

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

JOY NUNES DA SILVA BARROS

“Herbert Marcuse: Utopia e Dialética da Libertação”

MESTRADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2009

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

JOY NUNES DA SILVA BARROS

“Herbert Marcuse: utopia e dialética da libertação”

MESTRADO EM FILOSOFIA

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob a orientação do Prof. Doutor Antonio José Romera Valverde.

SÃO PAULO
2009

Banca Examinadora

À Daniele, grande companheira.
À Flávia Schilling, querida professora.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, pela sua orientação.

Aos professores participantes da Banca Examinadora: Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto e à Prof. Dr^a. Jeanne Marie Gagnebin de Bons, por seus valiosos comentários e pela questão filosófica que norteou a finalização deste trabalho.

À professora Flávia Inês Schilling, por me inspirar desde a graduação: sua seriedade e entusiasmo contagiaram-me, sempre.

À CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) e à Secretaria de Educação do Estado de São Paulo, pela bolsa de estudos oferecida durante a pesquisa.

E, principalmente, à Daniele P. Kowalewski, pelo amor, paciência e dedicação. Sua leitura e comentários, unidos às nossas conversas, pulsam neste trabalho que, sem você, não seria possível.

*Outrora viajei
países imaginários, fáceis de habitar,
ilhas sem problemas, não obstante exaustivas
e convocando ao suicídio.
Meus amigos foram às ilhas.
Ilhas perdem o homem.
Entretanto alguns se salvaram e
trouxeram a notícia
de que o mundo, o grande mundo
está crescendo todos os dias,
entre o fogo e o amor.*

*Então, meu coração também pode crescer.
Entre o amor e o fogo,
entre a vida e o fogo,
meu coração cresce dez metros e explode.
- Ó vida futura! Nós te criaremos.*

(Carlos Drummond de Andrade, “Mundo Grande”)

RESUMO

BARROS, Joy Nunes da Silva. Herbert Marcuse: Utopia e Dialética da Libertação.

A presente dissertação tem como objetivo principal analisar o conceito de *utopia* na obra de Herbert Marcuse, tomando como hipótese norteadora a asserção de que a fé ostentada pela Modernidade no progresso trazido pelo esclarecimento parece ter se esmorecido e com isso os grandes projetos de emancipação social passam a não encontrar mais lugar no direcionamento das lutas políticas no tempo hodierno. Essa hipótese será analisada à luz do pensamento marcusiano, entendendo-a como uma consequência daquilo que o autor denominou *sociedade unidimensional*, uma configuração social, produto do desenvolvimento da Modernidade, que se tornou capaz de absorver todas as formas de pensamento que lhe são contrárias e impor-se como única realidade possível. Neste sentido, a questão que direciona o desenvolvimento desta dissertação é a de buscar esclarecer o estatuto filosófico que o conceito de *utopia* ocupa no pensamento de Herbert Marcuse, que mantém estreito vínculo com a dialética hegeliana, assim como a correlação entre o pensamento utópico e a ação política a partir da obra do filósofo frankfurtiano.

Palavras-chave: Herbert Marcuse, utopia, dialética, emancipação, sociedade unidimensional.

ABSTRACT

BARROS, Joy Nunes da Silva. Herbert Marcuse: Utopia and Dialectics of Liberation.

The present dissertation mainly aims at analyzing the concept of *utopia* in the work of Herbert Marcuse, taking as a guiding hypothesis the assertion that the faith Modernity has in the progress brought by clarification seems to have faded and therewith the great projects of social emancipation will no longer find a place in directing political struggles in modern times. This hypothesis will be analyzed in the light of Marcusean thinking, perceiving it as a consequence of what the author denominated *one dimensional society*, a social configuration, product of the development of Modernity, which has been able to absorb all forms of thinking that are contrary to it and impose itself as the only reality possible. Thus, the issue that directs the development of this master's thesis is the endeavor to clarify the philosophical status that the concept of *utopia* occupies in Herbert Marcuse's thinking, which has close ties with Hegelian Dialectics, as well as the correlation between utopic thinking and political action from the perspective of the Frankfurt philosopher.

Key words: Herbert Marcuse, utopia, dialectics, emancipation, one-dimensional society.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
I. Utopia e História	25
II. Dialética e Pensamento Negativo	33
II.1 A Negatividade da Filosofia.....	33
II.2 Emancipação e Dialética.....	41
III. O Materialismo Dialético	47
IV. Reavaliação da Dialética: a Negação da Negação	54
V. Prazer e Realidade: a Civilização contra a Liberdade	59
VI. A Ausência do Horizonte de Negação na Sociedade Unidimensional	71
VII. Utopia e Teoria Crítica	82
VIII. Teologia e História Universal	94
IX. Reconciliação e Natureza	103
X. Aristóteles e o Movimento Circular	114
XI. Libertação e Tempo	124
XII. O Fundamento Biológico da Libertação	135
XIII. A Dimensão Estética e as Aporias da Libertação	148
Conclusão	172
Bibliografia	175

Introdução

Em julho de 1967, em uma série de debates ocorridos durante encontro organizado pelo Comitê Estudantil da Universidade Livre de Berlim Ocidental¹, Herbert Marcuse discute qual função o pensamento utópico pode ainda desempenhar na sociedade industrial avançada. Na palestra com a qual dá início ao evento, denominada *O fim da utopia*, expõe a ambivalência contida no tema: o termo “o fim”, expresso no título de sua palestra, tem um sentido ambíguo, pode ser entendido tanto como a atual falência dos projetos de transformação substancial da sociedade, que já não ocupam espaço frente à realidade, quanto a constatação de que no presente os objetivos últimos buscados por tais projetos deixaram de ser utópicos, constituindo possibilidades reais:

Iniciando por uma verdade óbvia, direi que hoje qualquer forma nova de vida sobre a terra, qualquer transformação do ambiente técnico e natural, é uma possibilidade real, que tem seu lugar próprio no mundo histórico. Podemos fazer do mundo um inferno, como vocês sabem, caminhamos para isso. Mas podemos fazer também o oposto. Este fim da utopia, ou seja, a recusa das ideias e das teorias que ainda se servem de utopias para indicar determinadas possibilidades histórico-sociais, podemos hoje concebê-lo, em termos bastante precisos, também como fim da História; isto é, no sentido de que as novas possibilidades de uma sociedade humana e de seu ambiente não podem mais ser imaginadas como prolongamento das velhas, nem tampouco serem pensadas no mesmo *continuum* histórico (MARCUSE, 1969, p. 14-15).

A pretensão de Marcuse nesse debate é desvincular o sentido do termo “utopia” do de “irrealizável”: o adjetivo “utópico” estabelecido como índice de desqualificação. Por certa perspectiva, dizer que certo projeto de transformação social constitui uma utopia é a prévia postulação de sua absoluta interdição, ou seja, que frente à ordem reinante, ele é uma solução incongruente com os problemas reais do mundo. Por essa perspectiva, o termo “utopia” remete a “devaneio”, “fantasia”, “ilusão”, ou seja, à ideia da impossibilidade de traduzir em fatos concretos o que é por certo projeto postulado, eliminando-se, de uma vez por todas, sua validade como proposta efetiva. Porém, objetiva Marcuse, o que deve ser posto primeiramente em questão é a especificação do termo “irrealizável”, pois este também comporta duas acepções, sendo necessária uma

¹ Publicados sob o título *Das Ende der Utopie*.

distinção para sua correta determinação: algo pode ser irrealizável em sentido absoluto ou em sentido relativo, ou seja, neste último caso, provisoriamente irrealizável. Como exemplificará posteriormente, em debate com Raymond Aron em 1973, frente a uma objeção dessa ordem, responde:

Como eu já disse anteriormente, o conceito de utopia é usado com muita frequência para depreciar ou rejeitar toda idéia ou ponto de vista claro que ultrapasse os quadros da ordem reinante. Se um grego culto do século V antes de Cristo tivesse dito que seria inteiramente possível uma sociedade sem escravidão, uma sociedade que não fosse baseada na escravidão, ele teria caracterizado essa afirmação como utopia ou ter-se-ia recusado a discutir sobre isso (ARON e MARCUSE in MARCUSE, 1999, p.126).

Desse modo, segundo Marcuse, certas ideias que em determinado momento histórico mostram-se como ilusórias podem constituir a realidade em outro. O argumento da interdição e desqualificação de tais projetos está baseado em uma noção subjacente, mesmo que muitas vezes não declarada, de “natureza humana”: os homens são de tal maneira e, devido a isso, certa ordem é a conformação possível do mundo àquilo que são; logo, o estabelecimento de outra ordem, substantivamente contrária à em vigor, envolveria a necessidade de que os homens sejam diferentes de si mesmos, o que constitui uma contradição lógica. Conforme essa concepção, pode-se afirmar, por exemplo, como nos argumentos baseados no chamado “darwinismo social”, que o sistema capitalista é o melhor possível, e por extensão o único verdadeiramente exequível para a humanidade, dado que o homem é um ser competitivo por natureza, e é justamente a competição que gera a cooperação, que só vem a surgir como derivada da primeira. Disto se segue que as aspirações do socialismo são baseadas em uma inadequada noção de igualdade entre os homens, o que é negado pela própria natureza. Argumentos desse tipo têm em sua base a assimilação da esfera cultural à natural em prol da manutenção de certa ordem e, à medida que assimilam o cultural ao natural, negam a História.

Conforme Marcuse, o conceito de “utopia” é historicamente constituído e como tal deve ser analisado (1969, p.14). A irrealização de certo projeto não pode servir para a sua completa refutação se as condições de sua irrealizabilidade forem devidas a restrições existentes em determinado momento histórico. Quando assim, deve-se usar o adjetivo “irrealizável” em sentido relativo. Não obstante, é possível usar “utopia” legitimamente em sentido absoluto em uma circunstância: quando os fatores envolvidos

para a realização de um projeto de transformação social dependam de certos elementos que contrariam a configuração do mundo dado, no sentido das leis físicas que o mantêm:

Ademais, o projeto de uma transformação social pode ser considerado irrealizável também quando se encontra em contradição com conhecidíssimas leis científicas, biológicas, físicas, etc. Exemplo: a antiquíssima ideia de uma eterna juventude do homem; ou a ideia de um retorno a uma suposta idade do ouro. Creio que só se pode falar de utopia nesse último caso, ou, mais precisamente, quando um projeto de transformação social se encontra em contradição com leis científicas realmente determinadas e determináveis. Em sentido estrito, tão somente os projetos dessa espécie são utópicos, isto é, extra-históricos.

Os projetos do primeiro grupo, para os quais inexitem os fatores subjetivos e objetivos, podem ser definidos como irrealizáveis, quando muito, em sentido provisório. Para uma definição de sua irrealizabilidade, os critérios de Mannheim², por exemplo, são insuficientes. E isso pela simples razão de que podem ser aplicados sempre e tão-somente *a posteriori*. Com efeito, não é absolutamente raro que se defina como irrealizável um projeto de transformação social tão-somente porque não se conhecem realizações históricas anteriores do mesmo. Em segundo lugar, o critério de irrealizabilidade, entendido nesse sentido, é inadequado porque pode muito bem acontecer que a realização de um projeto revolucionário seja impedida por contratendências e por movimentos opostos potencialmente superáveis e, com frequência, efetivamente superados no próprio curso do processo revolucionário. O critério segundo o qual a ausência de determinados fatores subjetivos é uma prova da impossibilidade de realizar certa transformação, portanto, é bastante discutível (MARCUSE, 1969, p.15).

² Segundo Mannheim, em *Ideologia e Utopia* (1950) não é qualquer estado de espírito incongruente com a ordem instituída que detém o *status* de utopia. Somente podem ser consideradas como utópicas as orientações que têm a capacidade de vir a se tornar condutas efetivas e abalarem total ou parcialmente a ordem das coisas que vigora naquele determinado momento histórico no qual ocorrem. Mesmo que determinada orientação do pensamento possa ser orientada para objetos estranhos à realidade, pode ela perfeitamente permanecer no nível de realização da ordem existente. O estado de espírito utópico se contrapõe ao estado de espírito ideológico, que é constituído a partir do conjunto de idéias dominantes que mantêm certa ordem. Ele transcende a realidade ao fazer contraposição à ordem vigente. Conforme escreve, é um fato comprovado pela História que o homem tem por costume ocupar-se com maior frequência com objetos transcendentais à sua realidade do que com os imanentes a ela. Porém, é historicamente comprovado também que, por muitas vezes, a partir desses estados de espírito incongruentes, formas efetivas e concretas de vida social são construídas, e, quando o são, constituem o “espírito ideológico”.

Embora os estados de espírito, a princípio utópicos, que virão a se tornar ideológicos, sejam de início motivos bem intencionados para boa conduta subjetiva do indivíduo, quando seus significados são incluídos à prática da ordem vigente, são, em sua maior parte, deformados em relação ao sentido originalmente detinham. Como exemplo Mannheim cita o caso do amor cristão: primeiramente representava uma bem intencionada conduta ética para o sujeito, mas que, posteriormente, tem sua forma adulterada em relação ao seu princípio quando incorporado à mentalidade dominante da ordem vigente.

Assim, se, por exemplo, um projeto de transformação social na Antiguidade ou na Idade Média que predissesse a possibilidade de uma ordem não-opressiva, onde o trabalho penoso pudesse ser abolido, seria utópico em sentido absoluto, dado que os estágios de desenvolvimento dos modos de produção material o interditarium. Porém, em contrapartida, na sociedade industrial avançada, a tecnologia pôde superar tais condições: em *O fim da utopia*, a argumentação de Marcuse centra-se na ideia de que, frente à atual configuração dos modos de produção, torna-se um fato consumado, reconhecido mesmo pelos “economistas burgueses de certa seriedade” que é tecnicamente possível a eliminação da pobreza, da miséria e do trabalho alienado (1969, p. 16-17):

Existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputado exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade, que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação. Mas essa circunstância não basta, de nenhum modo, para tornar utópico o projeto de transformação (MARCUSE, 1969, p. 16).

Se existem as condições materiais que permitem a efetivação de uma sociedade não opressiva, sua realização não pode ser considerada utópica em sentido absoluto, ainda que, concretamente, demonstre-se irrealizável devido à falta de condições subjetivas, permanecendo ainda uma utopia. Marcuse prescreve que a disparidade em relação a “o que é” e a “o que pode ser” deve ser compreendida em sua extensão para o ajuizamento das possibilidades de transformação da ordem social. Nesse processo judicativo, o papel crítico da Filosofia deve ser o de determinar essa correlação visando trazer à luz quais elementos que impossibilitam a realização de uma nova ordem social, avaliando no presente as possibilidades que negam a realidade atual e podem conduzir à sua superação.

A realização de uma sociedade não opressiva, porquanto sua possibilidade esteja inscrita no momento presente, seria a atualização das potencialidades contidas na configuração da sociedade industrial avançada e o rompimento com o que fora História até agora, dado que sempre tenha havido a exploração. Sua efetivação seria, então, a conclusão do ciclo do que foi a História humana até o presente, ou seja, selaria o “fim da História”. Como indica Gérard Raulet (1992, p.201), na obra marcusiana, o tema do “fim da utopia” liga-se ao tema do “fim da História”, pois implica a ideia de “ultrapassagem”

do que, embora de modos diferentes, sempre existiu. Se a base das forças produtivas deixar de constituir obstáculo para que os indivíduos possam usufruir plenamente de suas capacidades, não demandando mais a necessidade da reificação humana, a realização da utopia de uma sociedade pacificada tornar-se-á a ruptura com o passado. O fim da História, por essa acepção, não significa que não haverá mais História, mas que o ciclo de tudo o que ocorreu antes estará terminado e que caberá à humanidade então “escolher a história”. Significa que os homens serão enfim livres para decidir sobre o que farão. O fim da História refere-se, portanto, à passagem do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”.

Mas, pela própria determinação do conteúdo da liberdade, não se pode definir previamente em que implicaria tal superação, pois ela deve ser compreendida justamente como a interrupção de um progresso contínuo e, racionalmente, somente se pode prever o que se segue a partir de uma série de elementos inter-relacionados em uma escala progressiva. Sendo rompida a escala da ordenação dos acontecimentos ocorridos até o presente, o pensamento racional não pode avançar para além das condições conhecidas anteriormente. Conforme Marcuse, uma sociedade não-opressiva deve ser entendida como um salto nítido e, no presente momento, considerando-se sua impossibilidade de realização imediata, mais como um elemento de negação do que de afirmação (1969, p. 17). Dessa maneira, relativamente à pergunta sobre qual função que o pensamento utópico pode desempenhar nas sociedades industriais avançadas, Marcuse responde que ele se mantém ainda como elemento negativo, necessário frente à imposição da ordem dominante, pois se refere ao não esmorecimento da ideia de que uma outra realidade seja possível. Em 1969, escreve ao final de *Um Ensaio para a Libertação*:

E há uma resposta para a pergunta que perturba os espíritos de tantos homens de boa vontade: o que é que as pessoas de uma sociedade livre vão fazer? A resposta que, creio eu, acerta em cheio, foi dada por uma jovem negra: “Pela primeira vez na nossa vida seremos livres para pensar no que vamos fazer” (1977, p.122).

O tema da utopia na obra de Marcuse remete a uma reforma antropológica, pois se a realização de uma ordem social não opressiva é a ruptura histórica, ela implica numa concepção outra do ser humano, ou seja, que em uma nova sociedade surgirão novos homens. Porém, paradoxalmente, considerando-se que no momento atual faltam as condições subjetivas para a realização de tal ordem, é necessário que no presente a

humanidade torne-se já diferente do que é. Pode-se dizer que este seja o grande problema da obra marcusiana, pois a transformação futura do gênero humano demanda que de certo modo ela já exista no presente, que uma ordem não opressiva potencial seja já uma necessidade atual dos homens. A questão, assim, refere-se a determinar quais os elementos existentes no presente apontam para a possibilidade da transformação. Neste quadro, a existência do pensamento utópico talvez seja o elemento mais conspícuo, pois se uma nova sociedade não existir ao menos como um sonho, a ordem histórica tende a perdurar indefinidamente.

Para Marcuse, pensar na realização da utopia envolve a necessidade de pensar que há uma finalidade na História. Que a vida humana tem um sentido que ultrapassa a mera existência ordinária, sendo justamente esta uma das características mais notáveis do homem, e perdê-la significa o grau último da reificação. O pensamento de Marcuse encerra uma teleologia do gênero humano, pois pensar na realização da utopia de uma sociedade não opressiva é pensar que todas as crueldades ocorridas até agora têm uma justificativa, pois hão de culminar na redenção final da História. Tal perspectiva vincula o pensamento marcusiano à tradição judaico-cristã, herança explicitamente assumida por ele. Por outro lado, a radicalidade da reforma antropológica pensada por Marcuse acaba por abarcar o âmbito mais restrito da existência humana: a dimensão biológica da existência humana é o campo onde, principalmente em seus últimos escritos, respaldará a necessidade e a legitimidade de seu projeto utópico:

O que conta é a idéia de uma nova antropologia concebida não apenas como teoria, mas também como modo de vida; é o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de liberdade, das *necessidades vitais* de uma liberdade não mais fundada sobre a (nem limitada pela) escassez dos meios e sobre a necessidade do trabalho alienado, mas capaz de expressar o desenvolvimento de necessidades humanas qualitativamente novas e, conseqüentemente, as exigências do fator biológico (pois se trata de necessidades consideradas em termos estritamente biológicos). A necessidade de liberdade, de fato, não se configura (ou não mais se configura) como uma necessidade vital em grande parte da população integrada dos países do capitalismo desenvolvido. No espírito dessa necessidade vital, o nascimento da nova antropologia implica também no surgimento de uma nova moral, como herança e negação da moral judaico-cristã, que determinou até hoje – em medida preponderante – a História da civilização ocidental (1969, p. 17).

A conexão entre os elementos biológico e teológico constituirá em sua filosofia uma síntese que busca vincular as esferas do conhecimento, da ação e dos valores estéticos em prol da plena realização das potencialidades humanas, sendo esta uma característica do pensamento de Marcuse que encerra uma pretensão de totalidade da compreensão do real que atualmente parece ter sido abandonada pelo pensamento crítico.

Herbert Marcuse foi um filósofo e teórico crítico cuja trajetória intelectual sempre esteve ligada à busca do estabelecimento de uma teoria da emancipação social. Partindo da asserção marxista de que a história das sociedades até hoje existentes é a história da luta de classes (MARX e ENGELS, 1999, p. 40), sustentou a importância do materialismo dialético para a interpretação das dinâmicas de funcionamento das sociedades, sempre considerando que as condições para a efetiva emancipação do gênero humano encontram-se dadas em nosso tempo. No entanto, a tarefa intelectual imposta pelas mudanças estruturais ocorridas desde o período sobre o qual Marx escreveu até o desenvolvimento das sociedades industriais atuais demanda o reexame do marxismo, objetivando a manutenção dos enunciados fundamentais da teoria. Na obra de Marcuse, esse reexame estabelecerá questões fundamentais para o pensamento acerca da interpretação filosófica do presente, no que se inclui o exame do estatuto da “utopia” no tempo hodierno.

Porém, para além de sua posição no pensamento filosófico, a figura de Marcuse integrou o rol dos intelectuais cuja influência não se limitou ao restrito âmbito acadêmico. Conforme Eric Hobsbawm, uma “bem informada pesquisa global”, realizada em 1968 sobre os nomes da esquerda que mais apareciam em órgãos da imprensa mundial naquele período, constatou que o de Marcuse fora o que tivera o maior número de ocorrências, superando inclusive o do emblemático guerrilheiro Che Guevara (HOBSBAWM, 1995, p. 430). Ao final dos anos 1960, Marcuse foi transformado em mentor intelectual de uma geração que creu na efetiva possibilidade de realização da transformação social por meio de uma revolução, que seria a ruptura radical da ordem vigente. Quando as possibilidades de transformação social passavam pela necessidade da construção de uma nova sensibilidade humana, de uma “educação estética do homem”, que levaria à realização da utopia.

Conquanto Marcuse tenha sido autor de uma grande obra filosófica escrita ao longo de aproximadamente 40 anos, existe nela uma unidade interna por meio da qual é

possível identificar o conceito de *utopia* como um referencial constante nos vários períodos que abarcam seus escritos, desde que, obviamente, sejam resguardadas as devidas ressalvas entre obras de tempos diferentes. Para ele, interditar a faculdade de estabelecer utopias é a “realidade mutilada do pensamento” (MARCUSE, 1967, p. 191), ou seja, a suspensão daquilo que identifica como uma das características mais essenciais da vida humana: a de projetar a possibilidade de uma outra estruturação social, uma sociedade mais justa, um mundo melhor. No entanto, em sua obra, tal afirmação não se respalda somente em um postulado ético em relação ao mundo ou em uma especificidade da psicologia humana que detém a necessidade de projetar uma outra realidade frente à atual, ela assume real significatividade por estar respaldada em um método de análise social que a justifica e estabelece sua relação com a prática: o método dialético. Seu pensamento permanece, assim, ancorado na tradição hegeliana, ainda que a utopia não tenha sido uma questão para Hegel.

Subjaz no pensamento marcusiano a noção hegeliana de que o desenvolvimento histórico se dá por meio dos elementos constantes em certa ordem social que a negam e conduzem à sua transformação. Para Marcuse, um projeto emancipatório do gênero humano demanda a postulação de uma ordem social na qual ela possa ocorrer concretamente, ou seja, a necessidade de projeção de uma outra realidade, contraposta à atual que, porquanto não tenha existido em tempo algum, é aquilo que comumente denomina-se “utopia”. Sendo que essa, uma vez estabelecida idealmente, pode concretamente tornar-se bandeira para direcionamentos de ações políticas constituindo a *negação* necessária para superação da ordem em vigor.

E é essa relação entre utopia e prática que conduz à avaliação da premência de se refletir sobre o pensamento utópico nos dias atuais: levando-se em consideração que parecemos viver em uma época de esvaziamento do conteúdo dos discursos que ostentavam a necessidade de uma revolução social que abrangeria todas as esferas da atividade humana, o pensamento utópico pode deter ainda alguma legitimidade?

Partindo-se da perspectiva marcusiana, pode-se considerar que a lógica do capitalismo tenha atingido agora uma proporção tal que parece abarcar o todo da realidade por meio da ideologia da sociedade do consumo recrudescida pela expansão da indústria cultural e por formas cada vez mais eficientes de controles de indivíduos e populações. A atual sociedade industrial tecnológica tornou-se *unidimensional*, fazendo-se capaz de absorver todas as formas de oposição e se demonstrar como a única realidade possível. A sociedade unidimensional é, assim, totalitária, pois baseada na

dinâmica da violência e da destruição e na eliminação eficiente de toda oposição a ela, preferencialmente pela incorporação e domesticação de todas as representações simbólicas que, em princípio, ser-lhe-iam contrárias ou, quando isso não é possível, pela declarada violência de bombas e tanques.

O tempo transcorrido entre o diagnóstico de Marcuse e o presente demonstra o aprofundamento das características que ele detectou nas sociedades industriais avançadas. Lembre-se aqui o fato de que em nossa época pode-se constatar que determinados signos, que anteriormente encontravam seu significado em certo contexto, agora podem reaparecer em uma obra artística totalmente desvinculados de seu referente, convertendo-se, assim, em simples signos, em mero “espetáculo” cujo valor estético se reduz à mera contemplação: a cantora estadunidense Madonna ostenta enormes crucifixos; *t-shirts* com a figura de Che Guevara são vendidas em grandes magazines; a chamada música erudita é assimilada por ritmos da música *pop* eletrônica. Todos os signos encontram-se misturados e mediados pela sociedade do consumo. Neste ambiente, ocorre um déficit ontológico em relação às imagens. Os signos vão se isolando de tal modo que acabam por perder qualquer relação com o real, tornando o referente um mito que já não existe mais. Embora ainda haja a percepção de que algo é real, os signos já não nos dizem mais nada sobre ele, pois se encontram descontextualizados das referências pelas quais era possível atribuir sentido à realidade. Não dizem mais nada em relação a uma realidade e, dessa maneira, não representam risco para o andamento do sistema. Por outro lado, quando a “assimilação pacífica” dos signos não é possível, os elementos de negação da realidade são contidos pela força bruta. Por este viés o pensamento utópico aparece como instrumento de resistência à ordem dominante, mantendo, assim, um papel fundamental nas lutas políticas, pois se demonstra como um imperativo ético da libertação humana em relação à atual sociedade administrada. Conforme Marcuse:

Conhecemos a tradicional fraqueza dos argumentos emocionais, morais e humanitários em face dessa realização tecnológica, em face da racionalidade irracional desse poder. Esses argumentos não parecem pesar contra os fatos brutos – poderíamos dizer fatos brutais – da sociedade e da sua produtividade. Contudo, somente a insistência sobre as possibilidades reais de uma sociedade livre que é bloqueada pela sociedade opulenta – somente essa insistência, na prática e na teoria, em demonstração e em debate, é que ainda obstrui o caminho da completa degradação do homem para um objeto, ou antes, um sujeito/objeto, da administração total. Somente essa insistência é que obstrui a gradativa brutalização e imbecilização do homem (MARCUSE in COOPER, 1968, p. 187).

Pode-se considerar, seguindo-se o pensamento marcusiano, que o impeditivo de se pensar a possibilidade da emancipação seja um reflexo, talvez o mais significativo, da abrangência do poder da sociedade unidimensional. A fé moderna no caráter positivo do progresso das luzes, que levaria a humanidade a uma organização social mais justa, parece ter se esmorecido frente a um pensamento dominante que se pauta na imediatividade e no individualismo. Os grandes propósitos coletivos parecem ter-se tornado coisa do passado, sendo vistos agora com desconfiança. Nesse universo, o próprio materialismo histórico, após o stalinismo, passou a constituir um bom exemplo do perigo das boas intenções teóricas quando traduzidas na prática.

Conforme observou Anthony Giddens (1997, p. 315), pode-se notar nos últimos tempos um distanciamento por parte dos intelectuais em relação à teoria marxista e uma aproximação do pensamento de Nietzsche, de seu perspectivismo: autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Jacques Derrida, entre vários outros, utilizam-se de formas outras de pensar, que buscam escapar da antinomia verdade/falsidade, conceitualização ainda cara ao marxismo.

O marxismo foi uma criação da Europa ocidental do século XIX, desenvolvido a partir da crítica da economia política. Ao formular essa teoria, Marx absorveu alguns traços das formas de pensamento social que ele se propunha combater: especialmente a concepção de que o Estado moderno (capitalista) estava prioritariamente preocupado em garantir os direitos da propriedade privada, tendo como pano de fundo o crescimento das relações econômicas mercantis nacionais e internacionais. Faltavam aos textos marxistas clássicos não apenas uma teoria do Estado mais elaborada mas também uma concepção satisfatória do poder em sentido mais abrangente. Marx ofereceu uma análise do poder de classe ou dominação de classe; mas a ênfase aqui foi na “classe” como origem do poder. Tanto o Estado quanto, como Marx afirmou várias vezes, o “poder político” poderiam ser superados pelo desaparecimento das classes na antecipação da sociedade socialista do futuro. Existe, portanto, uma certa antítese entre Marx (a radicalização da propriedade) e Nietzsche (a radicalização do poder) que abre uma espécie de porta para os desiludidos. Talvez essa porta tenda a abrir-se apenas em uma direção – de Marx para Nietzsche –, já que Nietzsche oferece um refúgio para aqueles que perderam as suas ilusões modernas sem cair no cinismo ou na mais completa apatia (GIDDENS, 1997, p. 315-316).

A teoria de Marx norteia-se pela possibilidade de interpretação da realidade por meio da compreensão das causas materiais (econômicas) de certa ordem social. Os modos de produção de uma sociedade desigual requerem um sistema simbólico que legitime idealmente as relações de poder entre as classes. A *ideologia* é a força que se

opõe ao trabalhador, subjugando-o. Com a metáfora da câmara escura, Marx explicita como a realidade inverte-se, fazendo com que os proletários assimilem os valores ostentados pela ordem social em que estão inseridos, tomando para si os valores da burguesia, que os oprime, como naturais. Sendo o reflexo dos valores da classe dominante a *ideologia*, ao mesmo tempo em que falseia as verdadeiras relações de exploração, mantém o domínio de uma classe sobre outra. Como escreveram Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*:

A produção de idéias, das representações e da consciência está, a princípio, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; ela é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui como a emanção direta de seu comportamento material. O mesmo acontece com a produção intelectual tal como se apresenta na linguagem da política, na das leis, da moral, da religião, da metafísica etc. de todo um povo. São os homens que produzem suas representações, suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, tais como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e das relações que a elas correspondem, inclusive as mais amplas formas que estas podem tomar. A consciência nunca pode ser mais do que o ser consciente; e o ser dos homens é o processo da vida real. E se, em toda a ideologia, os homens e suas relações nos aparecem de cabeça para baixo como em uma câmara escura, esse fenômeno decorre de seu processo de vida histórico, exatamente como a inversão dos objetos na retina decorre de seu processo de vida diretamente físico (2002, p. 18-19).

Para Marx há uma verdade a ser desvelada, e uma vez que essa fosse alcançada pela classe dominada, aquela que em sua visão constituiria o agente histórico da transformação social, a realidade mesma poderia ser alterada em prol da libertação do homem, princípio que Lukács (1989) posteriormente desenvolveu em *História e Consciência de Classe*.

Em certo sentido, o pensamento de Nietzsche pode ser situado na mesma chave crítica de Marx, pois ambos são autores do século XIX que questionam os elementos constitutivos da noção de “verdade”. Mas a crítica nietzschiana tem outra ênfase: coloca em questão mesmo a pretensão do pensamento ocidental, que remonta aos princípios da Filosofia, de que é possível encontrar algo tal como “o verdadeiro” sob o manto da aparência que encobre o real. A filosofia nietzschiana converte as relações entre verdade e falsidade em jogos de poder, nos quais se inserem formas de sujeição, do estabelecimento da predominância de um tipo de vida sobre outras possíveis, porém sem que haja um substrato último que pudesse ser denominado de “a verdade”:

O que é a verdade, portanto? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas, que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que após longo uso, parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas, que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, não mais moedas (NIETZSCHE, 1983, p. 48).

Sem se entrar na análise mais profunda do pensamento de Nietzsche, ainda que sua filosofia tenha exercido grande influência sobre Marcuse, importa neste momento o fato de que houve nos últimos tempos uma guinada no direcionamento das teorias que buscam fazer a crítica social: o que parece estar envolvido no momento presente é menos descobrir a verdade velada sob as condições da dominação da classe dominante e mais saber quais são as condições de dominação que acabam por gerar o próprio conceito de “verdade”. Historicamente pode-se constatar que tal alteração no viés da crítica social encontra um marco inicial, pelo menos simbolicamente, a partir do final dos anos 60 e começo dos 70. Tal mudança parece poder ser percebida a partir das consequências das demandas que se expressaram no Maio de 68 francês. A partir de então, o marxismo começará a ser considerado insuficiente para a compreensão da dinâmica social e, conseqüentemente, insuficiente também em sua proposta original de emancipação. Conforme Michel Foucault em entrevista a Paul Rabinow em 1984, falando dos eventos de Maio de 1968 na França:

Era possível reconhecer ali elementos completamente contraditórios: por um lado, havia um esforço amplamente afirmado de confrontar a política com toda uma série de questionamentos que tradicionalmente não eram parte de seu domínio estatutário (questão acerca das mulheres, das relações entre sexos, da medicina, do meio-ambiente, das minorias, da delinquência); por outro lado, havia um desejo de reescrever todos esses problemas como o vocabulário e uma teoria que era em grande parte derivada mais ou menos diretamente do marxismo. Ora, o processo que se deu naquele momento não assumiu os problemas levantados pela doutrina marxista; pelo contrário, o que aconteceu foi uma crescente manifestação da incapacidade do marxismo para lidar com aqueles problemas. De modo que estávamos diante de interrogações dirigidas à política que, entretanto, não haviam se originado de uma doutrina política. Deste ponto de vista, tal libertação do ato de questionar desempenhou um papel positivo: havia agora uma pluralidade de perguntas feitas à política, e não a reinscrição do ato de questionar no âmbito de uma doutrina política (FOUCAULT in RABINOW, 1999, p. 21).

Mas, se são os últimos anos da década de 60 e primeiros das de 70 que marcam o deslocamento das antigas lutas sociais da forma que se constituíram desde o século XIX, é também aquele o tempo das manifestações contra a guerra do Vietnã, dos movimentos feministas, das rebeliões estudantis, das guerrilhas de libertação nos países do então chamado Terceiro Mundo, da contracultura dos *hippies* e *beatniks*, da liberação sexual, dos *black panthers*, da “imaginação no poder”, do “é proibido proibir” e de um sonho da possibilidade efetiva da transformação da realidade. Uma época que, por esta perspectiva, poderíamos dizer que tem um nome: o de Herbert Marcuse.

Dessa maneira, ainda que o pensamento de Marcuse não se encontre cronologicamente distante de nós, é-lhe inerente uma obstinação que hoje parece ter-se tornado anacrônica, quase risível em tempos do chamado “fim das metanarrativas”, como na expressão de Lyotard (2002): a Filosofia como profissão de fé em prol da emancipação humana. Em 1979, Marcuse, em uma de suas últimas entrevistas, perguntado sobre os motivos que o levaram, em sua juventude, a estudar Filosofia, se na época pretendia tornar-se filósofo, responde:

Sim. Mas filósofo num sentido hoje quase inconcebível, quer dizer, alguém que com base no que aprendeu e na sua experiência possa realmente entender, descobrir e transformar a realidade em que vive. Uma definição consideravelmente política da filosofia, que contudo remonta a ninguém menos que Platão (1991 p. 11).

A relação entre Filosofia e transformação da realidade pode ser percebida desde seus escritos de juventude. Em 1937, em *Filosofia e Teoria Crítica*, sustentou que a Filosofia é um produto da razão, e a razão uma categoria do pensar que demanda necessariamente a liberdade. Como os filósofos iluministas, crê que a possibilidade da emancipação humana passa pelo livre uso da razão. Seguindo a tradição de Marx, considerou que a realização da liberdade humana demanda a superação do capitalismo, uma vez que esse sistema se estabelece a partir da *reificação* dos homens. Porém, distante dos tempos em que Marx enxergava no proletariado a força histórica que possibilitaria a superação desse sistema, considerou a possibilidade de ela vir a surgir a partir dos movimentos do final da década de 60. Embora tenha repetido várias vezes que não acreditava que os movimentos estudantis, de igualdade racial e sexual, etc. constituíssem *per se* os *coveiros* do sistema capitalista, sempre avaliou a possibilidade de que essas manifestações viessem a constituir uma tendência de negação que poderia se fortalecer e efetivar a ruptura, o que denominou de “a Grande Recusa”.

Naquele período, sua mensagem de emancipação fora ouvida e repetida, ainda que por muitas vezes de modo não muito preciso, pelos que acreditavam poder produzir essa recusa. Angela Y. Davis, notória nas décadas de 60 e 70 como líder de movimentos negros e feministas, em uma bela apologia à obra de Marcuse, escreve (tradução própria):

Sua pessoa e seu trabalho são frequentemente evocados como marcas de uma era radical, nossa primeira relação é tentarmos defini-la por nostalgia. Consequentemente, a menção do nome Herbert Marcuse extrai um suspiro – alguns de nossa geração e mais velhos tendem a tratá-lo como um signo de nossa juventude – maravilhoso, excitante, revolucionário, mas significativo apenas no contexto de nossas reminiscências. Colocando entre parêntesis, como se aqueles que vieram dos anos 1960 e começo dos 1970 tenham se tornado mais e mais envelhecidos, parecendo uma tendência de espacializar “os anos 1960”. Recentemente tenho notado que algumas pessoas de minha geração apresentam-se dizendo “venho dos anos 1960” – os anos 1960 sendo vistos como um ponto de origem, um lugar original, antes do que um momento histórico. É um lugar que evocamos com maravilha e alegria, mas para sempre além de nosso alcance. Ironicamente, a mesma época durante a qual fomos encorajados pelo pensamento de Herbert Marcuse a pensar no potencial radical do pensamento utópico sobreviveu ela mesma em nossa memória histórica como utopia – um lugar que não é um lugar³ (DAVIS in KELLNER, 2005, p. vii-viii).

O filósofo judeu alemão, nascido em 1898, que fora obrigado a emigrar no começo da década de 1930 de sua terra natal para os Estados Unidos fugindo do Regime Nacional-Socialista, devido às suas posições políticas e condição étnica, que fora aluno de Martin Heidegger e integrante do Instituto de Pesquisa Social, também conhecido como Escola de Frankfurt, encontrava-se frequentemente ao final dos anos 1960 falando para numerosas plateias sobre as possibilidades da revolução. Àquela época, muitos que se integrariam aos movimentos da denominada “Nova Esquerda” estavam atentos às suas palavras, tanto que em Maio de 1968 na França seu nome, ao lado dos de Marx e

³ His persona and his work are often evoked as a marker of a radical era, our primary relationship to which tends to be defined by nostalgia. Consequently, the mention of the name Herbert Marcuse elicits a sigh – many of our generation and older tend to treat him as a signo of our youth – wonderful, exciting, revolutionary, but meaningful only within the context of our reminiscences. Parenthetically, as those of us who came of age during 1960s and early 1970s grow older and older, there seems to be a tendency to spatialize “the 1960s”. Recently I have noticed that many people of my generation like to introduce themselves by saying “I come from 1960s” – the 1960s being viewed as a point of origin, an ordinary place, rather than a historical moment. It is a place that we evoke with wonder and joy, but one that is forever beyond our reach. Ironically, the very era during which we were encouraged by Herbert Marcuse to think about the radical potential of utopian thought has itself survived in our historical memory as utopia – as a place that is no place.

Mao, integraria os três emes ostentados como égides dos movimentos estudantis. Assim como os guerrilheiros de esquerda na América Latina teriam sua obra como inspiração, enquanto fora taxado negativamente como “revisonista” do marxismo por setores ligados ao stalinismo.

Porém, entender seu pensamento apenas como marco de uma época que se fora é não compreendê-lo em sua extensão. E possivelmente seja esta uma das maneiras mais eficientes de reduzi-lo, mitigá-lo, domesticá-lo, negar a atualidade de seu potencial reflexivo. Se o estudo da obra de Marcuse interessa pelo seu valor histórico, este valor não pode reduzir o interesse político que ainda conserva, pois as questões abertas por ela agora parecem ainda mais relevantes. Entretanto, embora pareça haver atualmente na academia uma retomada do interesse do estudo de sua obra, no período posterior ao que alcançou maior fama, caiu em certo ostracismo. Conforme Leo Maar:

Sua obra ainda hoje permanece grandemente obstruída por uma operação voltada a desacreditar a sua contribuição teórica. Como explicar, por exemplo, a ausência de Marcuse no volume dedicado no Brasil à Escola de Frankfurt na prestigiada Coleção *Os Pensadores*? Para os críticos, sua obra se consumaria no arrepió do rigor intelectual, seria uma reflexão instrumentalizada estrategicamente pela ação imediata, tornando-se por sinônimo de ausência de “racionalidade efetiva” para os cultores da prática como procedimento “civilizado” nos parâmetros da boa soberania popular-burguesa. Excluindo Marcuse de suas fileiras, a “inteligência” estaria se reafirmando como porta-voz legítimo da razão, ainda que num mundo de finitude e carências, de perdição da verdadeira essência (LEO MAAR in MARCUSE, 2006, p. 9).

Em tempos em que a questão ambiental assume uma proporção cada vez maior no cotidiano do homem comum, vê-se aumentado também o peso de seu diagnóstico da racionalidade técnico-científica como instrumento de dominação que se direciona pela reificação do mundo, abrangendo homens e coisas. A realidade tecnológica gera novas formas de controle, classificando, quantificando, dissecando os homens, tanto biológica quanto psicologicamente, e tornando a racionalidade um expediente cognitivo-instrumental que se encontra no âmago da produção e reprodução do sistema em vigor. Entrementes, é Marcuse mesmo que alerta: essa mesma racionalidade é preche de possibilidades, pois também a partir dela vão gerando-se as formas de sua negação, pois é-lhe inerente a contradição em relação ao sistema em que foi gerada e do qual é parte constitutiva e essencial. Pois, enquanto vai gradativamente tornando mais e mais

obsoleto o trabalho humano, contradiz uma ordem social que o postula como valor central da vida.

Nesse contexto, a atualidade do pensamento de Herbert Marcuse revela-se tão mais pertinente em relação à educação, pois pertence à própria natureza do ato de educar ser uma atividade voltada para um futuro. Mas, como formar para o futuro em tempos de uma crise generalizada, em vários níveis, e em que há a possibilidade efetiva de não haver futuro? Qual formação deve-se dar às novas gerações? Seria aquela que visa à conformação do indivíduo a uma realidade que está sempre a gerar destruição e guerra, à medida que o alto padrão material de vida que criou requer cada vez uma maior quantidade de recursos? Ou, por outro lado, deve-se agora pensar a possibilidade de uma realidade outra, de um mundo pacificado que, conquanto não exista, é hoje possível? Entendendo-se a segunda como a melhor opção, isto requer a retomada de um projeto coletivo, da formação de novos valores éticos e estéticos. Requer pensar em uma nova ordem social futura, que sirva de guia para a ação política no presente, uma utopia.

I. Utopia e História

É um fato que o termo “utopia” tem seu surgimento na Modernidade, porém, desde seu aparecimento no início do século XVI migrou por vários campos semânticos. Em seu desenvolvimento histórico, a partir de um determinado momento, torna-se um rótulo para projetos de alteração social vistos como não condizentes com a realidade. Fora justamente no pensamento de Marx e Engels, no século XIX, que passou a ter esse significado. Entretanto, no século XX, Marcuse, no interior do mesmo pensamento marxista, retoma-o em sentido positivo. A partir dessas constatações pode-se questionar quais seriam as alterações histórico-sociais que levaram a tal resignificação.

De modo geral, pode-se considerar o termo “utopia” em dois sentidos:

1. Em “sentido restrito”: como um produto do período denominado ‘Modernidade’, pois passa a existir no século XVI com a obra de Thomas Morus.
2. Em “sentido amplo”: como elemento de crítica social e de negação do mundo dado em prol de uma outra realidade. Trata-se de uma característica que pode ser notada, de uma maneira ou de outra, em todos os períodos da História em épocas e lugares bastante diferentes. A Idade do Ouro hesiódica, a República de Platão, o paraíso judaico-cristão, a Cocanha e o Milenarismo medievais e mesmo a fé da Modernidade no progresso podem-se enquadrar nessa especificação. Ainda que o termo “utopia” só venha a existir propriamente a partir da Modernidade, em sentido amplo pode-se compreendê-lo como um denominador comum para vários fenômenos políticos que se estabeleceram ao longo da História, com maiores ou menores consequências na ordem prática do mundo. Sendo esta última a significação que Marcuse utiliza ao empregar o termo.

Assim, se “utopia” em sentido amplo é indefinível em relação ao seu surgimento, em sentido estrito, a historiografia disponível não deixa nenhuma dúvida razoável em relação à sua aparição. Foi em 1516 que Thomas Morus publicou o livro cujo título o introduziu no vocabulário ocidental. Assim, “utopia” refere-se originalmente ao nome de um gênero literário, ou melhor, é o nome de um livro que gerará um gênero literário.

A periodização *standart* da História denota o século XVI europeu como o período do Renascimento, porém, independentemente do nome que se use para tal época, é um tempo de profunda transformação em todos os campos da sociedade europeia: Economia, Política, Ciência, Religião, Artes, Filosofia, etc. A antiga ordem medieval vai se esfacelando e sobre seus escombros vão surgindo as bases do que seriam os novos tempos por vir. Há o declínio, com a Reforma Protestante, da autoridade religiosa como anteriormente era reconhecida. O incremento do comércio no período fará surgir a burguesia, com os valores que definirão a Modernidade: o humanismo aparece como movimento intelectual que, diferentemente do ideal do medievo que colocava que ao homem é necessária a intervenção da autoridade espiritual para a boa condução nos assuntos terrenos, valoriza sua capacidade de agir e pensar por conta própria, sem a tutela de qualquer autoridade. As grandes navegações do período revelam um mundo muito maior do que até então se conhecia, demonstrando novas possibilidades de existência. Conforme Afonso Arinos, *A Utopia* de Morus tem uma ligação muito íntima com o descobrimento do Brasil:

Thomas Morus, ao escrever seu livro, acabava de ler uma das cartas de Américo Vespúcio, que fez a descrição de sua viagem ao Brasil. Vespúcio deixou uma feitoria em Cabo Frio, no Arraial do Cabo. É dessa feitoria de Vespúcio que sai o herói da *Utopia*. E ele vai acompanhando geograficamente a viagem de Vespúcio à ilha de Fernando de Noronha. Portanto, não há dúvidas de que Fernando de Noronha é que forneceu a Thomas Morus a ideia de *Utopia* (FRANCO, 1978, p. 27).

Thomas Morus, homem de fé católica, frente aos problemas que se colocavam em relação aos rumos das questões religiosas na Europa, temia que as novas ideias pudessem evoluir para conflitos de consequências imprevisíveis. Com o capitalismo que então surgia na Inglaterra, os proprietários de terras trocavam as atividades da agricultura pela da pecuária para a criação de rebanhos de ovinos, visando o lucro na então nascente indústria têxtil. Essa mudança no direcionamento econômico acabou por fazer com que grandes massas de pobres migrassem dos campos para as cidades. A concentração de miseráveis nos centros urbanos vai surgindo como uma das consequências do capitalismo, tornando a exclusão social uma característica que o acompanhará por todo seu desenvolvimento histórico.

Morus cria um lugar imaginário (ou um não-lugar) onde a sociedade organiza-se de forma comunista. Utopia é o nome de uma ilha localizada no hemisfério sul onde

tudo é feito “da melhor maneira possível”. Lá não há diferença entre o público e o particular, todas as coisas são possuídas em comum, pois, conforme Morus, o bem público não pode florescer onde há propriedade privada, e sem comunismo não pode haver liberdade. Todos os habitantes da ilha, os utopianos, cuidam do bem coletivo na medida em que cuidam do particular:

Porque, em qualquer outra parte, aqueles que falam do interesse geral não cuidam senão de seu interesse pessoal; enquanto lá, não se possui nada em particular, todo mundo cuida seriamente da causa pública, pois o bem particular realmente se confunde com o bem geral (MORUS, 1997, p. 130).

Posteriormente, muitos outros autores em suas obras seguirão a forma traçada pelo livro de Morus criando cidades imaginárias conforme suas concepções de sociedade ideal, estabelecendo assim um gênero literário. O elemento que parece ser notável é que os projetos utópicos, como expostos na literatura, diferentemente dos projetos das filosofias políticas normativas da Antiguidade e do medievo, como *A República* de Platão ou *A Cidade de Deus* de santo Agostinho, pautam-se, não em uma ordem transcendente superior que, sendo realizada no mundo terreno, incorporará a harmonia nas relações sociais. As utopias, como fenômenos da Modernidade, são caracterizadas pela referência a projetos de reforma social erigidos pela própria capacidade do homem. Fazem menção sim a um “novo ser humano”, porém que é já dado em potência nos homens reais (não por acaso várias das utopias, entre elas a de Morus, *A Cidade do Sol* de Tommaso Campanella e a *Nova Atlântis* de Francis Bacon, ressaltam o valor da educação para a manutenção das suas cidades perfeitas). O caráter crítico das utopias parece centrar-se no fato de não se referirem a uma realidade transcendente, como a Idade do Ouro de Hesíodo, que reaparece na obra de Platão, ou ao paraíso perdido da tradição judaico-cristã que, segundo o Milenarismo medieval, um dia ressurgirá na Terra, mas à própria capacidade humana de criação. As utopias, que começam a ser pensadas com a nova ordem social que surgia no Renascimento, inserem-se no contexto do humanismo, porquanto colocam o homem no centro do universo. Para os formuladores de utopias, o rumo que os homens tomaram no decorrer da História fora errado, mas poderia ter sido outro: analisadas corretamente as condições da vida humana, seria possível construir um sistema que tornasse factível a realização do bem terreno.

“Utopia”, dessa maneira, é primeiramente o nome de uma obra que se converterá no nome de um gênero literário e, neste sentido, surgido como uma espécie de entretenimento para certa classe social esclarecida. Em seu início não pretendem referir-se a pautas políticas exequíveis para aqueles que as formulam, mas instrumentos de crítica em relação à ordem social vigente. Tal concepção vigorará pelo menos até os fins do século XVIII, quando os princípios norteadores da concepção humanista culminaram nas revoluções burguesas. A Revolução Francesa, com a derrubada do *ancien régime*, trará a percepção de que os projetos de reforma social revelam-se possíveis. Alcançar a felicidade na vida terrena, produzir o novo homem, realizar a justiça na ordem social mostra-se como uma possibilidade factível.

Conforme Marcuse em *Razão e Revolução* (2004), além das consequências de ordem prática, o impacto da Revolução Francesa não pôde ser mitigado no âmbito teórico. Anteriormente, os modos de produção ligavam toda uma hierarquia social sustentada em uma ontologia que tomava as relações do homem com o mundo a partir das relações do homem com o divino. Os fatores determinantes da vida em sociedade eram exteriores ao homem, sendo a adequada ordem social aquela em harmonia com a ordem cósmica. O surgimento histórico da burguesia trouxe consigo uma nova forma de valoração dos fenômenos do mundo e, por consequência, do próprio homem. O deslocamento ocorre quando se postula que as relações sociais, do trabalho e do lazer, não são sobredeterminadas por uma ordem cósmica, mas produtos da própria atividade humana. Sendo assim, para que possam ser conduzidas da melhor maneira, devem ser estabelecidas a partir da racionalidade livre dos próprios homens. Se, por um lado, os homens não contam mais com a determinação de uma autoridade exterior, por outro, essa falta de determinação é a libertação dos mitos aos quais o homem anteriormente esteve atado.

A Revolução Francesa, conquanto signifique de modo mais imediato uma reforma política que instaura uma nova ordem social em um país europeu, demarca que a história da humanidade vai encontrar-se em um novo limiar, que é chegado o momento da emancipação, que se fora o tempo da imaturidade. Conforme Marcuse:

A situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa. O homem superara o longo período de imaturidade, durante o qual fora oprimido por esmagadoras forças naturais e sociais, e se tornara o sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento. Daí em diante, a luta contra a natureza e contra a

organização social deveria ser orientada por seu próprio progresso do conhecimento. O mundo deveria tornar-se uma ordem da razão (2004, p.15).

Conforme Teixeira Coelho (1992), o termo “utopia” deixa então de designar apenas um gênero literário e é-lhe incorporada a noção de possibilidade efetiva de realização. No Século das Luzes, torna-se comum nos meios esclarecidos que o poder da razão é capaz de emancipar os indivíduos das antigas superstições que os mantinham em minoridade. Como já começara a ser estabelecido desde o Renascimento, agora o novo homem poderia se conduzir nos assuntos terrenos sem a tutela de outras autoridades que não a de sua capacidade de discernimento. Uma outra concepção em relação ao termo “utopia” tomará forma: não mais como algo absolutamente irrealizável no tempo e espaço presentes, mas como algo que pode indicar regras de direcionamento de uma sociedade por vir; pois não havia mesmo sido a derrocada da nobreza em determinado momento somente um sonho que parecia irrealizável? Tais acontecimentos desvincularão o conceito de “utopia” do de “ucrônia”: se há a ideia de certa ordem social que não existe em lugar nenhum, não significa que ela não poderá existir em tempo algum. Neste sentido, as considerações de Victor Hugo (“A utopia é a verdade de amanhã”) e Lamartine (“As utopias são apenas verdades prematuras”) são exemplificativas (COELHO, 1992, p. 51). A partir do final do século XVIII, o conceito de “utopia” será assimilado ao conceito de “revolução”, ao homem é dada a possibilidade real de romper com a ordem vigente e transformá-la para o melhor. Suas consequências no século XIX, juntamente com os avanços obtidos pelo desenvolvimento das ciências, levam à percepção cada vez maior de que a possibilidade de uma completa mudança social era plenamente factível. Datam dessa época os grandes projetos de reforma social em prol de uma concepção socialista da realidade política. Saint Simon, Robert Owen, Charles Fourier e Pierre Proudhon são nomes do período. Nomes esses que serão aglutinados, malgrado as especificidades entre eles, no mesmo século XIX, sobre a alcunha do “socialismo utópico”.

Naquele século, o termo “utopia” passa a ser índice de desqualificação para projetos reformistas que não levam em conta o fato de que a possibilidade efetiva de mudança da sociedade deve ser pensada a partir da situação concreta dos homens. Para conhecer tal realidade, é necessário o exercício filosófico, mas o desencadeamento de tal processo deve levar mesmo ao fim da Filosofia, uma vez que ela será subsumida na vida

mesma dos homens, deixando de ser somente, como fora até então, um discurso que visa interpretar a realidade do vivido. “Os filósofos não fizeram mais que interpretar o mundo de forma diferente; trata-se porém de transformá-lo” (MARX in MARX e ENGELS, 1977, p. 120). Essas considerações de Karl Marx, que, juntamente com Friedrich Engels, em 1848 declaravam, no panfleto *Manifesto do Partido Comunista*, a necessidade de superação do pensamento de autores como os anteriormente citados para que se possa estabelecer realmente a nova ordem socialista e o seu desenvolvimento no comunismo:

No entanto, os escritos socialistas e comunistas também contêm elementos críticos. Atacam os fundamentos da sociedade atual. Forneceram, por isso, material dos mais valiosos para esclarecer os trabalhadores. Suas formulações positivas sobre a sociedade futura – por exemplo, o fim da contraposição entre cidade e campo, a abolição da família, do lucro privado e do trabalho assalariado, a proclamação da harmonia social, a transformação do Estado em uma mera gestão de produção – todas essas proposições anunciam o fim do antagonismo de classes, que está no início e que eles conhecem somente em suas primeiras formas imprecisas. Estas proposições têm, por isso, um sentido puramente utópico (MARX e ENGELS, 1999, p. 38).

O termo “utopia” assume novamente uma outra significação: se ele tornara-se possível dentro de um movimento de valorização das possibilidades humanas advindo do recrudescimento do processo de racionalização das relações sociais, pode-se considerar que, neste processo, ocorre a seguinte transformação:

1. Em um primeiro momento é entendido como uma crítica à realidade dada, a um concreto estabelecido não tendo a pretensão de realização factível, forma-se como gênero literário;
2. A partir das revoluções burguesas será visto como uma possibilidade efetiva de mudança social que se coloca num futuro a ser atingido, possível a partir de uma revolução;
3. Com o marxismo, a ideia de “revolução” sobrepuja a de “utopia” em prol da exequibilidade de mudança social efetiva.

Dessa maneira caracterizado em seu desenvolvimento histórico, “utopia” assume em cada uma das fases citadas uma posição em relação à realidade concreta: em uma é negação, noutra promessa e por último engano e ideologia, conquanto mantenha sempre

seu sentido original de ‘não-lugar’. Do século XVI ao XIX, o termo é apropriado por diferentes campos enunciativos, refletindo, de certo modo, os conceitos e expectativas de cada época. Quando Marx e Engels estabelecem sua negatividade, em relação aos movimentos socialistas que não levam em consideração as condições concretas dos homens, fazem-no sobre certa noção de “objetividade”. Na terminologia de Engels, a negatividade do termo “utópico” é contraposta à positividade de “científico”:

As concepções dos utopistas dominaram durante muito tempo as ideias socialistas do século XIX, e em parte ainda hoje as dominam. Rendiam-lhes homenagem, até há muito pouco tempo, todos os socialistas franceses e ingleses e a eles se deve também o incipiente comunismo alemão, incluindo Weitling. Para todos eles, o socialismo é a expressão da verdade absoluta, da razão e da justiça, e é bastante revelá-lo para, graças à virtude, conquistar o mundo. E, como a verdade absoluta não está sujeita às condições de espaço e de tempo nem ao desenvolvimento histórico da humanidade, só o acaso pode decidir quando e onde essa descoberta se revelará. (...) E assim, era inevitável que surgisse uma espécie de socialismo eclético e medíocre, como o que, com efeito, continua imperando ainda nas cabeças da maior parte dos operários socialistas da França e da Inglaterra: uma mistura extraordinariamente variegada e cheia de matizes, composta de desabaços críticos econômicos e as imagens sociais do futuro menos discutíveis dos diversos fundadores de seitas, mistura tanto mais fácil de compor quanto mais os ingredientes individuais iam perdendo, na torrente da discussão, os seus contornos sutis e agudos, como as pedras limadas pela corrente de um rio. Para converter o socialismo em ciência era necessário, antes de tudo, situá-lo no terreno da realidade (ENGELS, 1980, p. 43-44).

Engels caracteriza “utópico” como índice de desqualificação, em contraposição a “científico”, para a distinção entre o “socialismo bom” e o “socialismo mau” tendo em vista a possibilidade efetiva de transformação social. A assimilação de “bom” a “científico” denota uma noção, comum em seu tempo, da positividade da ciência: o conhecimento científico visto como conhecimento verdadeiro, havendo assim um verdadeiro socialismo e um falso, pois não científico.

Quando Marcuse revaloriza “utopia” no século XX, isso indica a insuficiência do materialismo dialético, conforme estabelecido no século anterior, em relação à dinâmica do capitalismo. Se o marxismo originalmente se pretende uma ciência, é porque a crítica que faz ao capitalismo compartilha da mesma fé geral existente no período histórico em que é formulado: a aceitação de “científico” como “bom” denota este fato. Será essa fé na ciência que será colocada em questão e conduzirá Marcuse a reelaborar o materialismo dialético. Conforme declara em *O Fim da Utopia*:

Mas eu acredito que até mesmo Marx se manteve excessivamente ligado ao conceito de continuidade do progresso, que inclusive a sua ideia do socialismo ainda não representa, ou talvez não represente mais, aquela negação determinada do capitalismo que deveria representar na realidade. Isso significa que a ideia de um fim da utopia implica, pelo menos, na necessidade de colocar em discussão uma nova definição do socialismo e de investigar se a teoria marxiana do socialismo não pertence a um estágio de desenvolvimento das forças produtivas atualmente superado. (...) Se vocês desejam mesmo uma formulação absolutamente provocativa desse conceito especulativo, então direi: devemos, pelo menos, perseguir a ideia de um caminho para o socialismo que leve da ciência à utopia e não, como ainda acreditava Engels, de um caminho que vá da utopia à ciência (1969, p.14).

Dessa maneira, o entendimento acerca do papel da utopia em Marcuse passa por sua reavaliação da racionalidade científica, cujos elementos não puderam ser vislumbrados em todas as suas consequências por Marx e Engels. Essa reavaliação tornará sua crítica à ideologia do sistema mais radical do que a dos fundadores do materialismo histórico, que, em certo sentido, estavam mais ligados a ela do que podiam julgar. Na crítica de Marcuse, estará *sub judice* precisamente o estatuto da racionalidade que gerou a valorização do conhecimento científico como conhecimento verdadeiro. Esse tipo de racionalidade envolve certa concepção de verdade específica ao seu campo de atuação e que no pensamento marcusiano será mitigada em prol de uma noção de verdade que busca uma forma superior. Porquanto o método científico parta, necessariamente, de uma noção predeterminada da “verdade”, o papel da Filosofia deve ser a delimitação dessa noção: quais condições geraram essa noção de verdade? Em seu pensamento, a busca por uma verdade de ordem superior permanece sendo a tarefa eminente da Filosofia.

II. Dialética e Pensamento Negativo

II.1 - A Negatividade da Filosofia

Para Marcuse, o caráter primordial da Filosofia, como atividade vital à existência humana, sempre fora o de ser, sobretudo, uma reflexão que detém como fundamento a conceitualização ética. A Razão, sua categoria fundamental, é o instrumento pelo qual busca a adequação entre o sujeito e o mundo, sendo o estabelecimento dessa relação aquilo que se entende por “verdade”, no sentido grego de *alétheia*: o desvelar das coisas para a compreensão de como elas são em si. Porém, o processo de busca pela verdade das coisas do mundo revela também a inadequação do mundo às condições da existência humana, sendo este o potencial revolucionário que Marcuse vê como imbricado no ato de filosofar. Ao buscar abarcar o mundo tal como é, o filósofo estabelece o mundo como deveria ser, e o “dever-ser” é o fundamento a partir do qual se pode conhecer o “ser” do mundo, constituindo uma postura frente a ele. Conforme escreve em *O Homem Unidimensional*:

Na equação Razão = Verdade = Realidade, que reúne os mundos subjetivo e objetivo numa realidade antagônica, a Razão é o poder subversivo, o “poder do negativo” que estabelece, como Razão teórica e prática, a verdade para os homens e as coisas – isto é, as condições nas quais os homens e as coisas se tornam o que realmente são. A tentativa de demonstrar que essa verdade da teoria e da prática não é uma condição subjetiva, foi a preocupação original do pensamento ocidental e a origem de sua lógica – lógica, não no sentido de uma disciplina especial da Filosofia, mas como o modo de pensar apropriado para compreender o real como racional (MARCUSE, 1967, p. 125).

Dessa maneira, pode-se afirmar que seu pensamento liga-se a uma tradição que remonta, no mínimo, a Platão.

No célebre texto *Defesa de Sócrates* (1996), frente ao tribunal em que deveria se defender das acusações que poderiam levá-lo à pena de execução, Sócrates opta por não fazer uma defesa tradicional, o que poderia livrá-lo da condenação, mas empreender uma reflexão sobre qual seria mesmo o valor da vida. O questionamento centrou-se em uma das questões que se tornaria fundamental no pensamento ocidental: “Qual vida vale a pena ser vivida?”. O que constitui o sentido da vida para que se torne algo que deva ser preservado? A resposta de Sócrates foi que a vida só assume significado a partir da

capacidade reflexiva, pois é por meio dessa que se pode extrapolar a facticidade do mundo sensível, repleto de injustiça, e ascender à condição plena de homem. Se seus juízes quisessem impedi-lo de refletir como condição de poupar sua vida, a troca seria desproporcional, uma vez que se trocava um bem por outro que só assume o caráter de ser um bem com a pré-condição do primeiro.

Para o pensamento grego, o índice de diferenciação entre o homem e os demais seres é o *Logos*, a Razão, que é exprimível por meio da linguagem. Diferentemente dos demais seres, o homem não age somente segundo forças cegas que o determinam. Embora, sendo animal, seja condicionado por seus instintos, sua submissão a eles não é completa, dado que o homem pode fazer escolhas, pode transcender a pura necessidade e ascender à liberdade. Para os antigos gregos, é pelo *Logos* que o homem assume sua verdadeira natureza, existindo uma estreita relação entre Razão e Liberdade. Na interpretação de Marcuse existe até certa unicidade entre os termos, pois se a Razão é a condição da Liberdade, a Liberdade pressupõe a Razão.

No entanto, afirmar que ser racional constitui a realidade do homem não remete à sua facticidade, uma vez que os homens por muitas vezes não agem de modo racional. Se a Razão é um produto histórico, ela é um fenômeno cronologicamente posterior à estruturação social, porém, conquanto a racionalidade seja um produto social, ela é ontologicamente anterior na avaliação do que é humano, dado que é o índice de diferenciação do homem, aquilo que Aristóteles chamara de “diferença específica”, ou seja, só é possível entender “homem” como tal a partir da noção de racionalidade.

Grosso modo, a análise do papel da racionalidade em sua estreita relação com a liberdade aparece, de uma maneira ou de outra, em toda obra de Marcuse. A Filosofia teria a função de buscar entender o funcionamento de uma sociedade, mas, ao fazer isto, mostra as possibilidades de superação nela contidas. Há para Marcuse, no próprio ato de filosofar indissociavelmente contido certo projeto de “redenção” do gênero humano.

Em 1937, em *Filosofia e Teoria Crítica* escreve:

A razão é a categoria fundamental do pensamento filosófico, a única pela qual este se manteve vinculado ao destino dos homens. A Filosofia queria investigar o fundamento último e universal do ser. Sob o título “razão”, havia pensado a idéia de um ser autêntico, no qual todas as antíteses decisivas (entre sujeito e objeto, essência e aparência, pensamento e ser) fossem reconciliadas. Com esta idéia, estava vinculada a convicção de que o ente não é imediatamente racional, devendo primeiro ser trazido à razão. A razão deve representar a potencialidade superior dos homens e do ente mesmo.

Ambas as potencialidades se pertencem mutuamente. Quando a razão é considerada como substância, isto significa que em seu grau superior: o mundo, como realidade efetiva própria, não enfrenta mais o pensamento racional dos homens como mera objetividade, mas sim que é por ele compreendido, e tornado conceito. O mundo, enquanto sua estrutura é acessível à razão, depende dela e é dominável por ela. Desse modo, a Filosofia é idealismo; ela coloca o ser sob o pensamento. Mediante essa primeira tese, que transformou a Filosofia em Filosofia da razão em idealismo, ela também se tornou Filosofia crítica. Se o mundo dado se vincula ao pensamento racional, se seu ser era referenciado a partir deste, então tudo aquilo que contradizia a razão, que não era racional, era apresentado como algo a suprimir-se. A razão foi erigida em instância crítica (2006c, p. 138-139).

Anos depois, em 1964, em *O Homem Unidimensional*, afirma na mesma direção:

Na Filosofia clássica grega, Razão é a faculdade cognitiva para distinguir o que é verdadeiro e o que é falso, na medida em que a verdade (e a falsidade) é primordialmente uma condição do Ser, da Realidade – e somente nesse terreno uma propriedade das proposições. Verdadeira locução, a lógica revela e expressa aquilo que verdadeiramente é – distintamente daquilo que parece ser (real). E, em virtude dessa adequação entre Verdade e Ser (real), a Verdade é um valor, porquanto Ser é melhor do que Não-Ser. Este último não é simplesmente o Nada; é uma potencialidade e uma ameaça de Ser – destruição. A luta pela verdade é uma luta contra a destruição, porque a “salvação” do Ser (um esforço que parece ser ele próprio destrutivo se ataca uma realidade estabelecida como sendo “inverídica”: Sócrates contra Cidade-Estado ateniense). Na medida em que a luta pela verdade “salva” a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano. Se o homem tiver aprendido a ver e a conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia (1967, p.126).

No intuito de conhecer, a Filosofia extrapola os dados dos sentidos, a *aparência*, buscando os objetos em sua *essência*. A essência de algo é aquilo que o determina como coisa específica, aquilo que algo não pode deixar de ser sob pena de não ser si-mesmo. Porém, o “si-mesmo” de algo não está revelado *a priori*, pois se estivesse não haveria razão para o filosofar. A questão central do argumento de Marcuse, como exposta em *O Homem Unidimensional* (1967), é que a Filosofia desde sempre, ao lograr assimilar o real ao racional, apreende na própria realidade suas contradições em relação ao que é de fato e ao que deveria ser. Apreender o real como racional, dessa perspectiva, não se limita exclusivamente a entender a racionalidade do *modos operandi* do mundo, mas compreender o sentido dos fatos do mundo em um contexto mais amplo que, em última instância, os legitimem tendo em vista uma racionalidade superior:

Essa concepção reflete a experiência de um mundo antagônico a si mesmo – um mundo afligido pela necessidade e pela negatividade, constantemente ameaçado de destruição, mas também um mundo que é um *cosmo*, estruturado de conformidade com causas finais. Desde que a experiência de um mundo antagônico guie o desenvolvimento das categorias filosóficas, a Filosofia se move num universo que é rompido em si mesmo (*déchirement ontologique*) – bidimensional. A aparência e realidade, inverdade e verdade são condições ontológicas (1967, p.127).

A Filosofia é atividade vital ao homem à medida que o mundo e sua própria vida se lhe apresentam como problemáticos. Pode-se notar que a compreensão de Marcuse acerca do que seja a Filosofia, desde seus escritos de juventude até os da maturidade, não abandonou de todo a influência de Heidegger, de quem fora assistente entre 1928, um ano após a publicação de *Ser e Tempo*, e 1932. O problema da Filosofia é a busca de sentido para os fenômenos do mundo e esse problema está ligado à própria existência humana.

Em *Ser e Tempo* (1998), Heidegger estabeleceu que a Filosofia, em um primeiro momento, vai se constituir como uma questão única: a questão do sentido do ser. Toda Metafísica é a tentativa de resposta a essa questão: “Por que existe afinal o ente e não antes Nada?” (HEIDEGGER, 1973. p. 37). Porém, no pensamento heideggeriano, a abordagem dessa questão será feita por uma perspectiva diversa da da metafísica tradicional. Tomando o método fenomenológico, como formulado por Edmund Husserl, colocando “entre parêntesis” toda e qualquer pressuposição sobre a natureza dos objetos, Heidegger analisa a própria possibilidade da existência da questão do ser a partir daquilo que a torna possível: o próprio homem.

O homem percebe-se como existente em meio a um mundo repleto de coisas que com ele coexistem. Segundo Heidegger, a apreensão das coisas do mundo pelo homem passa pela noção de “funcionalidade”, elas são coisas à medida que desempenham alguma função para ele. O mundo, assim, é um agregado de coisas e suas inter-relações, que surge ao homem em referência constante a si, o sujeito que o apreende como tal, o *Da-sein*. Porém, o mundo não se resume em coisas que são para o homem utensílios, pois entre as coisas do mundo, algumas aparecem como de uma natureza igual a do sujeito que as apreende, os outros homens, e é por meio dessa apreensão que lhe aparece o fenômeno de “ser-homem”. O ser do homem é dado por ele ser um ente que convive com outros homens, em um determinado lugar e em determinado momento. Segundo

Heidegger, a condição do homem de ser no mundo envolve a dimensão social da existência, que, sendo social, é dimensão histórica. É-se sempre homem em uma comunidade de indivíduos.

Dessa caracterização da condição humana, Heidegger, na parte I de *Ser e Tempo*, estabelece os três aspectos fundamentais que constituem a vida do homem comum:

1. A facticidade: o conjunto de condições históricas, sociais, econômicas, etc. em que cada pessoa está imersa. Ela é primeiramente percebida como um fato, o homem fora inserido no mundo sem que tenha optado por isso e, nesse mundo, a questão da existência surge a partir do próprio cotidiano, pois constantemente se pergunta o que tal coisa “é”;
2. A transcendência: o homem não existe preso na imediatez do presente. Em sua subjetividade, ele sempre se coloca à frente de si mesmo, toma sua situação como problema a ser resolvido, ocupando-se em objetivar aquilo que ainda não é. O homem existe como projeto;
3. A ruína: o homem em sua vida cotidiana perde seu eu em meio às coisas do mundo, colocando-se como mais uma entre elas. Submerso na massa coletiva, o *eu* se anula em meio ao *eles*, e assim aliena-se de sua condição de ser que dá significatividade ao mundo.

Esse viés heideggeriano permanecerá na obra de Marcuse: o homem, ser colocado no mundo, entre objetos que a princípio não lhe são claros, deve estabelecer as condições de sua significatividade. Ao fazer isto, interroga o mundo, acabando por interrogar a si próprio: o que sou eu no mundo? Questão que pode ser entendida por “Qual o sentido do existir?”, ou, em sentido socrático, “Qual a vida que vale a pena ser vivida?”. “Racionalidade”, assim, deve ser entendida em um significado diferente do de racionalidade técnica, pois deve ir além de simples seleção de meios em relação a fins. Referir-se-á ao julgamento, com base em valores, do modelo de sociedade em vigor e a comparação com outras maneiras possíveis de organização social. Aprender a racionalidade do real é também apreender aquilo que, entre as várias possibilidades de efetivação social, dentro das condições concretas em certo momento, qual seria a melhor possível. A racionalidade do real poderá ser estabelecida a partir de uma escala, entre o que é de fato e do que não é, mas pode ser. O trabalho do pensamento, dessa maneira, não se atém somente ao que é, mas também a um projeto do que “deve” ser, ou seja,

aquilo que está inscrito potencialmente em sua determinação. Por essa perspectiva, o processo de compreensão envolve, inerentemente, um julgamento *ético* da realidade em prol de sua racionalidade. Conforme Marcuse, é um imperativo ético da razão em sua substancialidade julgar ser possível um modo de existir mais adequado à humanidade. Não levar esse imperativo em consideração é mutilar a própria realidade do pensamento, é tornar o homem mero joguete nas mãos de um destino inexorável, e a conformação do pensamento ao mundo dado é a legitimação da exploração humana existente.

O reconhecimento da historicidade de um acontecimento é o reconhecimento das causas que o produziram, porquanto tais causas tenham em sua raiz a ação humana, é a humanidade agente de História e, por conseguinte, agente de si mesma em relação a um mundo com qual está em constante relação de dependência e disputa. Perceber certa situação histórica como inadequada para a humanidade, já inclui uma ideia de “dever ser” da humanidade, a pressuposição da “Humanidade” como característica universal dos homens históricos, e, como universal, supra-histórica. Esse é o único critério que se possui para poder julgar condições históricas diferentes, que possibilita dizer, por exemplo, que a vida de um escravo grego é menos própria à condição humana do que a de um operário de fábrica. A questão dos universais surge da necessidade do estabelecimento de um ponto de vista superior a partir do qual se possa ver e apreender o Real. Afirma Marcuse em *O Homem Unidimensional*:

(...) o conceito filosófico de “homem” visa às faculdades humanas plenamente desenvolvidas que são suas faculdades distintivas e que se apresentam como possibilidades das condições em que os homens realmente vivem. O conceito articula as qualidades que são consideradas “tipicamente humanas”. Tais universais se apresentam, assim, como instrumentos conceituais para o entendimento de condições particulares das coisas à luz de suas potencialidades. Eles são históricos e supra-históricos: conceitualizam o material no qual consiste o mundo experimentado e o conceitualizam com uma visão de suas possibilidades, à luz da limitação, supressão e negação reais destas. Quer a experiência, quer o julgamento, não são privados. Os conceitos filosóficos são formados e desenvolvidos na consciência de uma condição geral num contínuo histórico; são elaborações de uma presença individual dentro de uma sociedade específica. O material do pensamento é material histórico – independentemente do quão abstrato, geral ou puro ele possa tornar na teoria filosófica ou científica (1967, p. 200-201).

Porém, da asserção de que todo existir humano é existir histórico segue-se imediatamente a questão imposta pelo relativismo: se o que determina os valores pelos quais se pode julgar certa existência histórica como adequada ou não à existência humana são sempre históricos, não há um parâmetro superior por meio do qual possam ser avaliadas as várias configurações históricas, dado que sempre o avaliador está, ele mesmo, imerso em seu momento histórico; logo, toda realidade humana é relativa e todas as possibilidades de configurações históricas são valorativamente igualadas. Todo modo de existência passa, dessa maneira, a ter como único critério de avaliação a própria existência, pois se revela a inocuidade de se procurar um critério superior pelo qual se possa avaliá-lo, pois, se caso tal critério houver, ele, pelo princípio anterior, é produto de uma determinada existência, estando inalteravelmente preso a ela, determinado por ela, não podendo a ela determinar. Disso se segue que toda pretensão de transcendência da Filosofia pulveriza-se na imanência da inexorabilidade do momento em que fora produzida.

Porém, conquanto todo projeto filosófico seja parte constitutiva de um projeto histórico, é necessário que haja algum critério de julgamento para projetos diferentes, pois, se contrário for, a própria noção de Filosofia como atividade racional pela busca da verdade torna-se inválida. Conforme Marcuse, embora a afirmação de que a vida humana não tenha sentido, ou melhor, que não possa ou deva tornar-se digna de se viver não envolva nenhuma contradição lógica, não pode ser tomada como base para alicerçar nenhuma teoria, pois sua aceitação acaba por rejeitar a própria teoria que a ostenta (1967, p. 15). Assim, a acedência de que há um sentido é um postulado da própria Razão e, forçosamente, não pode ser visto como próprio a um indivíduo particular, dado que envolva as condições históricas da sociedade em que ele se insere; conseqüentemente, um projeto filosófico pode ser julgado a partir das possibilidades efetivas de tornar a realidade dos indivíduos qualitativamente melhor. Porém, tal consideração não afasta o problema, apenas o retarda, pois como se pode decidir o que é uma realidade qualitativamente melhor? Como toda decisão envolve valores que a condicionam, Marcuse, em *O Homem Unidimensional*, postula alguns critérios para o estabelecimento de bases para um julgamento de tal espécie:

1. o julgamento de que a vida humana vale a pena ser vivida, ou melhor, pode ou deve tornar-se digna de se viver. Este julgamento alicerça todo esforço intelectual; é apriorístico para a teoria social, e sua rejeição (que é perfeitamente lógica) rejeita a própria teoria.
2. o julgamento de que, em determinada sociedade, existem possibilidades específicas de melhorar a vida humana e modos e meios específicos de realizar essas possibilidades. A análise crítica tem de demonstrar a validade objetiva desses julgamentos, tendo a demonstração de se processar em bases empíricas. A sociedade estabelecida dispõe de uma quantidade e uma qualidade determináveis de recursos intelectuais e materiais. Como podem esses recursos utilizados para o máximo desenvolvimento das necessidades e faculdades individuais com o mínimo de labuta e miséria? Teoria social é teoria histórica, e história é a esfera da possibilidade na esfera da necessidade. Portanto, dentre as várias maneiras possíveis e reais de organizar e utilizar os recursos disponíveis, quais oferecem a maior possibilidade de ótimo desenvolvimento (ibid., p.15)?

Para Marcuse, o reconhecimento da condição de Humanidade em sua interconexão com a liberdade deve conduzir à plena realização da condição humana. Neste sentido, o devir histórico que conduziu a humanidade até o atual estágio de desenvolvimento ganha significatividade à medida que seja a narrativa do processo que pode levar o homem à sua realização, caso contrário, será a própria negação da determinação de Humanidade, conquanto sua História seja o jogo de forças cegas. É necessário mais uma vez notar que tal asserção não se constitui como verdade científica, mas como postulado ético, a uma noção de “verdade” que ultrapassa a da racionalidade instrumental e, uma vez que deve ser colocado como princípio direcionador da ação, é uma determinação da razão substantiva. A avaliação de que há a possibilidade efetiva de criação de uma sociedade mais condizente com as condições humanas de existência coaduna-se com a noção de que é possível estabelecer um sentido para a História, de uma noção de temporalidade que compreenda sua dinâmica como um desenrolar de acontecimentos que podem conduzir, ainda que não necessariamente, de um modo de vida menos adequado, em relação à realização efetiva do homem, a outro. Tal compreensão da História no pensamento de Marcuse detém seus fundamentos na dialética hegeliana.

II.2 - Emancipação e Dialética

Certamente, a maior influência de Marcuse sempre foi Hegel, pois seu projeto emancipatório teve sempre como referência a concepção hegeliana da História. Neste sentido, a relação de Marcuse com Marx sempre foi mediada pelo pensamento de Hegel, sendo a filosofia hegeliana a chave para a compreensão da inserção da utopia no âmago do pensamento marxista efetuado pela crítica marcusiana.

O pensar sobre a utopia em Marcuse envolve pensar uma concepção outra do que seja o tempo, contraposta àquela que se erigiu ao longo da história ocidental e que se tornou parte constitutiva e necessária de sua lógica. Tal noção de temporalidade, Marcuse a buscará em Aristóteles, porém tendo como base a narrativa hegeliana do desenvolvimento do *Espírito*.

Na Metafísica clássica, desde os gregos, a busca pela verdade, *alétheia*, levava à asseveração de que o conhecimento das coisas do mundo remete à sua idealidade transcendente. Para Hegel, esse mesmo exame demonstra que aquilo que se encontra velado ao sujeito nos objetos é o próprio sujeito. Há em seu pensamento uma circularidade que busca desvelar o movimento da História, movimento esse que conduz o homem de seu alheamento à apreensão de si mesmo.

Em *A Fenomenologia do Espírito* (1992), tal como na Metafísica clássica, Hegel parte do princípio de que há um desacordo entre o mundo como é de fato e como ele aparece, entre *essência* e *aparência*. Conforme Hegel, seguindo-se o caminho que leva da simples apreensão ao conhecimento, revela-se o papel da subjetividade nesse processo. Certo objeto mostra-se em um primeiro momento como algo de absolutamente exterior ao sujeito, como uma coisa em si. No entanto, essa primeira certeza advinda da aceitação dos dados da sensibilidade se confronta com sua insuficiência para dar conta da realidade de um objeto imerso e em inter-relação com um mundo de outros objetos. Por exemplo, uma mesa sobre a qual se debruça aparece ao sujeito como algo que está à frente, “aqui” e “agora”, e que assim permanecerá mesmo quando não se estiver mais naquela posição. Porém, refletindo-se sobre esse objeto, na sua fixidez como é revelada pelos sentidos, vê-se que a mesa, que aparecia como algo em-si, quando vista de outro ângulo se altera, e, além disso, ao virar-se o pescoço para outro lado, desaparece. O que sobra então daquela percepção que anteriormente era certa e imediata? Ao se revê-la, constata-se que o que se mantém é somente o “aqui” e o “agora”, o momento e o lugar

atual. No fluxo temporal, cada “aqui” e cada “agora” é apenas um pequeno ponto numa infinidade de outros “aquis” e outros “agoras”, não sendo nenhum estritamente igual ao outro, dado que o mundo é constante devir. Mas entre esses múltiplos pontos diferentes entre si, o que possibilita afirmar que cada um mantém certa identidade pela qual são denominados de “aqui” ou de “agora”? Para caracterizá-los no espaço e no tempo estabelecem-se as similaridades entre eles e, para tanto, nega-se cada “aqui” e cada “agora” particular para afirmá-los como universais. Assim, o conhecimento do universal, embora nesta reflexão tenha surgido posteriormente à apreensão dos particulares, é logicamente anterior a eles, pois, contrário fosse, não seria possível afirmar a existência de algo como o “aqui” e o “agora” particulares. Aduz Hegel que o conhecimento é conhecimento do universal e o particular *per se* inapreensível. Tal apreensão leva da certeza sensível à percepção: a mesa sobre a qual se debruça surge para o sujeito como algo que é o que é pela identificação de certas características que a enquadram no universal “mesa”, a mesa abstrata por meio da qual se reconhece cada ente particular que detém a qualidade de ser mesa. Ao reconhecer-se algo como sendo certo ente e não outro, negam-se todas as outras determinações que não estão contidas no universal que o define, nega-se o não-ente. A afirmação surge da negação: o processo do entendimento é a passagem do ser à sua negação e da negação ao ser, a sua afirmação.

Segundo Hegel, a diferença entre “certeza sensível” e “percepção” já havia sido detectada pela Metafísica clássica, porém, antes da Modernidade, ainda não se havia caminhado em direção ao que ele denominará de “entendimento”. Quando se afirma “eu estou em frente a essa mesa”, o sujeito parece, em um primeiro momento simplesmente afirmar uma condição particular que a ele pertence, mas, mais detalhadamente, quando se pensa no que se quer dizer com o “eu” dessa proposição, vê-se que significa que qualquer “eu” particular que se encontrasse no mesmo “aqui” e no mesmo “agora” teria a mesma percepção do sujeito que enuncia esse fato. O “eu” que é afirmado na proposição é um “eu” universal. Essa percepção revela que o entendimento sobre as coisas do mundo passa, necessariamente, por uma relação pela qual se mostra o sujeito como aquele que dá significatividade ao mundo. Pois é pela afirmação e negação dos objetos que ao sujeito aparecem que surge o “ser”. A percepção leva ao entendimento, que por sua vez conduz à certeza-de-si do homem, como aquele que estabelece o ser no objeto. A verdade é encontrada por meio de um processo ascendente que vai do puro sensível ao racional, à essência, denominado de “processo dialético”. Conforme Marcuse em *Razão e Revolução*:

A essência denota a unidade do ser, sua identidade através da mudança. O que é, precisamente, esta unidade ou identidade? Não é um substrato permanente e fixo, mas um processo, dentro do qual todas as coisas enfrentam suas contradições inerentes e se revelam como resultado. Concebida dessa maneira, a identidade contém seu oposto, sua diferença, e envolve autodiferenciação, e uma decorrente unificação. Cada ente se precipita na negatividade e permanece sendo o que é unicamente pela negação desta negatividade (MARCUSE, 2004, p.133).

Para Hegel, a razão em sua substancialidade vem a surgir no decorrer do processo histórico que envolve o homem contra o mundo. O homem é de início um ser estranho em um ambiente hostil, e sua humanidade se dá no decorrer das gerações. Portanto, o verdadeiro sujeito do conhecimento é a humanidade, o universal efetivado no particular que é homem. A História é o desenvolvimento do *Espírito*, da autoconsciência humana que descobre a si mesma na busca pela “verdade”, o desenvolvimento da cultura. Conforme Hegel em *A Fenomenologia do Espírito*:

A tarefa de conduzir o indivíduo de sua situação de incultura até o saber tinha que considerar o indivíduo universal, o *Espírito* consciente-de-si, no processo de sua formação. Pelo que diz respeito à relação dos dois indivíduos, cada momento no indivíduo universal se apresenta segundo o modo com que consegue alcançar a forma concreta e sua própria configuração. O indivíduo particular é o *Espírito* incompleto, uma figura concreta em cujo existir total uma determinante tem primazia, e na qual as outras estão presentes apenas em traços apagados. No *Espírito* que está mais elevado que um outro, o existir concreto inferior recaiu na condição de um momento que não aparece. O que antes era uma coisa é agora apenas um vestígio. Sua figura está coberta por um véu e tornou-se simples perfil de sombra. O indivíduo, cuja substância é o *Espírito* num estágio mais elevado, percorre esse passado do mesmo modo como aquele que se dispõe a adquirir uma ciência superior percorre os conhecimentos preliminares, que há muito tempo tem guardados em si, para tornar presente seu conteúdo. Evoca sua recordação sem, no entanto, ter neles seu interesse ou neles demorar. O indivíduo singular deve percorrer igualmente, segundo o seu conteúdo, os degraus da formação do *Espírito* universal, mas como figuras já abandonadas pelo *Espírito*, como estágios de um caminho que já foi aberto e aplainado. Vemos assim, com respeito ao conhecimento que em tempos passados ocupavam o espírito amadurecido dos homens, que eles desceram ao nível de conhecimentos, exercícios, ou mesmo jogos da idade juvenil, e assim se reconhecerá no progresso pedagógico, esboçada como numa silhueta, a História da cultura mundial. Esse existir passado é já uma propriedade adquirida do *Espírito* universal que constitui a substância do indivíduo e, aparecendo assim como exterior a ele, constitui sua natureza inorgânica. Considerada a partir do indivíduo, a cultura consiste, segundo este modo de considerar, em que ele adquira o que se lhe apresenta, consuma em si sua natureza inorgânica e tome

como possessão sua. Considerado porém a partir do *Espírito* universal como substância, esse processo não significa senão que tal substância se dá a sua consciência-de-si e produz em si seu dever e sua reflexão (1992, p. 204).

Há em Hegel uma caracterização típica do conceito de “verdade” como uma forma de existência que só pode ser revelada pela Filosofia. As várias ciências apreendem somente partes dos objetos por meio de demonstrações exteriores a eles. Não os tomam em essência, apreendem-nos em sua condição fenomênica colocando-os de modo externo ao homem. A Filosofia, por seu turno, uma vez que detém sua investigação na apreensão de uma verdade exterior à particularidade dos objetos individuais, pode revelar que no conjunto de fenômenos que se denomina “mundo” está o homem como aquele que torna o mundo o que é. Neste sentido, uma verdade filosófica é propriamente mais verdadeira do que uma científica, pois aquelas são contingentes aos dados da observação dos fenômenos ao passo que a Filosofia busca a verdade em seu cerne:

Outrossim, pelo fato de que a Filosofia reside essencialmente no elemento da universalidade, que contém em si o particular, nela mais do que nas outras ciências parece que a coisa mesma, e justamente na perfeição de sua essência, deveria exprimir-se no fim e nos resultados finais. Em face dessa essência, o desenvolvimento seria propriamente o inessencial. Ao invés, no modo geral de se entender o que é, por exemplo, a Anatomia, vem a ser, o conhecimento das partes do corpo segundo a sua existência inanimada, a convicção é de que não se possui ainda a coisa mesma, o conteúdo de tal ciência, mas se deve, além disso, levar em conta o particular. Mais ainda, o semelhante agregado de conhecimentos, que leva sem razão o nome de ciência, uma conversão sobre o fim e generalidades semelhantes não costuma ser diferente do modo histórico e não conceitual com o qual se fala do conteúdo mesmo, esses nervos, músculos, etc... Ao contrário, no caso da Filosofia a inadequação resultaria do fato de que se faria uso de tal modo de proceder e, não obstante, a incapacidade desse modo de apreender a verdade seria mostrado pela própria Filosofia (ibid., p.191).

Todo objeto particular, para ser apreendido, deve ter certas características que o definem como tal e não outro: as categorias de quantidade e qualidade que se apresentam de modo relativamente persistente em determinado ente. Tais determinações, conquanto necessárias à apreensão, não determinam a coisa, ademais, dada sua constante mutabilidade, tornam-na inapreensível. Separar o essencial do inessencial é um trabalho da consciência, e é o homem que determina o mundo, à medida que os objetos

do mundo passam a ser o que são a partir de sua apropriação pela consciência. O mundo, assim, não é um composto de objetos alheios ao homem, mas a efetivação de sua subjetividade na exterioridade dos fenômenos. Em Hegel, essa verdade é essencial, pois extraída do próprio movimento que produz a realidade como tal.

Constata-se o descobrir da verdade objetiva das coisas como a relação do homem apreendendo-se a si mesmo, tornando-se o que de fato é por meio da negação daquilo que historicamente foi. O homem determina o mundo e a si, e essa é a própria caracterização da liberdade, pois ser livre é a capacidade de autodeterminação de um ente por si próprio. A constatação de que o homem é livre é uma verdade filosófica em sentido próprio porquanto seja entendida como a realização da essência humana. Sendo assim, o final do processo histórico que o conduz à apreensão de sua essência já está inscrito no início, pois o homem não se tornaria livre se de alguma forma já não o fosse. Os processos pelos quais a humanidade passa deverão conduzi-la à conciliação fenomênica consigo própria no mundo, à atualização do sempre foi potência.

Para Hegel, nesse processo histórico que leva o homem ao encontro com sua essência, o trabalho desempenha papel central: os objetos do trabalho não são coisas mortas, mas concretizações vivas da essência dos sujeitos. O homem externaliza sua subjetividade pela produção de objetos, adaptando o mundo à suas necessidades, humanizando-o. Concomitantemente, humaniza-se nesse processo negando sua submissão às forças cegas da natureza, transformando seu meio conforme a ordem que a racionalidade exige. Realiza sua efetiva natureza escapando à determinação animal e colocando-se como sujeito racional, possibilitando a sua passagem do “reino da necessidade” para o “reino da liberdade”. A História é, assim, a narrativa de como os vários períodos contiveram em si os elementos de negação que conduziram ao período posterior, perfazendo a própria noção de “Humanidade”. A negatividade é a própria essência de uma coisa, portanto sua afirmação enquanto tal, não uma deformidade dela. Disso se segue, na lógica dialética, que, em relação à ordem social, um distúrbio ou uma crise não são manifestações exteriores a ela, mas a própria essência da sociedade em direção à sua natureza. Neste sentido, a Modernidade é efetivamente superior a outros estágios do desenvolvimento humano. Conforme Hegel ao final de sua *Filosofia da História*:

A consciência chegou até aqui, e esse é o principal momento da forma na qual o princípio da liberdade se concretizou, pois a História Universal nada mais é do que o desenvolvimento do conceito de liberdade. Todavia, a liberdade objetiva – as leis da liberdade real – exige a submissão da vontade fortuita, pois esta última é meramente formal. Quando a objetividade é racional em si mesma, a visão da razão tem que lhe corresponder, e assim existe também o momento essencial da liberdade subjetiva. (...) A Filosofia diz respeito ao esplendor da idéia, que se reflete na História Universal. Na realidade, ela tem que se abster dos movimentos tediosos das paixões. Seu interesse é conhecer o processo de desenvolvimento da verdadeira ideia, ou seja, a idéia da liberdade que é somente a consciência da liberdade (1999, p. 373).

A dialética hegeliana estabelece uma ordenação histórica, uma escala por meio da qual é possível julgar os vários momentos diferentes, tendo em vista as possibilidades de realização da “Humanidade”. No entanto, segundo Marcuse, os caminhos abertos por Hegel conduzem à própria avaliação do sistema hegeliano como parte do processo histórico no qual foi gerado. Para Hegel, a forma assumida pelo Estado moderno é aquela que efetivamente se coloca como a efetivação da Razão, uma vez que “os antagonismos da sociedade civil encontram solução no Estado monárquico, e todas as contradições são finalmente reconciliadas na esfera do pensamento ou do espírito absoluto” (2004, p.227). Neste sentido, como afirmará Marx, seu pensamento acaba por ratificar a sociedade burguesa, da qual ele mesmo é advindo.

Marcuse, no período que abrangeu a Segunda Grande Guerra, faz, em *Razão e Revolução* de 1941, a defesa do hegelianismo, buscando afastar a concepção em vigor de que dos princípios da Filosofia hegeliana decorrem as justificativas para os regimes totalitários europeus: é constante na Filosofia de Hegel o elemento crítico, sendo o Estado totalitário sua negação, porquanto seja a interdição à crítica. Na interpretação de Marcuse, a contraposição entre Marx e Hegel é decorrência do que foi estabelecido pela própria filosofia de Hegel. O desenvolvimento do pensamento dialético haveria demonstrado a insuficiência contida no cerne daquela filosofia, levando Marx a buscar ultrapassar o idealismo de seu predecessor ao incorporar as categorias econômicas em sua análise.

III. O Materialismo Dialético

Como prescreveu Hegel, cada ordem social começa a sucumbir quando alguns dos elementos inclusos em sua realidade acabam gerando a sua negação: como o fora a presença da burguesia na Idade Média, estabelecida contra o todo no interior do todo possibilitou a libertação das forças produtivas até então contidas pelo sistema feudal e a passagem a outro estágio histórico, mais condizente à natureza humana. No entanto, sendo esse o movimento da História, a ordem burguesa não pode ser a realização do homem como aduziu Hegel, uma vez que é contraditória, não sendo possível que seja a efetivação da Razão.

Segundo Marcuse, Hegel estabeleceu categorias para o entendimento da sociedade de seu tempo, Marx estabelece o seu sistema visando à negação daquela sociedade; o entendimento da sociedade deve servir para a efetivação de sua superação:

Marx achava que a filosofia de Hegel fora a mais desenvolvida e compreensiva apresentação dos princípios burgueses. A classe média alemã dos dias de Hegel não tinha ainda atingido o nível de poder político e econômico das classes médias das nações da Europa ocidental. O sistema de Hegel, por isso, desenvolvera e completara no “pensamento” todos aqueles princípios burgueses (completados “na realidade” pelas outras nações Ocidentais) que ainda não faziam parte da realidade social. Ele fizera da razão o único padrão universal da sociedade: reconhecera o papel do trabalho abstrato na integração dos interesses individuais divergentes em “padrão de necessidades” unificado; pusera a descoberto as implicações revolucionárias das ideias liberais de igualdade e liberdade; descrevera a história da sociedade civil como a história dos antagonismos inconciliáveis dessa ordem social (...) A existência do proletariado contradiz a suposta realização da razão, porque ela põe diante de nós uma classe que nos dá a prova da negação mesma da razão. O destino do proletariado não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário. Se a propriedade constitui a primeira das qualidades de uma pessoa livre, o proletariado não é livre, nem é uma pessoa, porque não possui propriedade. Se a prática do espírito absoluto, da arte, da religião e da filosofia constituem a essência do homem, o proletariado está para sempre afastado dessa essência, pois sua existência não lhe deixa tempo para se comprazer naquelas atividades (MARCUSE, 2004, p. 226-227)

A ordem burguesa tem, conforme os ideais do Iluminismo, em seu fundamento o projeto de emancipação humana. Ela é, assim, a mentira universal (MARCUSE, 2004, p. 239), visto que em sua dinâmica está pressuposta a reificação humana. Esta

constatação leva Marx a converter, segundo Marcuse, a crítica da sociedade, de doutrina filosófica, em análise econômica, pois é na base material do sistema que se encontram os elementos de sua negação. O proletariado assume o papel de agente histórico, pois, é a classe sem direito à propriedade inserida em um sistema baseado nessa noção como fator constitutivo da própria Humanidade.

Para Hegel, em *Princípios da Filosofia do Direito* (2003), há uma diferença entre “sujeito” (*subjekt*) e “pessoa” (*person*). Há uma multiplicidade de sentidos relativos aos dois termos e a correlação entre eles por muitas vezes torna-se tênue: de certa forma, qualquer ser vivo pode ser caracterizado como sujeito, porquanto tenha consciência de si. Porém, em sentido próprio, o termo “sujeito” refere-se a “ser o sujeito de suas próprias ações”. A reflexão torna o agente consciente de si como ser moral apreendendo sua singularidade. O termo “pessoa” é, “uma caracterização relativamente abstrata e pobre de um ser humano, como uma sugestão de pessoa meramente jurídica” (INWOOD, 1997, p. 260). Se o termo “sujeito” remete à condição de moralidade do homem, “pessoa” remete historicamente à condição de “pessoa jurídica” surgida na Roma Imperial, que entendia a sociedade como um conjunto de cidadãos portadores do direito de propriedade. A origem do termo “pessoa” liga-se ao expediente jurídico que reconhece cada qual como portador de certos direitos. Porém, se para Hegel o conceito de “sujeito” é ontologicamente superior, ser “pessoa” é pré-condição para o primeiro. É o estatuto jurídico que assegura ao indivíduo a condição básica de ser portador de direitos, preservando-o como sujeito.

Na filosofia do direito de Hegel, o direito central é o de propriedade:

O direito começa por ser a existência imediata que a si se dá a liberdade de um modo também imediato nas seguintes formas:

a) A posse, que é propriedade; aqui, a liberdade é essencialmente liberdade da vontade abstrata ou, em outros termos, de uma pessoa particular que só se relaciona consigo mesma;

b) A pessoa que se diferencia de si se relaciona com outra pessoa e ambas só como proprietárias existem uma para outra; a identidade delas, que existe em si (virtual), adquire a existência pelo trânsito da propriedade de uma para outra, com mútuo consentimento e permanência do comum direito. Assim se obtém o contrato;

c) A vontade como diferenciada na relação consigo mesma. (a) não porque se relacione com outra pessoa, mas (b) porque é em si mesma

vontade particular que se opõe ao seu ser em si, constitui a injustiça e o crime (2003, § 40, p. 41-42).

No entender de Hegel, o que está envolvido na noção de “propriedade” é muito mais do que a satisfação das necessidades físicas, embora elas sejam pré-condição para a integralidade da existência humana. Se a produção do humano decorre da negação da natureza, o homem é aquilo que se constitui em contraste com o reino da necessidade. Distingue-se dos demais seres sendo livre, porém, a total liberdade é possível somente no campo da subjetividade. A condição para a plena efetivação da liberdade demanda, então, a harmonização entre o subjetivo e o objetivo: o homem realiza a liberdade no mundo a partir da reivindicação de alguma parte dele como sua. O mundo é, por princípio, estranho ao homem e a apropriação é a forma pela qual o integra a si, condição necessária para que possa tornar-se sujeito. A noção de “propriedade” está estritamente vinculada à noção de “pessoa”, que é o reconhecimento do direito de cada um de manter certa posse. Cada coisa adquirida torna-se extensão do corpo que é a primeira propriedade, outorgada pela própria natureza. Enquanto pura subjetividade, cada homem encontra-se desvinculado do mundo, não pertencendo à ordem material, é um puro “eu” isolado. Porquanto, como pura subjetividade, outros homens não possam estar em pé de igualdade com o indivíduo, é necessário demarcar parte do mundo como aquela que lhe pertence, é a partir dela que o indivíduo atinge o reconhecimento de sua singularidade frente aos outros, condição necessária para reconhecimento de si.

A noção de “propriedade” é fundamental à noção da existência do conteúdo do eu, pois é a contraparte objetiva da subjetividade. Disso se segue, conforme Hegel, que outros regimes, que não valorizaram o direito de propriedade de cada indivíduo, foram inferiores ao atual, uma vez que o Estado moderno detém a manutenção desse direito como elemento justificativo de sua própria existência.

No ano de 1932, em *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*, no qual interpreta os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, e posteriormente em *Razão e Revolução*, Marcuse demonstra a relação entre as filosofias de Hegel e Marx. Embora com matizes diferentes, nas duas análises parte de que a crítica de Marx a Hegel dirige-se à incongruência entre os fatores determinantes da condição humana como pensados pelo segundo, que acabam por determinar a incompatibilidade da ordem burguesa com a plena realização do homem:

1. Para Hegel, o trabalho é a atividade pela qual o homem externaliza seu ser por meio da produção objetiva e adapta o mundo às suas necessidades, escapando, assim, das determinações naturais ao conformar o mundo à ordem que a racionalidade exige. Marx concorda que o trabalho é condição fundamental da emancipação, porém argumenta que o sistema de produção capitalista não se reduz à produção de mercadorias para o consumo e geração de lucro, mas que, ao fazer isso, produz também os próprios trabalhadores como mercadorias. O capitalismo, sendo um sistema organizado sob a racionalização dos meios de produção objetivando a maximização do lucro, ao quantificar o todo da realidade pela ideia de “valor de troca”, estipula para tudo um preço traduzível em moeda, e a força de trabalho do proletário torna-se tão mais valiosa quanto mais mercadorias seja capaz de produzir. O trabalhador perde os produtos de seu trabalho, não se reconhecendo neles, produzindo objetos estranhos para indivíduos estranhos. A divisão das funções em prol da produtividade degrada a condição do homem, mecanizando-o. Como mercadoria que produz mercadorias, reduz-se a uma atividade abstrata calculável sobre a qual a maximização do capital se exerce e uma barriga que deve consumir o necessário para seu bom desempenho produtivo. O trabalho converte-se, assim, de instrumento necessário à emancipação em instrumento de alienação (MARX, 2004, p. 26).
2. Para Hegel, a constituição do homem como sujeito demanda sua contraparte objetiva, a condição de pessoa, entendida como “ser portador de direitos”, sendo o principal o de propriedade. Para Marx, a noção de propriedade inerente ao sistema capitalista é a contraparte da alienação advinda do modo de produção do capital, tendo em vista que o sistema se assenta na ideia de “propriedade privada”. Segundo Marx, “a propriedade privada material, imediatamente sensível é a expressão material-sensível da vida humana estranhada” (MARX, 2004, p.106). A lógica do capitalismo leva à alienação do trabalho e à reificação dos homens, o domínio da matéria morta sobre eles. Importa menos as reais necessidades humanas do que o bom funcionamento do sistema. Tal domínio não se restringe apenas aos trabalhadores, estende-se inclusive aos proprietários. O trabalhador não produz para si, mas para os donos dos meios de produção em troca do salário, o preço de sua mão-de-obra. O proprietário, por seu turno, “não possui sua propriedade enquanto campo da livre autoafirmação e comprovação, e

sim como mero capital” (MARCUSE, 1968b, p.130). Afirma Marx em *Manuscritos Econômicos Filosóficos*:

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* objeto se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas essas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a vida da propriedade privada; trabalho e capitalização.

O lugar de todos os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida à essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior (2004, p. 108).

Marx prescreve que as contradições do sistema capitalista não se encontram somente no proletariado, mas que o proletariado é a manifestação concreta de um sistema que tem em seu todo organizacional o falseamento da natureza humana. Sendo que a superação desse sistema deve passar, necessariamente, pela abolição da propriedade privada, pela instauração do comunismo. Conforme Marcuse, o que Marx propõe com o comunismo não é somente um novo sistema econômico, mas uma nova forma de individualismo, um novo sistema de vida (MARCUSE, 2004, p. 247).

Seguindo a ordenação hegeliana, Marx enxerga que o processo que conduziu a humanidade até a efetivação da ordem burguesa fora necessário para a possibilidade da constituição do comunismo: o homem, constituindo-se a partir da necessidade natural, pelo desenvolvimento dos meios e produção, supera o reino da necessidade que o subjugava à ordem material das coisas, condição necessária para efetivar-se humano. No entanto, seria necessária uma força que impulsionasse essa passagem. Marx a vê no proletariado, uma vez que é a classe que não teria nada a perder além de seus grilhões com a dissolução do sistema. Em sua *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, escreve:

Onde existe então, na Alemanha, a possibilidade positiva de emancipação?

Eis nossa resposta: Na formação de uma classe que tenha *cadeias radicais*, de uma classe na sociedade civil que não seja uma classe da sociedade civil, de um estamento que seja a dissolução de todos os estamentos, de uma esfera que possua caráter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma *reparação particular* porque o mal que lhe é feito não é um *mal particular*, mas o *mal em geral*, que já não possa exigir um título *histórico*, mas apenas o título *humano*; de uma esfera que não se oponha a consequências

particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem se emancipar de todas as outras esferas da sociedade sem emancipá-la todas – o que é, em suma, a *perda total* da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma *redenção total* do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o *proletariado* (MARX, 2005, p. 155-156).

Em 1928 em *Contribuições para a Compreensão de uma Fenomenologia do Materialismo Histórico*, Marcuse define o marxismo da seguinte maneira:

O marxismo, em cuja conexão epistemológica surge o materialismo histórico, não eclode enquanto teoria científica, enquanto sistema de verdades, cujo sentido consiste apenas na sua certitude enquanto conhecimento, e sim enquanto teoria da atividade social, do fato histórico. O marxismo é a teoria da revolução proletária e a crítica revolucionária da sociedade burguesa: ele é ciência na medida em que seja atividade revolucionária em sua necessidade histórico, à qual atividade ele quer libertar e fortalecer: na unidade da teoria e prática, ciência e fato, e cada pesquisa marxista precisa guardar esta unidade como o mais alto fio condutor. Ela falha, por completo, ao seu objeto, se, a partir de qualquer posição transcendente do marxismo, quiser testar seu fechamento lógico, sua ausência universal de contradição, sua validade atemporal. As verdades do marxismo não são apenas verdades do conhecimento, e sim do acontecer. Somente assim pode ser colocada a questão: provém a básica conexão teórica – da qual o marxismo saca a verdade, isto é, a necessidade da atividade por ele reclamada e historicamente apreendida – de uma plena percepção do fenômeno da historicidade? – Dentro do marxismo refere-se o materialismo histórico à esfera conjunta dos conhecimentos, que dizem respeito à historicidade: à estrutura, à mobilidade do acontecer e ao ser (1968a, p.57).

Na percepção de Marcuse, o marxismo é e deve ser mais do que a descrição das causalidades das leis históricas: deve funcionar como estrutura conceitual dentro da qual o todo da realidade possa ser apreendido, incorporando suas contradições tendo em vista as possibilidades de alteração. Para tanto, a teoria integra duas tarefas que lhe são indissociáveis em vista aos seus propósitos: a crítica à sociedade burguesa e as condições da revolução proletária. O marxismo é eminentemente *práxis*, não havendo a categorização rígida de uma hierarquia entre teoria e prática.

Todo conhecimento autêntico é profundamente conhecimento prático, pelo qual ele “traz” uma existência “à verdade”. Eis o sentido da ciência, sua única tarefa: preencher este sentido. (...) Só pode vir a ser feito radicalmente o que necessariamente pode vir a ser feito, e só no conhecimento pode a existência humana tornar-se certa de necessidade. (...) é a tarefa da teoria liberar a *práxis* a partir do conhecimento das necessidades (ibid. p.67).

O marxismo será considerado verdadeiro posto que seja o projeto de compreensão das condições históricas que podem levar a humanidade à sua desalienação. Para Marcuse, ele é continuação do hegelianismo, prossegue de onde o idealismo de Hegel parou. O “ato radical”, a revolução, seria a liberação da essência do que sempre esteve na raiz dos acontecimentos históricos: o próprio homem em sua plena humanidade. A revolução deve ser a atualização plena das potencialidades humanas posto que seja um imperativo da Razão que o homem deve ser livre. Se tal condição anteriormente não fora possível, devido à insuficiência das condições materiais, agora se encontra aberto o caminho para sua efetivação.

A conceitualização de “verdade” subjacente à interpretação marcusiana do marxismo é a de que – como aponta Gagnebin em relação à herança deixada pelos pensamentos de Hegel e Marx – sem se aceitar a necessidade de transformação da realidade, não existe conhecimento verdadeiro (GAGNEBIN, 2005, p. 92). A verdade é o conhecimento das condições que possibilitam a existência das coisas, e essa só pode ser apreendida a partir da compreensão da totalidade na qual elas estão inseridas o que, por sua vez, envolve necessariamente a apreensão das coisas em suas particularidades. Porém, a busca pela verdade não se reduz a um processo que conduz a uma regressão ao infinito, mas à noção de que ela surge a partir da avaliação de como o particular e o universal se correlacionam e determinam mutuamente. Como nota Gagnebin, esses dois traços do pensamento dialético, “a concepção do pensamento como processo mediatizado e infinito de transformação” e “a codeterminação recíproca entre particular e universal, a concepção de totalidade articulada, na qual as partes se definem mutuamente” (id.), não contêm uma necessidade lógica que os relacione diretamente. No entanto, para Marcuse, essas duas determinações da dialética tornam-se indissociáveis, não por uma necessidade lógica, mas por uma necessidade metodológica extraída do postulado ético que se encontra no início da análise: sua razão de ser é buscar a compreensão do funcionamento da totalidade visando sua transformação.

E esse mesmo princípio posteriormente conduzirá Marcuse à reavaliação dos fundamentos do marxismo, buscando compreendê-lo também como um elemento particular determinado surgindo em certa totalidade formada historicamente. Uma vez que passa a demonstrar deficiências em relação à sua capacidade de direcionar a transformação, devido às alterações ocorridas na totalidade social, deve ser reavaliado e reformulado objetivando salvar a relação entre teoria e prática que lhe é vital.

IV. Reavaliação da Dialética: a Negação da Negação.

Em 1966, já eram distantes os dias em que Marcuse fora o jovem aluno de Heidegger e militante do Partido Espartaquista Alemão, e encontrava-se estabelecido em solo estadunidense já há 32 anos. O período de sua vida até então fora aquele em que pudera presenciar o horror de duas guerras mundiais, a ascensão dos Estados fascistas, a própria conversão dos ideais de Marx em ideologia de Estados totalitários, o surgimento de um tipo novo de medo na História da humanidade – a possibilidade de destruição completa por meio dos armamentos atômicos tornada presente pela Guerra Fria – e da conscientização dos riscos envolvidos na relação entre o homem e a natureza devidos à lógica do sistema produtor de mercadorias, e todos os fatos que tornaram o século XX um momento da História em que a violência e o terror não deixaram de estar na ordem do dia. Mas também pôde ver um desenvolvimento material das condições de existência nunca antes vislumbrado, a progressão dos índices de qualidade de vida de um número cada vez maior de pessoas, a consciência crescente de que certos horrores do passado não se poderiam repetir, o avanço crescente da tecnologia e da cada vez maior possibilidade de extinção do trabalho árduo. Todas essas condições pareciam demonstrar a possibilidade do “ato radical”: tem-se, ao mesmo tempo, uma maior conscientização de grande parte da população do planeta sobre os horrores de um sistema beligerante, vários elementos que negam a racionalidade da ordem existente e as condições materiais para a superação do trabalho alienado. No entanto, o ato radical não ocorrera e, mais do que isto, parecia mais distante do horizonte de possibilidade do que na época de Marx.

Naquele ano, escreve o pequeno artigo *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*, refletindo sobre as condições de validade do materialismo histórico frente às novas determinações. A questão sobre a qual se detém é imposta pela pressão dos novos tempos em relação à doutrina de Marx. Pois já haviam passado mais de 100 anos do surgimento dos princípios do materialismo histórico e, frente às transformações ocorridas nesse espaço de tempo, as dificuldades em relação à determinação do conteúdo do presente eram factuais. Apesar de haver fortes indícios de estarem dadas todas as condições para a transformação prevista por Marx, decorrentes da lógica do capitalismo, tal possibilidade encontra-se interdita por essa mesma lógica. O sistema continua tendo por base a exclusão e a reificação, entretanto, suas contradições internas não apontam para sua superação.

Pode-se argumentar, indica Marcuse, que, embora não tenham ocorrido os resultados previstos por Marx, isto não constitui razão necessária nem suficiente para se asseverar a invalidade da teoria. No entanto, tal hipótese traz consigo uma nova dificuldade:

Se uma mesma teoria pode apreender tanto o desenvolvimento A como o não-A, tanto a prosperidade como a crise, a revolução como a ausência de revolução, a radicalização da classe operária como a integração a classe operária no sistema existente, então isso pode falar a favor da validade da teoria, porém fala também a favor de sua indiferença (1972a, p. 160).

O marxismo é análise social à medida que busca explicar a dinâmica de funcionamento da sociedade por meio de sua base empírica, seus modos de produção material. Porém, como Marcuse sempre defendeu, a teoria social de Marx encontra respaldo em uma doutrina filosófica: a dialética de Hegel. Sendo assim, o problema em relação ao materialismo histórico, e sua contraparte, o materialismo dialético quanto à explicitação do conteúdo do estágio atual de desenvolvimento da sociedade capitalista constitui, sobretudo, um problema filosófico. Tornando assim necessário rever os fundamentos da interpretação dialética de Hegel.

Se na base daquela teoria encontra-se o princípio fundamental de que a dinâmica histórica ocorre por meio de forças contrárias que surgem no interior de cada sistema social que acabam por gerar a mudança para outro, também se encontra outro princípio, caro ao século XIX, que se agrega ao primeiro: a noção de *progresso*. Para Marx, o desenvolvimento do capitalismo culminaria no comunismo, continuação e negação do sistema do qual procedeu. Considera Marcuse que Marx, seguindo os passos de Hegel, permaneceu no terreno da positividade da razão idealista ao manter essa noção (ibid., p. 161).

A *Filosofia da História* de Hegel é a narrativa de como os vários períodos históricos contiveram os elementos de sua negação que conduziram gradativamente a humanidade a um estágio superior. Ontologicamente, a negação é a própria essência de uma coisa, portanto sua afirmação enquanto tal, não uma deformidade dela. Se a contradição é o motor efetivo do processo histórico, a mudança social envolve o desdobramento de “uma essência já existente que não pode tornar-se realidade nos quadros do existente” (ibid., p. 162). Para Marx, uma condição para o surgimento do socialismo já se encontra dada, o desenvolvimento das forças produtivas: uma vez que a

etapa do desenvolvimento material fora cumprida no interior do capitalismo, da mesma forma que a burguesia em relação ao sistema feudal, o proletariado tornar-se-ia o agente de transformação para o sistema de produção socialista.

Porém, questiona Marcuse:

será que as forças negadoras no interior de um sistema antagônico se apresentam necessariamente, do ponto de vista histórico, dessa forma progressiva e libertadora de desdobramento, será que as classes e a luta de classes têm que ser incluídas em tal dinâmica positiva (id.)?

Ou seja, visto que a revolução não ocorreu, não seria necessário levar mais longe a teoria de Marx? Pois, questiona Marcuse, à medida que o materialismo histórico considera como sua base empírica as forças produtivas de determinado momento histórico, ele não a está restringindo demais, e, devido a isto, falhando em sua pretensão de apreensão do todo? A teoria de Marx não estaria deixando de considerar em grau suficientemente profundo a ação das instituições sociais sobre o ser e a consciência dos homens? Deixando de considerar o papel da violência, e da ciência e da técnica a ela ligadas, na produção de necessidades no sistema capitalista (ibid., p. 163)? Tais reflexões conduzem a duas hipóteses, formuladas exteriormente ao âmbito do pensamento dialético:

1. Se, de fato, as sociedades se desenvolvem de um estágio a outro por meio de forças negadoras em seu interior, não pode haver no próprio interior de certo sistema a *negação dessa negação*? Não somente no sentido de forças ideológicas que falseiam o todo da realidade em prol dos interesses da classe dominante, como fora diagnosticado por Marx, mas forças suficientemente poderosas e materiais para neutralizar a contradição? Não poderia a própria racionalidade do sistema desenvolver-se a ponto de perpetuar-se indefinidamente por meio de formas de controle de indivíduos e populações? Não poderia a criação de necessidades por meio do sistema produtor de mercadorias transformar as forças negativas em positivas em prol da manutenção do sistema? Sendo tais hipóteses viáveis, o próprio conceito de negação no interior do sistema como propulsão de uma forma social a outra perde sua validade e, sendo assim, o conceito de progresso por meio da negação torna-se também inválido. E se a teoria que se pretende, sobretudo, fundamento para a ação revolucionária em prol da emancipação humana é falha, a *práxis* deve dela se desligar.

2. Se a tese ortodoxa do marxismo supõe que a passagem para o comunismo pressupõe a existência dos meios de produção desenvolvidos no sistema capitalista, pois trata da apropriação desses meios pela classe trabalhadora, tal apropriação não seria mesmo a perpetuação da razão instrumental sobre a vida dos homens, sendo que se desenvolveram a partir dos princípios de rendimento e repressão? Não se tornaria então a crença firmemente esboçada nas teorias de Hegel e de Marx, de continuidade do progresso, a legitimação da racionalidade instrumental respaldada numa ontologia antropológica? Até que ponto a fé na racionalidade científica, que em grande medida influenciou o pensamento marxista, não é uma limitação para ele?

Tais questões, dirigidas aos fundamentos do materialismo dialético, conduzem à necessidade da reavaliação da teoria em sua totalidade. Pois se o que está em questão é o desenvolvimento da razão substantiva em sua ligação com a racionalidade técnica, o progresso de que fala Marx não constituiria, novamente, “uma nova forma de primazia do passado que se reproduz, do trabalho objetivado no aparelho técnico sobre o trabalho vivo” (ibid. p. 162)? Não seria subjacente ao pensamento de Marx, de certa forma, a crença na neutralidade da técnica no desenvolvimento das forças produtivas?

A partir dessas considerações, Marcuse avalia que a possibilidade da passagem do reino da necessidade para o reino da liberdade, dada a racionalidade imbricada no âmago do aparelho produtor de mercadorias, não se pode constituir como a simples apropriação do aparato existente pela classe explorada. Pois o controle da produção pela classe operária seria, então, a integração e perpetuação da racionalidade técnica em vigor. Sendo assim, o projeto de emancipação dos homens deverá abandonar o eixo da continuidade histórica e radicalizar-se, envolvendo uma nova antropologia, extrapolando a noção de que simplesmente a satisfação das necessidades materiais é suficiente para a transformação. A radicalidade desse projeto, no pensamento de Marcuse, acabará por envolver a transformação biológica do homem.

A questão antropológica possivelmente constitui a contribuição maior de Marcuse para a crítica social contemporânea e o aspecto de seu pensamento que o torna ainda relevante nos tempos atuais:

1. No âmbito dos pensadores do materialismo dialético, como um crítico que buscou a compreensão das formas possíveis de resistência dentro da nova configuração do sistema em um capitalismo muito mais dinâmico e abrangente do que da época de Marx;
2. Como um crítico da razão instrumental, cuja análise extrapolará as fronteiras do chamado “marxismo ortodoxo”. Na sua denúncia à neutralidade da tecnologia por meio da percepção de que toda forma tecnológica está ligada ao sistema em que se insere e reproduz, do que se infere que uma mudança substantiva pressupõe a própria alteração da tecnologia, dado que ela constitui fator determinante da subjetividade dos indivíduos. A questão para Marcuse será identificar qual o estatuto de validade da forma assumida pela racionalidade no período moderno e que tornou possível o desenvolvimento histórico até agora, o que inclui, como parte desse desenvolvimento, a própria teoria de Marx.
3. A reconceitualização da utopia.

Se as possibilidades de superação da ordem em vigor envolvem um novo projeto antropológico, é necessário verificar como o sistema se reproduz no âmbito da subjetividade dos indivíduos inseridos nela. Para tal avaliação, Marcuse incorporará a psicanálise de Freud para a compreensão da formação do ego no sistema capitalista, fazendo a fusão entre a dialética e a psicanálise para pensar a possibilidade do estabelecimento de um caminho para “ato radical”.

V. Prazer e Realidade: a Civilização contra a Liberdade

Em 1966, no mesmo ano em que Marcuse redige *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*, faz um novo prefácio para a reedição de *Eros e Civilização*, lançado originalmente em 1955. No “Prefácio Político”, admite que as reflexões daquele livro expressavam “um pensamento eufemístico, mesmo positivo” (1999, p.13), certa confiança em que os desenvolvimentos da sociedade industrial possibilitariam um novo rumo para a História, habilitando o homem a “inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal de produtividade e destruição, de liberdade e repressão” (id.): consideração, baseada ainda no marxismo ortodoxo, de que a ideologia do sistema passaria a ser insustentável mediante a alteração da base material da sociedade. Conforme afirma, seu otimismo era fundamentado na percepção de que as condições de dominação que mantinham o estágio atual da sociedade eram “artificialmente” prolongadas, pois os avanços tecnológicos tornariam possível a abolição da carência material e da necessidade de labuta em prol da manutenção da existência.

Qual então teria sido o erro de *Eros e Civilização*? A consideração de que carência do fundamento lógico do sistema faria com que ele desmoronasse. Escreve Marcuse no Prefácio Político:

Negligenciei ou minimizei o fato desse fundamento lógico “obsoleto” ter sido amplamente reforçado (se não substituído) por formas ainda mais eficientes de controle social. As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação. Sempre que o elevado nível de vida não basta para reconciliar as pessoas com suas vidas e seus governantes, a “engenharia social” da alma e “ciência de relações humanas” fornecem a necessária catexe libidinal. Na sociedade afluyente, as autoridades raramente se veem forçadas a justificar seu domínio. Fornecem os bens; satisfazem a energia sexual e agressiva dos súditos. Tal como o inconsciente, cujo poder destrutivo representam com tanto êxito, aquém do bem e do mal, e o princípio de contradição não tem lugar na sua lógica (1999, p.13).

Sua reavaliação de *Eros e Civilização* baseia-se nas mesmas constatações a que chegara em *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*. Em 1955, no esforço de conciliar Marx e Freud, usando a psicanálise para a compreensão da reprodução do sistema de dominação no âmbito da subjetividade, partira do princípio do materialismo histórico de que a infra-estrutura determina a superestrutura, deduzindo que, com as

alterações no modo de produção, o aparelhamento ideológico do capitalismo perderia sua função. Assim, julgou que “as realizações da sociedade industrial avançada habilitariam o homem a inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal da produtividade e destruição, de liberdade e repressão” (ibid., p. 13). Estando dadas as condições históricas para a superação do sistema, a necessidade de repressão tornar-se-ia menor. Compartilhava ainda das teses fundamentais do pensamento marxista ortodoxo, cuja insuficiência, como considerou depois, reside no fato de reduzir sua base empírica aos modos de produção material, sem levar suficientemente em conta a interpenetração das partes do todo entre si.

Embora alguns críticos considerem *Eros e Civilização* a grande obra de Marcuse, ele mesmo mitigará seu alcance, porém, a via aberta pela incorporação dos conceitos da psicanálise na análise social será fundamental em seus futuros desenvolvimentos em *O Homem Unidimensional*, e colocarão o nome de Marcuse entre os maiores expoentes do que ficou conhecido como *Freudomarxismo*. Com *Eros e Civilização* passará a inserir um novo elemento na análise dialética da sociedade, que de certo modo já se encontrava subjacente em seus escritos de juventude, mas que tomará cada vez mais força a partir daquela obra: o fundamento biológico do projeto antropológico de emancipação.

Ainda que Marcuse tenha integrado oficialmente o Instituto de Pesquisa Social entre 1933 e 1942, e já houvesse uma intenção no grupo de pesquisadores do instituto de conciliar as teorias de Marx e de Freud desde que Horkheimer assumira sua direção em 1931, principalmente nos trabalhos de Erich Fromm, o interesse de Marcuse por psicanálise só seria despertado seriamente depois de que imigrara para os Estados Unidos. Segundo Martin Jay, possivelmente devido ao fato de o jovem Marcuse ter sido “racionalista demais para encontrar algum grande atrativo no mundo obscuro do inconsciente” (2008, p.155). A reflexão sobre a totalidade do aparecer social vinculada eminentemente aos princípios clássicos do hegelianismo talvez não tenha despertado a atenção de Marcuse naqueles anos para a esfera da formação da estrutura psíquica do indivíduo. No entanto, conforme Jay (id.), segundo argumentou Paul Robinson, já na década de 30 há na sua obra uma porta aberta para a inclusão posterior de Freud nos anos seguintes.

A junção do marxismo à psicanálise de Freud sempre se demonstrou estranha. Pois, se a análise de Marx estava plena de esperança no progresso do desenvolvimento da civilização, para Freud, tal desenvolvimento, conquanto necessário para a manutenção da existência da espécie humana, fora visto de forma extremamente pessimista. Para o psicanalista, só pode haver a existência da civilização com a supressão dos instintos dos indivíduos e com a interdição da satisfação: a sociedade é inerentemente repressiva, o que gera as diversas neuroses individuais e, por extensão, a possibilidade de desagregação social e o retorno à barbárie. Perspectiva pela qual Freud se insere em uma antiga tradição inscrita no pensamento ocidental desde a Antiguidade: aquela que opõe felicidade e razão.

Essa tradição fora analisada pelo jovem Marcuse em 1938 em *Para a Crítica do Hedonismo*. Segundo escreve, conforme uma tradição que remonta aos princípios da Filosofia grega, a felicidade nunca pode constituir imediatamente um fim, pois quando assim o é, liga-se ao incontrollável, ao não dominado, sendo falsa felicidade. Ela somente é justificável como um fim colateral, como algo acrescentado aos ideais mais nobres. A verdadeira felicidade não seria o que se baseia na liberdade do indivíduo, mas na contingência impenetrável da ordem social (MARCUSE, 2006d., p. 163). Sua forma perfeita seria a forma resignada, a contenção dos instintos em prol da ordenação racional da vida na *polis*. Os prazeres do corpo nunca deveriam ser procurados como tais, pois eles constituiriam desvios da verdadeira felicidade que é o uso das faculdades racionais da alma. Conforme Marcuse, em contraposição a essa corrente racionalista surgirá o hedonismo antigo, em duas correntes principais: a cirenaica e a epicurista. Enquanto a primeira se liga à noção de felicidade como um estado subjetivo que acabará por remeter ao individualismo burguês, a segunda já continha elementos que apontavam para a necessidade da legitimação do prazer:

O hedonismo [de Epicuro] contém um juízo correto sobre a sociedade. Que a receptividade da sensibilidade e não a espontaneidade da razão seja a fonte da felicidade resulta das relações antagônicas do trabalho. Elas são a forma real do estágio alcançado pela razão humana, nelas se decide acerca da liberdade e da felicidade possíveis. Se essa forma é tal que nelas as forças produtivas estão dispostas no interesse dos menores grupos sociais, que nela a maior parte dos homens está separada dos meios de produção e o trabalho não se realiza de acordo com as capacidades e necessidades dos indivíduos, mas segundo as exigências do processo de valorização do capital, nessa forma histórica da razão a felicidade não pode ser universal. À felicidade resta apenas a esfera do consumo. O hedonismo radical foi formulado

no mundo antigo e tira uma consequência moral da economia escravagista. Trabalho e felicidade estão essencialmente separados: eles pertencem a modos de existência diferentes. Uns são por essência escravos, os outros livres. Na época moderna, o princípio do trabalho tornou-se universal. Todos devem trabalhar e cada um deve receber segundo a medida de seu trabalho. Mas como a divisão do trabalho social se realiza sob a necessidade impenetrável da lei capitalista do valor, não cria nenhuma relação racional entre produção e consumo, trabalho e fruição. A satisfação ocorre como uma contingência que deve ser aceita. A razão domina somente por trás das costas dos indivíduos na reprodução do todo, o qual se realiza apesar da anarquia. Para o indivíduo que busca seus próprios interesses, a razão poderia, no máximo, representar um papel enquanto cálculo pessoal e escolha de possibilidades dadas. É nessa forma atrofiada que ela é de fato depreciada no ideal do sábio. Se a razão, como decisão livre e comunitária acerca da situação da existência humana no interior de condições históricas e naturais, não atua o processo de produção, tampouco pode atuar no processo de consumo (ibid., p. 172-173).

A histórica batalha entre razão e prazer culminará na concepção da filosofia idealista da época burguesa, para a qual o indivíduo aparece primeiramente como um eu isolado em relação apenas com seus impulsos, pensamentos e interesses (ibid., p.161). As teorias contratualistas dos séculos XVII e XVIII participam dessa percepção: a sociedade é por princípio um composto de indivíduos isolados e egoístas que buscam sua satisfação individual. Tal busca é autodestrutiva e somente as leis da razão são capazes de criar vínculos que possibilitem a existência de uma comunidade. As leis de certa comunidade devem necessariamente extrapolar o âmbito dos interesses particulares estabelecendo-se como princípios universais, pois é necessário que o indivíduo sacrifique os prazeres individuais em prol do bem maior. Por essa via interpretativa, observa Marcuse que mesmo Hegel insere-se nessa tradição, ao estabelecer que a passagem do reino da necessidade ao reino da liberdade seria o predomínio absoluto do princípio de realidade sobre o princípio de prazer.

Na medida em que o indivíduo devia participar da universalidade daquelas só enquanto ser racional, e não como a variedade empírica de suas necessidades e capacidades, essa idéia de razão continha já o sacrifício do indivíduo. Seu desenvolvimento completo não podia ser incluído no reino da razão: a satisfação de suas necessidades e capacidades, sua felicidade, aparecia como elemento arbitrário, subjetivo, que não podia harmonizar-se com a validade universal do princípio superior do agir humano (ibid. p.161).

Dezessete anos após *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse retornará à questão em *Eros e Civilização*, a partir dos princípios estabelecidos por Freud, e, em certa medida, em contraposição a ele. Conquanto proclame na introdução àquela obra que sua preocupação não seja com uma interpretação corrigida ou aumentada dos conceitos freudianos (1999, p. 30) e que se manterá no campo da “ortodoxia do pensamento de Freud”, introduzirá na interpretação freudiana da constituição do ego um elemento estranho à teoria original: a historicidade.

O intento primordial de *Eros e Civilização* é demonstrar a possibilidade da realização da felicidade humana. Visando repensar a distinção tradicional entre felicidade individual e necessidade social, emprega as categorias metapsicológicas de Freud como categorias políticas, uma vez que “a fronteira tradicional entre Psicologia, de um lado, a Política e a Filosofia Social de outro, tornou-se obsoleta em virtude da condição do homem na era presente” (ibid., p. 25). A correlação entre o campo da subjetividade e o da ordem política encontra-se de tal maneira estreitada que a análise social depende da análise psicológica e vice-versa. Marcuse toma de Freud que a fonte da correlação entre o indivíduo e o mundo é um fenômeno mental, denominado por Freud de *Trieb* (pulsão).

Segundo Freud, em *O Mal-Estar na Civilização* (1978), embora não seja possível haver uma demonstração de como se dá o desenvolvimento do ego, pode-se desenvolver com razoável grau de probabilidade a hipótese de que a criança recém-nascida ainda não distingue seu ego do mundo externo, ou seja, não tem ciência da individualidade de seu corpo em meio à massa geral de sensações que recebe, sendo que, o ego, no sentido da percepção de uma singularidade única em relação ao mundo, ainda não existe propriamente. O ego é construído ao longo do desenvolvimento da criança, como reação a diversos estímulos biológicos a partir da constatação de que certas fontes de excitações, que serão posteriormente identificadas como seus órgãos corporais, encontram-se sempre disponíveis, enquanto outras, das quais a principal é o seio materno, constantemente lhe fogem. Assim, o eu em formação é contrastado com objetos que existem exteriormente. Essa percepção da exterioridade é proporcionada pelo princípio de prazer (*Eros*), que impõe a busca das sensações que trazem a satisfação e a fuga daquelas que causam sofrimento.

Freud caracteriza *Eros* como a pulsão primordial que se refere à camada maior e mais antiga da estrutura mental, o *id*. O *id*, anterior ao contato externo, presente desde o

estágio de feto, mesmo na vida adulta mantém-se afastado da ordem temporal e social. Porém, como, por princípio o *id* somente reconhece a si mesmo na imediatez da busca pelo prazer, não visa a autopreservação. O ego se estabelece a partir da demarcação do mundo exterior como fonte de excitações prazerosas e desprazerosas sendo o “mediador” entre o *id* e a exterioridade, protegendo-o e constituindo o princípio de realidade.

O desenvolvimento da estrutura mental faz com que se agregue às duas primeiras camadas uma terceira, mais eficiente para a proteção do ego, o *superego*, cujo surgimento está ligado à percepção que a criança tem, a partir de certo momento de seu desenvolvimento, de sua dependência da família. O medo de perder o amor daqueles dos quais depende a manutenção de sua vida, e, conseqüentemente, toda possibilidade de prazer, acaba por desenvolver um mecanismo que a impulsiona a não cometer o que é tido como “socialmente errado”: a culpa. A aceitação da moralidade vigente surge, assim, a partir do medo inicial que a criança tem de ser abandonada.

Para Freud, o desenvolvimento do ego do indivíduo encontra analogia com o desenvolvimento mesmo da civilização, que se deu por formas mais e mais eficientes da contenção do princípio de prazer em prol do princípio de realidade. O desenvolvimento do processo civilizatório, que possibilitou a permanência do gênero humano no mundo, fez-se sobre o custo da possibilidade da felicidade, identificada com o princípio de prazer:

é impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão, ou algum outro meio?) de instintos poderosos” (FREUD, 1978, p. 157).

Freud, a partir de sua hipótese da gênese do ego frente a um mundo que estabelece limites à satisfação dos prazeres, vê o progresso como fonte de mais repressão, o estabelecimento da ordem só pode ser feito à custa da contenção das pulsões. Para Marcuse, no entanto, subjaz na tese de Freud a possibilidade da instituição de uma sociedade não-opressiva. À descrição da formação do ego faltou a consideração de que o mundo em que ela ocorre é historicamente constituído. E, sendo assim, o próprio processo civilizatório que levou à contraposição entre o princípio de prazer e o princípio de realidade poderia desenvolver-se de modo diferente em uma sociedade não repressiva. Assim considerada, a descrição de Freud torna-se uma denúncia do modo

como as sociedades se desenvolveram, e, infere Marcuse, se elas foram produzidas historicamente, então podem historicamente ser superadas.

Como percebera Freud, a História da humanidade é a narrativa da luta do homem frente um meio ambiente hostil. Para sua sobrevivência fora necessário a supressão da sensibilidade em prol da racionalidade: o domínio do *Logos* para o controle da natureza pelo homem. Tal controle acabou por se estender não somente ao mundo exterior, pois fora necessário que se dirigisse também à natureza humana, dominando-a. A atividade socialmente útil por meio da qual o domínio da natureza pode ser efetivado, o trabalho, somente pode ocorrer com a repressão das pulsões, por meio da limitação e debilitação de *Eros*. Freud integra assim a tradição que entende a supremacia do *Logos* sobre *Eros*: o desenvolvimento da história ocidental é, desde sempre, a batalha da razão organizadora contra um universo, por princípio, caótico.

Seguindo Freud, considera Marcuse que a repressão a *Eros* estabelece-se primeiramente como pulsão de vida, na forma de instinto de sobrevivência. Frente a um mundo repressivo, converte-se em pulsão de morte (*Thanatos*), dado que quando o indivíduo não tivera que se submeter à interdição da fruição fora somente no útero materno, busca a regressão ao estado pré-natal, o “estado de Nirvana”, e, tendencialmente, a aniquilação de toda vida. *Thanatos*, assim, busca pela cessação do sofrimento, no mundo repressivo torna-se impulso para a destruição, contra si mesmo e o mundo:

O instinto de morte é destrutividade não pelo mero interesse destrutivo, mas pelo alívio da tensão. A descida para a morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais. É uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão. E o próprio instinto de morte parece ser afetado pelas mudanças históricas que influem nessa luta (MARCUSE, 1999, p. 47).

Contra *Thanatos*, o princípio de realidade estabelecido historicamente reage com uma modificação na estrutura das pulsões: *Eros* de início é mais do que sexualidade, sua forma original estende-se a todo organismo, não se restringindo somente aos órgãos sexuais. Com a necessidade do trabalho socialmente útil, sua função vai ligar-se à reprodução, ocorrendo a deserotização do corpo como um todo e a sua concentração em uma parte específica. A energia pulsional pôde então ser deslocada de seu conteúdo original para a atividade produtiva, tornando os homens, de portadores do princípio de prazer, em instrumentos úteis ao trabalho.

Marcuse reconhece que fora preciso a repressão ao *Eros* em prol da vida em sociedade, mas julga necessário estabelecer uma melhor distinção entre as vicissitudes biológicas e sociais que não fica clara na teoria original. Se Freud identificara o princípio de prazer como contrário à ordem estabelecida e, devido a isto, necessária a sua transformação em favorecimento da civilização, não considerou que a organização dos instintos se relacionou historicamente pelas coações instintivas impostas pela escassez e pela divisão hierárquica do trabalho (ibid. p. 54). No intento de preservar os princípios da teoria freudiana e atribuir caráter histórico e social a seus termos, duplica seus conceitos originais:

1. Em complementação à necessidade exposta no termo freudiano “repressão”, estabelece o termo “mais-repressão”, que designa a forma histórica que essa adquire mediante as condições de vida em uma sociedade repressiva. Estabelece assim uma diferença de grau entre uma forma original de contenção exigida para o convívio em sociedade de uma forma típica de repressão surgida a partir das configurações sociais que já existiram.
2. Complementando a noção de princípio de realidade, Marcuse estipula o *Princípio de Desempenho*: a forma que esse princípio assumiu em seu desenvolvimento histórico, culminando no modo típico de repressão nas sociedades modernas.

Segundo Marcuse, a distinção entre forma natural e forma histórica é necessária, pois, se de fato a existência da autoridade é natural em qualquer grupo social, ela deve ser melhor distinguida do que o é na teoria de Freud. A autoridade torna-se dominação na sociedade repressiva, uma vez que sua função passa a ser a de consolidar a posição privilegiada de certo grupo de indivíduos sobre outros (ibid., p. 52). Neste ambiente, como considerou Freud, o conceito de “progresso” liga-se ao de “repressão”, dado que ele só existe a partir da carência, exclusão e coação de certos homens em prol de outros e, em relação às possibilidades de revoltas próprias em uma sociedade que se configura opressivamente, é necessário que haja cada vez uma maior repressão.

O princípio de desempenho se constitui como a racionalização do princípio de realidade, ocorrida durante séculos de dominação. O progresso material se liga à exploração do trabalho de maioria da população. Esse trabalho não visa à satisfação das necessidades e faculdades dos indivíduos, mas, pelo contrário, é trabalho alienado à

medida que o é para uma engrenagem que os indivíduos não controlam, que lhes é estranha. Na sociedade materialmente desenvolvida, o trabalho, que passa a ocupar a maior parte do tempo da vida dos indivíduos, é penoso e ausente de gratificação em si. A vida perde a significatividade nesse mundo onde os longos períodos de fadiga são compensados por curtos instantes de gratificação. Torna-se necessário que o princípio de realidade que ordena sua dinâmica apareça como racional. Sendo o discurso racional aquele pautado em leis universais, pode-se considerar que a noção de racionalidade que permeia o pensamento ocidental desde a Antiguidade e que encontra sua forma mais aprimorada no período burguês é, em si, uma noção que se torna válida a partir da repressão mediante a organização do trabalho:

As restrições impostas à libido parecem tanto mais racionais quanto mais universais se tornam, quanto mais impregnam a sociedade como um todo. Atuam sobre o indivíduo como leis objetivas externas e como uma força internalizada: a autoridade social é absorvida na “consciência” e no inconsciente do indivíduo, operando como seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação. No desenvolvimento “normal”, o indivíduo vive sua repressão “livremente” como sua própria vida: deseja o que se supõe que ele deve desejar; suas gratificações são lucrativas para ele e para os outros; é razoavelmente e, muitas vezes, exuberantemente feliz. Essa felicidade, que ocorre fracionadamente, durante as poucas horas de lazer entre os dias ou noites de trabalho, mas algumas vezes também durante o próprio trabalho, habilita-o a prosseguir em seu desempenho, que por sua vez perpetua o seu trabalho e o dos outros. Seu desempenho erótico é posto em alinhamento com o seu desempenho social. A repressão desaparece na esplêndida ordem objetiva das coisas, que recompensa mais ou menos adequadamente os indivíduos cumpridores e obedientes, e que, ao fazê-lo, reproduz de modo mais ou menos adequado a sociedade como um todo (ibid., p. 59).

Marcuse estabelece uma operação dialética à psicanálise freudiana: se Freud prescrevera que o desenvolvimento da civilização altera as pulsões originais, contrapondo princípio de prazer e princípio de realidade, é na própria noção dessa transição que se poderá estabelecer uma síntese. Se *Thanatos* é a forma pervertida de *Eros* em uma sociedade em que fora necessário a supressão das pulsões primárias, *Eros* e *Thanatos* são duas faces do mesmo, pois princípio de prazer e *princípio de Nirvana* são convergentes em relação ao seu fim, não havendo, dessa maneira, uma distinção de base entre eles. Se na teoria de Freud, frente à ordem social repressiva, o ego incorpora o *superego* como instrumento de contenção das pulsões por meio da culpa e da assimilação da moralidade vigente, o que seria então o *superego*? Se pelos princípios de

Freud, o *superego* é a internalização dos valores morais (sociais) em função da proteção do indivíduo, esse conceito se liga ao de *ideologia* como pensado por Marx; logo, dado que a *ideologia*, no âmbito externo pode ser alterada mediante a alteração nos modos de produção, no âmbito subjetivo, a função do *superego* como representação dos valores sociais também o pode. Disto se segue, considera Marcuse, que quanto menor for o aparelho repressivo de certa sociedade, menor será a intensidade da ação do *superego* como mecanismo de culpa. Esse princípio leva-o à consideração de uma correlação proporcional entre as condições sociais opressivas e a transmutação de *Eros* com a incorporação do princípio de realidade: quanto menos repressiva for a sociedade, menor será o distanciamento entre a pulsão de vida e a pulsão de morte. O longo processo histórico que levou ao desenvolvimento da sociedade atual traz consigo a possibilidade da reconciliação do homem consigo próprio: a identidade entre princípio de prazer e princípio de realidade, se, e somente se, a realidade mesma tornar-se prazerosa.

Ainda mantendo-se fiel ao pensamento dialético, Marcuse deve procurar, dentre a caracterização dos impulsos de Freud, um meio pelo qual a passagem da sociedade opressiva para a não opressiva seja possível, ou seja, algo que constitua uma negação que possibilite a liberação dos potenciais contidos na realidade atual. Marcuse encontrará-lo-á na *imaginação*, que se manifesta objetivamente por meio da arte:

Como processo mental independente e fundamental, a fantasia tem valor próprio e autêntico, que corresponde a uma experiência própria – nomeadamente, a de superar a antagônica realidade humana. A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, o desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em o que o *conhecimento* está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na *arte*. A análise da função cognitiva da fantasia conduz-nos assim à estética como “ciência da beleza”: subentendida na forma estética situa-se a harmonia reprimida do sensualismo e da razão – o eterno protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação, a crítica do princípio de desempenho (ibid., p. 134,135).

A imaginação, dessa maneira, é o escapar da determinação predominante do *Logos* da dominação: ela demonstra a revolta do prazer contra a razão. Para Marcuse, a faculdade da imaginação remete a uma aspiração sempre contida na História da humanidade: a conciliação entre realidade e prazer. O discurso da filosofia ocidental

prescreveu a soberania do *Logos* sobre *Eros*, porém, para Marcuse, a concepção tradicional da Metafísica como sendo o *Logos* a determinação do Ser revela um estágio em que a razão instrumental já se sobressai sobre a lógica da gratificação. No entanto, o que foi deixado de lado na tradição da Filosofia, foi que *Logos* passa a existir a serviço de *Eros*. Este, a pulsão de vida, é o motor do processo de desenvolvimento da civilização, pois, conforme a teoria freudiana, a luta para manter a vida é a luta por manter os prazeres (ibid., p. 134). No desenvolvimento da civilização, o princípio de realidade sobrepujou a gratificação das pulsões, convertendo-se posteriormente em princípio de desempenho. Mas, o que subjaz a *Logos* permanece sendo *Eros*, a necessidade de prazer. A partir disso Marcuse redetermina o princípio ontológico clássico de que o *Logos* é a determinação do Ser: “Ser é, essencialmente, lutar por prazer” (ibid., p.118), o prazer converte-se em fundamento ontológico⁴.

A determinação original do Ser fora suprimida por meio do recalque de *Eros*, que com ela se identificava, de sua mutilação, mas não deixou de existir e subsiste como aspiração humana presente por meio da imaginação como “utopia”. Durante toda História, a precariedade da condição humana frente a um mundo que sempre se lhe demonstrara hostil animou essa aspiração. Mas, devido à sua completa irrealizabilidade efetiva no mundo dado, fora projetada para um outro mundo, a-histórico, transcendente, como ostentado pelos diversos cultos religiosos ao longo da História ou mesmo pela Metafísica grega, ou ainda como sonho pela literatura e a arte, como *utopia*.

Eros e Civilização é certamente o livro mais utópico de Marcuse, no sentido de estabelecimento de um projeto de transformação social. Posteriormente considerará que não interpretou em toda sua extensão a mediação entre os elementos constitutivos da ordenação social das sociedades industriais avançadas em sua totalidade. Nos anos seguintes irá reelaborar os conceitos definidos em sua obra de 1955, mas não os abandonará. Cada vez mais em sua obra será fortalecido o vínculo entre a narrativa histórica do desenvolvimento da sociedade com o viés teológico de ser ela a estrutura onde deve ocorrer a redenção do humano.

Marcuse desde sua juventude nunca abandonou o princípio hegeliano de que a realização plena da cultura é, ao final, a reconciliação do homem consigo, porém, diferentemente de Hegel, estabelecerá essa reconciliação por meio da reintegração do

⁴ Como aponta Vladimir Safatle, nessa afirmação pode-se ainda ouvir o aluno de Heidegger, para quem a história da metafísica é a história do esquecimento do ser (SAFATLE, s/d, p.2).

princípio de prazer com o princípio de realidade, asserção que o levará a uma releitura da história da Filosofia, interpretando-a a partir de uma perspectiva biológica.

VI. A Ausência do Horizonte de Negação na Sociedade Unidimensional

Conquanto Marcuse tenha posteriormente reavaliado *Eros e Civilização*, o projeto estabelecido naquela obra será mantido nos anos subsequentes em suas características fundamentais. A emancipação humana deveria passar por uma reestruturação das pulsões libidinais: a “reforma antropológica”. Embora após 1955 seu otimismo nas possibilidades do futuro tenha sido bastante abalado, nunca fora abandonado. Em maio de 1979, dois meses antes de sua morte, falando a estudantes na Alemanha, ainda afirmava:

A pergunta se ainda temos futuro, eu não faria. Pois se não tivermos futuro, tudo não passa naturalmente de perda de tempo e energias. É claro que todos nós ainda temos futuro, até mesmo eu, na minha pouca idade, um grande futuro. Na minha opinião, isso está ligado a um dos mais importantes problemas teóricos, que é o seguinte: é evidente que o modelo tradicional de revolução de Marx e Lênin está totalmente obsoleto. Este é um ponto a respeito do qual precisamos ter inteira clareza, aí não há nada a ser salvo. O velho Marx teria sido o primeiro a ver isso e a tirar daí consequências. Um modelo de revolução em que, um belo dia, as massas revolucionárias, em luta armada, simplesmente ocupam o ponto central do sistema existente e o mantêm contra todo contrapoder não é mais possível nos países industriais desenvolvidos. Sobretudo por duas razões: a concentração de todo o poder militar nas mãos da classe dominante é tão monstruosa, que não se pode mais imaginar qualquer contrapoder a partir de baixo. Em segundo lugar, nos países industriais desenvolvidos já quase não existe o que Marx e Lênin conceberam como massa revolucionária (1999k, p. 173).

Marcuse manter-se-á no âmbito do materialismo dialético, porém incorporará gradativamente um elemento estranho ao modelo marxista ortodoxo: se houver alguma possibilidade de alteração na lógica do sistema, tal alteração deverá ser propulsada por forças exteriores à base de produção material, uma vez que os movimentos trabalhistas *per se* deixaram de constituir os agentes da transformação. Examinará tal possibilidade nas tendências expressas nas rebeliões estudantis de classe média dos países desenvolvidos, nos movimentos da chamada contracultura *pop*, nas revoltas ocorridas em países subdesenvolvidos. Os motivos que conduziram esse redirecionamento foram expostos em 1964:

Em *O Homem Unidimensional, Estudos sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*, adota como paradigma a sociedade estadunidense para a análise

dos impactos nas relações sociais advindos dos processos de modernização e do desenvolvimento do capitalismo industrial, considerando como características da Modernidade:

- a) o surgimento e a valorização da noção de ‘indivíduo’, entendido, conforme o pensamento liberal, como entidade autônoma e central para compreensão das relações sociais e
- b) o progressivo desenvolvimento da racionalidade objetiva, definida como seleção de meios em relação a fins – que teve como característica mais conspícua o recrudescimento do domínio da natureza pelo homem, possibilitado pelo método científico;

e como características do capitalismo, conforme a leitura marxista:

- a) O processo de conversão do todo da realidade à forma mercadoria;
- b) a manutenção da desigualdade social em uma sociedade de classes;
- c) a ideologia como conjunto de ideias que falseiam as verdadeiras relações de exploração contidas nessa sociedade.

A sociedade estadunidense é arquetípica em duplo sentido: é tanto aquela que, dentro da configuração do capitalismo internacional, torna-se modelo a ser seguido, posto ser a que alcançara maior êxito, quanto, no âmbito da crítica desse mesmo capitalismo, aquela que melhor pode revelar as consequências negativas do desenvolvimento dos princípios da Modernidade. Ainda que tenha tornado possível atingir, em relação ao conforto material, um nível de vida nunca antes vislumbrado na história da humanidade, é nela, também, onde mais aprimoradamente são afastadas as possibilidades históricas da emancipação. Na visão de Marcuse, embora tal sociedade, altamente tecnológica, tenha como princípio a racionalização dos processos produtivos e, no limite, do todo das relações sociais é, quando vislumbrada em sua totalidade, irracional, pois consta em sua dinâmica de funcionamento a reificação dos homens, tornados coisas em prol da eficiência do modelo produtivo, e o perigo eminente da total destruição da humanidade, tanto por meio de uma catástrofe atômica como pela crescente devastação da natureza.

Naquela sociedade, o proletariado, não obstante ainda se mantenha como classe explorada, é agora integrado ao mercado consumidor. O processo de racionalização do modelo industrial levou ao aperfeiçoamento dos meios de produção, gerando o recrudescimento do consumo de bens e serviços. À medida que o nível de vida de que a classe trabalhadora desfruta – ou pode pelo menos em princípio desfrutar – aumenta, ela se torna parte interessada na manutenção do sistema. A sociedade industrial avançada assume a totalidade das relações humanas, por meio da implantação de necessidades materiais e intelectuais dependentes da manutenção do sistema, dos processos de massificação dos gostos e aspirações levadas a cabo pelos meios de comunicação. Por outro lado, tal sociedade é também baseada no medo, pois faz parte do conjunto de ideias que a mantêm que suas incoerências podem ser todas justificáveis tendo em vista a constante ameaça de um inimigo externo, seja do comunismo ou outra qualquer.

O desenvolvimento material agora alcançado fora possível devido ao incremento da tecnologia, produto da aplicação do método científico, que se revelou eficiente para a compreensão dos fenômenos naturais por meio da análise, medição, quantificação e experimentação, possibilitando a explicação e predição dos fenômenos naturais, convertendo a natureza em material de dominação. Tal fenômeno não ocorre sem trazer consigo consequências políticas: a racionalidade da dominação da natureza se estende à dominação dos homens, não sem convertê-los, como tudo o mais, em coisas manipuláveis. Ao tornar o mundo um agregado de coisas manejáveis pela técnica, pela compreensão e quantificação de seus modos de funcionamento, os homens passam a ser entendidos em termos de comportamento, sendo o aparato das ciências humanas fundamental para isso.

O método científico prescreve a divisão das áreas do conhecimento visando, assim, a maior eficiência para a compreensão dos fenômenos naturais. Desta maneira, o que outrora pertencia a campos da investigação filosófica será realocado em ciências autônomas. Foi essa separação de um vínculo comum, anteriormente denominado de “conhecimento metafísico”, que possibilitou o avanço do conhecimento nas diferentes áreas como Física, Química e Biologia, em relação à natureza, e, posteriormente, Ciências Sociais, Economia e Psicologia, em relação ao conhecimento da sociedade. Conquanto a Metafísica fora, desde a antiguidade grega e por todo o período medieval, compreendida como a forma mais ativa do conhecer, uma vez que se pretendia a ciência das razões primeiras e dos fins últimos, na Modernidade, passará a ser vista como uma

falsa forma de conhecimento. A Ciência se desenvolverá justamente pelo abandono das pretensões da Metafísica. Importará, como predito por Francis Bacon no século XVII, não mais a contemplação, mas a observação da natureza tendo em vista sua dominação. Conforme Galileu Galilei no mesmo século, para a correta compreensão dos fenômenos naturais, deve-se observá-los tal como ocorrem, a observação deve ser destituída de “preconceitos filosóficos ou religiosos” por parte do observador, tendo em vista a descoberta de um modelo matemático que represente suas regularidades. O objeto da ciência torna-se compreender não a causa última da ocorrência de certo fenômeno, mas as leis naturais implicadas em sua ocorrência. A questão não é mais “por quê?”, mas “como certo fenômeno ocorre?”.

Tal concepção, advinda do estudo da natureza, extrapolará seu campo específico e impor-se-á a outros, abarcando também a Filosofia: se a ciência conseguiu lograr êxito naquilo que se propõe, fora por deter-se somente nos “fatos do mundo”, tais como eles são apresentados aos sentidos e ao estabelecimento de modelos matemáticos capazes de representar a regularidade dos fenômenos. Assim, se a Filosofia pretender ser uma forma de conhecimento que se sustente, deve incorporar os mesmos princípios da investigação científica. O pensamento filosófico, dessa maneira, acaba por converter-se em um apêndice do conhecimento científico. A racionalidade científica, parte constitutiva da ideologia dessa sociedade, ao reduzir o todo da experiência a dados mensuráveis dos sentidos, transforma a tarefa da teoria em trabalho intelectual de estabelecimento de formas seguras de estipular a relação entre o pensamento e a realidade, sendo ‘realidade’ entendida como aquela do mundo dado, ou seja, do mundo unidimensional.

Segundo Marcuse, o sentido da teoria na sociedade unidimensional diverge do que tivera em outros modelos sociais: ela sempre esteve ligada ao pensamento reflexivo e à pretensão de abarcar o real do mundo. Porém, tal pretensão se conectava a certos postulados do pensar que, ao mesmo tempo em que se conformavam ao mundo, continham certo elemento que o negavam tal qual ele se apresenta, essa fora uma característica do pensamento metafísico em suas diferentes manifestações ao longo da História. Conquanto as várias teorias metafísicas estivessem ligadas aos níveis de desenvolvimento dos modos de produção das sociedades e suas inerentes maneiras da exploração humana, eles, em sua pretensão de abarcar o todo da realidade, ostentaram certo conteúdo que extrapolava a realidade dada, negando-a. A Filosofia nunca se deteve

em exclusivamente entender a racionalidade do *modos operandi* do mundo, mas logrou compreender o sentido dos fatos em um contexto mais amplo que, em última instância, os legitimassem tendo em vista uma racionalidade de ordem superior.

A ideologia da sociedade unidimensional extirpa os modos de pensar que lhe são contrapostos e, conseqüentemente, as possibilidades de sua superação. Retira do pensamento um de seus aspectos fundamentais: o de pensar que o mundo pode ser diferente do que é, e que essa possibilidade é factível. Tal ideologia faz com que ocorra aquilo que Marcuse denomina de “realidade mutilada do pensamento”. O modelo da racionalidade científica, ao estabelecer como princípio do verdadeiro conhecimento a unidade entre os mundos subjetivo e objetivo, prescreve a subordinação do primeiro em relação ao segundo. Pensar para além do mundo como se apresenta torna-se um pensar carente de fundamento. O pensamento filosófico converter-se-á em “pensamento positivo” seguindo o modelo da racionalidade científica. Tal modo de se conceber o que seja o pensamento filosófico chega ao seu mais alto estágio com a Filosofia Analítica.

No artigo de 1929 assinado conjuntamente por Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap, *A Concepção Científica do Mundo – o Círculo de Viena* – também conhecido como *Manifesto do Positivismo Lógico* (1986) – os representantes do chamado “empirismo moderno”, caracterizando-se como pertencentes à tradição do Iluminismo, demarcam sua posição no debate epistemológico relativamente aos limites da significatividade cognitiva dos enunciados. O grupo postula que devem ser abolidos todos os enunciados de tipo metafísico dos discursos que visam estabelecer alguma forma de conhecimento. Segundo sua concepção, tais enunciados são destituídos de significatividade cognitiva, ou seja, devido à sua natureza, não é possível estabelecer seu valor de verdade. Defendendo o empirismo, o princípio de que o conhecimento começa e legitima-se a partir da experiência sensível, dizem que, diferentemente da Ciência, os enunciados metafísicos escapam totalmente às determinações do que pode ser apreendido pelos sentidos e, desta maneira, não se referem a nada e, por conseqüência, nada significam.

A Metafísica teria buscado estabelecer a verdade *necessária* daquilo que fora por ela afirmado. Se entender-se por conhecimento o estabelecimento de proposições verdadeiras, suas proposições seriam as mais verdadeiras de todas, pois suas negações não seriam apenas falsas, mas impossíveis. É justamente esta ideia do estabelecimento

de enunciados que expressam verdades transcendentais e necessárias que será o alvo do ataque dos membros da Filosofia Analítica. Conforme afirmam, sobre questões metafísicas, não se pode sequer “falar”: “pois falar significa apreender em conceitos, reduzir a fatos cientificamente articuláveis” (CARNAP et al., 1986, p.11).

Identificados os erros fundamentais do pensamento metafísico, o Círculo de Viena aduzirá a necessidade de se buscar um sistema de fórmulas neutro com um conjunto de símbolos libertos das impurezas das linguagens históricas. Na visão do grupo, em função do conhecimento científico, é necessário efetuar a “limpeza” da linguagem cotidiana para que se encontre uma forma de expressão “clara” o suficiente que possibilite encontrar o verdadeiro saber. Muitos dos problemas encontrados pelo conhecimento são decorrentes do fato de que, devido à falta de clareza da linguagem empregada, várias afirmações sustentadas por vários filósofos revelam-se obscuras, e mais confundem e trazem problemas do que esclarecem. Afirmam:

Na ciência não há “profundezas”; a superfície está em toda parte: tudo o que é vivenciado forma uma rede complexa, nem sempre passível de uma visão panorâmica e frequentemente apenas apreensível por partes. Tudo é acessível ao homem, e “o homem é a medida de todas as coisas” (ibid., p.10).

Neste sentido, como se declaram os representantes do positivismo lógico, são tributários da primeira fase do pensamento de Wittgenstein; conforme afirmara o filósofo austríaco em sua obra de juventude *Tractatus Logico-Philosophicus* de 1921: “o que se pode dizer em geral, pode-se dizer claramente; e sobre aquilo de que não se pode falar, deve-se calar” (2001, p. 131).

Como exemplificativo da redução do pensamento efetuada pela Filosofia Analítica, Marcuse citará em *O Homem Unidimensional*, o filósofo Willard van Orman Quine. Em 1951, no artigo *O que há*, Quine ostenta o valor da objetividade para a correção do discurso filosófico, entendida como a conformação da linguagem aos fatos do mundo. Ao analisar a questão dos universais, faz a observação de que um dos erros da Metafísica foi o de considerar que a constatação da existência de certas qualidades comuns nos objetos implica na existência de entidades que seriam essas qualidades em si. Conforme Quine, por exemplo, dizer que uma casa é vermelha, uma rosa é vermelha ou um oco é vermelho não denota algo que seja a “vermelhidão”, como uma entidade separada das coisas que apresentam analogamente tal qualidade. O problema da

Filosofia é que, ao considerar a existência de tais coisas “ofende o senso estético dos que, como nós, têm uma queda por paisagens desertas, mas isso não é o pior. O cortiço de possíveis (...) é um terreno propício à proliferação de desordeiros” (1975, p. 225). Tais elementos desordeiros seriam aqueles que sobrecarregam o pensamento, desviando-o da correta apreensão do mundo em sua factualidade.

Marcuse coloca duas objeções dirigidas aos fundamentos da Filosofia Analítica:

1. Ao analisar os conceitos de significatividade das proposições da linguagem em seus elementos mínimos, em referência aos fatos do mundo, descontextualiza o pensamento da História, pois se todo pensamento pode ser compreendido em relação com os fatos que designa, as proposições expressas na Antiguidade, na Idade Média ou na Modernidade podem ser todas julgadas pelo mesmo critério, como se a linguagem e a compreensão do mundo não fossem produzidos historicamente;
2. À medida que nega o caráter transcendente da Filosofia, o empirismo lógico ratifica a realidade como é dada, ou seja, a realidade da sociedade unidimensional.

Um dos princípios da Filosofia Analítica, como já exposto no *Manifesto do positivismo lógico*, é que os problemas filosóficos são problemas de linguagem, sendo necessário limpá-la para eliminar “fantasmas” como os da Metafísica. Para tanto, valorizam a linguagem do “homem comum”, tudo o que pode ser dito com significado, segundo eles, deve ser dito naquela linguagem. Porém, contesta Marcuse, a linguagem do homem comum é a linguagem do homem massificado, daquele que perdeu sua autenticidade. Dessa maneira, sentencia: se o critério de julgamento de certo projeto filosófico deve ser avaliado à luz de sua racionalidade, sendo tal racionalidade, também, a expressão do projeto histórico com o qual ele se coaduna ou não, a Filosofia Analítica, sendo a conformação do pensamento à realidade da sociedade unidimensional, é, ela mesma, irracional. A Filosofia Analítica seria uma manifestação do pensamento na ordenação geral da ordem na sociedade unidimensional, adequado à ideologia vigente, pois é estabelecido sem o elemento crítico, ratificando, dessa maneira, o domínio da técnica.

A racionalidade tecnológica, à qual a Filosofia Analítica reproduz em termos filosóficos, se impõe como o todo da realidade. A dominação se perpetua não somente através da tecnologia, mas como tecnologia (MARCUSE, 1967, p.154):

Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade “técnica” de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não parece irracional nem política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária (id.).

O homem unidimensional é destituído de individualidade e de capacidade de discordância, suas necessidades aparecem-lhe em confluência com o sistema produtor de mercadorias, torna-se incapaz de reconhecê-las para além desse sistema. Toda possibilidade de autenticidade é dissolvida pela racionalidade tecnológica que, aplicada ao conhecimento do homem, converte as ações em comportamentos quantificáveis e manipuláveis.

A distinção entre consciência verdadeira e consciência falsa, entre interesse real e imediato, ainda tem significado. O homem tem de vê-la e passar da consciência falsa para a verdadeira, do interesse imediato para o interesse real. Só poderá fazê-lo se viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida, de negar o positivo, de recusar. É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir com a intensidade com que é capaz de “entregar as mercadorias” em escala cada vez maior, usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente (ibid., 1967, p. 17).

Um ano antes de publicar *O Homem Unidimensional*, em conferência intitulada *A Obsolescência da Psicanálise*, Marcuse, retomando os princípios formulados em *Eros e Civilização*, retrata em termos freudianos a transição da dinâmica do capitalismo que tornou a teoria da formação do ego, da maneira que Freud a expôs, obsoleta.

Conforme Freud, a constituição do ego passa pelo *complexo de Édipo*, por meio do qual o indivíduo vê seu objeto de desejo primordial, a mãe, interdito pela presença do pai. Na época de Freud, a família constituía o agente de socialização psíquica do indivíduo, sendo que a individualidade se dava por meio da negação do patriarca. O indivíduo negando essa autoridade afirmava sua singularidade. O pai como dirigente dos

negócios e do destino da família se colocava como o objeto de interdição à livre fruição do desejo, condição necessária à adaptação à vida em sociedade. Porém, no atual modelo de capitalismo, o modelo patriarcal entra em franco declínio com a decadência da empresa privada e familiar. O papel da família perde sua predominância na formação do indivíduo e a sociedade passa a exercer diretamente seu domínio sobre a “socialização primária”, como denominaria Durkheim. Agora, os *mass media*, os agrupamentos escolares, os bandos de jovens, etc. causam, muito mais impacto sobre o ego que está se constituindo do que o modelo familiar (MARCUSE, 1998b, p. 98). O filho torna-se muito mais independente do pai, a determinação de seu futuro não está mais ligada à tradição familiar “na escolha e na procura de um posto de trabalho e na maneira de ganhar a vida” (ibid., p. 94). Enquanto no modelo anterior o ego se constituía em oposição, na luta com o pai, no modelo atual existe uma identificação muito maior entre o indivíduo e o ambiente:

o ideal do ego (*Ichideal*) é muito mais levado a agir diretamente e “de fora” sobre o ego, *antes ainda* que este tenha constituído de fato como sujeito pessoal e (relativamente) autônomo da mediação entre o próprio *eu* (*Selbst*) e os outros (id.).

Tal alteração será fundamental para a formação das massas, para a constituição da psicologia do que Marcuse denominará um ano depois de “homem unidimensional”. Freud detectara o elemento mais geral que possibilita identificar a caracterização das massas formadas na civilização desenvolvida, um impulso de regressão a um comportamento similar aos agrupamentos humanos pré-históricos: a horda primitiva. Conforme a clássica exposição de *Totem e Tabu*, os primeiros grupos humanos formaram-se em torno da presença de um pai dominador, o macho mais forte que se impõe detendo o direito de fecundar as fêmeas, interditando a fruição do desejo dos demais membros do grupo. Esses, não podendo desenvolver seus egos nem seus ideais de ego, identificavam-se somente como pertencentes a um grupo mediante a identificação coletiva com o pai. Assim, “os vínculos libidinais, que faziam do grupo uma massa obediente e fortemente coesa, dominada pelo alto” (ibid., p. 97) eram formados e sustentados pela repressão paterna, sendo necessário, na narrativa freudiana, que os filhos matassem o pai para se constituírem como sujeitos. Analogamente ao estágio primitivo, na civilização industrial avançada, a personalidade individual consciente vai desaparecendo, sendo substituída pelo ideal do grupo, o indivíduo orienta

seus pensamentos e sentimentos na mesma direção dos demais, não havendo espaço para a autenticidade.

Para Marcuse, os avanços da sociedade industrial por meio da racionalidade tecnológica remetem à descrição de Freud:

A atrofia do ego, sua resistência reduzida aos outros manifestam-se na maneira com que permanentemente fica disponível para soluções que lhe são impostas de fora. A antena em cada casa, o rádio em cada praia, a vitrola em cada bar e restaurante são todos gritos de desespero para não ficarmos sós, separados dos grandes, condenados ao vazio, ao ódio ou aos sonhos do próprio eu. E esses gritos arrastam os vizinhos, e mesmo o que ainda têm ou desejaríamos ter seu próprio ego estão condenados – um imenso auditório cativo cuja grande maioria se alegra com o encantador de ratos (ibid., p. 96).

Em *O Homem Unidimensional*, Marcuse chama a atenção novamente para o fato da não existência de espaço para a individualidade na sociedade industrial. A distinção entre público e privado se esvai, pois o segundo se encontra invadido e desbastado pela realidade tecnológica (1967, p. 30). A produção e a distribuição em massa englobam a totalidade das representações simbólicas. Não se trata mais de um ajustamento do indivíduo à realidade, mas pura *mimesis*, a repetição mecânica de comportamentos veiculados pelos *mass media*. Se para Marx havia uma contraposição entre “realidade” e a “ideologia”, agora, conforme Marcuse, a ideologia constitui a própria realidade, visto que se encontra na própria produção. Os produtos impõem desde o momento de sua fabricação o sistema social como um todo:

Os produtos doutrinam e manipulam; promovem uma falsa consciência que é imune à sua falsidade. E, ao ficarem esses produtos benéficos à disposição de maior número de indivíduos e de classes sociais, a doutrinação que eles portam deixa de ser publicidade; torna-se um estilo de vida – muito melhor do que antes – e, como um bom estilo de vida, milita contra a transformação qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais* no qual as ideias, as aspirações e os objetivos que por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido da palavra e da ação são repelidos ou reduzidos a termos desse universo. São redefinidos pela racionalidade do sistema dado e de sua extensão quantitativa (ibid., p. 32).

Uma vez que o pensamento não se constitui sem o poder dos objetos produzidos pela sociedade do consumo, é esvaziado seu potencial crítico, sendo essa a forma mais perfeita da alienação. A agressividade é canalizada por meio de objetos de consumo. A

libido é direcionada para objetos concretos: o automóvel se apresenta como objeto de desejo para além de seu valor de uso, convertendo-se em oportunidade de satisfação sexual não sublimada (ibid., p. 103). Porém, essa compensação é miserável em relação ao seu objeto original, e o potencial de agressividade permanece latente, o que torna necessário, para que ela não se dirija ao próprio sistema, a existência sempre de um inimigo externo. A corrida armamentista, a violência aplicada a grupos divergentes do modelo padrão, ou qualquer que seja o inimigo concreto e personificado e exterior ao grupo (ibid., p. 104).

Como dito anteriormente, conforme Gagnebin, o pensamento dialético tem dois traços característicos que não mantêm entre si uma relação lógica necessária: (a) o de que o pensamento é um processo mediatizado e infinito de transformação, e (b) o de “totalidade articulada”, que na ordem social há a codeterminação recíproca entre particular e universal, na qual as partes se definem mutuamente. Em relação a (b), o viés psicológico da análise da civilização de Freud fornecera a Marcuse a mediação necessária para a compreensão da correlação entre o todo e as partes na sociedade industrial avançada: a sociedade unidimensional, regida pelo paradigma da racionalidade, reproduz-se no âmbito da individualidade pela destruição das singularidades, por meio da conformação da subjetividade ao modelo de objetividade estabelecido pela razão instrumental. As pulsões são convertidas pelas necessidades impostas pelo sistema produtor de mercadorias, o que faz retroceder o comportamento dos indivíduos à horda primitiva na sociedade de massa. Porém, a constatação do alcance de tal confluência, conquanto inscreva-se no procedimento da crítica dialética, elimina, se levada às suas últimas consequências, o outro traço fundamental desse pensamento: de que, existindo uma dicotomia na realidade, ela será superada em prol de uma racionalidade superior. A sociedade unidimensional revela-se como o fim da História, e é a partir de tal constatação que o conceito de “utopia”, como elemento de negação da realidade, ganhará cada vez mais força na obra marcusiana, assim como a necessidade, já elaborada em *Eros e Civilização*, do desenvolvimento de um novo conceito de temporalidade que ultrapasse ao estabelecido pela ideia de “progresso” que se erigiu na Modernidade.

VII. Utopia e Teoria Crítica

A partir das constatações de *O Homem Unidimensional*, passa a se apresentar a Marcuse um problema relativo ao próprio método dialético, entendido em sua dupla pretensão de explicação do real e de análise das possibilidades da emancipação humana: Se a sociedade unidimensional se constitui, conforme a definição de Marcuse, pela ausência de negação, então, dos princípios da interpretação dialética da História, dimana a constatação de que esse modelo de sociedade tende a perdurar indefinidamente: se não há negação, não há superação, não há a passagem de um estágio do desenvolvimento humano a outro, ou seja, deixa de haver a História. A sociedade unidimensional torna-se, dessa maneira, “o fim da História”.

O problema da dialética é, sobretudo, o problema da História, com o qual está intimamente ligada: o que é a existência humana frente ao tempo para se dizer que há algo tal qual a História? Como aduzira Hegel, a História é o processo de efetivação do humano no tempo, é a própria estrutura onde ocorre o tornar-se-si-mesmo do homem, surgida como fenômeno a partir da interpretação desse processo visto em retrospecto. Se o que está em causa é a própria realização do humano no tempo, o problema da História aparece como problema radical do pensamento em sua substancialidade, pois se converte no próprio problema da possibilidade do humano.

Dizer o “fim da História” remete à questão de que o termo “fim” tem um duplo sentido: pode ser entendido tanto como “cessação” quanto como “finalidade”. Porém, pelos princípios da lógica dialética de Hegel, esses dois sentidos acabam se confundindo, pois se o fim da História deve ser a supressão de todas as contradições que geram as negações, essa supressão deve se dar pela plena realização do humano, ou seja, pela realização da finalidade do homem em tornar-se si mesmo pela atualização do que sempre fora em potência. O fim da História deve ser a conversão do real em racional.

Da asserção de Marcuse de que a sociedade industrial avançada é capaz de suprimir eficientemente todas as formas de oposição, abrem-se duas possibilidades: ou o modo de existência sustentado pelo modelo atual do capitalismo é o modelo último do desenvolvimento humano, hipótese que será sustentada, por exemplo, por Francis Fukuyama anos mais tarde, ou a ausência de negação não corresponde ao fim da História, o que acaba por colocar em xeque a validade do próprio método dialético.

Porém, visto que o real não seja racional, que ainda haja contradições, a aceitação do presente como fim da História é a ratificação de que a existência humana no tempo é

a narrativa dos diversos modos de sujeição que se desenvolveram nas diferentes épocas até culminarem em suas formas mais eficientes: os da sociedade unidimensional. Sendo assim, o real é irracional e não há um propósito do pensamento em sua pretensão de racionalidade, e o que entra em questão é o próprio estatuto da Razão, pois ela nada mais é do que um instrumento da sujeição dos homens pelos próprios homens. No entanto, tal asserção inviabiliza a própria pretensão do pensamento, porquanto, nos termos de Marcuse, seu substrato seja ainda a reflexão ética: há de haver um modo de vida mais próprio aos homens. Se esse modo de vida não foi atingido ainda, então a possibilidade de negação ainda deve existir. O objetivo da existência humana, como já fora identificado pelos antigos gregos, permanece sendo a felicidade, e é a busca por esta ainda o motor das ações dos homens. Se a existência permanece infeliz em uma sociedade onde predomina a reificação, ainda há função para a Razão e esta deve ser justamente a radicalização da crítica.

De modo certamente surpreendente, em 1969, Marcuse, a propósito da então recente morte de Theodor Adorno, em entrevista afirma que, se há ainda a dicotomia entre o real e o racional, é “culpa da realidade”:

... preciso primeiro dizer o que na verdade tenho em mente ao falar em culpa da realidade. Penso que o capitalismo tardio desenvolveu formas de repressão que parecem tornar impossível a prática transformadora tradicional segundo a teoria marxista. Estou pensando aqui particularmente na integração de amplas camadas da população, em particular na integração da classe trabalhadora ao sistema capitalista existente nos países capitalistas avançados. Isso quer dizer, evidentemente, que o sujeito histórico, o sujeito social da revolução não estava mais ali, ou deixava de ser ativo ou ainda não era ativo (1999g, p. 105).

Se o modelo tradicional das lutas socialistas tornou-se impraticável a partir do recrudescimento das formas de sujeição impostas pela sociedade industrial avançada, não havendo mais uma base de massa por meio da qual a transformação possa efetivar-se, o foco da teoria deve deslocar-se para a análise daquilo que é marginal ao sistema. Uma vez que as alterações na base material não apontam para a transformação da ordem social, o esforço teórico deve concentrar-se então na análise da reprodução simbólica do sistema. A forma do marxismo assumida por Marcuse tomará ainda por objeto o

capitalismo, porém não somente como fenômeno econômico, mas, sobretudo, como fenômeno cultural. A crítica de Marcuse é assim, principalmente, crítica da cultura.

Embora Marcuse identifique que o tipo de racionalidade que se configurará nas sociedades industriais avançadas, tenha começado a ser predominante após 1945, essa determinação relativa ao papel que a Teoria Crítica deve desempenhar já se apresentava desde os princípios de sua formulação na década de 1930. Sob a direção de Max Horkheimer, que substituiu Carl Grünberg em 1937, o Instituto de Pesquisa Social assumira como eixo diretivo de seus estudos não mais a ciência econômica, como o fora sob o comando de seu primeiro diretor. Ainda que se norteasse pelo materialismo histórico, o Instituto de Pesquisa Social assume como diretriz a análise filosófica dos fenômenos sociais. No intuito de obter uma base mais ampla para a interpretação do presente, os novos rumos tomados pelo Instituto convertem a ciência econômica em mais uma entre outras disciplinas que compõem as múltiplas perspectivas da análise das condições do presente.

A fuga da determinação do economismo pode ser considerada como o esforço da teoria em constituir-se como pensamento autônomo, não relegado à instância de uma disciplina específica, como se tornara a análise social em relação à economia. Se a Teoria Crítica deveria ser o questionamento da forma assumida pela razão nas sociedades industriais, a elevação da dimensão econômica à supremacia da determinação da existência humana seria ainda um eco da razão idealista da busca de um princípio epistemológico, de uma *mathesis universalis*, capaz de abarcar o todo da realidade objetivando a obtenção da certeza absoluta, razão essa que será duramente criticada nas obras dos autores do Instituto, especificada como decorrente da ânsia pela dominação da natureza e dos homens. Conforme Horkheimer:

O materialismo vulgar, que tem a sua *práxis* criticada pelo materialismo dialético, está envolto num palavreado idealista cujo desvendar exerce a atração sobre seus adeptos mais fiéis. Esse tipo de materialismo tornou-se a verdadeira religião da atualidade (1980a, p. 158).

Se, incontornavelmente, a crítica ao capitalismo deve estabelecer-se no âmbito da economia política, reduzir o fenômeno da reificação dos homens somente às condições materiais da existência é não considerar o capitalismo em sua totalidade. O que se coloca

em questão, anteriormente ao problema do capitalismo mesmo, é certa tendência primordial de uma forma de racionalidade da qual advém esse sistema, a saber, a da razão instrumental.

A razão instrumental constituirá assim o alvo da Teoria Crítica, ao qual Marcuse, bem como outros teóricos da chamada Escola de Frankfurt, direcionaram seus esforços críticos: compreender como a Razão converte-se em desrazão por meio da lógica da dominação. Marcuse, que participou do projeto inicial que delimitou os contornos da Teoria Crítica em acordo com seus colegas, escreve em 1937 em *Filosofia e Teoria Crítica*:

Segundo a convicção de seus fundadores, a teoria crítica da sociedade está essencialmente vinculada ao materialismo. Isto não significa que ela se apresente como um sistema filosófico contra outro sistema filosófico. A teoria da sociedade é um sistema econômico, não filosófico. Há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à correta teoria da sociedade: a preocupação em torno da felicidade dos homens, e a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais de existência. O caminho da transformação e as medidas fundamentais para a organização racional da sociedade são traçados mediante a respectiva análise das relações políticas e econômicas. O aperfeiçoamento ulterior da nova sociedade não pode mais ser objeto de qualquer teoria: deve ser, como obra livre, o resultado dos indivíduos liberados. Se a razão justamente como organização racional da humanidade for realizada, então a Filosofia também carecerá de objeto. Pois a Filosofia, na medida em que é mais do que uma ocupação ou uma disciplina dentro da divisão do trabalho dada, viveu até hoje da ainda não-realização da razão (2006c, p. 137-138).

Esse posicionamento em relação ao papel da teoria aparece também, no mesmo ano de 1937, em uma fala Max Horkheimer. Em uma palestra, que, igualmente ao artigo de Marcuse, Horkheimer chamou de *Filosofia e Teoria Crítica*, ressalta a necessidade da independência do pensamento teórico para a correta interpretação da dinâmica social em prol da realização de uma sociedade racional:

Entre os que hoje recorrem à teoria crítica se encontram alguns que em plena consciência a degradam a uma mera racionalização de seus próprios empreendimentos. Outros se apoiam em conceitos, determinando-os mesmo face ao seu sentido textual, e fazem dela uma ideologia do equilíbrio, tanto mais compreensível quanto menos se detém para pensá-la. Mas desde sua origem o pensamento dialético tem representado o estado mais avançado do conhecimento, e é, em última análise, apenas dele que pode provir a decisão. Seus representantes estiveram em todas as ocasiões ao revés, relativamente

isolados, e também isso eles têm em comum com a Filosofia. Enquanto o pensamento não tiver vencido definitivamente, jamais poderá sentir-se seguro sob as sombras de um poder. O pensamento exige independências. Mas os seus conceitos, que se originam nos movimentos sociais, parecem hoje não ter mais valor, já que não são muitos os que o seguem, além de seus perseguidores. Mesmo assim a verdade será comprovada, pois o fim de uma sociedade racional, que hoje parece estar preservada somente na imaginação, pertence efetivamente a todos os homens (1980a, p. 160).

A radicalização do esforço crítico deve encontrar na configuração material e espiritual da sociedade as forças capazes da efetiva realização da Razão no real, aquilo que Marcuse chama de modo explícito de “felicidade dos homens”, sendo esse viés que estabelece harmonia entre tantos pesquisadores diferentes que participaram do projeto da Escola de Frankfurt.

Deve-se notar que já na década de 1930, em relação a esse processo de transformação, existe na obra de Marcuse um elemento que ao longo dos anos subsequentes assumirá cada vez maior relevância em seu pensamento: o elemento utópico. Embora possam ser considerados os artigos de 1937 de Marcuse, *Filosofia e Teoria Crítica*, e de Horkheimer, *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, ambos como manifestos do eixo direcionador estabelecido pelo Instituto de Pesquisa Social, similares em muitos pontos porquanto pertençam a um único e mesmo programa, existe uma notória diferença entre eles em relação ao estatuto da utopia.

Conforme Horkheimer em *Teoria Tradicional e Teoria crítica*:

Também quando alguns melhoramentos materiais eclodem da elevada força de resistência de determinados grupos, que surgem indiretamente da teoria, não se trata de setores da sociedade, de cuja expansão contínua resultaria a nova sociedade. Todas as representações sobre esse tipo de crescimento paulatino desconhecem a diversidade fundamental de um todo social dividido, no qual o poder material e ideológico tem a função de manter os privilégios contra a associação dos homens livres, na qual cada um tem as mesmas possibilidades de desenvolvimento. Essa ideia se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas (1980, p. 138).

E na palestra *Filosofia e Teoria Crítica*:

De acordo com a teoria crítica, a economia atual é determinada essencialmente pelo fato de os produtos que são produzidos além da necessidade dos homens não passarem para o domínio da sociedade, mas, ao contrário, serem apropriados por particulares. Com a abolição dessa situação se pretende um princípio mais elevado de organização econômica, e não uma utopia filosófica. (HORKHEIMER, 1980a, p. 159).

Já no ensaio de Marcuse, na relação entre Teoria Crítica e Filosofia, a utopia recebe outra valoração:

Como a Filosofia, ela [a Teoria Crítica] opõe-se à justiça da realidade, opõe-se ao positivismo satisfeito. Entretanto, diferentemente da Filosofia, sempre extrai seus objetivos a partir das tendências existentes do processo social. Portanto, ela não tem medo da utopia, pela qual a nova ordem é denunciada. Na medida em que a verdade não for realizável dentro da ordem social existente, mesmo assim ela tem para esta o caráter de uma mera utopia. Tal transcendência não fala contra, mas sim pela verdade. O elemento utópico foi, na Filosofia, durante muito tempo, o único elemento progressivo: como as construções dos melhores Estados, do prazer superior, da felicidade perfeita e da paz perpétua. A teimosia, que vem de se apegar à verdade contra todas as aparências, tem dado lugar, na Filosofia, à extravagância e ao oportunismo sem pudor. Na teoria crítica, a teimosia foi mantida como a autêntica qualidade do pensamento filosófico (2006c, p. 145).

Se o objetivo da Teoria Crítica permanece sendo, em linhas gerais, o mesmo, a determinação do conteúdo da projeção de uma sociedade melhor recebe ênfases muito distintas em Horkheimer e em Marcuse. Possivelmente, a concepção marcusiana esteja bem mais próxima da de Hegel, da plena realização do *Espírito* como objetivo da História, do que a de Horkheimer. Sendo este um possível viés para a compreensão do estatuto da utopia na obra de Marcuse: a relação entre a História, Tempo e Razão.

Horkheimer analisara o surgimento das utopias modernas, sete anos antes de seu artigo, no livro *Origens da Filosofia Burguesa da História*. No capítulo dedicado à utopia, faz referência ao fato de que aqueles que ele considera os dois grandes utopistas, Morus e Campanella, posicionaram-se firmemente contra a noção de propriedade que em seu tempo surgia juntamente com os novos ideais burgueses. Conforme nota, não por acaso esses dois autores eram católicos, e “seguiram literalmente sua religião” (1970, p. 77). Considera que para eles “o ideal medieval da Cristandade unificada deveria ter representado o paraíso”, para o qual a nova noção de propriedade demonstrava-se como

um empecilho. Conforme escreve, “a utopia da Renascença é o céu secularizado da Idade Média” (ibid., p. 83). O que para Maquiavel era um fato, a utilização da religião em todos os tempos com um meio da razão de Estado, para Morus e Campanella:

a religião era o reservatório, sem adulterações da exigência da justiça perante a miséria real; pretendiam realizar a comunidade sagrada na terra, substituindo as leis da livre concorrência pelos mandamentos de Cristo (ibid., p. 78).

Em suas cidades imaginárias, contrariamente à nova economia da concorrência, vigorava o comunismo, pois viam na busca pelo lucro a fonte de todo o mal. São testemunhas de que o acúmulo de riqueza de uma economia mercantil favorece os patrões que “não possuem apenas o saber e capacidades organizadoras dos novos métodos de produção, mas igualmente os locais de trabalho, a matéria-prima, as máquinas, os navios e outras facilidades”, enquanto do lado dos destituídos de propriedade “concentra-se o total despojo de todos os meios, a fome e a miséria” (ibid., p. 76). Existe, conforme Horkheimer, a ideia de base nessas utopias de que dadas as condições sociais ideais é possível a construção de uma sociedade solidária na qual possa enfim ocorrer a harmonia entre os homens, que é o ideal de fraternidade do Cristianismo. Neste sentido, prossegue Horkheimer, o ponto de vista dos utopistas em relação à natureza humana estabelece-se como diametralmente oposto àquele que Thomas Hobbes retiraria da observação imediata da realidade, de que os homens são maus por natureza (ibid., p. 78). Para Morus e Campanella, se as circunstâncias tornam o homem mau, isso é um reflexo da deturpação da ordem social na qual se encontra, não da própria natureza humana. Os utopistas antecipam a teoria de Rousseau da bondade natural humana corrompida pelo surgimento da noção de propriedade. Se as circunstâncias tornam os homens maus, a alteração das circunstâncias deve revelar a verdadeira natureza humana, e é por meio da construção de uma ordem social racional que será possível enfim a plena realização humana.

Neste sentido, os projetos utópicos vinculam-se ao ideal platônico de construção de um Estado perfeito. Como Platão, os utopistas percebem que a possibilidade da realização da justiça na terra não pode se dar em uma ordem social onde a posse é um direito individual e ilimitado. Numa organização social estruturada conforme a especificidade da natureza humana, a própria dinâmica social poderia ser contida, pois no Estado perfeito não haveria distúrbios e descontentamentos que levariam à sua

corrupção e conseqüente destruição. Conforme Horkheimer, o esforço do reencontro de uma natureza humana perdida leva os utopistas a acreditarem “poder fundar uma nova sociedade, sem considerar diretamente as condições temporais, meramente com base numa livre resolução racional dos homens” (ibid., p. 80). Destarte, a utopia ultrapassa o tempo, e ao fazer isso deixa de considerar que o estágio de desenvolvimento histórico tem os condicionamentos materiais, dos quais é necessário conhecer e avaliar para que se torne possível pensar efetivamente na possibilidade de uma transformação benéfica da sociedade:

A utopia gostaria de riscar a dor da sociedade contemporânea, manter nela o bem só para si, mas esquece que os momentos bons e os maus são apenas modos diversos da mesma condição, porque se baseiam nos mesmos condicionalismos. Para ela, a modificação do que existe não se liga à difícil transformação das bases da sociedade, mas à cabeça dos sujeitos.

Só que a doutrina utópica levanta assim uma dificuldade lógica, pois, segundo ela, a propriedade material é a razão da objetiva condição espiritual dos homens; mas desta psique deve também, no sentido inverso, ser banida a propriedade. No enquadramento geral, a falta de lógica consiste em aqui se exigir às concepções humanas, que aliás deveriam ser influenciadas pelas más instituições existentes, não apenas – como estaria certo – o trabalho paciente da realidade, mas também o delinear de um certo quadro ideal de uma sociedade perfeita, a nível de conteúdo, determinado até o menor detalhe. Reencontramos o mesmo conceito presunçoso de uma razão universal absoluta, com que nos deparamos na teoria dos filósofos burgueses, que tinha como função – em oposição aos utopistas – transfigurar a sociedade existente e de fazer passar as suas categorias como eternas (ibid., p. 81).

Parece ser esse o mesmo ponto do qual parte Horkheimer em sua fala sete anos depois. O projeto de emancipação ostentado pela Teoria Crítica “se diferencia da utopia pela prova de sua possibilidade real fundada nas forças produtivas humanas desenvolvidas”. A consideração da possibilidade de uma sociedade racional não pode encontrar fundamento prescindindo da consideração das reais condições históricas e materiais que determinam a existência dos homens. Portanto, a utopia, ao basear-se em certa ideia de “natureza humana”, não considera a interpenetração entre o possível e o ideal, constituindo seu sonho de sociedade como fenômeno a-histórico e, como tal, na interpretação de Horkheimer, meramente ilusório. Ao partir de uma noção ideal do dever ser do homem e da sociedade, os utopistas estabelecem uma noção de moralidade na História, considerando-a má por ser a não realização do homem em sua verdadeira natureza. Tal pretensão de justificação da História, conforme Horkheimer no texto de

1930, à qual mesmo Hegel adere, insiste em tornar aquilo que é contingente em necessário:

A explicação totalmente conseguida, o conhecimento da necessidade de um acontecimento histórico, pode tornar-se para nós num meio de introduzir a razão na história; só que a história não considerou qualquer razão “em si”, não é uma substancialidade nem “espírito” perante o qual nos devamos curvar, nem “poder”, mas um resumo abstrato de acontecimentos, resultado do processo vital social dos homens. A história não dá nem tira vida a ninguém, não impõe nem cumpre tarefas. Apenas os homens reais atuam, vencem obstáculos e podem conseguir reduzir a dor individual ou geral, provocada quer por eles próprios, quer por poderes naturais. A autonomização panteísta da história num ser substancial e uno nada mais é que metafísica dogmática (1970, p. 89).

Dessa maneira, a necessidade de desvinculação do programa da Teoria Crítica do pensamento utópico estaria ligada ao fato de que os projetos utópicos, em sua origem, não deixam de resguardar suas raízes teológicas e metafísicas, não considerando a dinâmica histórica, a avaliação de como os homens reais atuam, vencem obstáculos e podem reduzir as dores que eles mesmos causaram.. Ao considerar a existência de uma natureza humana, o pensamento utópico esvazia a crítica de sua concretude. Embora a Teoria Crítica e o pensamento utópico guardem semelhança em relação ao fato de pensarem a possibilidade de uma nova ordem social, a primeira diferencia-se do segundo pela avaliação do concretude da ação humana em relação às condições materiais que as delimitam. A asseveração de que existem essências atemporais é uma herança da metafísica grega que encontra eco na teologia medieval e na filosofia moderna idealista, e é a negação da produção do humano como ente histórico, e, sendo assim, deturpação da avaliação da situação humana concreta. A História não tem, conforme Horkheimer, um sentido determinado, dado que todo seu sentido só pode ser produzido ao longo do tempo, por isso a Teoria Crítica, em sua concepção, não pode projetar para além dos dados concretos do tempo presente. Se ela assevera a possibilidade de construção de uma sociedade racional, é porque avalia que existem condições para tal, não por julgar haver uma teleologia na história humana.

Marcuse, por seu turno, sempre sustentou a positividade da relação entre o pensamento utópico e a Teoria Crítica. Uma possibilidade de interpretação para essa diferença entre seu pensamento e o de Horkheimer talvez seja sua assunção de que a delimitação do conteúdo da experiência concreta não pode se dar sem a avaliação da

projeção de outra realidade, como afirmará posteriormente em *O Homem Unidimensional*. Embora tenha sido também severo crítico da filosofia idealista burguesa, nunca se manteve plenamente afastado de seus fundamentos. Em certo sentido, conquanto tenha sido um filósofo que sempre se inscreveu nas fileiras do materialismo histórico, nunca deixou o idealismo, dado que nunca abandonou Hegel. Sendo assim, nas análises de Marcuse, como nas de Hegel, pode-se ouvir claramente os ecos da Metafísica e da Teologia, e é a partir da questão de certa interpretação do idealismo hegeliano que a utopia na obra de Marcuse desempenhará um papel determinante.

A vinculação de seu pensamento com o de Hegel liga-o a certa tradição do pensamento ocidental, que Marcuse localiza como tendo origem em Aristóteles. A concepção marcusiana de tempo, elemento constitutivo da noção de História, remete a uma compreensão dos processos da dinâmica da realidade, concebidos em termos de movimento. Tal compreensão, firmemente pautada na filosofia hegeliana, manterá, a seu modo, a distinção aristotélica entre ato e potência. Conforme afirma Marcuse, a filosofia de Hegel foi o desenvolvimento na Modernidade dos princípios aristotélicos. Em *Razão e Revolução* escreve sobre a ciência da lógica de Hegel e sua relação com a dinâmica do devir histórico:

As categorias e os modos de pensamento derivam do processo da realidade a que pertencem. Sua forma é determinada pela estrutura desse processo.

Com respeito a esta relação é que se alega frequentemente que a lógica de Hegel é nova. A novidade consiste, ao que se diz, no uso das categorias para expressar a dinâmica da realidade. Na verdade, porém, esta concepção dinâmica não é uma inovação hegeliana; ela aparece na filosofia de Aristóteles, onde todas as formas do ser são interpretadas e espécies de movimento. Aristóteles busca uma formulação exata em termos dinâmicos. Hegel simplesmente reinterpreta as categorias básicas da *Metafísica*, não tendo inventado outras (2004, p. 113-114).

Como dito acima, de seus primeiros escritos até os de maturidade, o conteúdo da utopia nunca deixou de ser desenvolvido, tendo atingido seu contorno mais explícito em *Eros e Civilização*. A especificação da utopia em sua obra, liga-se a uma conceitualização positiva da Razão, de certa noção de uma essência boa da racionalidade: a racionalidade boa “em-si” fora degenerada ao longo do tempo. Entendendo-se a Razão como aquilo que propriamente define o homem, a assimilação

do ideia de “Razão” à ideia de “Bem” revela a característica positiva da própria essência humana. Embora somente com a incorporação da psicanálise de Freud e da análise biológica das pulsões torne-se precisa a associação entre o conteúdo positivo essencial da Razão e o pensamento utópico, essa positividade essencial sempre foi no pensamento de Marcuse um pressuposto, tomado como valor fundamental. Como valor, a caracterização da essência boa da Razão, remete à inalterabilidade do ideal em relação ao devir do mundo sensível: embora as manifestações históricas da Razão possam ter conduzido à reificação humana, isso não significa que ela mesma seja perversa, ou seja, há aqui a antiga distinção entre essência e aparência. Possivelmente essa atitude de Marcuse frente ao estatuto positivo da Razão constitua o passo decisivo que tenha dado em direção à declaração explícita de um conteúdo que sempre se encontrou de modo sub-reptício nas obras de seus colegas do Instituto: Marcuse assume que há, para além das determinações históricas, uma noção positiva da natureza humana. Embora, como percebera Horkheimer, na Modernidade essa ideia apareça de modo mais notório a partir de Rousseau, ela tem suas raízes na tradição judaico-cristã.

Segundo Wiggershaus, essa incorporação explícita da tradição teológica na obra de Marcuse, que o conduzirá à valoração da utopia tornou claro algo que se encontrava obscuro na formulação da Teoria Crítica. Conforme Wiggershaus a respeito de *Eros e Civilização*:

O livro de Marcuse não trazia à luz o que constituía a substância das produções de Horkheimer e Adorno? A gesta do retorno em que Adorno, em *Philosophie der neuen Musik*, reconhecia a mensagem de toda música, mesmo num mundo digno de desaparecer; a descoberta pelo espírito de que ele próprio era parte da natureza não reconciliada, descoberta que, para o livro de parceria entre Horkheimer e Adorno, constituía a escapatória da dialética da *Aufklärung*; as antigas formas de vida que se mantinham em estado latente sob a superfície da civilização moderna nas quais Horkheimer, em *Eclipse of Reason*, via a fonte do amor de uma coisa por si mesma; a defesa do “materialismo biológico” de Freud, na homenagem de Horkheimer e Adorno a Ernst Simmel, ou no artigo de Adorno “Die revidierte Psychoanalyse”: tudo isso não era conceitualizado pela tese de Marcuse, que reconhecia uma razão dissimulada na estrutura pulsional ou, mais exatamente, na “boa” estrutura pulsional, no *Eros*? Isso não abria, enfim, uma discussão franca das teses nas quais Horkheimer e Adorno se apoiavam apenas de modo indireto, vergonhoso e aforístico: da natureza até a *Aufklärung* e da razão passando pelo mito, havia um movimento positivo que, em última instância, se baseava num sentimento espontâneo, e nisso, natural, do justo, do bem e do verdadeiro? Quando Horkheimer e Adorno não paravam de afirmar que só o pensamento que refletia sobre si mesmo poderia fazer-se

porta-voz da natureza oprimida, que só poderia socorrer a natureza livrando de suas cadeias o seu contrário aparente, o pensamento independente: era possível representar uma contribuição do pensamento sob uma forma diferente da de uma atualização ou articulação daquilo que a “boa” natureza fornecia? A reserva de Horkheimer e Adorno não os conduziu simplesmente a fugir da confrontação aberta com esse dilema; para diferenciar a “boa” da “má” natureza, era preciso um critério que fosse independente do sentimento do justo e do verdadeiro, o qual poderia, eventualmente, induzir ao erro, mas quem tinha uma clara consciência da dialética do *Aufklärung* e da confusão entre repressão fundamental e repressão suplementar na civilização sabia que o julgamento da razão também precisava de um critério que fosse independente da racionalidade, às vezes, enganadora (WIGGERSHAUS, 2006, p. 537-538)?

Dessa maneira, o que Marcuse desenvolve, na interpretação de Wiggershaus, é o fundamento que faltou às teorias de Horkheimer e Adorno. A busca por uma teoria concreta da sociedade tendo em vista a superação da realidade reificada em prol de uma sociedade racional parte da suposição de que a plena realização da racionalidade é o contrário da primeira, portanto que a Razão se coloca como valor positivo em contraposição à alienação reinante. Tal asserção coloca-se, na obra de Marcuse, como um postulado, pois, contrário for, a própria crítica carece de fundamento. Aceitando-se que a Razão seja essencialmente boa, a crítica pode progredir em busca das bases para sua plena efetivação no mundo, ou seja, a identificação entre mundo e pensamento. A identidade entre o real e o racional seria então a realização de um mundo bom. Note-se que novamente a questão é colocada como um princípio ético, pois não se fundamenta na observação empírica nem seu contrário envolve alguma contradição lógica, no entanto, a asserção contrária à afirmação da essência positiva da Razão inviabiliza o próprio progresso da crítica em prol de seu objetivo, tornando a crítica nula. Dessa maneira, na obra de Marcuse, se a Razão não foi realizada no mundo, se não foi assimilada à realidade, não significa que haja uma deficiência de base na Razão, mas na realidade, ou seja, é “culpa da realidade”, e a realização plena da Razão permanece como utopia.

VIII. Teologia e História Universal

Partindo da noção da positividade da Razão, as categorias que Marcuse utiliza para a interpretação da realidade são sempre ao mesmo tempo negativas e positivas: qualquer estado negativo é sempre analisado à luz das potencialidades de superação que encerra. Qualquer situação social é uma situação humana e, sendo assim, está imbricada nela a potencialidade para a plena efetivação da Razão. Dessa maneira, Marcuse interpreta que a História humana, como fora até agora, pode converter-se no prelúdio de um novo estágio social, pois em seus subterrâneos habita o gérmen da positividade buscando se efetivar (WIGGERHAUS, 2006, p. 539-540). A ciência histórica, por essa perspectiva, passa a ser, não somente o catálogo dos acontecimentos de como os homens viveram ao longo do tempo, mas a tentativa de o entendimento descobrir um sentido no direcionamento da ocorrência desses acontecimentos. Para Marcuse, assim como para Hegel, a História não importa tanto pela narrativa dos fatos como tais, mas pelo devir do homem em tornar-se si-mesmo em direção à reconciliação com sua natureza. Dessa forma, as várias e diferentes civilizações que já existiram em diferentes tempos e lugares devem demonstrar um nexos, um fio condutor, que as interligue tendo em vista a narrativa do desenrolar do desenvolvimento humano, uma prolepse. Esse é o significado de se pensar uma História Universal, que, não obstante, mantém-se ligado às suas raízes teológicas.

Segundo Francis Fukuyama, a busca pelo estabelecimento de uma História Universal tem sua origem no cristianismo, a partir da incorporação da escatologia judaica na cultura ocidental. Conforme escreve em *O Fim da História e o Último Homem*:

As primeiras histórias verdadeiramente universais da tradição ocidental foram cristãs. Os gregos e os romanos tentaram escrever a história do mundo conhecido na época, mas foi o cristianismo que introduziu o conceito de igualdade de todos os homens aos olhos de Deus, criando assim a ideia de um destino igual para todos os povos do mundo. Um historiador cristão como Santo Agostinho não se interessava especialmente pela história dos gregos ou dos judeus como tais. O que importava era a redenção do homem como homem, um evento que constituiria a realização da vontade de Deus na terra. Todas as nações eram ramos de uma humanidade mais geral, cujo destino podia ser compreendido em função do plano de Deus para a humanidade. Além disso, o cristianismo introduziu o conceito de uma

história finita no tempo, que começava com a criação do homem por Deus e terminava com sua salvação final. Para os cristãos, o fim da história terrena seria marcado pelo dia do julgamento, que nos anunciaria o reino do céu, quando então a terra e os eventos terrenos cessariam de existir. Como a narração cristã da história deixa claro, um “fim da história” está implícito no texto de todas as histórias Universais. Os eventos particulares da história só têm sentido quando relacionados a um fim ou objetivo maior, cuja realização necessariamente encerra o processo histórico. Esse fim último do homem é o que torna potencialmente compreensíveis todos os eventos particulares (FUKUYAMA, 1992, p. 86).

O pensamento de Hegel encontra suas raízes nessa tradição: considera a História como a história da espécie humana, não dos homens, e a teoria da História a tentativa de apreensão de um padrão, de certa regularidade subjacente no curso do tempo que revele racionalmente uma evolução da humanidade. Tal noção introduz a moralidade na História, pois deve tornar possível estabelecer se ela é de algum ponto de vista justificável, ou seja, se ela conduz o homem factualmente em direção ao melhor. Da incorporação da moralidade, segue-se uma consequência: caso a História humana realmente progrida de modo linear, levando o homem de um estágio menos perfeito a um mais, considerando-se que a perfeição humana não pode se estender ao infinito, deve haver um ponto último da História, ou seja, um “fim da História”.

Conforme Fukuyama, a necessidade de se buscar um padrão racional para a avaliação da História foi primeiramente esboçada por Immanuel Kant em um de seus últimos textos, em 1784, em *Ideia de uma História Universal do Ponto de Vista Cosmopolita*. A finalidade da História, para Kant, deveria ser a plena realização da liberdade humana, que se efetivaria, por fim, em um “estado cosmopolita universal, como o seio do qual podem se desenvolver todas as disposições originais de espécie humana” (KANT, 1986, p. 22):

Uma tentativa filosófica de elaborar a História Universal do mundo segundo um plano da natureza que vise à perfeita união civil na espécie humana deve ser considerado possível e mesmo favorável a este propósito da natureza. É um projeto estranho e aparentemente absurdo querer redigir uma *história* segundo uma ideia de como deveria ser o curso do mundo, se ele fosse adequado a certos fins racionais – um tal propósito parece somente resultar num romance. Se, entretanto, se pode aceitar que a natureza, mesmo no jogo da liberdade humana, não procede sem um plano nem propósito final, então esta ideia poderia bem tornar-se útil; e mesmo se somos míopes demais para penetrar o mecanismo secreto de sua disposição, esta ideia poderá nos servir como um fio condutor para expor, ao menos em linhas gerais, como um *sistema*, aquilo que de outro modo seria

uma agregado sem plano das ações humanas. (...) Uma tal *justificação* da natureza – ou melhor, da *Providência* – não é um motivo de pouca importância para escolher um ponto de vista particular para a consideração do mundo. De que serve enaltecer a magnificência da razão, de que serve recomendar a sua observação, se a parte da vasta cena da suprema sabedoria que contém o fim de todas as demais – a história do gênero humano – deve permanecer uma constante objeção, cuja visão nos obriga a desviar os olhos a contragosto e desesperar de encontrar um propósito racional completo, levando-nos a esperá-lo em outro mundo (ibid., p. 22-23)?

Embora Kant tenha ao final de sua vida deixado a questão da necessidade do estabelecimento das bases para a constituição racional de uma História Universal, conforme Marcuse, os princípios por ele desenvolvidos em sua teoria do conhecimento acabaram por interditar a possibilidade da plena realização da Razão, pois estabelecem uma intransponível cisão.

Em *Crítica da Razão Pura*, Kant escrevera que o princípio de todo conhecimento é a experiência, entendida, como na tradição do empirismo inglês, como as impressões causadas pelo contato dos sentidos com os objetos externos sensíveis. Para Kant, o entendimento, quando desvinculado da experiência, acaba por perder-se em antinomias. O procedimento do filósofo de Königsberg, em sua primeira crítica, tomara por objeto justamente a demarcação dos limites do entendimento, para além dos quais não seria possível nenhuma forma de julgamento justificável. A questão posta naquela obra fora a de saber como o conhecimento acerca dos fenômenos do mundo é possível, objetivando o estabelecimento de fundamentos seguros para as ciências da natureza. Kant fundamentara essa possibilidade na suposição da existência do sujeito transcendental, que estabelece *a priori* as sínteses pelas quais se pode formular um juízo necessário entre dois fatos distintos do mundo natural, fundamentando, assim, a relação de *causalidade*. O entendimento regula os fenômenos apreendidos no momento mesmo de sua apreensão. Para Kant, embora o mundo físico seja constituído pela sucessão de vários eventos isolados, que se apresentam à apreensão como *fenômenos*, é possível ter um conhecimento seguro acerca deles porquanto o sujeito cognoscente que os visa compreender não é, ele mesmo, algo condicionado pelo mundo fenomênico.

O sujeito transcendental kantiano é a expressão da individualidade e o substrato último de toda possibilidade de conhecimento. Os fenômenos do mundo, apreendidos pelos sentidos, tornam-se experiência porquanto, acompanhando a cada percepção, existe sua apercepção: a consciência de um “eu penso”, a qual acompanha cada

experiência. Por meio dessa consciência, o eu pensante se reconhece como contínuo, presente e ativo na sucessão de suas experiências (MARCUSE, 2004, p. 30). Conforme Marcuse, a partir dos princípios desenvolvidos por Kant, a própria possibilidade de se falar em um “mundo em si” perde o significado, pois todo e qualquer objeto só pode ser concebido como tal a partir de sua apreensão pelo sujeito, não como objeto em si, que, como tal, é inapreensível. Há, dessa forma, uma cisão intransponível entre o homem e o mundo.

A distinção entre sujeito e os objetos conduz Kant a considerar que o homem deve ser entendido em uma dupla significação: por um lado é, ele mesmo, um fenômeno do mundo, e, enquanto tal, condicionado pelas leis físicas e um ser da necessidade; por outro, como sujeito transcendental, é incondicionado, dado que é ele que estipula livremente as leis pelas quais o mundo pode ser compreendido. Escreve Marcuse em *Razão e Revolução* que Kant, na sua valoração da subjetividade, acaba por introduzir o argumento cético. Defendendo a Razão, Kant a desvaloriza, pois acaba por prescrever a impossibilidade de se conhecer as coisas em si. Conforme Marcuse, se não se pode conhecer as coisas mesmas, a razão é mero princípio subjetivo, e o mundo se cinde: “a subjetividade e a objetividade, o entendimento e a sensibilidade, o pensamento e a existência” (ibid., p. 31). Logo, a razão se encontra privada de poder sobre a estrutura da realidade, pois “o pensamento se apartava da realidade e a verdade se transformava em um ideal inoperante preservado pelo pensamento” (id.). Disso se segue que o próprio ideal de conciliação entre homem e mundo passa a ser fabuloso, e “o mundo real era deixado tranquilo fora da influência do pensamento” (id.).

Em 1937, no artigo *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, Marcuse identificara que a incompatibilidade expressa pelo idealismo transcendental kantiano entre sujeito e mundo é já um reflexo da divisão social do trabalho na ordem burguesa. Com estabelecimento de Descartes da distinção entre *res extensa* e *res cogitans*, o domínio da subjetividade fora relegado para fora do mundo. Enquanto o mundo exterior ao eu é convertido em matéria quantificável, a alma permanece aparentemente fora do domínio da razão quantificadora, porém ligada a um corpo que, como *res extensa*, é entendido como objeto mensurável. A divisão entre corpo e alma converte o primeiro em matéria manipulável, sujeito às leis físicas que a razão pode determinar e manipular. A liberdade torna-se possível somente fora do mundo, como pensamento puro expresso na certeza de si. Segundo Marcuse, essa dissensão do eu, já no início da filosofia idealista da era

burguesa em sua busca pela objetividade, termina por excluir de seu sistema todo o fluxo de afecções que será posteriormente caracterizado como a alma individual: os sentidos, os desejos, os instintos e os anseios dos indivíduos.

Para Marcuse, essa dicotomia levará a razão objetiva a ser considerada categoria essencial da prática humana. No sistema de Descartes, o ideal de matematização do mundo faz com que as paixões da alma sejam explicadas materialisticamente, por meio das alterações dos humores devido a movimentos da circulação do sangue que causam modificações no cérebro. Assim, se o homem é dotado de corpo, esse corpo, sendo *res extensa*, passa a ser também objeto de compreensão e manipulação da razão objetiva:

A estranheza da filosofia da razão em relação à alma revela uma situação decisiva. Efetivamente a alma não participa do processo de trabalho social. O trabalho concreto é reduzido ao trabalho abstrato, que torna possível a troca de produtos do trabalho como mercadorias. A ideia de alma parece indicar os planos da vida com que a razão abstrata da *práxis* burguesa não consegue lidar. A elaboração da matéria é executada por uma parte apenas da *res cogitans*: a razão técnica. Iniciando pela divisão do trabalho nos termos da manufatura e finalizando na indústria mecanizada (...). Na medida em que o pensamento não é imediatamente razão técnica, desde Descartes ele gradualmente se separa da vinculação consciente com a *práxis* social, mantendo a reificação por ele próprio promovida. Se nessa *práxis* as relações humanas aparecem como relações materiais objetivas, como leis das próprias coisas, a filosofia por sua vez abandona o indivíduo a essa aparência, ao se retirar para a constituição transcendental do mundo na subjetividade pura. A filosofia transcendental não atinge a reificação: ela apenas investiga o processo do conhecimento do mundo já reificado (MARCUSE, 2006b, p. 105-106).

Marcuse em 1936, no seu primeiro escrito para o Instituto de Pesquisa Social, *Estudo sobre a Autoridade e a Família*, identifica as raízes teológicas da dicotomia expressa na filosofia racionalista burguesa entre subjetividade e objetividade: ela já se encontra inscrita na interpretação de Lutero do conceito de “liberdade”. Segundo Marcuse, a inserção desse conceito propriamente moderno foi um fator determinante na transição da ordem medieval para a ordem burguesa, pois será elemento de negação à concepção hierárquica expressa no pensamento escolástico, que justificava ontologicamente as relações de autoridade no mundo medieval. O desenvolvimento histórico dessa ideia culminará na asserção de que os homens nascem livres por natureza, ou seja, que não há uma legitimidade natural de que alguns mandem e outros obedeçam. No entanto, sua inserção, mesmo na ordem burguesa, permanece

contraditória porquanto se trate ainda de uma sociedade baseada na autoridade. Observa Marcuse que a resolução dessa contradição será dada por meio de um paradoxo: a plena realização da liberdade é a sua dissolução na não-liberdade. Essa é a característica decisiva do conceito que dominou a teoria burguesa desde a Reforma e que constituirá fator ideológico determinante dessa ordem social (ibid., p. 57).

No texto de 1520 de Lutero, *A Liberdade do Cristão*, é abordado o caráter contraditório da liberdade em Cristo tomando como referência as epístolas de Paulo de Tarso. Segundo Marcuse, nesse escrito “encontram-se reunidos pela primeira vez todos os elementos que constituem o conceito especificamente burguês de liberdade” (1972, p. 60). Conforme Lutero:

Para que tenhamos um conhecimento profundo do que é um cristão e saibamos em que consiste a liberdade que Cristo conquistou para si e a deu a todos, vou adiantar estas duas proposições:

Um cristão é um livre senhor de todas as coisas e não está sujeito a ninguém.

Um cristão é um servo sujeito a prestação de serviços gratuitos em todas as coisas e é submisso a todos.

Estas duas proposições se encontram claramente em São Paulo (1ª *Epístola aos Coríntios*, XII, 9, 19): “Sou livre em todas as coisas e me fiz servo de todos”. E também na *Epístola aos Romanos*, XIII, 8: “Não se sintam obrigados para com ninguém, se não for por amor mútuo.” O amor, porém, está sujeito à gratuidade de serviços e submisso àquele que ama. Assim esta escrito igualmente de Cristo na *Epístola aos Gálatas*, IV, 4: “Deus enviou seu Filho, gerado por uma mulher e sujeito à lei” (LUTERO, 2007, p. 19).

Para resolver a contradição expressa nas duas proposições, Lutero dissolve-a remetendo-se à noção da dupla natureza humana: o homem é, ao mesmo tempo, um ser interior/espiritual e exterior/corporal. Em relação ao homem interior, “nenhum elemento exterior pode torná-lo livre nem justo, pois sua justiça e sua maldade, contrariamente à sua maldade e sua sujeição não são corporais nem exteriores” (ibid., p. 22). A subjetividade, em contraste com a objetividade, aparece como ontologicamente superior, dado que é por meio dela que o homem pode se relacionar com Deus. Ela consiste na “vontade pura e na crença pura”, e, assim o sendo, não pode ser afetada pela ordem terrena:

Se considerarmos o homem interior e espiritual para ver em que condições é um cristão justo e livre e merece esse nome, é evidente que nenhum elemento exterior pode torná-lo livre nem justo, pois sua justiça e liberdade, contrariamente a sua maldade e sua sujeição, não são nem corporais nem exteriores (ibid., p. 22).

No entanto, como ser corporal, o homem deve permanecer submetido às leis terrenas, e adequar os atos de seu corpo aos mandamentos exigidos pela fé cristã, disciplinando-o e praticando obras gratuitamente:

Embora o homem (como já disse) no interior de si mesmo e no tocante à sua alma seja suficientemente justificado pela fé, tendo tudo o que deve ter, apesar de ter de, dia após dia, aumentar essa mesma fé e essa opulência até a vida futura, no entanto, ele permanece ainda nessa vida mortal na terra, na qual é necessário que governe seu próprio corpo e mantenha relações com os homens. É aí que começam as obras; a partir do momento em que lhe é impossível permanecer ocioso, certamente tem necessidade de recorrer aos jejuns e às vigílias, aos trabalhos e a todas as formas de temperança para treinar e exercitar seu corpo, a fim de que obedeça ao homem interior e à fé, para que se molde à sua imagem e não impeça nem entrave sua atividade, como faz naturalmente, se não for dobrado à disciplina, pois o homem interior vive em harmonia com Deus, é alegre e feliz por amor de Cristo, que tanto fez por ele, e seu único cuidado é, em retribuição, servir também a Deus gratuitamente por um ato de livre amor; então descobre em sua carne uma vontade rebelde que quer servir o mundo e procura satisfazer seus apetites. É o que a fé não pode suportar, ela se lança em sua garganta para dominá-la e domá-la (ibid., p. 37).

Conforme Marcuse, na teologia de Lutero a liberdade é transferida à esfera “íntima” do indivíduo enquanto o “mundo exterior” converte-se no reino da não-liberdade. Essa bipartição do conceito de liberdade remete à existência de duas esferas, duas totalidades relativamente fechadas. Porém, os reinos da liberdade e da não-liberdade não são simplesmente colocados um ao lado do outro, mas em uma determinada relação de fundamentação (MARCUSE, 1972, p. 57). A liberdade, característica relativa ao homem interior, é apresentada em contraposição à liberdade exterior (ibid., p. 61), todas as suas determinações são negativas em relação a ela, pois a completa libertação de toda autoridade no mundo exterior representaria, na esfera interior, a libertação do homem de Deus, sua escravização sob o domínio do Diabo (ibid., p. 57-58).

Tal ideia de liberdade, como concomitantemente característica da interioridade absoluta e dependente da necessidade da ordem terrena, tem como consequência a

impossibilidade da libertação do homem corporal: caso ela ocorresse seria a sua ruína, pois a não submissão à ordem terrena seria sua libertação para praticar o mal, logo, de seu afastamento de Deus e a interdição absoluta à verdadeira liberdade. O mundo terreno é o mundo da concupiscência, por isso o homem exterior deve disciplinar seu corpo em prol de manter a integridade do homem interior. A liberdade só se torna possível como não-liberdade, como submissão à ordem terrena objetivando a interdição do livre fluxo dos desejos.

A análise do tema da dicotomia entre corpo e alma será retomada várias vezes ao longo da obra de Marcuse: a noção de liberdade interior converte-se em instrumento de dominação do corpo. Essa noção, que será central na filosofia idealista, torna-se elemento ideológico da manutenção da ordem burguesa. No entanto, também observa Marcuse que uma vez colocada no centro do debate político-filosófico, ela demonstra um potencial que aponta para a superação de toda opressão: sendo a ideia burguesa de autonomia, para a qual a noção de liberdade é fundamental, considerada valor primordial da vida humana, isso acaba por tornar explícita a contradição inerente à asserção de que o homem possa ser ao mesmo tempo livre e não-livre.

Conforme Marcuse em *Estudo sobre a Autoridade e a Família*, a doutrina de Kant é “apenas a expressão mais clara e elevada de uma tendência vigente desde o escrito de Lutero” (1972, p. 56). A dicotomia entre o homem incondicionado e o homem condicionado na filosofia kantiana dissolve-se, no plano objetivo, na submissão da vontade livre do sujeito ao ordenamento do mundo fenomênico. Porém, diz Marcuse em relação à mesma filosofia kantiana, que as três questões deixadas pelo filósofo de Königsberg ao final de sua crítica da razão pura – “Que posso conhecer?”, “Que devo fazer?”, “Que me é permitido esperar?”, e todas as tentativas de resolução para elas formuladas – constituem o núcleo de toda a reflexão filosófica em sua historicidade como atividade vital do ser humano.

A busca de resposta para as questões kantianas conduziu Hegel à afirmação de que o conhecimento do homem, sua atividade e esperança devem estar voltadas à criação de uma sociedade racional, capaz de *reconciliar* o espírito com a realidade. Porém, se a filosofia kantiana por seus princípios interdita a compatibilidade entre mundo e espírito, ela abre um caminho para as especulações de Hegel em torno da História. Como Kant sustentara em *Ideia de uma História Universal*, a finalidade da História deve ser o estabelecimento de uma constituição política capaz de assegurar o pleno desenvolvimento do homem. Igualmente a Kant, Hegel crê que a efetiva possibilidade da

realização do homem encontra-se na realização de sua liberdade. Mas seu sistema, à medida que postula que o real deve ser racional, visa superar a dicotomia deixada por Kant, convertendo a finalidade histórica em um projeto de reconciliação.

IX. Reconciliação e Natureza

O problema da “alienação” é questão central em toda obra de Marcuse, e é a partir dele que se fundamenta seu projeto emancipatório, bem como toda sua filosofia. Conforme os princípios da lógica de Hegel, a realidade ocorre em um jogo de oposições entre a identidade e a não-identidade, pois a contradição entre afirmação e negação contida na especificação do próprio ser conduz à série de sínteses que o determinam. Na base desse argumento, subjaz o princípio lógico da *identidade*, pois é porque o ente é não idêntico a si que detém contradição em relação a si mesmo. Considerando-se que no mundo fenomênico tudo é finito, disso se segue que, por princípio, deve haver um momento em que estarão esgotadas as contradições, posto que, se elas se estenderem ao infinito, isso significa que tudo é devir. Porém, considerando-se que tudo seja devir, nada pode ser idêntico a si, há assim a impossibilidade da afirmação da existência de uma identidade a partir da qual a não-identidade se estabelece e a própria ideia de contradição que está no princípio do sistema torna-se inoperante.

Sendo o fim da História no sistema hegeliano a superação de todas as contradições surgidas no decorrer do desenvolvimento humano em seus vários momentos, essa asserção leva à consideração de que o objetivo da História só pode se realizar se ocorrer aquela que é, entre todas as contradições, a primeira e fundamental: a dicotomia do homem em relação a si mesmo, sua alienação. Durante a História, conforme a interpretação marcusiana, as condições adversas geradas em um ambiente hostil conduziram à dicotomia entre a essência humana, eminentemente livre, e as necessidades corpóreas, que só podiam ser satisfeitas pela transformação do corpo em instrumento de trabalho. Porém, conforme Marcuse em *Razão e Revolução*, as exigências do trabalho opõem-se às necessidades internas do homem em “um mundo estranho, governado por leis inexoráveis, um mundo “morto” no qual se frustra a vida humana.” (2004, p. 41). As distinções cartesiana, entre *res extensa* e *res cogitans*, e kantiana, do homem como ser que é concomitantemente condicionado e incondicionado, denotam a separação entre objetivo e subjetivo: o homem é, concomitantemente, livre e não-livre, a liberdade é relegada ao plano da subjetividade deixando o mundo objetivo fora de sua influência. Portanto, se a finalidade da História deve ser a conciliação de todas as contradições em uma última síntese, sua finalidade deve ser a reconciliação do homem consigo, o que inclui a conciliação do homem com o mundo, entre sujeito e

objeto. Tal conciliação remete à especulação teológica em torno da finalidade da existência humana. Escreve Marcuse em *Razão e Revolução*:

A primeira discussão de Hegel sobre problemas religiosos e políticos leva-o a observar com lucidez que a perda de unidade e liberdade – um fato histórico – é o caráter distintivo da idade moderna, o fator que caracteriza todos os estados da vida privada e social. Esta perda de liberdade e unidade, diz Hegel, evidencia-se nos numerosos conflitos que afligem a vida humana, especialmente no conflito entre o homem e a natureza. Este conflito, em que a natureza surge como um poder hostil que deve ser dominado pelo homem, conduziu aos antagonismos entre ideia e realidade, entre o pensamento e o real, entre consciência e existência. O homem encontra-se constantemente excluído de um mundo que é adverso e alheio a seus impulsos e desejos. Como então restabelecer a harmonia entre este mundo e as potencialidades humanas (id.)?

Segundo Marcuse, a questão da ausência de unidade no homem surgira para Hegel já nos seus tempos de estudante de Teologia. O jovem Hegel identificara o cristianismo como momento culminante da História, pois a doutrina cristã estabelecera o homem como centro “absoluto” e colocara a questão de “dar à vida um sentido final” (id.). Porém, como os evangelhos apelavam essencialmente para o “indivíduo enquanto indivíduo desligado de seu nexos social e político” (id.) o interesse de Hegel foi gradualmente deslocando-se da Teologia para a Filosofia. No entanto, segundo Marcuse, Hegel nunca perdera de vista seu foco inicial.

Aos 25 anos, Hegel escrevera o pequeno livro *A História de Jesus*, no qual são esboçados alguns princípios que serão retomados ao longo de sua obra. Embora este texto contenha uma temática teológica, há nele notadamente a tentativa de superação da problemática kantiana em relação à moral.

A fundamentação da moralidade em Kant, em sua *Crítica da Razão Prática*, é estabelecida sob a perspectiva de que o ato moral deve ser a adequação da vontade racional e a ação. Porém Kant postula a cisão entre a realidade empírica e a racional ao considerar o homem em uma dupla significação. O Jesus descrito por Hegel é estritamente humano, tanto que o relato de sua vida encerra-se com o sepultamento: a divindade de Jesus encontrava-se em sua humanidade, parecendo sugerir, conforme Novelli (2006, p. 106), que do humano brota o divino. A história do Jesus hegeliano é a de alguém profundamente engajado na vida prática de seu povo, não havendo em sua

figura a separação entre política e religião, nem a dicotomia entre o espiritual e o terreno, mas uma única realidade. Ao final, sua vida não é propriamente tirada, mas entregue por um ato de livre vontade, ou seja, não pela coerção de um fator externo, mas pela identificação da ação com sua escolha. Sendo assim, segundo a interpretação de Hegel, a vida prática de Jesus remete à liberdade de um ser que se estabelece como livre na própria ação, não somente nos motivos que a determinam. A liberdade, destarte, não pertence somente à esfera íntima, mas se expressa em todos os momentos porquanto se queira tudo aquilo que se faz. Diferentemente do que ocorre na bipartição kantiana, o homem Jesus de Hegel é sempre idêntico a si mesmo, não se furta, segundo Novelli (ibid, p. 108), em relação a nenhum aspecto da vida de seus contemporâneos: política, economia e a religião. Sua vida torna-se a expressão da vida de seu povo, da possibilidade de autodeterminação frente ao que se tem que ser. Em todas as instâncias é sempre o mesmo, a ação e a razão não se distinguem. Em sua figura o terreno e o celestial não expressam obrigações e orientações distintas. Conforme Novelli:

O “Jesus” hegeliano afirma a realidade do pensamento na ação, e a realidade da ação no pensamento. Em outras palavras, não basta a afirmação da dignidade humana no pensamento que não se traduz na sua efetivação. A dignidade que não se realiza de fato não passa de mera abstração ou de afirmação vazia. Por outro lado, não é suficiente igualmente o fazer que executa uma formalidade na qual não se reconhece, mas que tão somente teme pela sua não realização. A ação deve mostrar o pensamento e, este deve ser a tradução da ação. A ação não é suficiente e não contém em si o resumo da realidade, mas a sua desconsideração não possibilita a realização do pensado (id.).

O Jesus de Hegel é expressão do homem conciliado consigo e com o mundo. Sua vida não é o abandono do mundo empírico, mas sua imersão nele, na realidade humana efetiva de seu povo: a Razão, representada por Jesus, não se ausenta do mundo, mas se reconhece nele pela livre determinação do poder-ser e ser. Reconhece-se como não plenamente efetivada no mundo, mas não diferente de si mesma à medida que o vir-a-ser está incrustado no ser, vindo daí toda possibilidade de sua plena efetivação. A Razão é “a promoção do estranhamento do próprio mundo o qual somente tem sua plena consciência através de sua exposição” (ibid., p. 109). E o que seria a plena efetivação da Razão? A construção de uma comunidade ética que o engajamento político de Jesus sempre teve em foco. Nesse sentido, afirma Hegel, Jesus não incitou seu povo a enfrentar os romanos, sua mensagem era muito mais profunda, pois de nada adiantaria a ruptura com a dominação externa visto que ela se mantivesse em curso no interior de seu

próprio povo, Jesus é a vontade livre que quer a liberdade. A realidade proposta por ele era da abolição da dominação em suas diferentes formas.

Marcuse em *Razão e Revolução* faz referência a como em seus primeiros escritos Hegel estabelece a partir da figura de João Baptista a valorização substantiva da vida humana. João Baptista, com sua autoimposta missão, teria sido o primeiro a perceber que a plena efetivação do mundo, “na sua verdadeira essência, é produto da atividade histórica do homem” (2004, p. 44). Em *A História de Jesus*, o Jesus que se deixa batizar por João Batista é o homem que percebe que sua integralidade se dá por meio da missão de uma “vida”. O conceito de *Vida*, segundo Marcuse, é determinante na obra de Hegel, pois é por meio dele que se estabelece a relação entre o particular e o universal da qual dimana a própria dinâmica do real.

O conceito hegeliano de *Vida* estará sempre implícito na obra de Marcuse e retornará em seu pleno desenvolvimento em *Eros e Civilização* a partir da leitura de Freud, tornando-se, no pensamento marcusiano, o conceito mediador entre a História Universal e a efetivação da Razão, recolocando em termos biológicos o projeto de emancipação humana.

Segundo Marcuse em *Razão e Revolução*, esse conceito já contém no estágio elementar da obra do jovem Hegel os traços que serão plenamente desenvolvidos posteriormente na dialética do *Espírito*, e que, após sua incorporação ao pensamento pela filosofia hegeliana, tornou-se impossível o estabelecimento de uma filosofia da *práxis* que dele prescindia:

Desde Hegel a ideia de vida tem sido o ponto de partida de muitos esforços para reconstruir a filosofia nos termos da circunstância histórica concreta do homem, superando, desse modo, o caráter abstrato e remoto da filosofia racionalista (MARCUSE, 2004, p. 43).

A vida é um modo próprio de ser no qual estão contidas todas as determinações do ente e sua relação com a totalidade do mundo. Um objeto inanimado, conquanto seja, não constitui um todo cujas diferentes partes e estados inteirem-se em uma completa unidade. O ser inanimado integra-se ao mundo, porém o mundo não se integra a ele, ou seja, ele não é para si, pois, se vem a ser algo, é-o para um ser animado. Para o ser orgânico, o inorgânico não aparece como mera exterioridade, mas como carência ou falta, dado que a natureza orgânica não prescinde da inorgânica. O inorgânico é absorvido pelo orgânico, que o assimila a si, convertendo o que lhe era alheio a si-

próprio em sua unidade individual. Porém, o orgânico morre, torna-se inorgânico e novamente o processo tem início, perfazendo a união dos contrários que se constitui como o todo unívoco da *Vida*. Cada indivíduo vivo é a manifestação dessa totalidade, pois as condições objetivas determinadas exteriores de que necessita para a manutenção de sua vida envolvem já o todo. Qualquer organismo é um conjunto dinâmico objetivado em um ser específico, e o encontro com outro da mesma espécie do sexo oposto gera um novo indivíduo, sendo cada particular da mesma espécie um momento de toda espécie a qual pertence. Assim, a criatura viva incorpora a condição de ser em si sua espécie, sendo o universal no particular. O fim da vida representa para o particular a dissolução de seu todo, enquanto sua manutenção consiste em atrair as condições necessárias e incorporá-las à sua individualidade e na dominação das condições desfavoráveis, harmonizando a si tudo o que se lhe opõe. A vida é a primeira forma na qual um conjunto de elementos constituem-se como substância única, porquanto o vivente resulte de uma série de correlações antagônicas. É uma unidade possibilitada pela “mediação” entre sua particularidade e suas condições objetivas exteriores.

Se o conceito de *Vida* encerra a dinâmica da transformação do mundo objetivo no ente particular que é vivo, e possa ser aplicado a todos os seres orgânicos, ele só revela sua completa extensão na vida humana: o homem é o único ser dotado de conhecimento. Ainda que seja própria a todos os seres vivos a união de sua condição com a do ambiente, excetuando-se o humano, essa não se completa, pois, embora se possa dizer que haja graus de possibilidade de completude mediante as diferentes espécies, faltam aos demais seres vivos a consciência. Somente o homem pode atingir o conhecimento do processo no qual a vida se perfaz, só a ele é dada a possibilidade de o mundo exterior não lhe ser estranho, sendo justamente essa a determinação da liberdade:

(...) para Hegel, a união perfeita do sujeito e objeto é o requisito próprio da liberdade. A união pressupõe um conhecimento da verdade, significando pois um conhecimento das potencialidades de ambos, sujeito e objeto. Só o homem está apto a transformar as condições objetivas de modo a convertê-las em instrumentos de seu desenvolvimento subjetivo. E a verdade que ele apreende liberta não só suas próprias potencialidades como também as da natureza. Ele leva a verdade ao mundo e com ela é capaz de o organizar de acordo com a razão (MARCUSE, 2004, p. 44).

Dessa maneira, a realização plena do homem em sua liberdade constitui decorrência mesma do processo vital no qual está inserido. Se os homens particulares são mortais, porquanto sejam membros da espécie humana, reproduzem-se e a humanidade perdura no tempo. A unificação entre o homem e a natureza só pode ocorrer pelo desenvolvimento da cultura, ou do *Espírito*, no decorrer do processo histórico. Conforme Marcuse, em Hegel o conceito de *Espírito* é aquele por meio do qual se pode estabelecer a unificação entre os domínios díspares do objetivo e do subjetivo: ele decorre do conceito de *Vida*. Mas *Espírito* “acentua o fato de que a unidade da vida é, em última análise, trabalho da livre compreensão e da livre atividade do sujeito e não de alguma cega força natural” (MARCUSE, 2004, p. 44). A História é o desenvolvimento do *Espírito*, e este é imortal, ainda que os homens individuais não o sejam, pois a condição biológica do homem incorpora a transmissão geracional do desenvolvimento de sua humanidade por meio da espécie. O Jesus de Hegel é o homem que percebe a correlação entre sua vida particular e o todo, e, porquanto o todo deva ser racional, a própria vida humana deve ter uma finalidade, pois a capacidade de não agir ao acaso das forças cegas é a definição mesma do humano. Essa apreensão subjetiva de Jesus, na interpretação de Marcuse, revela-se objetivamente na missão que tomou para si.

Possivelmente o conceito hegeliano de *Vida*, que tem por última consequência a integração homem/natureza, fará com que Marcuse anos mais tarde, quando se detiver nas possibilidades de negação no interior da sociedade unidimensional, coloque especial atenção no movimento ecológico. Pois, conforme considera, foi justamente essa cisão fundamental que acabou gerando o impulso de destruição de toda a vida. Conforme Douglas Kellner (tradução própria):

Essa foi, para Marcuse, uma contradição entre a produtividade capitalista e a natureza, em sua busca de mais altos lucros e dominação da natureza, o capitalismo inevitavelmente destrói a natureza. A produção capitalista manifestou um desencadeamento das energias agressivas e destrutivas que destrói a vida e polui a natureza. Nesse processo, seres humanos são transformados em ferramentas e tornados instrumentos de destruição. Introjetando a agressividade, competitividade e impulsos destrutivos do capitalismo, os indivíduos mesmos engajam-se em uma sempre mais virulenta destruição do meio ambiente natural e de qualquer coisa (indivíduos, comunidades e nações) que permaneçam no caminho da exploração produtiva de recursos, pessoas e mercados⁵ (KELLNER, 1982, p. 2-3).

⁵ There was, for Marcuse, a contradiction between capitalist productivity and nature, for in its quest for higher profits and the domination of nature, capitalism inevitably destroyed nature. Capitalist production manifested na unleashing of aggressive and destructive energies which destroyed life and polluted nature.

Embora a civilização tenha sido erigida, em última instância, em prol da manutenção da existência humana, a destruição voltada ao meio ambiente faz retornar o impulso de morte contra o homem. Em 1977, Marcuse, falando para estudantes ligados ao movimento ecológico da Califórnia, diz:

(...) a estrutura de caráter destrutiva tão proeminente em nossa sociedade, deve ser entendida no contexto da destrutibilidade institucionalizada, característica tanto dos assuntos externos quanto internos. Esta destrutibilidade institucionalizada é notória, e exemplos disto são fáceis de fornecer. Incluem o constante aumento no orçamento militar às custas do bem-estar social, o envenenamento e a poluição gerais do meio ambiente, a gritante subordinação dos direitos humanos às exigências da estratégia global e a ameaça de guerra no caso de uma contestação dessa tragédia. Esta destruição institucionalizada é tanto aberta quanto legítima. Fornece o contexto em que ocorre a reprodução individual da destrutibilidade (MARCUSE, 1999j, p. 145).

O projeto de emancipação humana deve envolver necessariamente a conciliação homem/natureza, o que envolve a transformação de ambos, pois se trata mesmo da possibilidade de reversão do impulso de destruição em prol da valorização da vida, entendida na amplitude da conceitualização hegeliana.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse demonstrará que, nas bases do imaginário da civilização ocidental, o surgimento da cultura ocorre com a rebelião e o afastamento do homem da natureza: os “heróis culturais” são os embusteiros e rebeldes que, confrontando os deuses, estabelecem a cultura com o custo do sofrimento perpétuo (1999, p. 147). Na narrativa hesiódica, o rebelde titã Prometeu ludibria os deuses e rouba-lhes o fogo para entregá-lo aos homens. Os homens, então, distanciando-se dos animais, não comerão mais comida crua e poderão fazer ferramentas para o trabalho, podendo converter as condições naturais adversas em seu favor. Prometeu simboliza, conforme Marcuse, “a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida” (id.). O castigo dos deuses para seu ato é a perpétua danação: eternamente acorrentado deverá pagar por seu feito. No mundo de Prometeu, Pandora, o princípio feminino, surge como maldição aos homens, representa a sexualidade e o prazer, e é desintegradora e

In this process, human beings are transformed into tools of labor and become instruments of destruction. , Introjecting capitalism’s aggressive, competitive and destructive impulses, individuals themselves engage in ever more virulent destruction of natural environment and anything (individuals, communities, and nations) wich stand in the way of its productive exploitation of resources, people, and markets.

destrutiva (id.). O prazer é economicamente improdutivo, desvia energia dos homens do trabalho. “A beleza da mulher e a felicidade que ela promete são fatais para o mundo do trabalho da civilização” (ibid., p. 148).

Entretanto, também existe entre os mitos a imagem da reconciliação do homem com a natureza. Conforme Marcuse, no polo oposto dos heróis culturais onde está Prometeu, encontram-se símbolos de outro princípio de desempenho: Orfeu e Narciso que, assim como Dionísio, representam o antagonismo ao reino da lógica da dominação. Não se converteram em heróis culturais, como Prometeu e Hermes, mas representam uma realidade outra, um anseio por uma existência impossível frente à natureza adversa e que deve ser banido pela razão organizadora, pois negam o princípio de desempenho estabelecido:

a voz que não comanda, mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é paz e termina com as labutas de conquista, a libertação do tempo que une o homem com deus, o homem com a natureza (id.).

Narciso, no espelho de água, deleita-se com a contemplação de sua beleza, o tempo se paralisa nessa contemplação. Rejeita o mundo e o amor de Eco, porém não ama exclusivamente a si próprio, pois não sabe que a imagem que admira é sua (ibid. 152). A contemplação leva-o à morte, porém continua vivendo como a flor que tem seu nome (id.). A beleza se eterniza pela negação do tempo, a existência é vivida como a gratificação do prazer.

Orfeu canta, e a beleza do canto de Orfeu faz com que a natureza se aquiete, pacifica o mundo e reconcilia o homem com a natureza:

A experiência órfica e narcisista do mundo nega aquilo que sustenta o mundo do princípio de desempenho. A oposição entre homem e natureza, sujeito e objeto, é superada. O ser é experimentado como gratificação, o que une o homem e a natureza para que a realização plena do homem seja, ao mesmo tempo, sem violência, a plena realização da natureza. Ao falar-se-lhes, ao serem amados e cuidados, os animais, as flores e as fontes revelam-se tal como são – belos, não só para os que se lhes dirigem e os contemplam, mas para eles próprios, “objetivamente”. “*Le monde tend à la Beauté*” [Gaston Bachelard]. No Eros órfico e narcisista, essa tendência liberta-se: as coisas da natureza ficam livres para ser o que são. Mas para ser o que são, elas *dependem* da atitude erótica: só nela recebem seu *telos*. A canção de Orfeu pacifica o mundo animal, reconcilia o leão com o cordeiro e o leão com o homem. O mundo da natureza é um mundo de opressão, crueldade e dor, tal como o mundo humano; à semelhança

deste, aguarda também sua libertação. Essa libertação é a obra de Eros. A canção de Orfeu desfaz a petrificação, movimenta as florestas e as pedras – mas movimentam-as para que comunguem na alegria (ibid., p. 151-152).

Certamente na leitura de Marcuse do mito de Orfeu subjaz a conceitualização do jovem Hegel: homem e natureza encontram-se irreconciliados, pois ainda não são efetivamente si próprios e a ação humana, pelo desenvolvimento da cultura, deve tornar a natureza o que efetivamente é. O projeto de emancipação marcuseano envolve que arte e natureza se conjuguem, convertendo o mundo em obra de arte. O impulso erótico torna-se base para a construção de um mundo pacificado demandando uma lógica outra, para além do princípio de desempenho que direcionou o desenvolvimento da civilização até agora. Trata-se, pois, de um princípio de realidade que se estabeleça não na dominação, mas na gratificação.

Tendo em vista a necessidade do estabelecimento de um outro princípio de realidade, Marcuse considerará os novos movimentos sociais radicais, surgidos ao final dos anos 1960, como uma força de negação em certo sentido superior aos movimentos trabalhistas, uma vez que se direcionavam contra a lógica da destruição que até então direcionou a civilização, lógica essa que se encontrava implícita na determinação dos próprios movimentos tradicionais anteriores:

O que temos é uma politização da energia erótica. Isto, gostaria de sugerir, é a marca distintiva da maioria dos movimentos radicais de hoje. Esses movimentos não representam a luta de classes no sentido tradicional. Não constituem uma luta para substituir uma estrutura de poder por outra. Mais propriamente, estes movimentos radicais são revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto. São uma revolta conduzida pela mente e pelo corpo dos próprios indivíduos. Um resultado que é tanto intelectual quanto pulsional. Uma revolta na qual o organismo todo, a própria alma do ser humano, se torna política. Uma revolta das pulsões de vida contra a destruição organizada e socializada.

Mais uma vez devo indicar a ambivalência desta rebelião por outro lado promissora. A individualização e a somatização do protesto radical, sua concentração na sensibilidade e nos sentimentos dos indivíduos, entram em conflito com a organização e a autodisciplina requerida por uma *práxis* política efetiva. A luta para mudar aquelas condições objetivas, políticas e econômicas que são o fundamento para a transformação psicossomática, subjetiva, parece estar enfraquecendo. O corpo e a alma dos indivíduos sempre foram consumíveis, prontos a serem sacrificados (ou a sacrificar a si mesmos) a um todo reificado, hipostasiado – seja o Estado, a Igreja,

ou a Revolução. Sensibilidade e imaginação não estão à altura dos realistas que determinam nossa vida. Em outras palavras, uma certa impotência parece ser uma crítica inerente a qualquer oposição radical que permaneça fora das organizações de massa dos partidos políticos, dos sindicatos, e assim por diante (MARCUSE, 1999j, p. 153).

Neste sentido, Marcuse, conforme observa Douglas Kellner, prende-se também a uma temática presente na obra do jovem Marx. Tomando a questão hegeliana, Marx percebe que a possibilidade de reconciliação do homem consigo próprio necessariamente deveria passar pela abolição da propriedade privada. Porquanto Marx centre sua análise na ordem econômica, para ele o comunismo por si só não constituiria o fim da alienação como simples mudança das condições materiais de existência. Mas tornar-se-á o fim da alienação à medida que puder ser a reconciliação entre natureza e espírito. Em *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, contrapõe-se a concepção de que a realização plena do comunismo envolve unicamente uma reforma econômica e advoga que seu aspecto fundamental deve ser a realização subjetiva do homem:

O comunismo na condição de supra-sunção *positiva da propriedade privada*, enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem. Por isso, trata-se do retorno pleno, tornado consciente e interior a toda riqueza do desenvolvimento até aqui realizado, retorno do homem para si enquanto homem *social*, isto é, humano. Este comunismo é, enquanto naturalismo consumado = humanismo, e enquanto humanismo consumado = naturalismo. Ele é a *verdadeira* dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoconfirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero. É o enigma resolvido da História e se sabe como esta solução.

O movimento total da História é, por isso, assim como o seu (do comunismo) ato efetivo de geração – o ato de nascimento da sua existência empírica – também, para sua consciência pensante, o movimento *concebido e sabido* do seu *vir a ser*, enquanto aquele comunismo ainda incompleto procura para si uma prova histórica a partir de figuras históricas singulares que se contrapõem à propriedade privada, uma prova no existente, ao mesmo tempo que arranca do movimento momentos singulares e os fixa como provas de sua pureza histórica de sangue, com o que precisamente evidencia que a parte desproporcionalmente maior deste movimento contradiz as suas afirmações e que, se ele uma vez foi algo existente, precisamente seu ser *passado* desmente a pretensão de *essência* (MARX, 2004, p. 105-106).

Dessa maneira, conforme interpreta Marcuse, o materialismo de Marx permanece em sua base idealismo, pois a realidade efetiva do homem permanece a ideia não realizada de homem. Em Marx, a pretensão da Razão continua sendo que mundo e

pensamento coincidam, a busca pela supressão do antagonismo entre essência e aparência que fundamenta o próprio pensamento filosófico. A Razão é o elemento positivo da História, que se converte em negativo à medida que as ordens sociais existentes não possibilitaram sua plena efetivação, tornando-se diferente de si mesma. A conciliação entre homem e natureza, entre sujeito e objeto, é, assim, a reconciliação da Razão consigo própria, e a História, palco onde esse processo se desenvolve, fecha-se em um círculo no qual tudo que então ocorrera mostrar-se-á como momento necessário da reconciliação do homem consigo e o mundo.

X. Aristóteles e o Movimento Circular

O projeto marcusiano de emancipação humana envolve certa compreensão do que seja a História: ela deve ser a “teleologia do sujeito coletivo”. Conforme Gerhard Schweppenhäuer (tradução própria):

A teoria de Marcuse é baseada em uma construção histórico-filosófica: a teleologia de um sujeito social coletivo. Essa teleologia constitui o sujeito universal entre todas as tentativas individuais de emancipação que são feitas. Naturalmente, Marcuse mesmo não teve ilusões em relação à força dessa teleologia, mas não obstante, hoje ela parece fortemente também como uma utopia⁶ (2007, p. 240).

A pressuposição da existência de um propósito na História está imbricada na ideia de que a vida humana deve ter um sentido, uma vez que as existências dos indivíduos estão envoltas nas condições históricas que as determinam. Sendo o sujeito da História a humanidade, deve haver uma teleologia no desenvolvimento histórico, pois, contrário for, isso significa que a vida humana é carente de sentido. Como dito anteriormente, embora a asserção de que a História não tenha sentido não envolva nenhuma contradição lógica, sua aceitação acaba por minar a própria pretensão de teorizar. É porque existe uma cisão entre o homem e o mundo, um desconforto em relação à realidade, que os homens formulam teorias. A Razão é, assim, não somente o instrumento pelo qual o homem conforma o mundo às suas necessidades, mas também aquilo que demanda a alteração da realidade. Essa necessidade, Marcuse, principalmente em seus escritos de maturidade, respaldará na própria Biologia, visando suprimir a distinção, que se tornou basilar na cultural ocidental, entre corpo e espírito.

A ordem atual tende a manter essa cisão por meio da supressão de todas as tendências que lhe são contrárias, porém não as suprime de todo, porquanto os homens permaneçam não conciliados em relação à sua natureza. Tal conciliação só pode ser realizada em uma ordem social que a torne de fato possível e, enquanto ela não houver, sobreviverá no anseio humano como utopia. A utopia, assim, revela uma verdade muito mais ampla, dado que mais vital, do que as verdades das ciências positivas, pois se refere

⁶ Marcuse's theory is based on a historical-philosophical construction: the teleology of a collective social subject. This is to constitute a universal subject through which all individual attempts at emancipation are made. Marcuse himself naturally had no illusion about the strength of this teleology, but nevertheless, today it seems too strong utopia.

ao que se inscreve na própria natureza humana: a possibilidade de se pensar um mundo diferente.

Foram elencados anteriormente alguns pressupostos que estão na base da crítica marcusiana ao desenvolvimento da civilização:

1. A Razão, em sua substancialidade, é essencialmente boa, e a História tornar-se-á justificável se for a plena efetivação da Razão no mundo;
2. A razão instrumental, conquanto tenha sido até aqui elemento necessário para a possibilidade da efetivação da Razão, não é a Razão em sua forma perfeita;
3. Logo, no mundo do domínio da razão instrumental, a Razão é diferente de si mesma, e a superação do domínio da alienação tornar-se-á a autorreconciliação da Razão.

Disso se segue que, se a história da humanidade é, nos termos de Hegel, a história do desenvolvimento da Razão, a autorreconciliação da Razão é, portanto, a superação da alienação humana: a História deve ser o desenvolvimento no tempo do processo que leva o homem a encontrar sua verdadeira natureza, ou seja, sua autoconceição. O tempo, por essa perspectiva, toma a forma de um processo no qual ao final encontra seu princípio. Destarte, pode ser compreendido por meio da imagem de um círculo, em contraposição à imagem da linha reta, modelo subjacente à ideia de progresso que vigora na sociedade moderna.

O modelo circular do tempo é entendido por Marcuse como a expressão de certa tendência do pensamento que se encontra presente desde os princípios da Filosofia. Esse modelo recebeu sua forma determinante em Aristóteles, de quem, segundo Marcuse, Hegel é prossecutor. O modelo circular aplicado ao tempo é, na obra marcusiana, não meramente a descrição de um fenômeno da Física, mas um imperativo da Razão em sua substancialidade: um postulado extraído da afirmação de que o ser pleno é o ser-em-si e para-si. Dessa maneira, é uma verdade que tem por prova não a metodologia científica, mas a realização de um anseio da humanidade, que na impossibilidade da efetivação do reino da liberdade no mundo físico, estabeleceu-o no plano transcendente. No entanto, a novidade do pensamento de Marcuse, que será desenvolvida de modo mais preciso a

partir de *Eros e Civilização*, é fundamentar a noção aristotélica de tempo circular em uma necessidade biológica dos homens, logo, inerente à própria natureza humana.

Em *Razão e Revolução*, Marcuse afirma que a filosofia hegeliana é uma adaptação moderna do pensamento de Aristóteles (2004, p. 113). O problema central surgido na história da Filosofia, pelo menos a partir de Parmênides, é a questão do *Ser* como fundamento da Razão. Basicamente tal questão colocou-se a partir da constatação da contraposição entre mundo e pensamento: no primeiro é constante movimento e o segundo, para que possa exercer-se, demanda a permanência. Existe, assim, uma diferença entre o mundo, em seu devir, e a possibilidade mesma do pensar, uma vez que esse não prescinde da identidade para que possa ocorrer. Se conhecer é conhecer aquilo que *é*, existe um abismo intransponível entre o mundo e o pensamento, porquanto o primeiro seja o constante movimento a própria possibilidade do último revela-se inócua.

O pensamento filosófico está pautado, desde a Antiguidade grega, na suposição de que há certa similaridade entre pensamento e mundo. Já na teogonia hesiódica, o universo surge como *cosmos*, um todo organizado, a partir, e em contraposição, ao *caos*, o puro indeterminado. O universo é *cosmos*, pois demonstra a regularidade dos fenômenos da natureza: os fenômenos naturais não ocorrem ao mero acaso, mas a partir de certa razão, sendo, assim, norteados pelo *Logos*. Essa assertiva se tornará o mote fundamental da Filosofia, surgida a partir das antigas cosmogonias dos mitos gregos e em contraposição a eles. O *Logos* que existe e direciona o universo encontra correspondência no pensamento e na linguagem humanos, daí, a partir dessa correlação do *Logos* presente nos homens e o *Logos* do mundo, que no limite são o mesmo, é possível ao homem compreender o mundo.

O problema que surgirá a partir da asserção de que existe uma racionalidade no mundo que é, por princípio, apreensível ao intelecto humano é saber como tal relação se deve dar para que se evite o engano. Com Parmênides, essa questão tomará uma proporção determinante. Conforme o filósofo eleata, só se pode conhecer o *ser*, sendo o *não-ser* impossível de ser pensado, dado que pensar é pensar o que *é*. A questão suscitada por Parmênides aponta para a necessidade do pensamento de fixidez das coisas pensadas. No entanto, surge o problema de que, considerando-se, conforme o pensamento parmenidiano, o pensar como o pensar sobre o ser, como se pode apreender o mundo em sua mobilidade, uma vez que nele tudo se encontra em constante movimento? O “movimento” é a autodiferenciação de um ente relativamente a si

mesmo, ou seja, a passagem do ser ao não-ser. Segundo Marcuse, essa disparidade conduzirá, na Metafísica grega, a um caminho que transitará entre a análise dos objetos do mundo sensível e a Teologia. Escreve em *Razão e Revolução*:

Qualquer um dos entes que nos cercam é um ser determinado: uma pedra, uma ferramenta, uma casa, um animal, acontecimento etc. De cada um deles dizemos, porém, que é isto ou aquilo, isto é, a cada um deles atribuímos o ser. E este ser que a cada um deles atribuímos, e que não é uma coisa específica no mundo, é, no entanto, comum a todos os entes particulares aos quais pode ser atribuído. Isto significa que deve haver um ser-como-tal, diferente de cada ser determinado e, contudo, atribuível a qualquer um deles, de modo que pode ser tido como “o que é” real no meio da diversidade dos seres determinados. O ser-como-tal é o que todos os entes particulares têm em comum, e é, por assim dizer, seu substrato. Partindo daí é comparativamente fácil tomar este ser, que é o mais universal, como sendo “a essência de todo ente”, a “substância divina”, “o ser realíssimo”, combinando a ontologia com a teologia (2004, p. 45).

Para Marcuse, o primeiro a pensar a questão do ser não a partir de uma realidade metafísica separada, mas como o próprio processo no qual certo ente torna-se si mesmo, foi Aristóteles. Em sua *Física*, o estagirita assimilara o ser da natureza ao movimento (*kínesis*), tornando esses dois conceitos indissociáveis:

Posto que a natureza é um princípio do movimento e da mudança, e nosso estudo versa sobre a natureza, não podemos deixar de investigar o que é o movimento; porque se ignorássemos o que é, necessariamente ignoraríamos o que é a natureza⁷ (ARISTÓTELES, 1995, p. 176).

Frente à necessidade de fixidez demandada pelo pensamento e a fluidez das coisas na natureza, Aristóteles postula que aquilo que entendemos por *Ser* pode ser dito (pensado) de muitas formas: algumas coisas são de um modo e outras de outros modos, ainda que sejam. Assim, por exemplo, na proposição “Sócrates é filósofo”, o termo ‘Sócrates’ designa um *ente* que recebe uma determinação, a de ‘filósofo’. Em relação a essa proposição, o segundo termo qualifica o primeiro, no entanto, o termo ‘filósofo’ remete a uma coisa que é, neste caso, somente na medida em que se agrega ao sujeito ‘Sócrates’, dado que “ser filósofo” é uma qualidade de Sócrates. Embora os dois termos

⁷ Puesto que la naturaleza es un principio del movimiento y del cambio, y nuestro estudio versa sobre la naturaleza, no podemos dejar de investigar qué es el movimiento; porque si ignorásemos lo que es, necesariamente ignoraríamos también lo que es la naturaleza.

se refiram a coisas que *são*, as duas coisas às quais os termos se referem não o são da mesma maneira, uma vez que a qualidade só pode existir como subjacente ao sujeito, à substância, aquilo que, conforme Aristóteles, pode receber predicados mas não se predica de nada. Sendo assim, se a substância ‘Sócrates’ existe, ‘filósofo’ subsiste. O segundo termo da proposição, sendo uma determinação, é uma *condição* do ente Sócrates. “Condição”, segundo Aristóteles, ladeando a “quantidade”, a “qualidade”, a “relação”, o “lugar”, o “tempo”, a “posição”, a “ação” e a “paixão”, é uma *categoria*, que, conquanto qualifique um ente, não pode existir por si mesma e, diferentemente das substâncias, admite contrariedade. Dessa perspectiva, pode-se dizer, o conceito de *Ser* tem um duplo sentido: tem distributivamente um sentido comum, à medida que se aplica a tudo o que é, e, por outro lado, tem também um sentido hierárquico, pois embora possa ser usado em relação a todos os entes, mesmo quando irrealis, em sentido próprio ele só se aplica às coisas de gêneros diferentes por meio da semelhança. Porém, a proposição “Sócrates é filósofo” remete a um estado de coisas no mundo, se a relação entre o sujeito e o predicado expressa por ela se conforma a um estado de coisas atualmente existente, ela é verdadeira. Porém, como dito, há uma diferença de grau entre os dois termos da proposição, diferença essa postulada por Aristóteles para enquadrar a fluidez do mundo à fixidez demandada pelo pensamento, salvando assim a relação entre mente e mundo. As coisas em seu devir não expressam o *Ser* da mesma forma, pois, contrário fosse, haveria uma contradição em dizer que as coisas todas participam do *Ser*, dado que o *Ser*, então, seria diferente de si mesmo: algo pode ser ou não ser, mas é impossível que algo seja e não seja ao mesmo tempo e na mesma relação.

Para conciliar as noções de permanência e fluidez relativamente ao pensamento e ao mundo, Aristóteles estabelece a distinção entre ser em *ato* e ser em *potência*. Ser, de modo próprio, é ser atualmente, porém existe no ente certas determinações que possibilitam que, no constante fluxo do mundo sensível, ele se torne uma coisa e não outra. Em relação ao ente, ato e potência são reciprocamente excludentes. Por exemplo, uma semente não é uma árvore, no entanto, se não tivesse a possibilidade de tornar-se árvore, ela não o seria de forma alguma. Embora em ato seja uma semente, é já uma árvore em potência. As diversas fases pelas quais a semente passa até assumir a forma de árvore, e até depois de perdê-la chegando ao desaparecimento, constituem a realidade do ente particular, como aquilo que persiste em meio às diversas alterações unificando as relações antagônicas que constituem seu modo próprio de ser. Dessa maneira, pode-se dizer que existe conhecimento porque o intelecto é capaz de abstrair do constante devir a

permanência: entre os diversos entes que se apresentam à sensibilidade, alguns detêm certas características pelas quais se pode dizer que pertencem ao gênero “homem”, ou seja, apesar de não haver dois entes absolutamente iguais, nem que se mantenham iguais a si mesmos no fluxo do tempo, existe entre as determinações dos entes que são percebidos como homens, a característica universal que a todos pertence. Essa característica, expressa pelo universal “homem”, é a *essência* dos entes particulares que são homens, ou seja, aquilo que, abstraindo-se todas suas diversas determinações, expressas por meio das categorias acima relacionadas, não pode ser abstraído sob pena de o ente não ser mais si mesmo. A essência de um ente é aquilo que pode ser expresso pela sua definição, no caso de homem, “animal racional”, sendo essa sua realidade em meio ao devir, a *forma* de “homem”. Disso se segue que, em essência, todos os homens têm sua determinação necessária no universal “humanidade”, sendo as demais especificações, que os diferenciam entre si, contingentes. Os particulares são identificáveis como tais pela sua característica universal, que, conquanto seja idêntica em todos os indivíduos pertencentes a um mesmo gênero, é invariável, não submetida ao fluxo do tempo. Porém, por outro lado, cada ente particular é um indivíduo único, diferenciando-se dos demais em primeiro lugar pela *matéria* de que é constituído, sendo essa em si mesma, abstraída da forma, indeterminada. Os entes particulares são seres da natureza (*physis*), e, uma vez que a natureza se define pelo movimento (*kinésis*), é constante nos entes a alteração no tempo, sendo “alteração” a constante atualização de suas potencialidades.

O movimento é, assim, o processo pelo qual os entes passam em suas várias determinações no espaço no decorrer do tempo. Todo o ciclo de mudanças pelas quais cada ente particular passa constitui sua determinação, do que segue que há, no ciclo de mudanças, um termo inicial e um termo final. Conforme Aristóteles, alguns entes mudam constantemente do termo inicial ao final, como no caso dos homens e a noção de tempo que a eles se ajusta remete ao movimento linear. Outros entes, como os astros, mudam sempre em relação à posição, mas não em relação a si mesmos, e seu movimento é sempre circular. Entre o movimento linear e o movimento circular, Aristóteles identifica o segundo como a forma mais excelente, porquanto seja mais harmônico tanto em relação à sua velocidade uniforme quanto ao seu trajeto. Escreve Aristóteles em sua *Física*:

O movimento circular, em contrapartida, é uno e contínuo; porque nenhuma impossibilidade se segue dele, já que o que é movido a partir de A se moverá simultaneamente para A pelo mesmo impulso, pois se move para o ponto a que há de chegar sem ter movimentos contrários nem contraditórios ao mesmo tempo. Porque nem todo movimento que vai para um ponto é contrário ou contraditório ao que provém desse mesmo ponto, se não que somente são contrários os movimentos em linha reta (já que então são contrários entre si com respeito ao lugar, como no caso dos movimentos sobre o diâmetro do círculo, cujos extremos estão à maior distância possível), e são contraditórios se são movimentos sobre uma mesma longitude. Por conseguinte, nada impede que o movimento que estamos considerando seja contínuo e não se interrompa em algum tempo; pois o movimento circular é um movimento a partir de A para A, ainda que o retilíneo seja a partir de A para outro lugar. Ademais, o movimento circular nunca está nos mesmos pontos, ainda que o movimento retilíneo esteja repetidamente nos mesmos pontos. E portanto um movimento que está em pontos sempre distintos pode ser contínuo, mas o que está repetidamente nos mesmos pontos não pode sê-lo, pois de outra maneira seria necessário que os movimentos contraditórios ocorressem ao mesmo tempo. Em consequência, tampouco pode haver um movimento contínuo em um semicírculo, nem em qualquer outro arco da circunferência, pois seria necessário que o movimento se repetisse nos mesmos pontos e que tivesse alterações contrárias, posto que o começo de um movimento não coincide com o fim do precedente, ainda que em um movimento circular coincidam, e assim é o único que é perfeito⁸ (1995, p. 478-479).

O ente, ao final do movimento circular é idêntico a si. Se no movimento linear aquilo que às suas leis está submetido é sujeito ao aparecimento e ao desaparecimento, em relação ao movimento circular o ente que o desenvolve é eterno, e, dessa maneira, mais perfeito do que o que não é eterno. Conforme Aristóteles na *Metafísica*:

⁸ El movimiento circular, en cambio, es uno y continuo; porque ninguna imposibilidad se sigue de ello, ya que lo que es movido desde A se moverá simultáneamente hacia A por el mismo impulso, pues se mueve hacia el punto hacia el que ha de llegar sin tener movimientos contrarios ni contradictorios al mismo tiempo. Porque no todo movimiento que va hacia un punto es contrario o contradictorio al que proviene de ese mismo punto, sino que sólo son contrarios los movimientos en línea recta (ya que entonces son contrarios entre si con respecto al lugar, como en el caso de los movimientos sobre el diámetro del círculo, cuyos extremos están a la mayor distancia posible), y son contradictorios si son movimientos sobre una misma longitud. Por conseguinte, nada impide que el movimiento que estamos considerando sea continuo y no se interrumpa en algún tiempo; pues el movimiento circular es un movimiento desde A hacia A, mientras que el rectilíneo es un movimiento desde A hacia otro lugar. Además, el movimiento circular nunca está en los mismos puntos. Y por lo tanto un movimiento que está en puntos siempre distintos puede ser continuo, pero el que está repetidamente en los mismos puntos no puede serlo, pues de otra manera sería necesario que los movimientos contradictorios ocurriesen al mismo tiempo. En consecuencia, tampoco puede haber un movimiento continuo en semicírculo, ni en cualquier otro arco de la circunferencia, pues sería necesario que el movimiento se repitiese sobre los mismos puntos y que tuviese cambios contrarios, puesto que el comienzo de un movimiento no coincide con el fin del precedente, mientras que en un movimiento circular coincidem, y así es el único que es perfecto.

Porquanto as substâncias são as primeiras coisas existentes, e se todas elas forem destrutíveis, destrutíveis serão também todas as coisas. Ora, é impossível que o movimento tenha começado ou que termine, pois ele deve ter existido sempre; e o mesmo quanto ao tempo, pois do contrário não haveria um antes e um depois. De sorte que o movimento é também contínuo no mesmo sentido que o é o tempo, dado que este ou é a mesma coisa que o movimento, ou um atributo dele. E não existe movimento contínuo salvo o que ocorre no espaço, e deste, apenas o circular (1969, p. 255).

Porém, se se qualifica o movimento circular como mais perfeito do que o linear pelo fato de manter a identidade do ente ao final do processo, aquilo que é sempre idêntico é mais perfeito do que aquilo que muda, pois mudança denota a diferença do ente em relação a si mesmo. Se a mudança é a atualização das potências de certo ente, um ente que não mude é todo atualidade, ou seja, não tem potencialidades a desenvolver. O ser perfeito seria, então, um ser imóvel.

Aristóteles identifica o Ser perfeito com o primeiro motor. Todo movimento, argumenta, requer um começo, e, retrocedendo-se na cadeia de causalidades que geraram todos os movimentos, deve haver um primeiro movimento que, necessariamente, não pode ter sido causado. Dessa maneira, a primeira de todas as causas é o Ser perfeito e, como perfeito, nunca se altera. Para explicar como esse ser é, ao mesmo tempo, princípio do movimento e imóvel, o Estagirita utiliza um termo da Psicologia: o desejo (*páthos*). O primeiro motor move tudo porquanto seja amado por todas as coisas, uma vez que todas as coisas aspiram à perfeição:

A possibilidade de existir uma causa final entre os seres imutáveis é mostrada pela discriminação dos seus significados. Com efeito, a causa final é (a) um ser a bem do qual se pratica a ação, (b) uma coisa que a ação tem em mira. Destes dois, o segundo existe entre os seres imutáveis, mas o primeiro não. Portanto, a causa final produz o movimento enquanto é amada, ao passo que todas as outras coisas movem porque são movidas. Ora, o que é movido pode ser diferente do que é. De sorte que, sendo a sua atualidade a forma primeira de movimento espacial, na medida em que esse ser está sujeito à mudança é capaz de ser diferente – se não em substância, pelo menos quanto ao lugar. Mas, como há um ser que move sem ser movido e que existe em ato, esse ser não pode ser diferente do que é. O movimento no espaço é a primeira espécie de mudança, e o movimento circular a primeira espécie de movimento espacial; e este é o que o primeiro motor produz. O primeiro motor existe, pois, necessariamente; e, na medida em que existe por necessidade, o seu modo de ser é bom, e neste sentido é ele um primeiro princípio. Com efeito, o necessário tem todos estes sentidos: o forçosamente necessário, porque contraria o impulso natural, aquilo que é condição

imprescindível do bem, e o que absolutamente é de tal maneira e não pode ser de outra (ARISTÓTELES, 1969, p. 258).

A Física de Aristóteles culmina na Teologia, todo movimento requer um princípio, um primeiro motor, que é o Ser perfeito, ou seja, Deus. Porquanto não se altere, não se move, porém pensa, é puro intelecto. E sendo o pensamento também uma forma de movimento nos entes particulares, seu pensamento não muda de uma ideia a outra, pois mudar é ser imperfeito. O pensamento do Ser perfeito é perfeito e, sendo assim, ele pensa na perfeição, ou seja, em si mesmo:

A natureza do pensamento divino suscita certos problemas. Com efeito, o pensamento parece ser a mais divina das coisas que conhecemos; mas, para sê-lo efetivamente, como deve ele exercer-se? Isto representa dificuldades. Se não pensa em nada, onde está a sua dignidade? Seria como um homem que dormisse. E se pensa, mas isso depende de outra coisa, não pode ser a melhor substância, uma vez que essa substância não seria então o próprio pensamento, mas uma simples faculdade de pensar; pois é o ato de pensar que lhe confere o seu valor. Além disso, quer seja faculdade, quer ato, que pensa ele? Porque, ou pensa a si mesmo, ou a algum outro objeto. E, se pensa outro objeto, ou este é sempre o mesmo, ou varia. Mas tem ou não importância que o objeto do pensamento seja ele próprio ou uma coisa qualquer? Não seria absurdo que pensasse em certas coisas? É evidente, pois, que pensa no que há de mais divino e excelente, e que nunca muda, porquanto mudar seria passar do melhor ao pior e seria já um movimento. Donde se conclui que (1) se o pensamento não é o ato de pensar, mas uma potência, é provável que o exercício constante dessa faculdade fosse para ele uma fadiga; e (2) haveria evidentemente, algo mais valioso do que ele, o objeto pensado. Pois tanto o pensamento como o ato de pensar pertencerão inclusive ao que pensa a coisa mais desprezível do mundo, de forma que, se isso se deve evitar (e deve, pois existem até certas coisas que é preferível não ver a vê-las), o ato de pensar não pode ser o que há de mais excelente. Logo, é a si mesmo que o pensamento divino pensa (já que é ele a mais excelente das coisas), e o seu pensar é um pensamento do pensamento (ibid., p. 263-264).

A noção aristotélica de *Ser perfeito* remete a um ser sempre igual a si mesmo, uno. A partir desse fundamento, Marcuse interpretará a história do pensamento ocidental como a busca pela possibilidade da conciliação da existência, da ausência de dicotomia. Esse mesmo princípio encontrar-se-á na filosofia hegeliana. Como escreve em *Razão e Revolução*:

(...) a filosofia de Hegel é em amplo sentido a reinterpretação da ontologia de Aristóteles, liberada esta das distorções do dogma metafísico, e associada à constante exigência do racionalismo moderno de que o mundo seja transformado no livre desenvolvimento

do sujeito, de que, em suma, o mundo se converta na realidade da razão. Hegel foi o primeiro a redescobrir o caráter radicalmente dinâmico da metafísica aristotélica que considera todo ente como processo e movimento – caráter que se perdeu inteiramente na tradição formalística do aristotelismo (2004, p. 46).

Partindo desses princípios, Marcuse buscará restabelecer a noção de “tempo”. Embora sempre o materialismo dialético tenha estado no fundamento de sua filosofia, e, neste sentido, Marcuse seja um filósofo materialista, como ele mesmo sempre afirmou, todo materialismo permanece em sua base idealismo. Assim, por essa perspectiva, Marcuse permaneceu um filósofo idealista.

XI. Libertação e Tempo

Em 1937, no artigo *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, Marcuse identifica, já no surgimento da Metafísica grega, os elementos que expressam a disparidade entre a realidade de uma ordem social baseada na exploração humana e os postulados da Razão. Para Aristóteles todo conhecimento deve estar ligado de alguma maneira à *práxis*, tanto as artes do artesão, do capitão do navio, do médico, do general do estadista, como também o saber teórico. Sobre este último, conquanto os demais saberes sejam úteis para coisas necessárias à existência cotidiana, é ele que propriamente determina o homem, conformando-o à sua essência, dado que o homem seja “animal racional”. Sendo o móvel da existência humana a obtenção da felicidade, é pelo conhecimento teórico que o homem pode alcançar o que é mais nobre e imperecível do que a mera subsistência ou os meios determinados em relação a fins práticos. Porém, mediante os modos de produção do estágio em que se encontrava a sociedade grega, a ocupação teórica torna-se atividade para poucos, encontrando-se a grande maioria das pessoas excluídas da pura contemplação. Nessa relação desigual, observa Marcuse, permanece a dupla caracterização do homem: se por um lado é animal e tem todas as necessidades relativas à sua condição de ser dependente, por outro lado é racional, e é pela racionalidade que pode contemplar “o verdadeiro”, “o bom” e “o belo” em si mesmos.

Aristóteles afirmará em sua *Política*, que alguns homens devem ser escravos para que outros possam ser verdadeiramente livres, sendo a correlação entre senhor e escravo benéfica para ambos, porquanto sejam complementares em suas especificações em relação à dúplici condição humana. No entanto, observa Marcuse, ainda que essa separação conceitual acabe por justificar uma ordem social perversa, a identificação de que a plena realização do humano encontra-se no saber teórico revela a inconsistência entre a natureza humana e sua plena efetivação naquela ordem social:

Em todas as classificações ontológicas do idealismo antigo se expressa a perversão de uma realidade social em que o conhecimento da verdade sobre a existência humana já não é assimilado na *práxis*. Efetivamente, o mundo do verdadeiro, bom e belo é um mundo “ideal”, na medida em que se situa além das condições de vida vigentes, além de uma forma de existência em que a maioria dos homens trabalha como escravos ou passa a vida no comércio de mercadorias e onde só uma pequena camada tem a possibilidade de se ocupar daquilo ultrapassa a garantia das necessidades (MARCUSE, 2006b, p. 10-11).

Uma vez que a vida humana no mundo sensível esteja entregue à necessidade e ao acaso, somente alguns homens devem estar liberados das funções mais baixas necessárias à existência para poder exercer a atividade essencial do homem. Entretanto, mesmo para esses homens, a dicotomia continua existindo, pois ainda são animais condicionados por suas necessidades básicas. Assim, a ordem do mundo não se conforma aos ditames da Razão, dado que seja postulado por ela que o homem é essencialmente livre. Na metafísica aristotélica, essa disparidade entre pensamento e mundo, entre sujeito e objeto, só é resolvida no Ser perfeito, por estar ele totalmente apartado das condições do mundo sensível. Escreve Marcuse em *Razão e Revolução*:

A concepção aristotélica de que a razão é o verdadeiro ser foi levada a cabo pela separação entre este ser e o resto do mundo. O *Nous-teós* (Pensamento divino) nem é a causa nem é o criador do mundo, e só é seu primeiro motor mediante um complicado sistema de intermediários. A razão humana é apenas uma pálida cópia deste *Nous-teós*. Apesar disto, a vida pela razão é a mais alta espécie de vida e o bem supremo sobre a terra.

Tal concepção liga-se intimamente a uma realidade que não oferece adequada satisfação às potencialidades próprias dos homens e das coisas, de modo que tal satisfação foi deslocada para uma atividade mais independente que as congruências que dominavam a realidade. A elevação do domínio do espírito à posição de único domínio de liberdade e de razão era condicionada por um mundo de anarquia e servidão (2004, p. 46-47).

A felicidade, relegada ao plano transcendente, objetivada em um ser que é puro intelecto, demonstra, escreve Marcuse em seu artigo de 1937, a desvalorização do sensível. A divisão entre o mundo físico e o metafísico corresponde na doutrina aristotélica também à divisão da alma: se o mundo exterior à alma divide-se em um plano superior e outro inferior, a alma humana também se articula em dois planos, o intelectual e o sensível. Por esse aspecto, a desvalorização da sensibilidade decorre dos mesmos motivos da desvalorização do mundo material: “O prazer sensível não é perverso em si; ele é perverso porque – como as atividades inferiores dos homens – se realiza numa ordem má” (MARCUSE, 2006b, p. 10). O “desejo” prende o homem à ordem terrena e converte-o em ganancioso. Os desejos ligados aos objetos sensíveis podem ser traduzidos por “amor ao dinheiro”, pois, como percebera Platão, “os desejos desse tipo são satisfeitos preferencialmente por meio do dinheiro” (id.). A separação da alma, e a hierarquia estabelecida a partir dessa separação, acompanharão todo o

desenvolvimento do pensamento ocidental e, em suas várias manifestações, a Filosofia sempre partiu dessa incompatibilidade.

Guardadas as devidas diferenças, esse mesmo princípio aparece tanto na metafísica clássica, no pensamento cristão e na filosofia idealista da era burguesa. Devido às necessidades materiais das ordens sociais existentes até agora, nas quais a luta do homem pela existência ligara-o ao reino da necessidade, fora necessário que o corpo fosse convertido em instrumento de trabalho e a liberdade banida da ordem sensível para o plano suprassensível. O homem torna-se dúplice. Porém, observa Marcuse, é notável que mesmo o racionalismo aristotélico explique os mecanismos pelos quais o primeiro motor é princípio de todo movimento por meio do desejo. O desejo permanece o princípio interno do movimento de tudo que é.

Se, na Antiguidade, Aristóteles encaminha a resolução da dicotomia entre sujeito e objeto para fora do mundo sensível, inscrevendo-a no campo da Teologia, na Modernidade, Hegel, ainda mantendo as raízes teológicas em sua filosofia, assevera que a possibilidade efetiva da supressão dessa mesma dicotomia inscreve-se no mundo sensível, pela plena realização das potencialidades humanas. O Jesus do jovem Hegel é concomitantemente o homem particular e a plena efetivação da Razão no mundo, e a conciliação entre o sensível e o inteligível converte o real em racional. O sujeito a partir do qual essa conciliação torna-se possível é a Humanidade, por meio do estabelecimento de uma sociedade que seja racional. Essa sociedade na era moderna, com o desenvolvimento dos meios de produção, diferentemente dos tempos de Aristóteles, pode ser pensada agora como exequível.

A reconciliação do homem com sua natureza é o retorno do homem a si mesmo, o que se traduz, conforme Marcuse, pelo modelo circular do tempo. O motor da História é o desejo de felicidade, de retomada de um passado feliz, pela recordação de um tempo de ausência de dicotomia, de quando o homem era idêntico a si. No entanto, se nunca houve na História um tempo em que a ordem social fosse plenamente conforme aos ditames da Razão, o estabelecimento de sociedades ideais sempre foi uma das características do humano. Frente às ordens sociais opressivas, o anseio humano se refugiou na fantasia, no estabelecimento de utopias. O papel da recordação na filosofia de Marcuse constituirá um passo decisivo de seu pensamento em relação à dialética de Hegel, pois é por via dela que inverterá, em seus últimos escritos, o primado da *ideia*, que há na filosofia hegeliana, pelo domínio da Biologia.

Pela interpretação que aqui se faz da obra de Marcuse, ele retoma as grandes tradições ocidentais da Metafísica e do Cristianismo estabelecendo entre elas um vínculo perceptível em toda História humana: a angústia do homem frente a um mundo no qual não pode realizar-se plenamente. Essa seria a fonte dos esforços tanto da Filosofia quanto da Religião: o impulso para extrapolar a ordem perversa das coisas. Assim, o desenvolvimento da Razão, no sistema marcusiano, assume o caráter de *promessa*: ao final de tudo, a História terá feito sentido, pois haverá a *redenção* do gênero humano.

Na narrativa judaico-cristã, a História começa com o distanciamento do homem de Deus e deverá se encerrar com a reconciliação entre Deus e o homem, o que é, por fim, o retorno do homem a si mesmo, à sua verdadeira natureza. Conquanto a concepção de tempo expressa nessa tradição seja linear, uma vez que considera que o mundo fora criado em determinado momento e continuará existindo até seu fim, a História, em relação ao humano, encerrar-se-á no ponto em que começou, perfazendo um círculo que enfim se fechará.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse considera o pensamento de Aristóteles precursor de uma concepção que será revisitada em todas as transformações subsequentes da Filosofia (1999, p. 109). O *Nous Theos* é a harmonização de todas as contradições: “A curva ascendente do devir é convertida num círculo que se move em si mesmo: passado, presente e futuro estão encerrados no círculo” (id.):

A concepção aristotélica mantém-se viva em todas transformações subsequentes. Quando, no final da Idade da Razão, com Hegel, o pensamento ocidental realizou sua última e maior tentativa para demonstrar a validade de suas categorias e a dos princípios que governam o mundo, voltou a concluir com o *nous theos*. De novo a realização é relegada para a ideia absoluta e o conhecimento absoluto. De novo o movimento circular põe fim ao processo penoso da transcendência destrutiva e produtiva. Agora, o círculo abrange o todo; toda a alienação é justificada e, ao mesmo tempo, cancelada no círculo universal da razão que é o mundo. Mas agora a Filosofia compreende a base histórica concreta sobre a qual o edifício da razão foi levantado (id.).

As manifestações do *Espírito Absoluto* no pensamento hegeliano, Arte, Religião e Filosofia, correspondem aos vários estágios que a civilização passa até sua plena reconciliação. Ainda que em cada uma de suas fases revelem-no parcialmente, o *Espírito Absoluto*, no decorrer do devir histórico, é único. Constitui-se como negatividade, posto que não se realize plenamente como consciência de si e o homem

mantenha-se alienado. Permanecerá, segundo Marcuse, como potência que intenta atualizar-se e que, em seu processo de atualização, envolverá todo o desenvolvimento humano. Sua realização plena é o fim da História, pois é a transcendência do fluxo do tempo (MARCUSE, 1999, p. 112). Com Hegel, “a curva ascendente do devir é convertida no círculo que se move em si mesmo” (ibid., p. 108) e a possibilidade de reconciliação é pensada no plano terreno:

Mas a suprema forma de razão é, para Hegel, quase o oposto da forma predominante: é realização atingida e mantida, a unidade transparente de sujeito e objeto, de universal e individual – uma unidade mais dinâmica do que estática em que todo o devir, é uma livre autoexternalização, libertação e “desfrute” de potencialidades. O trabalho da história acaba repousando na história: a alienação é cancelada e, com ela, a transcendência e o fluxo do tempo. O espírito “supera sua forma temporal; nega o Tempo”. Mas o “fim” da história readquire o seu conteúdo: a força que realiza a conquista do tempo é a *re-lembrança*. O conhecimento absoluto, no qual o espírito alcança a verdade, é o espírito “entrando em si mesmo, pelo que abandona sua existência (alheia) e confia sua figura à recordação”. O ser já não é mais a penosa transcendência, rumo ao futuro, mas a pacífica recuperação do passado. A recordação, ou relembração, que preservou tudo o que foi, é “o íntimo e, de fato, a forma superior da substância” (id.).

Marcuse identifica em Hegel a última tentativa da Filosofia de se constituir como sistema abrangente do Real em todas as suas determinações, pois, a partir de então ela “sobrevive como função especial (e não muito vital) no estabelecimento acadêmico” (MARCUSE, 1999, p.113). A divisão das tarefas no mundo do trabalho relega a Filosofia a ser mais uma entre várias atividades, sendo isto uma maneira eficiente de domesticação do pensamento negativo na sociedade moderna. De Aristóteles até Hegel, o pensamento se esforçara para abarcar a realidade, operando a unidade final entre sujeito e objeto. Em um mundo cujas condições materiais contradizem as necessidades propriamente humanas de paz e liberdade, o *Logos* se converte em instrumento de dominação, pois fora necessário que o homem se tornasse alienado de sua natureza em prol do desenvolvimento da civilização e a Razão convertera-se em razão instrumental.

Foi o mesmo Aristóteles que inovou o pensamento ao isolar as regras de aceitabilidade do discurso do expediente do relato. A dialética platônica ainda se constituía como uma tragédia, pela encenação de um debate no qual era buscado, em um movimento ascendente, o ponto último da legitimação daquilo que se pensa como

verdadeiro: o jogo das várias falas antagônicas deveria culminar numa síntese última, na apreensão das verdadeiras formas, ou ideias, do que de fato é e que torna possível que as demais coisas sejam. A partir de Aristóteles, no entanto, haverá a divisão entre a forma e o conteúdo do discurso: a correção daquilo que é falado estabelecer-se-á pela correta observação das regras de legitimidade, da atribuição de um predicado qualquer a um sujeito qualquer. Todo S é P; Nenhum S é P; Algum S é P; Algum S não é P são as formas puras das proposições destituídas de todo conteúdo. Com a lógica formal, o pensamento torna-se indiferente aos objetos e a Razão converte-se em instrumento (*Órganon*). O desenvolvimento histórico da instrumentalidade da Razão culminará na Modernidade no pensamento científico e, com a Filosofia Analítica, os antagonismos entre o homem e a realidade serão suprimidos pela sua conversão em questões de gramática. As contradições, delimitadores da racionalidade do discurso então serão consideradas como defeitos de um pensamento que não obedece às corretas regras gramaticais. Conforme Marcuse em *O Homem Unidimensional*:

Os métodos do procedimento lógico são muito diferentes na lógica antiga e moderna, mas por trás de toda diferença está a construção de uma ordem de pensamento universalmente válida, neutra, com relação ao conteúdo material. Muito antes de o homem tecnológico e a natureza tecnológica terem surgido como objetos de controle e cálculos racionais, a mente foi tornada suscetível de generalização abstrata. Termos que podiam ser organizados num sistema lógico coerente, livres de contradição ou com tradição controlável, foram separados dos que não podiam ser assim tratados. Foi feita distinção entre a dimensão universal, calculável e “objetiva” do pensamento e a particular, incalculável e subjetiva; esta entrou na ciência somente por meio de uma série de reduções (1967, p. 137).

O *Logos*, convertido em instrumento, organiza, quantifica, divide, apreende os objetos do mundo, inclusive os homens, e os domina. Apesar das várias configurações sociais diferentes que já existiram, “a história ainda é a história da dominação, e a lógica do pensamento continua a lógica da dominação” (ibid., p. 138). No entanto, o *Logos* da dominação permanece tendo em seu substrato o *Logos* da gratificação e, devido a isso, continua insistindo em denunciar essa circunstância. Como Marcuse afirma em *Eros e Civilização*, a necessidade de prazer continuará sendo ainda o *móvil* final das ações humanas. Porém, o prazer, tomado como valor positivo, é contrário às necessidades impostas pelas sociedades opressivas: o corpo, como centro de prazer, deve ser negado e relegado à instância mais baixa na hierarquia da dúplici constituição humana. Para que

conversão eficiente do corpo em instrumento de dominação pudesse ocorrer, fora necessário que a verdadeira felicidade se tornasse possível somente na ordem imaterial. Corpo e alma tornam-se partes antagônicas e complementares do mesmo ser, em desarmonia consigo próprio. Tal contradição encontra-se expressa também na narrativa judaico-cristã: o homem, afastado de Deus, é condenado à labuta para manter sua sobrevivência: “No suor de teu rosto, comerás o teu pão, até te tornes à terra; porque dela foste tomado, porquanto és pó e em pó te tornarás” (Gênesis, 3.18). O pensamento cristão estabelecido em termos filosóficos, de Agostinho a Lutero, estipulará a hierarquia entre o homem interior e o homem exterior, considerando a verdadeira felicidade como o retorno ao puro imaterial e a religião converte-se em uma forma de dominação à medida que acaba por legitimar a ordem opressiva.

No entanto, Marcuse vê na religião ainda a possibilidade de negação do mundo instrumentalizado, pois ela ainda encerra, por sua própria natureza, as aspirações mais elevadas do homem. Afirma em *Eros e Civilização*, contrariamente à visão negativa de Freud relativamente à religião expressa em *O Futuro de uma Ilusão*:

Se o desenvolvimento da religião contém a ambivalência básica – a imagem de dominação e a imagem de libertação – então a tese de Freud em *The future of an illusion* deve ser reexaminada. Nessa obra, Freud sublinhou o papel da religião no desvio histórico de energia, do aperfeiçoamento autêntico da condição humana para um mundo imaginário de salvação eterna. Pensava ele que o desaparecimento dessa ilusão aceleraria imensamente o progresso material e intelectual da humanidade; e enalteceu a ciência e a razão científica como os grandes antagonistas da religião. Talvez em nenhum outro escrito se mostre tão próximo da grande tradição do Iluminismo; mas também nenhum outro o mostre mais claramente subjugado à dialética do Iluminismo. No período atual da civilização, as ideias progressistas do racionalismo só podem ser recuperadas mediante a sua reformulação. A função da ciência e da religião sofreram mudanças – assim como suas relações mútuas. Dentro da mobilização total do homem e da natureza que distingue o período, a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos – aniquiladora daquela liberdade contra o medo que certa vez prometera. Como tal promessa se evaporou na utopia, “científico” quase se tornou idêntico ao repúdio da noção de um paraíso terreno. A atitude científica já deixou há muito de ser a de antagonista militante da religião, que com igual eficiência rejeitou os seus elementos explosivos e frequentemente acostumou o homem a uma boa consciência em face do sofrimento e da culpa. Nos domínios da cultura, as funções da ciência e da religião tendem para a complementaridade; através de seus presentes usos, ambas negam as esperanças que outrora suscitaram e ensinam os homens a apreciarem os fatos num mundo de alienação. Neste sentido, a religião deixou de ser uma ilusão e sua promoção acadêmica está em concordância com a dominante tendência positivista. Na medida em que a religião ainda

preserva as aspirações obstinadas à paz e à felicidade, as suas “ilusões” ainda possuem um mais elevado valor de verdade do que a ciência, que trabalha para a eliminação daquelas. O conteúdo reprimido e transfigurado da religião não pode ser libertado mediante a sua submissão à atitude científica (MARCUSE, 1999, p. 78-79).

A realização do paraíso terreno, do retorno do homem a Deus, as “ilusões” expressas na Religião constituem ainda a denúncia à configuração perversa do mundo. A utopia é aquilo que permite que a ordem fria da racionalidade instrumental não abarque o todo da realidade, pois encerra as noções de que a existência humana tem um valor que extrapola a mera instrumentalidade e de que a vida pode ser melhor do que é. Enquanto a utopia não se realizar, o tempo continuará progredindo linearmente, até que o homem encontre-se com sua verdadeira natureza e o círculo possa se fechar.

Segundo Marcuse, na história da Filosofia o círculo reaparecerá ainda no pensamento de Nietzsche: o Eterno Retorno é a reconciliação da história em uma temporalidade que se repete em um círculo infinito:

A eternidade, desde há muito tempo a consolação suprema de uma existência alienada, convertera-se num instrumento de repressão em virtude de ter sido relegada para um mundo transcendental – recompensa irreal para o sofrimento real. Aqui, a eternidade é reclamada para a Terra justa – como o eterno retorno de seus filhos, dos lírios e das rosas, do sol nas montanhas e lagos, do amante e do amado, do receio por suas vidas, de dor e de felicidade. A morte é; sua conquista só se efetuará se for seguida pelo renascimento de tudo o que antes foi morto aqui na terra – não como simples repetição, mas como recriação da vontade. Assim, o eterno retorno inclui o retorno do sofrimento, mas o sofrimento como um meio para maior gratificação, para o engrandecimento da alegria e do prazer. O horror à dor deriva do “instinto de fraqueza”, do fato da dor oprimir e tornar-se final e fatal. O sofrimento pode ser afirmado se “o poder do homem é suficientemente forte” para fazer da dor um estímulo para afirmações – um elo na cadeia de prazer. A doutrina do eterno retorno obtém todo o seu significado da proposição central de que “o prazer quer eternidade” – quer que ele próprio e todas as coisas sejam perenes.

A Filosofia de Nietzsche contém elementos suficientes do terrível passado: a sua celebração da dor e do poder perpetua as características da moralidade que ele se esforça por superar. Contudo, a imagem de um novo princípio de realidade quebra o contexto repressivo e preconiza a emancipação da herança arcaica (1999, p. 116-117).

O antagonismo do homem contra o tempo termina em Nietzsche, conforme Marcuse, com o fim da tirania do tempo sobre o ser. Encerrada no círculo, ela é quebrada, e o homem pode então ser o que realmente é, ser mais do que fora: o além do homem. A eternidade torna-se presente no aqui e agora da afirmação da fruição da vida. A ânsia pelo eterno mantém-se ainda como o consolo da existência alienada, como a promessa que deve ser realizada. O fim da linearidade da História é sua negação porquanto seja a afirmação da vida, tal como é na concretude do tempo finito. Marcuse compreende a filosofia de Nietzsche como uma busca pela reabilitação da eternidade, que há muito, relegada ao plano transcendente, fora convertida em um expediente da alienação e ratificação de uma realidade opressora.

A crítica nietzschiana à Razão seria, então, a revolta dos instintos reprimidos contra uma sociedade direcionada pelo desempenho. Denuncia “a falácia sobre a qual se edificou a Filosofia e a moralidade ocidentais: a transformação de fatos em essências, de condições históricas em metafísicas” (ibid., p. 115). O corpo tornado instrumento reage contra a racionalidade dominadora. Conforme Nietzsche em *O Eterno Retorno*:

Em tal estado é precisamente *o bem* que precisa de uma “justificação”, isto é, tem de ter um fundo mau e perigoso ou encerrar em si uma grande estupidez: *então agrada ainda*. A animalidade, agora, não suscita mais horror; uma leviandade rica de espírito e feliz em favor do animal no homem é, em tais tempos, a forma mais triunfante da espiritualidade. O homem é agora forte o bastante para poder envergonhar-se de uma crença em *Deus*: - agora pode, de novo, fazer papel do *advocatus diaboli*. Se, *in praxi*, fala em defesa da manutenção da virtude, ele o faz pelas razões que dão a conhecer na virtude um refinamento, astúcia, forma de sede de ganho, de sede de potência.

Também esse *pessimismo da força* termina com uma *teodiceia*, isto é, com um absoluto *dizer-sim* ao mundo – mas pelas mesmas razões em função das quais outrora lhe foi dito não –: e dessa forma leva à concepção deste mundo como o *mais alto possível*, efetivamente alcançado (1983, p. 391-392).

Segundo Marcuse, em Nietzsche novamente o círculo redime a História, porém, dessa vez, o que se busca é a integração do transcendente no imanente: que os céus enfim desçam à Terra. O fim da História é a sua eterna repetição, e ele não significa o apagamento da memória, mas o reavivar de suas cores, tal como foi, tal como é, tal como eternamente será. Conforme a célebre passagem de Nietzsche em *A Gaia Ciência*:

E se um dia ou uma noite um demônio se esgueirasse em tua mais solitária solidão e te dissesse: “Esta vida, assim como tu a vives agora e como a viveste, terás de vivê-la ainda mais uma vez e ainda inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, cada dor e cada prazer e cada pensamento e suspiro e tudo o que há de indizivelmente pequeno e de grande em tua vida há de te retornar, e tudo na mesma ordem e sequência – e do mesmo modo esta aranha e este luar entre as árvores, e do mesmo modo este instante e eu próprio. A eterna ampulheta da existência será sempre virada outra vez – e tu com ela, poeirinha da poeira!” – Não te lançarias ao chão e rangerias os dentes e amaldiçoarias o demônio que falasse assim? Ou viveste alguma vez um instante descomunal, em que lhe responderia: “Tu és um deus, e nunca ouvi nada mais divino!” Se esse pensamento adquirisse poder sobre ti, assim como tu és, ele se transformaria e talvez te triturasse; a pergunta, diante de tudo e de cada coisa: “Quero isto ainda uma vez e ainda inúmeras vezes?” pesaria como o mais pesado dos pesos sobre teu agir! Ou então, como terias de ficar de bem contigo mesmo e com a vida, para não *desejar* nada *mais* do que essa última, eterna confirmação e chancela (ibid, p. 208-209)?

Para Marcuse, a ideia do círculo fechado, que se encontra subjacente na história do pensamento ocidental, é a contraposição à ideia de um tempo objetivado, em si, que, porquanto objeto, exterioriza-se aos sujeitos e os aliena: a concepção expressa pela ciência positiva, por uma linguagem usada para a descrição do mundo que encontra suas raízes já no desenvolvimento da lógica formal aristotélica. Nesse ponto, sua visão se aproxima da de Walter Benjamin, “contra a concepção vulgar de um tempo cronológico, linear, ‘homogêneo e vazio’” (GAGNEBIN, 2005, p. 76). A ideia de um tempo circular é o reverso de um tempo que aparece destituído de conteúdo, tal como as formas lógicas das proposições em Aristóteles, a ser preenchido pela atividade humana, e que subsistiria com ou sem o homem. A influência hegeliana em Marcuse, de sua *Fenomenologia do Espírito*, é o ponto a partir do qual pensa o tempo sobre outra perspectiva: como um fruto do desenvolvimento da cultura. Não há tempo para além dos sujeitos, e a separação da temporalidade do humano constitui também a submissão do homem à ordem objetiva das coisas tal como são.

No século XIX, Bergson pensou nessa relação: o tempo da ciência não corresponde à duração concretamente vivida, pois é sua tradução em gráficos e fórmulas matemáticas, e o pensamento racional alheia-se da “vida”, dado que não se remeta à experiência dos indivíduos. Essa denúncia a uma ideia de tempo objetivada encontra-se também em Marcuse, porém, para ele, os indivíduos para os quais o tempo torna-se alguma coisa são aqueles oprimidos pela ordem histórica até agora: os homens reais que sofrem em uma ordem social opressora. A dimensão onde existe o tempo é a subjetiva, e

essa dimensão é constituída historicamente. Pensar um sujeito transcendental, que no âmbito de sua subjetividade estabelece, apartado da ordem sensível das coisas, as leis que tornam o entendimento do mundo físico possível foi um engano de Kant.

O tempo é a instância em que ocorre a História, porém somente pode subsistir enquanto for contada, enquanto for lembrada com todas suas tragédias. O tempo é sempre tempo humano. Sua objetivação, o esvaziamento de seu conteúdo, é a ratificação da ordem repressiva, uma vez que se compreenda que o tempo independa da memória. Segundo Hegel, é na História que o humano surge e Marcuse, em *O Homem Unidimensional*, identificará a função ideológica da supressão da dimensão histórica do conceito de “tempo”:

A supressão dessa dimensão no universo social da racionalidade operacional é uma *supressão da história*, e isso não constitui assunto acadêmico, mas político. É a supressão do próprio passado da sociedade – e do seu futuro, visto que esse futuro invoca a transformação qualitativa, a negação do presente. (...)

A linguagem funcional é radicalmente anti-histórica: a racionalidade operacional tem pouco lugar e pouco uso para a razão histórica. Será essa luta contra a história parte da luta contra a dimensão da mente na qual se podem desenvolver faculdades e forças centrífugas – faculdades e forças que podem impedir a coordenação total do indivíduo com a sociedade? A lembrança do passado pode dar surgimento a perigosas introspecções e a sociedade estabelecida parece apreensiva com os conteúdos subversivos da memória. A lembrança é um modo de dissociação de fatos dados, um modo de “mediação” que quebra, por alguns instantes, o poder onipresente dos fatos dados. A memória recorda o terror e a esperança passados. Ambos voltam à vida, mas enquanto, na realidade, aquele ressurgem em formas sempre novas, esta permanece uma esperança. E, nos acontecimentos pessoais que reaparecem na memória individual, os temores e as aspirações da humanidade se reafirmam – o universal no particular. É a história que a memória preserva (1967, p.103).

A lógica formal, à medida que converte as contradições em problemas de linguagem, mascara que as incompatibilidades entre o pensamento e o objeto são contradições reais. Segundo Marcuse, a lógica dialética, pautada pelo “reconhecimento do sujeito como agente histórico cuja identidade se constitui na prática histórica e *contra* esta, em sua realidade social e contra ela” (1967, p.105), demonstra que o conflito entre o homem e as coisas pertence à própria essência do humano em contradição à sua realidade, posto que o real não seja racional e que o tempo não esteja conciliado com o homem.

XII. O Fundamento Biológico da Libertação

A ciência positiva desenvolveu-se sobre as ideias de neutralidade, eficiência e precisão, possibilitando um inigualável avanço da técnica e, uma vez que esse modelo de conhecimento tornou-se paradigmático na sociedade industrial avançada, as ideias que estão em seu fundamento acabam por determinar, até em seus pormenores, as vidas cotidianas das pessoas: a sociedade administrada. A *administração* é entendida como mais uma técnica eficiente e neutra aplicada à ordenação das atividades humanas em um mundo que progride pelo avanço da técnica.

Em *Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber*, em 1967, denuncia o fator ideológico contido na ideia de neutralidade da técnica: ela esconde que sua determinação não pode ser desvinculada de seu sentido histórico e social. O conceito de “eficiência” quando assimilado à pura racionalidade instrumental aparece como transcendente à particularidade social. A desvinculação da ideia de “eficiência” do campo axiológico em que é produzida torna-a descontextualizada em relação à sua especificidade histórica, escondendo que o contexto no qual e para o qual o desenvolvimento tecnológico é direcionado é o da forma atual do capitalismo. A dinâmica do capitalismo, em um mundo coordenado pela lógica da concorrência empresarial, demanda sempre que sejam pensadas novas maneiras de utilização dos meios disponíveis. Neste contexto, entende-se “inovação” como a possibilidade de obtenção de maior *eficiência* na articulação e organização da produção material e simbólica:

A sociedade se reproduz num crescente conjunto técnico de coisas e relações que inclui a utilização do homem – em outras palavras, a luta pela existência e a exploração do homem e da natureza se tornaram cada vez mais científicas e racionais. O duplo significado de “racionalização” é relevante neste contexto. A gerência científica e a divisão científica do trabalho aumentaram enormemente a produtividade do empreendimento econômico, político e cultural. Resultado: o mais elevado padrão de vida. Ao mesmo tempo e com os mesmos fundamentos, esse empreendimento racional produziu um padrão de mente e comportamento que justificou e absolveu até mesmo as particularidades mais destrutivas e opressivas do empreendimento. A racionalidade e manipulação técnico-científicas estão fundidas em novas formas de controle social. Pode alguém contentar-se com a suposição de que esta consequência anticientífica seja resultado de uma *aplicação* social específica da ciência? Creio que a direção geral em que foi aplicada era inerente à ciência pura até mesmo onde não eram objetivados propósitos práticos, e que pode ser

identificado o ponto em que a Razão teórica se tornou prática social (MARCUSE, 1998c, p. 144)

A racionalização do mundo teve como consequência a separação entre a ciência e a moral. A supressão do pensamento científico da pretensão de conhecimento das “causas finais”, o que para Aristóteles representava o mais alto nível da atividade de conhecer, levou a considerar-se as carências humanas como objetos de análise, tornando-se interessantes tendo em vista a contenção de distúrbios, o controle da população. Tudo permanece sob controle enquanto o sistema continuar funcionando, a neutralidade da ciência garante o aumento do conhecimento e a produção cada vez maior de bens de consumo. Progride-se porquanto sejam desenvolvidos meios cada vez mais eficientes para obtenção de mais conhecimento sobre os fenômenos do mundo e maior desenvolvimento quantitativo das capacidades humanas. Em mundo onde espaço e tempo são quantificáveis, o todo da realidade é compreendido a partir da ideia de quantidade e é essa a noção subjacente na concepção moderna de progresso. Em uma palestra realizada em 1968, chamada *A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise*, Marcuse busca denunciar essa concepção e restabelecer a noção de progresso:

Começarei definindo os dois tipos fundamentais do conceito de progresso que caracterizam o período moderno da civilização ocidental. De acordo com um deles, o progresso é definido sobretudo quantitativamente, evitando-se dar ao conceito qualquer valoração positiva. Aqui entende-se por progresso que, no curso do desenvolvimento da civilização, apesar de muitos períodos de regressão, aumentaram os conhecimentos e as capacidades humanas em seu conjunto, e que ao mesmo tempo eles foram utilizados visando a dominação cada vez mais universal do meio humano e natural. O resultado desse progresso é a riqueza social crescente. Na mesma medida, com o desenvolvimento da civilização, aumentam as necessidades humanas e também os meios de satisfazê-las. A questão que permanece em aberto é se esse progresso contribui igualmente para o aperfeiçoamento humano, para uma existência mais livre e mais feliz. A esse conceito quantitativo de progresso podemos chamar de progresso *técnico* e podemos opor-lhe o conceito qualitativo de progresso, tal como foi elaborado sobretudo na filosofia idealista e talvez de maneira decisiva por Hegel. Aqui o progresso na História consiste na realização da *liberdade* humana, da moralidade: um número cada vez maior de seres humanos torna-se livre e a própria consciência da liberdade incita a uma ampliação do âmbito da liberdade. O resultado do progresso aqui consiste na humanização progressiva dos homens, no desaparecimento da escravidão, do arbítrio, da opressão e do sofrimento. Podemos chamar *humanitário* a esse conceito qualitativo de progresso (2001, p. 112-113).

A reconceitualização da noção de progresso liga-se a um modo outro de se conceber a temporalidade. Para melhor explicitação do conteúdo dessa noção, far-se-á um breve resumo do que foi descrito até o momento: Como visto anteriormente, Marcuse nunca abandonou o idealismo hegeliano, Hegel permaneceu ao longo de sua obra sua principal matriz conceitual. Em sua interpretação, o caminho que vai de Hegel a Marx dá-se como consequência das antinomias deixadas pelo sistema hegeliano ao não considerar que o impedimento para a plena realização humana não poderia deixar de observar que o modo de produção da sociedade capitalista perpetua a alienação. O marxismo, como crítica da sociedade, contém inerentemente a correlação entre teoria e prática que, no entendimento de Marcuse, falta ao idealismo hegeliano. Conforme afirmou em 1932 em *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*:

Objeto da crítica é a economia política enquanto justificação científica, a saber, cobertura de uma “alienação” total e a “desvalorização” da realidade humana, como a representa pela sociedade capitalista – enquanto uma ciência que faz do homem o seu objeto, enquanto um ser desnaturado, cuja existência total é determinada através da “divisão do trabalho, capital e terra”, através de uma desumana divisão do trabalho, através da concorrência privada, etc. Esta economia política é a sanção científica da intervenção do mundo humano, histórico-social, num mundo estranho ao homem enquanto poder hostil do antagônico mundo da mercadoria e do dinheiro, no qual a maior parte da humanidade só existe ainda enquanto trabalhadores “abstratos” (cindidos da completa realidade da existência humana), separada do objeto de seu trabalho, coagida a vender-se a si próprio enquanto mercadoria, para poder manter apenas suas existência física em geral (1968b, p. 108).

Com Hegel, Marcuse nunca deixou de considerar que a plena realização do homem é sua reconciliação consigo próprio, o que constituiria o “fim da História” e que se daria, seguindo-se o pensamento marxista, necessariamente pela superação do modo de produção capitalista. Porém, desde seus tempos de juventude, o esquematismo hegeliano-marxista sempre lhe pareceu demasiado abstrato. Em seu entendimento, faltava tanto a Hegel quanto a Marx a ligação entre as forças históricas e sua correlação com a concretude da vida dos indivíduos. Em um primeiro momento, julgou ter encontrado na filosofia de Heidegger o caminho para a integração das ordens objetiva e subjetiva para a compreensão da reprodução da opressão social. Em sua interpretação de juventude, a fenomenologia heideggeriana, se desenvolvida em suas consequências, conduzia naturalmente da análise do *Da-sein* à análise da condição histórica, sendo esta

compreendida a partir do materialismo histórico. Em 1928, em *Contribuição para a Compreensão de uma Fenomenologia Materialismo Histórico*, escreve:

Em todo esse perecimento [da existência em seu mundo] permanece, contudo, mesmo quando ainda não tão escondida, uma compreensão de sua peculiaridade [do homem]. Sempre, pois, compete à existência humana a busca do seu próprio ser, e esta “preocupação” existencialmente apreendida virá a ser abordada enquanto o próprio ser da existência humana. Nela jaz a possibilidade de apreender o próprio ser, apesar de todo lançamento e perecimento, penetrando na peculiar existência a partir da impropriedade. Precisamos ultrapassar aqui a interpretação essencial da existência humana enquanto preocupação, e da temporalidade enquanto interpretação do seu sentido ontológico, do fundamento da sua possibilidade. Os esclarecimentos sobre a temporalidade culminam no enunciado que nem uma perspectiva apriorística, nem uma ordem empírica dos objetos, e sim uma constituição da existência humana, possa ter qualquer prioridade através dela. Passado, presente e futuro são modos de ser da existência humana, só eles possibilitam fenômenos básicos como a compreensão, a preocupação e a decisão. Desse modo está aberto o caminho para a demonstração da historicidade enquanto fundamental determinação da existência, que para nós representa o ponto decisivo da fenomenologia de Heidegger (1968a, p. 71).

Possivelmente por razões de ordem mais políticas do que teóricas, com a adesão de Heidegger ao Nacional Socialismo, ao abandonar seu mestre acabou também abandonando o forte vínculo que tinha com a fenomenologia em seus primeiros escritos, mas manteve o projeto de buscar a conexão entre o racionalismo hegeliano e a realidade concreta individual. Anos mais tarde declarou tê-lo encontrado nos escritos do jovem Marx, com a leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

No entanto, talvez pelo fato de no conjunto da obra de Marx haver certa valorização do pensamento científico, própria do século XIX, e para escapar à interpretação mecanicista do marxismo com sua ênfase na dominação da natureza, não se deteve na interpretação econômica. A crítica marcusiana sempre foi muito mais à cultura do que à economia *strito senso*. Como os demais integrantes da Escola de Frankfurt, Marcuse buscará nas raízes do pensamento ocidental as bases das tendências opressivas que foram predominantes no desenvolvimento histórico do Ocidente. Sempre com Hegel, considerará a Razão como boa em si, que em um mundo em que os homens não podiam ser livres devido às condições de existência acabou por converter-se em razão instrumental. Embora as condições naturais adversas possam ser superadas pelo avanço do conhecimento científico, a alienação persiste, e a correlação entre a infraestrutura e a superestrutura não demonstra que as mudanças nas condições materiais

da sociedade apontem para sua superação. O homem permanece não conciliado em relação a si mesmo e a promessa histórica da Razão não se efetiva, falsificando, assim, a prognóstico de Marx, tornando necessário pensar para além do marxismo em prol de sua manutenção. A emancipação humana deve ser possível, sendo esta uma verdade ética que não pode ser negada, sob pena da ratificação da exploração humana e destruição da natureza.

Na obra de Marcuse, a dicotomia da Razão é, também, a própria dicotomia humana. Porém, não é possível estabelecer a crítica à Razão resguardando seu caráter eminentemente positivo, conseqüentemente, o caráter positivo do gênero humano, sem uma ideia de *essência*. Nesse sentido, sempre manteve a distinção aristotélica de que a verdade da coisa encontra-se em sua essência. Basicamente essa foi a refutação que empreendeu em 1948 ao existencialismo de Sartre.

Em *O Existencialismo: Comentários a O ser e o Nada* (1998a), Marcuse refuta a tese sartriana de um ego lançado no absurdo, que se mantém livre somente pela sua capacidade de se autodeterminar em um mundo sem sentido. Conforme Sartre, as coisas do mundo só adquirem ser a partir de sua apreensão pela consciência humana, o que ele denomina “ser-para-si”. As coisas do mundo são, por princípio, destituídas de ser, cabendo à consciência torná-las algo. É o homem que, em última instância, dentro de uma gama de escolhas possíveis no mundo que lhe aparece, determina a si mesmo e, sendo o homem totalmente livre por suas escolhas, ele é responsável por sua existência. Conforme Sartre em *O Existencialismo é um Humanismo*:

Com efeito, se a existência precede a essência, nada poderá jamais ser explicado por referência a uma natureza humana dada e definitiva; ou seja, não existe determinismo, o homem é livre, o homem é liberdade. Por outro lado, se Deus não existe, não encontramos, já prontos, valores ou ordens que possam legitimar a nossa conduta. Assim, não teremos nem atrás de nós, nem na nossa frente, no reino luminoso dos valores, nenhuma justificativa e nenhuma desculpa. Estamos sós, sem desculpas. É o que posso expressar dizendo que o homem está condenado a ser livre. Condenado, porque não se criou a si mesmo, e como, no entanto, é livre, uma vez que foi lançado no mundo, é responsável por tudo o que faz (1987, p. 9).

A ideia de *liberdade* em Sartre, na interpretação de Marcuse, insere-o na mesma tradição idealista que reconhece o homem como eminentemente livre somente em sua subjetividade. Vê o sistema do filósofo existencialista como contraditório em si, uma vez que a efetivação concreta da liberdade no mundo, como postulado por Sartre, dá-se justamente com a negação da própria liberdade:

Se a filosofia, por seu conceito ontológico-existencial de homem ou de liberdade, é capaz de apresentar o judeu perseguido e a vítima do carrasco como sendo e permanecendo absolutamente livres e donos de uma escolha autorrealizável, então estes conceitos filosóficos decaíram ao nível de mera ideologia. (...) A livre escolha entre morte e escravidão não é liberdade nem escolha, porque ambas as alternativas destroem a “realidade humana”, que se afirma como liberdade. (...) Na filosofia de Sartre, esse sujeito ainda está equipado com toda a ostentação que lhe foi conferida por uma sociedade individualista em pleno desenvolvimento (MARCUSE, 1998a, p. 66).

Segundo Marcuse, Sartre, ao negar a ideia de “essência”, assume o homem como já de pronto livre e que, ao fazer isso, nega a liberdade como construção humana. Para Marcuse, dizer que o homem é essencialmente livre não é afirmar que seja atualmente livre, mas que essa verdade encontra-se em uma potência que se “deve” atualizar. No entanto, mais do que a refutação de Marcuse das teses de Sartre, o que merece maior destaque neste momento é que, a partir da leitura de *O Ser e o Nada*, chama-lhe a atenção na obra de Sartre o papel desempenhado pela sexualidade. Essa percepção abrir-lhe-á um caminho interpretativo que culminará, sete anos mais tarde, nas teses contidas em *Eros e Civilização*. Em *O Existencialismo: Comentários a O ser e o Nada*, afirma:

Ao descrever o “desejo sexual” e seu objeto, Sartre enfatiza as características que fazem dessa relação o oposto exato do “Para-si” e de sua atividade: “[...] no desejo sexual, a consciência acha-se como empastada; parece que nos deixamos invadir pela facticidade [da existência de alguém como corpo], que deixamos fugir dessa facticidade, e deslizamos rumo a um consentimento passivo ao desejo” [*O Ser e o Nada*]. (...) O “desejo sexual” conclui essa negação não como um mero regresso a uma natureza animal, mas sim como uma relação humana livre. Em outras palavras, o “desejo sexual” é o que é unicamente enquanto atividade do “Para-si”; atividade, todavia, que é mais a negação de toda atividade, e que aponta para a libertação da pura presença de seu objeto. (...) No completo isolamento de suas possibilidades, esquecendo sua liberdade e responsabilidade, despojados de todas as suas performances e ações, como puro “objeto” (“o corpo vivido como carne”), o Ego encontra-se assim no Outro. As relações entre os homens tornaram-se relações entre coisas; porém esse fato já não é encoberto, nem invertido por ideologias e

fetiches sociais. A reificação já não serve para manter a exploração e o trabalho pesado, na medida em que completamente determinada pelo “princípio de prazer”.

Mais ainda: a transformação fundamental da estrutura existencial causada pelo “desejo sexual” atinge não apenas os indivíduos afetados, mas também seu mundo (objetivo) (1998a, p. 72-73).

Conforme Marcuse, em Sartre o desejo sexual é o impulso pela pura apropriação do outro, da negação de sua liberdade, por meio de sua reificação. Mas o ponto importante aqui é que a interpretação sartriana da sexualidade conduz à avaliação de que a atividade desejança, conforme Martin Jay, “proporcionava um discernimento maior da transformação potencial da sociedade do que as tentativas canhestras de Sartre de derivar de sua filosofia uma política radical” (2008, p. 341). Pois “sugeriu uma espécie de reconciliação com a natureza” (id.). Esse talvez seja o passo decisivo dado na obra de Marcuse: o projeto idealista estabelecido por Hegel torna-se em seu pensamento “projeto biológico”.

O projeto idealista hegeliano de reconciliação aparecerá no desenvolvimento da obra de Marcuse como a reconciliação do homem com sua natureza animal. Marcuse assumirá, de modo cada vez mais explícito ao longo de sua obra, que o projeto de transformação antropológica que via como necessário deveria atingir a esfera orgânica dos homens. Em 1969, em *Um Ensaio para a Libertação* (1977) no capítulo denominado “Uma base biológica para o socialismo?” assevera que a reprodução do sistema na subjetividade se dá de maneira tão ampla que atinge a própria constituição biológica dos indivíduos. Parte do princípio, anteriormente exposto em *Eros e Civilização*, de que as pulsões humanas foram constituídas historicamente e que, sendo assim, podem mudar frente a novas condições vitais. Marcuse articula que a manutenção da ordem estabelecida só pode ser superada por uma nova moral. A moralidade, segundo Freud, tem sua base, como visto anteriormente, no instinto de sobrevivência, pois se fundamenta na vergonha e no sentimento de culpa, criados a partir da situação de Édipo para a proteção ao indivíduo frente à possibilidade de perda do amor de seus pais. Considera Marcuse que a moralidade da sociedade tem sua raiz na moralidade sexual. Frente à nova permissividade em relação à antiga moralidade sexual, em andamento na década de 1960, interpreta que o aparente relaxamento dos antigos tabus reforça a coesão social, pois:

(...) alivia o sentimento de culpa e liga libidinosamente (embora com apreciável ambivalência) os instintos “livres” aos pais institucionalizados. São pais poderosos mas também tolerantes, cujo governo da nação e da sua economia concede e protege as liberdades dos cidadãos. Por outro lado, se a violação dos tabus transcende a esfera sexual e leva à recusa e à rebeldia, o sentimento de culpa não fica aliviado ou reprimido, mas antes transferido: não nós, mas os pais é que são culpados; não são tolerantes mas falsos; querem redimir a sua própria culpa tornando-nos nós, os filhos, culpados; criaram um mundo de hipocrisia e violência onde não desejamos viver. A revolta instintiva transforma-se em rebelião política, e contra ela, então, o *establishment*, mobiliza todas as suas forças (MARCUSE, 1977, p. 22).

Interpreta o afrouxamento da repressão sexual, a partir das transformações ocorridas na base produtiva das sociedades industriais avançadas. Com o desenvolvimento da tecnologia, parte da energia que antes era necessária à produção pôde ser liberada. Esse potencial é assimilado às forças repressivas do sistema, à medida que se convertem em ideais de consumo. A economia de consumo e a política do capitalismo transformam a libido, tornando a necessidade “de possuir, de consumir, de manejar e de renovar constantemente os inventos, os utensílios, as máquinas, imposta às pessoas para uso desses artefatos até o perigo de autodestruição, tornou-se uma necessidade biológica” (ibid., p. 24). Frente a essa constatação, considera que o projeto de renovar a sociedade implica na transmutação das necessidades biológicas humanas.

Embora desde *Eros e Civilização* a Biologia desempenhe importante papel no pensamento de Marcuse, é somente em *Um Ensaio para a Libertação* que ele a define claramente de modo bastante singular:

Uso os termos “biológico” e “Biologia” não no sentido de disciplina científica, mas a fim de designar o processo e a dimensão em que as inclinações, os padrões de comportamento e as aspirações se tornam necessidades vitais que, se não satisfeitas, causariam um mau funcionamento do organismo. Mutuamente, as necessidades e as aspirações socialmente estimuladas podem determinar um comportamento orgânico mais aprazível. Se definirmos necessidades biológicas como aquelas que devem ser satisfeitas e às quais não se pode fornecer nenhum substituto apropriado, certas necessidades culturais podem “mergulhar” na biologia do homem. Podíamos então falar, por exemplo, da necessidade biológica da liberdade, ou de algumas necessidades estéticas como tendo-se enraizado na estrutura orgânica do homem, na sua “natureza”, ou, melhor, “segunda natureza”. Este uso do termo “biológico” não implica nada do que respeita ao modo como as necessidades se manifestam e transmitem fisiologicamente (1977 , p. 23).

Nessa definição de Biologia, subjaz a ideia de que o ser do mundo se torna algo a partir de subjetividade do indivíduo que o apreende, e de que essa interpretação, pela qual o mundo passa a ser alguma coisa, é condicionada pelos valores ostentados pela ordem social na qual o indivíduo se insere. Pode-se notar ainda a influência da fenomenologia heideggeriana nesse princípio, porém Marcuse introduz na avaliação da possibilidade do aparecimento dos fenômenos, na interação indivíduo/sociedade, a questão orgânica. O que está em jogo agora são as funções do corpo, condicionadas pela ambiente. Dessa maneira, opera-se uma inversão da dialética hegeliana à medida que o que entra em causa é aquilo que justamente ficara de fora do sistema de Hegel, uma vez que o filósofo de Jena estabelecera a realização do homem a partir da superação de sua animalidade. O núcleo da discussão marcusiana torna-se o homem como ser biológico e a possibilidade de superação da sociedade opressiva, dada a correlação indivíduo/meio ambiente, deve ser operada no nível instintivo, com a elaboração de uma nova moral:

Anterior a todo comportamento ético de acordo com *standards* sociais específicos, anterior a toda expressão ideológica, a moralidade é uma “disposição” do organismo, talvez enraizada no impulso erótico, para contrariar a agressividade, para criar e preservar “unidades cada vez maiores” de vida. Teríamos então, deste lado de todos os “valores”, uma base instintiva para a solidariedade entre os seres humanos – solidariedade que tem sido efetivamente reprimida de acordo com as exigências da sociedade de classes, mas que aparece agora como uma pré-condição para a libertação.

Na medida em que essa base é ela própria histórica e a maleabilidade da “natureza humana” atinge a profundidade da estrutura instintiva do homem, as mudanças na moralidade podem mergulhar na dimensão “biológica” e modificar o comportamento orgânico. Uma vez que a moralidade específica se estabelece firmemente como norma de comportamento social, não é somente projetada – também opera como norma de comportamento “orgânico”: o organismo recebe e reage a certos estímulos e “ignora” e repele outros de acordo com a moralidade nele projetada, que está assim a promover ou a impedir a função do organismo como célula viva na sociedade respectiva. Uma sociedade recria, pois, constantemente, no domínio da consciência e da ideologia, padrões de comportamento e de aspiração como parte da “natureza” do seu povo, a menos que a revolta atinja essa “segunda” natureza, isto é, os padrões estabelecidos, a transformação social permanecerá “incompleta”, para não dizer autoderrotada (ibid., p. 23-24).

O excluído da história do pensamento, considerado a instância inferior do homem, seu corpo ligado à sua condição animal, reaparece agora como aquilo que se encontra no centro da questão política. Porém, há de se notar, Marcuse não abandona a noção de natureza do jovem Hegel, como ele expusera em *Razão e Revolução* e citada anteriormente neste trabalho, pela qual a natureza ocorre a partir de uma correlação entre a subjetividade e o meio ambiente. Nessa correlação, a natureza exterior aparece, por princípio, como o *alter* do homem, aquilo que precisa ser superado, o que não pode ser feito sem a superação da natureza interior. A partir da leitura de Freud, Marcuse entende que a reconciliação do homem consigo seria o resgate de sua determinação de ser que busca a gratificação, o resgate de *Eros* por meio do desenvolvimento de outro princípio de realidade: o canto de Orfeu que pacifica o mundo. O termo médio que Marcuse sempre buscou entre o todo e a parte, entre o indivíduo e sociedade, para a compreensão do desenvolvimento da civilização, ele o irá encontrar na Biologia, na correlação entre as pulsões internas e o meio ambiente e sua influência na *psique*. Destarte, considera que a possibilidade de superação da ordem opressiva deve necessariamente passar pela Biologia.

Marcuse assume que o que sempre moveu a humanidade em seu desenvolvimento foi a recordação. Cada indivíduo que compõe o todo social guarda em si, de maneira não consciente, a memória de um tempo onde não havia opressão, sendo esse o fundamento sobre o qual se erigiram as doutrinas filosóficas e teológicas a partir da constatação do desacordo entre o homem e o mundo. Dessa maneira, o *móvil* da História é a recordação de um estágio em que o corpo era direcionado exclusivamente pelo princípio de prazer, a saber, a vida intra-uterina, o que está na base do princípio de Nirvana. Por essa perspectiva, o que se entende por “fim da História” é a reconciliação do homem com seus instintos, negados pelas necessidades da civilização. Porquanto o desenvolvimento histórico tenha sido o processo de conversão do corpo em instrumento para o sistema produtivo, a História deverá se fechar em um círculo pelo reencontro com *Eros* reprimido.

Em *A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise*, interpreta a ideia de progresso respaldada na noção linear de tempo surgida na Modernidade, que recebe sua forma mais explícita a partir do século XIX, como parte constitutiva imprescindível à eficiência do aparato opressor:

Na concepção moderna do progresso o tempo é visto de modo bastante peculiar. O tempo é compreendido como linear ou como uma curva infinitamente ascendente, como um devir que deprecia a simples existência. O presente é vivido em relação a um futuro mais ou menos incerto. O futuro ameaça desde início o presente, sendo imaginado e vivido com medo. O passado fica para trás, sem possibilidade de superação e de retorno, mas precisamente por não ter sido superado ele ainda determina o presente. Nesse tempo linearmente vivido, o tempo pleno, a duração da satisfação, a duração da felicidade individual, o tempo como tranquilidade só pode ser imaginado como sobre-humano ou sub-humano – sobre-humano como beatitude eterna, possível e imaginável após o desaparecimento da existência sobre a Terra; e sub-humano na medida em que o desejo de eternizar o instante feliz é inumano e anti-humano, dando ao direito diabo sobre os homens (MARCUSE, 2001, p. 119).

Uma vez que a felicidade plena não consta como objetivo exequível no mundo, o elemento negativo é o que subjaz como motor do progresso, só pode haver progresso a partir da infelicidade dos indivíduos. O trabalho é a fonte da qual o progresso quantitativo é produzido. Para tanto, o trabalho não pode ser visto como individualmente satisfatório, pois é, sobretudo, atividade socialmente necessária. A satisfação, quando há, deve ser passageira ou relegada para depois do trabalho, valores como realização, paz e felicidade não podem ser fins em si e quando o são permanecem como subordinados à necessidade social (ibid., p. 117). Mantém-se a separação das faculdades superiores e inferiores: os sentidos, as pulsões representam o não-produtivo, o que deve ser dominado. A liberdade deve ser a contenção dos instintos, o que se dá, no âmbito da subjetividade, com a transformação repressiva das pulsões com a introdução da culpa. A satisfação torna-se contrária ao desenvolvimento do progresso, pois não lhe é útil, pertence às necessidades mais baixas do homem. Com a repressão à satisfação, o princípio de desempenho surgido nas sociedades modernas torna o desenvolvimento material não só possível, mas automático:

Essa dinâmica antagônica que caracteriza o progresso realiza-se, mais precisamente, da seguinte maneira: o progresso só é possível por meio da transformação da energia pulsional em energia socialmente útil para o trabalho, quer dizer, o progresso só é possível por meio da *sublimação*. Por sua vez, a sublimação só é possível como sublimação ampliada. Pois, para ser eficaz, ela deve submeter-se à sua própria dinâmica que amplia a extensão e a intensidade da própria sublimação. Ao contacto com o princípio de realidade, a libido se desvia de seus fins pulsionais originários, plenamente prazerosos mais socialmente inúteis, até mesmo nefastos, e se transforma em produtividade social. Sob essa forma contribui para a melhoria dos

recursos materiais e intelectuais visando a satisfação das necessidades humanas. Mas ao mesmo tempo ela recusa aos homens a plena fruição desses recursos, pois sendo energia pulsional *repressiva* já os pré-formou de tal modo que eles não conseguem conceber a própria vida senão mediante uma ordem de valores que recusa a fruição, o repouso, a satisfação enquanto fins, ou os subordina à produtividade. O aumento da quantidade de energia acumulada na renúncia é acompanhado de um aumento da produtividade, a qual não leva a satisfação individual. O indivíduo, ao privar-se da fruição da produtividade, acumula o potencial de nova produtividade, levando o processo a um nível sempre mais alto, em que ao mesmo tempo aumenta a produção e a renúncia em relação ao que é produzido. Esta estrutura psíquica reflete a organização específica do progresso na sociedade industrial avançada. Podemos falar aqui de um *círculo vicioso do progresso*. A crescente produtividade do trabalho social permanece vinculada a uma crescente repressão que, por sua vez, contribui para o aumento da produtividade. Ou ainda: o progresso deve continuamente negar-se a si mesmo para poder continuar sendo progresso. As inclinações dos homens devem ser continuamente sacrificadas à razão, a felicidade à liberdade transcendental para que os homens, por meio da promessa da felicidade, sejam mantidos no trabalho alienado, permaneçam produtivos, se proibam fruir plenamente de sua produtividade e perpetuem assim a própria produtividade (ibid., p. 125-127).

Porém, o próprio aparato produtivo torna possível agora a superação desse princípio:

A hierarquia de valores de um princípio de progresso não repressivo pode ser determinada quase que ponto por ponto em oposição ao princípio repressivo: a experiência fundamental da vida já não seria a luta pela existência, e sim a sua fruição. O trabalho alienado transformar-se-ia no livre jogo das forças e capacidades humanas. As conseqüências seriam o desaparecimento de toda transcendência vazia de conteúdo, e a liberdade deixaria de ser um projeto eternamente destinado à derrota. A produtividade seria determinada pela receptividade, a existência não seria vivenciada como um devir sempre fugidio e insatisfeito e sim como ser-aí (*Da-Sein*), junto com aquilo que existe e que pode existir. O tempo já não apareceria como linear, como uma linha eterna ou como uma curva eternamente ascendente, mas como curso circular, da forma que Nietzsche o pensou como “eternidade do prazer” (ibid., p. 132).

Entendendo-se que é necessário alterar o conceito de tempo em vigor, em prol da reforma das pulsões, é necessário estabelecer uma via pela qual essa negação possa ser efetivada, o que Marcuse buscará no ideal estético e seu potencial formativo, como fora preconizado no pensamento de Schiller, o que promoverá em sua obra em seus últimos anos um distanciamento maior de Marx e uma aproximação com Kant. No entanto, se,

por um lado, tal mudança de direcionamento acaba por ratificar a correção de seu diagnóstico em relação à sociedade unidimensional, por outro, denota as dificuldades impostas pela ordem social em vigor para se pensar a emancipação.

XIII. A Dimensão Estética e as Aporias da Libertação

Conforme Lyotard em *A Condição Pós-Moderna*, no século XX, predominantemente dois modelos interpretativos antagônicos, ambos com suas raízes no século XIX, foram estabelecidos para a compreensão do funcionamento das sociedades. Um deles, do qual a escola de Talcott Parsons surgida após a Segunda Guerra é um exemplo, representa a sociedade como um todo funcional, como um organismo cujas partes se autorregulam. Nesse modelo, conforme Lyotard, o otimismo impera: “corresponde à estabilização das economias em crescimento e das sociedades da abundância sob a égide de um *welfare state* temperado” (2002, p. 21). Outro, chamado “corrente marxista”, fundamenta-se na negação do modelo anterior, na ideia de antagonismo social, na luta de classes e na dialética para a compreensão do jogo das contraposições em uma unidade social não harmônica. Em sua visão, os dois modelos passam a apresentar insuficiências analíticas a partir da nova configuração social desde as últimas décadas do século, especialmente devido à fragmentação da legitimidade do saber em esferas cada vez mais estanques causada, preponderantemente, pelo desenvolvimento do conhecimento científico e tecnológico.

Sem neste momento entrar nas consequências da discussão de Lyotard, é mais relevante aqui sua observação de que o modelo interpretativo da corrente marxista baseia-se em um dualismo fundamental: a dinâmica social se exerce por meio da relação entre contrários. O conceito de *luta de classes* possibilita a compreensão do todo social tomando por base a força de integração do capitalismo e seu cerco das sociedades civis tradicionais (ibid., p. 22). Concebido originalmente em um momento em que os interesses antagônicos das classes demonstravam-se de modo muito perceptível pela exclusão de grande parte das pessoas do acesso aos bens criados pelo desenvolvimento material nos países capitalistas, esse modelo teve como destino a transformação das lutas sociais, nas sociedades liberais avançadas, em órgãos reguladores do sistema e, nos países comunistas, em um modelo estatal totalizante, privando as lutas simplesmente do direito de existência (ibid., p. 22-23). Percebe Lyotard que tanto em um caso como em outro, a crítica marxista da economia política e da “sociedade alienada que lhe era correlata são utilizadas à guisa de elementos na programação do sistema” (ibid., p. 23).

A corrente marxista persiste existindo, como ainda permanece a desigualdade social, porém, uma vez comprometida sua base, ela deve contrariar seus princípios

originais, pois não se pode mais contar com o antagonismo entre as classes como motor do desenvolvimento social no novo contexto:

Seguramente, o modelo crítico manteve-se e apurou-se em face deste processo em minorias como a Escola de Frankfurt ou o grupo *Socialismo ou barbárie*. Mas não se pode esconder que o pilar social do princípio da divisão, a luta de classes, tendo se diluído a ponto de perder toda radicalidade, encontrou-se finalmente exposto ao perigo de perder sua base teórica e de se reduzir a uma “utopia”, a uma “esperança”, a um protesto pela honra feito em nome do homem, ou da razão, ou da criatividade, ou ainda de determinada categoria social reduzida *in extremis* às funções de agora em diante improváveis de sujeito crítico, como o terceiro mundo ou a juventude estudantil (id.).

Nesse sentido, Marcuse, ao longo de sua obra, cada vez mais vai afastar-se da teoria marxista tradicional, reformulando os conceitos de Marx de modo a transfigurá-los, escapando das determinações do materialismo histórico e estabelecendo sua teoria como, para se tomar as palavras de Lyotard, “um protesto pela honra feito em nome do homem”. Na falta de condições objetivas para transformação nas sociedades industriais avançadas, como Marcuse notara em *O Homem Unidimensional*, visando manter o postulado ético que se encontra no fundamento de sua crítica, cada vez mais advogará em defesa da dignidade da essência humana, rumando a uma postura cada vez mais próxima do idealismo. Porém, esse idealismo, baseado em uma “ontologia biológica”, não esconde o pessimismo em seu pensamento: a possibilidade de transformação, não existindo materialmente, permanece adormecida no céu das essências. A verdadeira natureza humana, extratemporal, persiste aguardando sua efetivação, mas não encontra na ordem das coisas essa possibilidade, mantém-se como esperança, como “utopia”. Permanecerá política como negação da política.

Conforme Gérard Raulet, Marcuse partilhou o destino da Teoria Crítica e as figuras sucessivas de uma dialética impossível, tentando transformar a ameaça da recaída nos dualismos da reflexão em uma retirada estratégica, porém tornou-se prisioneiro de uma epistemologia pela qual a ontologia conduz a não ultrapassar ou a suplantiar a História (RAULET, 1992, p. 231-232). Na filosofia marcusiana, sempre houve o esforço de conciliação da natureza humana imutável com o devir histórico, questão que ele fundamentará nos pensamentos de Hegel e Aristóteles buscando em Freud as bases para atingir uma “natureza humana” subjacente à mudança. Frente às questões que viu surgirem nos seus últimos anos, frente à impossibilidade cada vez mais

evidente da revolução, na tensão entre permanência e devir, optou por privilegiar a primeira, buscando uma solução para a possibilidade de se pensar a emancipação.

A obra em que se torna mais evidente seu distanciamento do marxismo é *A Dimensão Estética*, de 1977, a qual se coloca como uma teoria da arte abertamente contraposta à estética marxista, o que o leva a uma retomada do pensamento de Kant, tendo por consequência, em grande medida, a recusa do marxismo devido a um, em suas palavras, “ato de desespero” frente à incompatibilidade entre a teoria e a prática:

Numa situação em que a infeliz realidade só pode modificar-se através da *práxis* política radical, a preocupação com a estética exige uma justificação. Seria inútil negar o elemento de desespero inerente a esta preocupação: a evasão para um mundo de ficção onde as condições existentes só se alteram e se suplantam no mundo da imaginação. No entanto, esta concepção puramente ideológica da arte começa a ser posta em causa cada vez mais frequentemente. Parece que a arte pela arte uma verdade, uma experiência, uma necessidade que, embora não no domínio da *práxis* radical, são, mesmo assim, componentes essenciais da revolução. Nesta perspectiva, a concepção básica da estética marxista, que é o seu tratamento da arte como ideologia e a ênfase no caráter de classe da arte, torna-se uma vez mais tópico do reexame crítico (MARCUSE, s/d, p. 15).

Em *A Dimensão Estética* é tomada como objeto de análise a possibilidade do estabelecimento de critérios para a avaliação do belo artístico para além do julgamento da “qualidade e verdade de uma obra de arte em termos da totalidade das relações de produção existentes” (ibid., p. 11), ou seja, em outras palavras, para além do materialismo histórico. Conforme Marcuse busca sustentar, a *forma estética* em si tem uma substancialidade não suscetível à ordem material, e é justamente nessa que reside o potencial político da arte (ibid., p. 12), ou seja, se assim o é, a arte tem uma *essência*, uma qualidade transcendente ao fluxo do tempo, ou, em suas palavras, “trans-histórica”, e, se a *forma estética* não está submetida à ordem material, conseqüentemente, ela, *per se*, independe das relações de classes.

Segundo observa, a estética marxista ortodoxa considera toda e qualquer obra de arte em termos de sua relação com a base material. A arte pertence ao domínio da superestrutura e se altera mediante as alterações nos modos de produção. Constitui-se como *ideologia*, à medida que a forma de arte predominante em determinada época reflete os valores da classe que detém o poder, sendo que uma classe social declinante e seus representantes só podem produzir uma arte decadente. “Com a modificação das

relações de produção, a própria arte transforma-se como parte da superestrutura, embora, tal como outras ideologias, possa ficar para trás ou antecipar a mudança social” (ibid., p. 15). Há, por essa perspectiva, uma relação definida entre a estrutura de classes da sociedade e a expressão artística, sendo que esta não encontra realidade para além dessa relação. Essa concepção eminentemente dinâmica e dependente do estatuto da arte, como o próprio Marx percebera em sua *Contribuição à Crítica da Economia Política* (1983) leva à embaraçosa questão de saber como uma obra de arte produzida em uma ordem social passada possa ainda proporcionar prazer estético e manter o valor de sua norma e modelo. Para Marcuse, essa questão coloca-se ao pensamento marxista devido ao fato de ele, por seus princípios, ser incapaz de dar conta da dimensão da subjetividade e, conseqüentemente, de sua influência na concretude social:

O esquema [do marxismo] implica uma noção normativa da base material como a verdadeira realidade e uma desvalorização política de forças não materiais, particularmente da consciência individual, do subconsciente e da sua função política. Esta função tanto pode ser regressiva como emancipatória. Em ambos os casos, pode tornar-se uma força material. Se o materialismo histórico não dá conta do papel da subjetividade, adquire a aparência do materialismo vulgar (ibid., p. 17).

O caminho traçado por Marcuse o conduz a reavaliação da extensão do conceito de *classe social*. Se na interpretação de Marx, a consciência é derivada das relações de classe existentes, na correlação entre “base” e “superestrutura”, a subjetividade perde-se inelutavelmente: a dimensão subjetiva não tem ser em si. Porém, uma vez que o falseamento do prognóstico de Marx demonstra que tal relação não se estabelece de forma imediata, sendo o sistema capitalista persistente mesmo com a alteração da dinâmica da produção, Marcuse, desde *O Conceito de Negação na Dialética*, prescrevera a necessidade de reavaliação dessa correlação. Ao fazer isto, escapará ao materialismo, retomando, de forma cada vez mais notória nos anos subsequentes, um tipo de idealismo fundamentado em uma conceitualização biológica: na existência de uma natureza humana essencial, trans-histórica. Essa compreensão o leva a rejeitar alguns pressupostos da teoria de Marx e, conseqüentemente, da estética do marxismo ortodoxo, procurando um conceito de “estética” que promova a revalorização do sujeito, tendo em mira o estabelecimento da correlação entre arte e política na sociedade industrial avançada.

Segundo Marcuse, há um critério a partir do qual é possível constituir uma classificação das obras de arte, entre a arte autêntica e a inautêntica, aquilo que permite distinguir “a literatura “superior” e a “trivial”, a ópera e a opereta, a comédia e a farsa, mas também entre o bom e o mau dentro destes gêneros” (ibid., p. 12). Tal critério está ligado à “verdade da obra de arte” que, por sua vez, coaduna-se ao seu potencial de negação da realidade opressiva, ou seja, a autenticidade da arte refere-se à capacidade revolucionária que certa obra apresenta. Existe, assim, em sua definição de “autenticidade”, uma estreita relação entre arte e política:

A arte pode ser revolucionária em muitos sentidos. Num sentido restrito, a arte pode ser revolucionária se representa uma mudança radical no estilo e na técnica. Tal mudança pode ser empreendida por uma verdadeira vanguarda, antecipando ou refletindo mudanças substanciais na sociedade em geral. Assim, o expressionismo e o surrealismo anteciparam a destruição do capitalismo dos monopólios e a emergência de novos objetivos de mudança radical. Mas, a definição meramente “técnica” da arte revolucionária nada diz da qualidade da obra.

Para além disso, uma obra de arte pode denominar-se revolucionária se, em virtude da transformação estética, representar, no destino exemplar dos indivíduos, a predominante ausência de liberdade e as forças de rebelião, rompendo assim com a realidade social mistificada (e petrificada) e abrindo os horizontes da mudança (libertação) (ibid. p. 12-13).

Em relação à arte, as noções de “autenticidade”, “revolução” e “verdade” complementam-se para a expressão da dimensão subjetiva contida na apreciação do belo artístico. É um fato que as formas artísticas alteram-se ao longo da História, isso ocorre mediante “a distribuição da opressão entre a população, a composição e função da classe dominante, as possibilidades existentes de mudança radical.” (ibid, p. 13), porém, tais fatores referem-se às condições sócio-históricas às quais cada obra particular está ligada. No entanto, para além dessas condições, as obras de arte autênticas “são expressões e manifestações históricas específicas da mesma substância trans-histórica da arte: a sua própria dimensão de verdade, protesto e promessa, constituída pela forma estética” (ibid., p. 14). O prazer estético é, por definição, ligado à sensibilidade, e em relação à obra de arte, depende de sua materialidade. A matéria é o meio pelo qual a expressão artística torna-se presente no sensível efetivando-se em certa obra. No entanto, para além de sua materialidade, a obra de arte autêntica encerra uma verdade que ultrapassa a transitoriedade da matéria, constituída pela *forma estética*. Nessa concepção, na

distinção entre “forma” e “matéria”, é clara a referência à filosofia aristotélica, a verdade está na essência da arte, para além de sua materialidade, na sua forma, não sujeita à volatilidade do mundo sensível. É a essência da arte que, extrapolando o devir, desvela a realidade: “A verdade da arte reside no fato de o mundo, na realidade, ser tal como aparece na obra de arte” (id.). Desse desvelamento da realidade, contido na obra de arte autêntica, resulta o prazer estético, dado pelo “sentimento do belo” despertado pela obra. Assim, o belo e o verdadeiro encontram-se intimamente ligados:

Podemos tentar definir a “forma estética” como o resultado da transformação de um dado conteúdo (fato atual ou histórico, pessoal ou social) num todo independente: um poema, peça, romance, etc. A obra é assim “extraída” do processo constante da realidade e assume um significado e uma verdade autônoma. A transformação estética é conseguida através de uma remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão, de modo a revelarem a essência da realidade na sua aparência: as potencialidades reprimidas do homem e da natureza. A obra de arte representa assim a realidade, ao mesmo tempo em que a denuncia (ibid., p. 21).

A arte revela sua *forma* por meio da separação de certo conteúdo do todo da realidade, estabelecendo-o independentemente das demais condições sociais em uma determinada obra. Nesse processo, ocorre a transformação estética do conteúdo por meio de sua estilização, o que o transporta a um outro estágio do entendimento:

Essa remodelação revela, para além da aparência, a essência do conteúdo, sua verdade. O caráter afirmativo da arte tem ainda outra origem: é o empenhamento da arte no *Eros*, a afirmação profunda dos Instintos de Vida na sua luta contra a opressão instintiva e social. A permanência da arte, a sua imortalidade histórica ao longo dos milênios de destruição, dá testemunho desse empenho (ibid., p. 25).

Dessa maneira, na teoria estética de Marcuse, diferentemente de Marx, não existe nenhuma dificuldade na questão de entender o prazer estético proporcionado por uma obra do passado, pois “passado” refere-se à dimensão da temporalidade à qual a *forma estética, per se*, não está sujeita. Neste sentido, sua análise aproxima-se da analítica do gosto exposta na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant (1983).

Conforme Terra (2003, p. 135), na época de Kant havia duas perspectivas predominantes pelas quais era analisado o belo artístico: a perspectiva subjetivista-empirista, que buscava o estabelecimento das regras que tornam possível enquadrar cada obra em determinado gênero, o que remete à noção de classificação utilizada pelo conhecimento da natureza; e a estética empirista, que não se ocupa diretamente das obras, mas do sujeito e sua fruição artística. Kant aproximar-se-á desta última, pelo estabelecimento de uma teoria que busca apreender o surgimento do belo e do sublime no âmbito da subjetividade.

O sentimento do belo, na análise de Kant, estabelece-se como uma terceira faculdade, diferente das de conhecer e desejar, tratadas nas críticas da razão pura e da razão prática respectivamente: o sentimento de prazer ou desprazer proporcionado pelo sensível não pode ser classificado em nenhuma das duas faculdades tratadas anteriormente, dado que não seja um conhecimento puro, uma vez que depende da sensível, e, não tenha uma utilidade prática exterior a si. Conforme Terra:

Na *Crítica do Juízo*, Kant afirma a autonomia da terceira faculdade da mente, o sentimento de prazer e desprazer, ao lado da faculdade-de-conhecer e da faculdade-de-desejar; e faz sua crítica, encontra seu princípio *a priori* – a finalidade. Dá assim um estatuto preciso ao sentimento e abre novos horizontes para a estética. A faculdade de conhecimento mobiliza de maneira privilegiada uma faculdade-de-conhecimento superior que é o entendimento, e a faculdade-de-desejar, a razão; já o sentimento de prazer e desprazer mobilizará uma terceira faculdade-de-conhecimento superior que é o juízo. Ao lado do conhecimento de legalidade da natureza através dos juízos determinantes sob a legislação do entendimento, a moral com a legislação da razão, a arte em sua finalidade será objeto do juízo reflexionante (ibid., p. 138).

O juízo a respeito do belo surge, segundo Kant, a partir da apreensão do conteúdo sensível do objeto por meio de um jogo entre o entendimento, que regula a obra como fenômeno, e a imaginação, que ultrapassa a simples objetividade, perfazendo uma síntese entre essas duas faculdades. Esse acordo entre entendimento e imaginação é causador do prazer proporcionado por certa obra. A fruição proporcionada pelo objeto contemplado demonstra-se como um “fim sem um fim”, posto que não detenha nenhuma finalidade exterior, para além da contemplação. Dessa maneira, uma vez que o prazer estético *per se* é dado por esse acordo entre as obras de arte e as faculdades, não existe dificuldade para compreender como obras artísticas de configurações sociais passadas

possam ainda causar deleite, o juízo do gosto é, em si mesmo, a-histórico. A capacidade de estabelecer juízos de gosto revela a liberdade humana, dado que esses sejam independentes das determinações culturais. Neste sentido, a especificação de Marcuse da *forma estética*, aproxima-se mais da concepção de Kant sobre a arte do que da estética hegeliana.

Como dito anteriormente, Hegel estabelecerá que a subjetividade surge na História em um processo dialético, que passa, em ordem crescente, das primeiras manifestações do *Espírito* à plena consciência de si, que ocorre no tempo presente. As várias fases que levam a esse processo passam, em ordem, pela Arte, Religião e Filosofia. Sendo a arte o primeiro momento do movimento dialético, na Modernidade, seu ápice já teria passado, teria sido superado pelas outras manifestações do *Espírito*. Assim, embora a arte ainda seja útil para o reconhecimento do homem como ser criador, ela pertence ao passado. Conforme Hegel em *A Fenomenologia do Espírito*:

Em todos os aspectos referentes ao seu supremo destino, a arte é para nós coisa do passado. Com sê-lo, perdeu tudo quanto tinha de autenticamente verdadeiro e vivo, sua realidade e necessidade de outrora, e encontra agora relegada em nossa representação. O que hoje, uma obra de arte em nós suscita é, além do direto aprazimento, um juízo sobre seu conteúdo e sobre os meios de expressão e ainda sobre o grau de adequação da expressão ao conteúdo (1992, p. 194).

Anteriormente, viu-se que a objeção do jovem Marcuse, pautada no pensamento hegeliano, à filosofia de Kant centrava-se no fato de a análise kantiana da razão promover um abismo intransponível entre sujeito e objeto, o que remetia, na crítica do jovem Marcuse, à dicotomia corpo/espírito. No entanto, em sua obra de maturidade *Um Ensaio para a Libertação*, Marcuse vê na terceira crítica a possibilidade de reconciliação entre inteligência e sensibilidade por meio da análise estética:

Quando, Kant, na sua terceira *Crítica*, suprimia pura e simplesmente as fronteiras entre sensorialidade e imaginação, reconhecia até que ponto os sentidos são “produtivos”, criativos – até que ponto eles participam na produção das imagens de liberdade. Por seu lado, a imaginação depende dos sentidos que fornecem o material da experiência com que a imaginação cria o seu reino de liberdade, transformando os objetos que têm sido os dados dos sentidos. A liberdade da imaginação é, pois, restringida pela ordem da sensorialidade, e não só pelas suas formas puras (tempo e espaço), mas também pelo seu conteúdo empírico, o qual, como mundo-objeto

a ser transcendido, se mantém um fator determinante de transcendência. Sejam quais forem as formas belas ou sublimes, agradáveis ou terríficas da realidade que a imaginação pode projetar, “derivam” da experiência sensorial. Todavia, a liberdade da imaginação é limitada não só pela sensorialidade, mas também no outro polo da estrutura orgânica, pela faculdade racional do homem, a sua razão. As mais ousadas imagens de um novo mundo, de novas maneiras de viver guiam-nas ainda conceitos e uma lógica elaborada no desenvolvimento mental, transmitida de geração em geração. De ambos os lados, o da sensorialidade e o da razão, a História entre nos projetos da imaginação, pois o mundo dado pelos sentidos é um mundo histórico, e a razão é o poder de interpretação conceitual do mundo histórico (1977, p. 45-46).

Marcuse vê o potencial revolucionário da analítica kantiana do belo na transição que essa teve para o estatuto pedagógico da arte em Schiller. Dito em linhas gerais, Schiller em *A Educação Estética do Homem* (2002) procura, a partir de Kant, fundamentar o juízo do gosto na moralidade estabelecendo uma conexão intrínseca entre o prazer estético e a razão prática. Partindo da dúlice natureza humana, racional e sensível, Schiller, como Kant anteriormente, busca a correlação entre o dever e a felicidade, que seu antecessor havia identificado como um postulado da razão, cuja conexão não pode ser demonstrada racionalmente.

Na *Crítica da Razão Prática* a noção de “ato moral” liga-se à ideia de *liberdade*, que, por seu turno, é expressa pela capacidade que o agente tem de adequar sua ação aos ditames da Razão, o que estabelece o ato moral como bom em si, para além de toda e qualquer determinação exterior a ele, porém, não inteiramente puro, uma vez que depende da determinação sensível. Para Schiller, na análise do belo, tal qual ocorre com a razão prática, e diferentemente da razão pura, busca-se descobrir os fundamentos, não do que ocorre, mas do que *deve* ocorrer: um “dever-ser” no mundo. Essa implicação demonstra-se no *impulso lúdico*, pelo qual o entendimento busca a adequação da ideia de *belo* ao fenômeno sensível.

A correlação em Schiller entre o juízo moral e o juízo do gosto, segundo Suzuki, pretende dar conta do puro formalismo da moral kantiana. Sendo objetivo do *esclarecimento* melhorar os costumes dos homens, para Schiller, da própria determinação do homem em sua dupla natureza, decorre que “permanecerá sempre uma empresa inútil a de querer elevar moralmente – isto é, racionalmente – o homem sem, ao mesmo tempo, cultivar sua sensibilidade” (SUZUKI, 2002, p. 12). Dessa maneira, se é

possível melhorar os homens moralmente, também é possível desenvolver sua capacidade estética, por meio de uma educação estética que seja, ao mesmo tempo, moral:

Visto dessa perspectiva, o homem em sentido pleno – o homem lúdico – não buscar apenas retirar-se à “clausura” de sua moralidade, mas empenha-se exatamente em dar vida às coisas que o cercam, em “libertar” os objetos que habitam sua sensibilidade, tornando possível um cultivo cada vez maior desta. O homem assim destinado a aperfeiçoar a realidade – seja ele o gênio que cria obras de arte ou o indivíduo de gosto que contempla o belo – é chamado por Schiller de nobre: “Onde quer que o encontremos, esse tratamento espirituoso e esteticamente livre da realidade comum é o sinal de uma alma nobre. Deve ser dita nobre a alma que tenha o dom de tornar infinitos, pelo modo de tratamento, mesmo o objeto mais mesquinho e a mais limitada empresa. É nobre toda forma que imprime o selo da autonomia àquilo que, por natureza, apenas serve (é mero meio). Um espírito nobre não se basta como ser livre; precisa pôr em liberdade todo o mais à sua volta, mesmo o inerte” (Schiller, Carta XXIII) (SUZUKI, 2002, p. 13-14).

Já em *Eros e Civilização*, Marcuse reconhecia o potencial de negação do projeto schilleriano. Na Carta V de *A Educação Estética do Homem*, Schiller faz uma denúncia das antinomias do processo de desenvolvimento da civilização. Conforme afirma em relação ao seu tempo: “nas classes mais baixas e numerosas são-nos expostos impulsos grosseiros e sem lei, que pela dissolução do vínculo da ordem civil se libertam e buscam, com furor indomável, sua satisfação animal”, enquanto, “as classes civilizadas dão-nos a visão ainda mais repugnante da languidez e de uma depravação do caráter, tanto mais revoltante porque a fonte é a própria cultura” (2002, p. 32). Nesse ambiente, o ideal do desenvolvimento da civilização converte-se em seu contrário: “Aqui, selvageria, mais além, lassidão: os dois extremos da decadência humana, e os dois unidos em um espaço de tempo!” (ibid., p. 31) e a ilustração do entendimento só acaba por tornar o homem mais depravado:

A cultura, longe de nos pôr em liberdade, apenas desenvolve uma nova carência a cada força que forma em nós; os laços físicos estreitam-se mais e mais ameaçadores, até que o temor da perda sufoque mesmo o impulso ardente de aperfeiçoamento, e a máxima da obediência passiva valha como a suprema sabedoria humana. Vê-se, assim, o espírito do tempo balançar entre perversão e grosseria, entre desnaturado e meramente natural, entre superstição e descrença moral, e é apenas o contrapeso ruim que ainda lhe põe, por vezes, limites (ibid., p. 33).

Escreve Marcuse em *Eros e Civilização* que, malgrado o “benevolente tratamento estético a que a interpretação tradicional o confinou” (1999, p. 166), a questão de Schiller é eminentemente política: o homem, movido por dois impulsos básicos, o “sensual” e o “formal”, o primeiro passivo, receptor, e o segundo ativo, dominador, tem, na civilização estabelecida, o agravamento do antagonismo entre os dois. Schiller propõe o *impulso lúdico* como a solução para esse antagonismo, para além das carências e compulsões externas, pois representa o jogo da própria vida (ibid., p. 167) do homem liberto das leis impostas pelas necessidades do mundo. Assim, interpreta Marcuse, liberdade, em sentido estrito, “é a emancipação de uma realidade estabelecida: o homem está livre quando a ‘realidade perde sua seriedade’ e quando sua necessidade ‘se ilumina’” (id.). O *impulso lúdico* indicaria um outro princípio de realidade, pois a cultura estética, nas bases do que prescrevera Schiller, pressupõe “uma revolução total da percepção e do sentimento”, e, conforme Marcuse, “tal revolução só se torna possível se a civilização tiver atingido a mais alta maturidade física e intelectual” (ibid., p. 168):

Só quando “a coação da necessidade” é substituída pela “coação da superfluidade (abundância), a existência humana é impelida para um “movimento livre que é, em si próprio, um meio e uma finalidade”. Liberado da pressão dos propósitos, e desempenhos penosos, a que a carência necessariamente obriga, o homem recuperará a “liberdade de ser o que deve ser”. Mas o que “deve” ser, será a própria liberdade – a liberdade de jogar. A faculdade mental que exerce essa liberdade é a da *imaginação*. O livre jogo da imaginação traça e projeta as potencialidades do ser total; liberta-o de sua escravidão à matéria dominante e coerciva – e essas potencialidades revelam-se como “formas puras”. Como tal constituem uma ordem *sui generis*: existem “de acordo com as leis da beleza” (id.).

O que Marcuse, desde *Eros e Civilização*, busca na filosofia de Schiller, é uma possibilidade de emancipação para além dos limites do marxismo clássico, que será retomada em *O Fim da Utopia, Um Ensaio para a Libertação e Contrarrevolução e Revolta*. Pois, conforme analisara, historicamente a divisão entre razão e sensibilidade foi estabelecida em prol das necessidades da divisão do trabalho, convertendo a primeira em elemento de dominação para a conversão do corpo em instrumento por meio da repressão a *Eros*. Em sua interpretação, o *impulso lúdico* de Schiller aponta para a reformulação dos impulsos, que na atual sociedade tecnológica é tornada possível no âmbito do próprio trabalho: com os avanços da tecnologia, a atividade produtiva pode ser assimilada ao campo da estética, pela conversão do trabalho em jogo, estabelecendo

a conciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, tornando-se a beleza em uma necessidade *vital* do homem. Em vários momentos de sua obra Marcuse retoma a asserção de Stendhal de que a beleza expressa a “promessa de felicidade” e é esse o potencial inerentemente revolucionário da beleza. Escreve em *Um Ensaio para a Libertação*:

Como objeto desejado, o belo pertence ao domínio dos instintos primários, *Eros* e *Thanatos*. O mito liga elementos antagônicos: prazer e terror. A beleza tem o poder de opor resistência à agressão: proíbe e imobiliza o agressor. A bela Medusa petrifica aquele que a defronta. “Posídon, o deus de cabelos azuis, dormiu com ela num prado macio, em cama de flores primaveris” [Hesíodo, Teogonia]. É assassinada por Perseu, e do seu corpo truncado nasce o cavalo alado *Pégaso*, símbolo da imaginação poética. Realeza do belo, do divino, do poético, mas também realeza da alegria bela e não sublimada. Subseqüentemente, o estético clássico, insistindo na união harmoniosa da ternura, da imaginação e da razão no conceito de Beleza, igualmente insistia no caráter objetivo (ontológico) do Belo, como forma em que o homem e a natureza se encontram consumados: Kant perguntava se não haverá uma ligação oculta entre a Beleza e a Perfeição, e Nietzsche observa: “O Belo como espelho do Lógico, isto é, as leis da lógica são o objeto das leis do Belo.” Para o artista, o belo é superioridade dos opostos “sem tensão, de modo que a violência já não é precisa...” O belo tem “valor biológico” do que é a “vida útil, benéfica, melhor” (1968, p. 43-44).

Na narrativa platônica de *O Banquete*, Diotima explica a Sócrates que, tendo Eros nascido no mesmo dia em que Afrodite, existe uma profunda ligação entre aquele e a beleza: “Eis porque ficou companheiro e servo de Afrodite o Amor, gerado em seu natalício, ao mesmo tempo, por natureza amante do belo, porque também Afrodite é bela” (PLATÃO, 1972, p. 41). A liberação da sensibilidade, condição para a conciliação do homem, envolveria, segundo Marcuse, um projeto de estetização do mundo. A positividade da arte liga-se aos impulsos primários de *Eros*, na “afirmação profunda dos Instintos de Vida na sua luta contra a opressão instintiva e social” (s/d, p. 23). Dessa maneira, a verdade da obra de arte autêntica reside na revolta contra um único e mesmo princípio de realidade: “*Humilhados e Ofendidos* de Dostoievski, *Os miseráveis* de Victor Hugo sofrem não só a injustiça de uma determinada sociedade de classes, mas também a desumanidade de todas as épocas” (ibid., p. 35).

A conversão do trabalho em jogo, com a extinção do trabalho penoso, porquanto o elemento trans-histórico da arte seja a rebelião dos instintos que afirmam a vida contra todas as formas de opressão que já existiram, representaria, assim, tanto o

“fim da História” quanto o “fim da arte”. Em 1967, Marcuse ainda sustenta a possibilidade real de transformação da dimensão estética por meio de sua união com a ação política. Escreve no artigo *Arte na Sociedade Unidimensional* (tradução própria):

Mas, após isso, surge a questão: por que o conteúdo biológico e existencial da “estética” vem sendo sublimado no irreal, preferivelmente no reino ilusório da arte ao da transformação da *realidade*? Há aqui talvez alguma verdade na proposição vulgar de que a arte, como um ramo da atividade criativa, divorciado da produção material da sociedade, pertence ao que Marx chamou de “pré-história” do gênero humano, ou seja, a história do homem anteriormente à sua liberação em uma sociedade livre? E é essa a razão pela qual uma dimensão inteira da realidade permaneceu “imaginária”, “ilusória”? E é tentador fazer seguinte questão: é chegado o tempo da libertação da arte de seu confinamento de mera arte, como ilusão? Chegou o tempo de unir as dimensões estética e política, preparando o solo em pensamento e ação para torna a sociedade uma obra de arte? E talvez nesse sentido a noção de “fim da arte” historicamente justificada? Os feitos da civilização tecnológica indicam a possível transformação da arte na técnica e da técnica na arte? No sentido de uma total experimentação controlada da natureza e da sociedade de modo a dar à natureza e à sociedade sua Forma estética? Forma, quer dizer, a Forma de um pacífico e harmonioso universo⁹ (2007a, p. 118)?

Entretanto, deve ser notado que, conquanto a referência ao pensamento de Schiller tenha sido mantida em seu conteúdo básico, entre os escritos de 1955 e 1977 existe uma diferença da perspectiva pela qual o papel da estética é vislumbrado. Se o projeto utópico de *Eros e Civilização*, como Marcuse posteriormente afirmou, está pleno de otimismo nas possibilidades da alteração da sociedade e *Um Ensaio para a Libertação* de 1968 e *Contrarrevolução e Revolta* de 1972 – escritos no calor dos movimentos das manifestações estudantis na França, dos levantes revolucionários no Terceiro Mundo e das manifestações de repúdio à Guerra do Vietnã – são uma retomada

⁹ But then the question arises: why has the biological and existencial content of “aesthetic” been sublimated in the unreal, illusory realm of art rather than in the transformations of *reality*? Is there perhaps some truth in the vulgar proposition that art, as a special branch of creative activity, divorced from material social production, pertains to what Marx called the “prehistory” of mankind, that is, the history of man prior to his liberation in a free society? And is this the reason why na entire dimensiono f reality remained ‘imaginary’, ‘illusion’? And it is tempting to ask a related question: has now perhaps come the time to free art from intensidade confinement to mere art, to an illusion? Has the time come for uniting the aesthetics and the political dimension, preparing the ground in thought and action for making society a work og art? And id perhaps is this sense the notion of ‘end of art’ historically justified? Do not the achievements of technological indicate the possible transformation of ar into technique and technique into art? In the very complete sense of a controlled experimantion with nature and society in order to give nature and society their aesthetic Form, that is to say, the Form of a pacified and harmonious universe?

do otimismo revolucionário, *A Dimensão Estética* é escrita a partir do desalento frente à realidade. Ainda, no mesmo ano de *Arte na Sociedade Unidimensional*, nas discussões de *O Fim da Utopia*, Marcuse reconheceu a aporia de seu projeto de emancipação, que se tornará cada vez mais evidente nos anos subsequentes. Em meio ao debate que se seguiu à sua exposição, é-lhe colocado o seguinte contraponto: Conforme Marx afirmara, e as análises empreendidas em *O Homem Unidimensional* ratificaram, o homem não é senão o conjunto das relações sociais que o condicionam. Dessa constatação se segue que, para haver a transformação do homem, é necessário que haja a transformação da sociedade. Porém, a transformação da sociedade deve ser feita, segundo o diagnóstico de Marcuse, pelo estabelecimento de novas necessidades, o que só pode ser feito com a alteração do homem. Frente a essa questão Marcuse responde:

Você tocou no ponto mais delicado do problema. Como observou, para desenvolver as novas necessidades revolucionárias, devem preliminarmente ser removidos os mecanismos que tendem a reproduzir as velhas, o que pressupõe, por sua vez, a necessidade dessa remoção preliminar. Mas, nesse ponto, deparamo-nos com um inegável círculo vicioso, do qual não sei como sair (1969, p. 43).

Esse problema coloca-se a partir dos princípios do materialismo dialético, devido à ausência de negação na nova configuração do capitalismo não se demonstra haver uma síntese possível que conduza à superação do sistema. As consequências dessa constatação reaparecerão em *A Dimensão Estética* de modo mais aprofundado. O marxismo, como afirmara Marcuse, desde quando era o jovem discípulo de Heidegger em *Contribuição para a Fenomenologia do Materialismo Histórico*, é uma filosofia eminentemente voltada para a *práxis*: ele encontra sua verdade à medida que se constitui como teoria da ação proletária e pode orientar a revolução, ou seja, é uma teoria voltada para a ação política direta. A Teoria Crítica mesma estabeleceu-se sobre esses fundamentos, o da interpretação do presente à luz de suas potencialidades futuras. Porém, como dito acima, frente à ausência de tais possibilidades, Marcuse empreenderá uma forte mudança de direção para o idealismo, pois parece ser este o único refúgio onde a possibilidade de transformação pode ser resguardada, posto que seja um postulado ético em prol da dignidade humana que ela deva ser mantida. O indício material de que existe ainda a capacidade de negação à realidade opressiva é a arte, pois nela mantêm-se os elementos que apontam para um outro princípio de realidade, o que constitui o seu potencial político. Todavia, em *A Dimensão Estética*, Marcuse afirma

existir uma intransponibilidade entre esse potencial negativo e a ação política direta. Isto se demonstra como decorrência de ele operar o divórcio da *forma estética* das determinações sociais que constituem a obra de arte, e, destarte, a obra de arte autêntica, malgrado sua materialidade, constitui-se como tal por sua *alienação* da realidade social.

O eixo fundamental da dialética da emancipação de Marcuse é que, à medida que o homem encontra-se não conciliado com sua verdadeira natureza, encontra-se alienado de si. Segundo Hegel, o processo histórico deve conduzir à superação dessa condição: a *alienação*, assim, demonstra-se o elemento negativo a ser superado. Conforme os princípios do marxismo, a superação da alienação somente se dará pela conscientização das relações concretas existentes na realidade mediante as condições histórico-sociais. Ora, se o potencial revolucionário da arte encontra-se justamente naquilo que escapa às determinações histórico-sociais, seu conteúdo positivo só pode ser revelado como alienação. Marcuse, ao apartar o potencial revolucionário da arte do fluxo histórico, opera uma inversão do conceito de *alienação*, tornando-o, em relação à obra de arte autêntica, positivo:

Enquanto o homem e a natureza não existirem numa sociedade livre, as suas potencialidades reprimidas e distorcidas só podem ser representadas numa forma alienante. O mundo da arte é o de outro princípio de realidade, de alienação – e só como alienação é que a arte cumpre uma função *cognitiva*: comunica verdades não comunicáveis noutra linguagem (s/d, p. 22).

A obra de arte autêntica, alheia, em relação à sua forma, às determinações sociais que a circundam, torna-se veículo de comunicação da verdade da alienação da realidade dominante – sua verdade está no “dever-ser” –, porquanto a realidade seja falsa, a obra de arte revela a verdade ao subvertê-la. Dessa maneira, ficção é realidade dado que demonstre a incompatibilidade entre os anseios humanos e a ordem social em vigor:

Forma estética, autonomia e verdade encontram-se interligadas. Constituem fenômenos sócio-históricos, *transcendendo* cada um a arena sócio-histórica. Embora esta última limite a autonomia da arte, fá-lo sem invalidar as verdades *trans*-históricas expressas na obra. A verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida (dos que a estabeleceram) para *definir* o que é *real*. Nesta ruptura, que é a realização da forma estética, o mundo fictício da arte aparece com a verdadeira realidade (id.).

Deste modo, não se pode estabelecer uma relação direta entre a arte e a atuação política, pois, quando essa ocorre, a arte perde de sua essência. Pelos próprios princípios esboçados a partir da necessidade do afastamento da estética marxista ortodoxa, a obra de arte não se constitui como elemento político diretamente a partir do contexto das relações sociais específicas, mas por seu elemento trans-histórico que, quanto mais subsumido na ação direta, mais é perdido, porquanto torne a arte menos autônoma. Sendo assim, a submissão da arte à política é falseamento da arte, visto que ela não seja mais expressão da autonomia.

Em *A Dimensão Estética*, a relação entre arte e política é sempre ambígua, da mesma forma que a liberdade da arte o é. A arte é política na medida em que faz ecoar o descontentamento com o mundo, negando-o, porém essa negação é sempre relativa, mesmo quando a arte transfigura a realidade, fá-lo sob as condições existentes na sociedade, pois seu conteúdo só pode ser comunicado tomando como referência o material cultural transmitido. Esse elemento, ao limitar sua autonomia, mantém sempre sua conexão com a ordem social, e é nessa limitação que se encontra seu estreito vínculo com a realidade em vigor, dado que seu conteúdo torna-se compreensível por usar elementos da linguagem comum. A arte, assim, encontra-se, concomitantemente, dentro e fora da realidade. Tal se deve à oposição entre sua materialidade e a *forma estética*, o que, no âmbito da ordem social, pode conceder à percepção o afastamento subjetivo necessário para uma forma de consciência outra. A correlação entre a forma e a matéria na obra de arte autêntica não se constitui como uma oposição dialética, entre condicionado/incondicionado, essência/aparência ou particular/universal, mas por justaposição, forma e conteúdo estão amalgamados constituindo o aparecimento de um único e mesmo fenômeno.

Uma peça, um romance tornam-se obras literárias em virtude da forma que “incorpora” e sublima “o assunto”. O último pode ser o “ponto de partida da transformação estética”. Talvez contenha o “motivo” desta transformação, talvez seja determinado pela classe – mas, na obra, este “assunto” despido de sua imediatividade, torna-se algo qualitativamente diferente, parte de outra realidade. Mesmo onde um fragmento da realidade ficou por transformar (por exemplo, frases de um discurso atribuído a Robespierre), o conteúdo é mudado pela obra como um todo; o seu sentido pode até tornar-se no oposto (ibid. p. 51).

Diferentemente da relação por correspondência, o conteúdo da obra de arte relaciona-se com a realidade por uma outra forma de referência: ela imita a realidade, constitui-se como *mimesis*, e é como *mimesis* que ela mantém seu potencial libertador. O mundo fictício da arte não-conformista expõe a luta do ego e o *id* contra a sociedade repressiva gerando na consciência uma experiência, libertando os sonhos de felicidade e tristeza da infância e da idade adulta (id.). A obra de arte autêntica mimetiza a realidade, porém não a reproduz, refere-se a ela com certo distanciamento, estiliza o conteúdo, reestrutura-o: “A reestruturação toma lugar através da concentração, do exagero, da ênfase sobre o essencial, da reordenação de fatos” (ibid, p. 54). Nesse movimento de reestruturação, pelo distanciamento que ele proporciona, a imitação converte-se em mais verdadeira do que o imitado, pois traz à luz aquilo que o imitado esconde. A arte refere-se, assim, a um só e mesmo tempo, à sensibilidade e à razão, pois:

1. Proporciona prazer sensual: a realidade mimetizada na arte agrada aos sentidos, o que é repugnante na ordem das coisas é visto de modo aprazível por meio da reordenação efetuada na arte. De modo que “uma representação do mais intenso sofrimento ainda contém o potencial de onde se pode extrair prazer” (ibid., p. 72).
2. Proporciona prazer intelectual: elevando a consciência a uma percepção que não está submetida a ordenação das coisas tais como são, torna possível compreender a realidade. A arte, sendo uma forma de imitação, é uma forma de conhecimento.

Contendo a arte essas duas características, ela mantém inerentemente a correlação entre *Eros* e *Logos*. Por essa perspectiva, pode-se notar aqui que há neste ponto novamente a presença do aristotelismo na concepção da arte de Marcuse, na sua valorização da *mimesis* como um elemento mediador entre razão e sensibilidade.

Conforme afirmara Aristóteles no livro IV de sua *Poética*, a imitação é uma característica congênita no homem, pois é ele entre todos os animais aquele que mais imita e por meio da imitação que a faculdade de aprender é despertada. A arte causa prazer, pois, sendo ela *mimesis*, refere-se a essa capacidade de aprendizagem primeira do homem. O outro fator que Aristóteles vê como causa da fruição artística é o

distanciamento, a estilização do conteúdo agrada pelo reconhecimento da coisa mesma por ele despertada:

Sinal disto é o que acontece na experiência: nós contemplamos com prazer as imagens mais exatas daquelas mesmas coisas que olhamos com repugnância, por exemplo, [as representações de] animais ferozes e [de] cadáveres. Causa é que o aprender não só muito apraz aos filósofos, mas também, igualmente, aos demais homens, se bem que menos participem dele. Efetivamente, tal é o motivo por que se deleitam perante as imagens: olhando-as, aprendem e discorrem sobre o que seja cada uma delas, [e dirão], por exemplo, “este é tal”. Porque, se suceder que alguém não tenha visto o original, nenhum prazer lhe advirá da imagem, como imitada, mas tão-somente da execução, da cor, ou qualquer outra causa da mesma espécie (1979a, p. 243).

Em seus escritos sobre a arte poética, pelo menos no que deles chegou até nós, que tratam especificamente da tragédia, Aristóteles define a arte poética como uma forma de *techné*: A *techné* é um tipo de conhecimento (*gnósis*), portanto uma qualidade relativa ao espírito, porém que, diferentemente do conhecimento teórico (*epistéme*), é atividade produtiva e prática. Ela se efetiva pela transposição do que é concebido no espírito para o campo produtivo e envolve o devir e a liberdade dos produtores, assim como seus méritos subjetivos, pois difere dos processos mecânicos de reprodução da natureza (*physis*), onde prevalece a repetição e a constância. Assim, o que é por *techné* é produto, bem como tudo o que é produzido, nos moldes descritos, é por *techné*, ela é atividade prática essencialmente humana. No entanto, somente se efetiva como tal no produzido, gera uma obra, e devido a isso se difere da *práxis*, que tem em sua especificação a deliberação do agente analisada em termos de sua moralidade. Como afirma em *Ética a Nicômaco*:

Na classe do variável incluem-se tanto coisas produzidas como coisas praticadas. Há uma diferença entre produzir e agir (quanto à natureza de ambos, consideramos como assente o que temos dito mesmo fora de nossa escola); de sorte que a capacidade raciocinada de agir difere da capacidade raciocinada de produzir. Daí, também, o não se incluírem uma na outra, porque nem agir é produzir, nem produzir é agir (1979, p. 143).

Sendo assim, *techné* é eminentemente ciência aplicada de produção, é *poietike techné*, que abarca tudo o que é produzido e, entre as ciências aplicadas, encontra-se a poesia.

A poesia, que se difere em gêneros diferentes (epopeia, drama, tragédia, comédia), especifica-se como imitação, porém não como cópia, pois faz parte de sua determinação a qualidade do imitador, que pode imitar as coisas tal como foram, tal como são ou como pensa que deveriam ser. A relação entre a imitação e o imitado não se dá por uma correspondência direta, mas por haver nela verossimilhança mediante o representado. Outra característica da poesia é que ela envolve modos e critérios de imitação. Todas as formas de poesia valem-se do ritmo, da linguagem e da harmonia, diferenciando-se entre si conforme sua utilização em cada gênero. Conforme Bittar:

A atividade mimética em Aristóteles não é, necessariamente, uma reprodução da natureza tal qual é; é, pelo contrário, uma experiência sobre a natureza, que no caso da tragédia, conduz à informação do caráter superior do homem, e, no caso da comédia, à do caráter vulgar do homem. A *mimesis* aqui não cuida de uma simples transposição, mas de uma elaboração do que é dado a respeito do homem, ressaltado com os demais recursos cênicos e criacionais que emanam do universo estético humano. A *mimesis* é, pois, muito menos arte humana de decodificação da linguagem natural e muito mais reconstrução criativa, manipulação artística da *physis*. Profundamente intrincado ao conceito de *techné*, o termo *mimesis* não pode ser compreendido sem que se tenham presentes as distâncias que separam *techné* de *physis* (2003, p. 1384).

Enquanto a comédia tem por elemento o ridículo do caráter humano, a tragédia tem em seu núcleo a imitação de uma ação nobre e tem como finalidade suscitar o terror e a piedade, purificando essas emoções, atingindo a *kátharsis*. Dessa maneira, todo o conjunto de componentes da obra coadunam-se em um todo tendo por objetivo conduzir à *kátharsis* final, cada ato sucede e é sucedido temporalmente no decorrer da tragédia e assume significado no contexto desse desenrolar, perfazendo a harmonia da obra e é a harmonia que é responsável pelo belo na tragédia, estando a beleza e a proporcionalidade diretamente ligadas:

Além disto, o belo – ser vivente ou o que quer que se componha de partes – não só deve ter essas partes ordenadas, mas também uma grandeza que não seja qualquer. Porque o belo consiste na grandeza e na ordem, e portanto um organismo vivente, pequeníssimo, não poderia ser belo (pois a visão é confusa, quando se olha por tempo quase imperceptível); e também não seria belo, grandíssimo (porque faltaria a visão do conjunto, escapando à vista dos espectadores a unidade e a totalidade (...)). Dando uma definição mais simples, podemos dizer que o limite suficiente de uma tragédia é o que permite que nas ações uma após outra sucedida, conformemente à verossimilhança e à necessidade, se dê o transe da infelicidade à felicidade ou da felicidade à infelicidade (ARISTÓTELES, 1979a, 247-248).

Conforme Gagnebin, se para Platão a atividade mimética da arte é desvalorizada por ser ilusória, uma vez que confunde os sentidos e “aponta para o engodo, para a mentira, para a ilusão e a falta” (GAGNEBIN, 2005, p. 81), há no pensamento de seu discípulo Aristóteles a reabilitação da *mimesis*: o imitar, congênito ao homem, é, sobretudo, uma forma de adquirir conhecimento, e, como afirma o Estagirita no primeiro parágrafo de *Metafísica* “Todos os homens, por natureza, desejam conhecer” (ARISTÓTELES, 1969, p. 36). Na atividade mimética, “a aquisição de conhecimentos é favorecida pelos aspectos prazerosos do processo” (GAGNEBIN, 2005, p. 84) e, dessa maneira, o impulso natural de imitar, como atividade que proporciona prazer, encontra-se na raiz do lúdico e do artístico: “Ele repousa sobre a faculdade de reconhecer semelhanças e de produzi-las na linguagem” (ibid., p. 84-85).

Para Marcuse, produzir imitações, na obra de arte autêntica, remete à reconstrução da natureza e da sociedade (s/d, p. 69). A *mimesis* reordena o mundo caótico, a estilização transmuta a realidade opressiva em beleza, e “como pertence ao domínio do *Eros*, o Belo representa o princípio de prazer” (ibid., 69-70). O horror mostrado na obra de arte, pelo processo de estilização, “é evocado, chamado pelo seu nome” (ibid. 71), torna-se testemunha da incongruência do real. Aquilo que ocorre somente por um instante no fluxo do tempo é capturado pela *forma estética* e tornado permanente na memória. Dessa maneira, revela-se a paradoxal relação entre a arte e o tempo: a sensibilidade sempre se refere ao momento presente, porém, a *mimesis* artística não pode mostrar o presente sem o mostrar como passado, e na transmutação do conteúdo, o presente, tornado passado na representação, constitui-se como recordação.

“Nesta recordação, a arte reconheceu o que é e o que podia ser, dentro e fora das condições sociais. A arte retirou este conhecimento da esfera do conceito abstrato e implantou-o no domínio da realidade” (ibid., p. 73-74):

Enquanto a arte preservar, com a promessa de felicidade, a memória dos objetivos inatingidos, pode entrar, como uma “ideia reguladora”, na luta desesperada pela transformação do mundo. Contra todo o feiticismo das forças produtivas, contra a escravização contínua dos indivíduos pelas condições objetivas (que continuam a ser as do domínio), a arte representa o objetivo derradeiro de todas as revoluções: a liberdade e a felicidade do indivíduo (ibid., p. 75).

A *forma estética* remete à recordação do que não foi, o reprimido na História, sempre latente, ressurgente como denúncia a um mundo caótico, e isso a arte somente pode ser como *mimesis* da realidade. Seu elemento transformador consiste na sua constante derrota frente ao mundo: a arte não pode mudar a realidade, permanece verdadeira como protesto. A *forma estética* na materialidade da obra busca apreender o momento de prazer, eternizá-lo, negar o tempo. A dimensão estética é o extrapolar da ordem temporal, mimetizando a realidade é-lhe indissociável, pois a afirma para negá-la. O juízo estético, à medida que é acordo entre sensibilidade e razão, revela o sonho de uma reconciliação possível que insiste em persistir na recordação.

A relação entre arte e memória, Marcuse já houvera exposto em *Eros e Civilização*: conforme sua interpretação de teoria de Freud, com o desenvolvimento da civilização, “as forças mentais opostas ao princípio de realidade manifestam-se, principalmente, relegadas para o inconsciente e operando a partir do mesmo” (1999, p. 132). Frente à necessidade social da negação do prazer, os impulsos mais primitivos, ligados ao *id*, são relegados à esfera do inconsciente, não podendo, nessa condição, fornecer padrões de mentalidade não-repressiva. No entanto, entre as faculdades mentais, a que tem o maior grau de liberdade é a fantasia, e é ela que manifesta na consciência a liberdade do princípio de prazer não modificado.

A fantasia desempenha uma função das mais decisivas na estrutura mental total: liga as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência (arte), o sonho com a realidade; preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas, mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens tabus da liberdade (id.).

Existe uma conexão íntima entre a fantasia e a sexualidade, ambas estão ligadas ao princípio de prazer “não-modificado”, referem-se às atividades primeiras do *id*, ao “não-reprimido”, portanto apartado da realidade objetiva. A atividade artística, à medida que é capaz de materializar na obra determinações que escapam do estabelecido pelo princípio de realidade dominante, incorpora na consciência o protesto dos instintos reprimidos, pois detém estreita relação com o princípio de prazer não-modificado, aquilo que somente existe de modo objetivo na realidade do indivíduo em estado de feto. O princípio de realidade canaliza os impulsos primeiros e os coloca em linha com suas determinações, porém não os suprime de todo, permanecem existindo nas condições anteriormente expostas. Sob o domínio do princípio de realidade estabelecido, aquilo que a ele não se incorpora é relegado ao campo da mera fantasia, daí o motivo da desvalorização da mesma:

A outra parte do aparelho mental continua livre do controle do princípio de realidade – pelo preço de tornar-se impotente, inconsequente e irrealista. Enquanto o ego era anteriormente guiado e conduzido pela *totalidade* da sua energia mental, agora é orientado unicamente por aquela parte que se conforma ao princípio de realidade. Somente essa parte pode fixar os objetivos, normas e valores do ego; como *razão*, torna-se o repositório único do julgamento, verdade, racionalidade; decide o que é útil e inútil, bom e mau. A *fantasia*, como processo mental separado, nasce e, simultaneamente, é abandonada pela organização do ego do prazer no ego da realidade. A razão prevalece; torna-se desagradável, mas útil e correta; a fantasia permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica – um mero jogo, divagação. Como tal, continua falando a linguagem do princípio de prazer, da liberdade e da repressão, do desejo e da gratificação desinibidos – mas a realidade procede de acordo com as leis da razão, não mais vinculada à linguagem do sonho (ibid., p. 133-134).

A fantasia somente tem potencial libertador por se manter separada do princípio de realidade estabelecido, ela permanece autônoma em relação à ordem repressiva, no entanto, é justamente isto que a torna inoperante em relação à transformação da realidade, como Marcuse exporá em *A Dimensão Estética*: Uma vez que a arte liga-se em sua base à fantasia, ela, quando assimilada à ordem objetiva, perde a autonomia, passando a constituir o princípio de realidade ao custo de sua liberdade.

A característica fundamental da imaginação é a memória, pois, por ela se manter vinculada ao *id*, liga-se a um estágio anterior do desenvolvimento do indivíduo: o

da não-submissão ao tempo e na indistinção entre o indivíduo e a espécie. O desenrolar do tempo, no campo da subjetividade, é o desenrolar do conflito entre o *id* e as determinações do princípio de realidade, sendo esta a noção de progresso que permeia a história humana. O desenvolvimento do conflito dos instintos com o princípio de realidade é o sustentáculo do progresso com o desenvolvimento de cada vez mais eficientes instrumentos de repressão. Nesse processo, a imaginação permanece como o protesto em relação à dicotomia estabelecida. Escapa às determinações do conflito em seu vínculo com o *id*, nas pulsões não afetadas pelo princípio de realidade, estabelece-se em contraposição ao princípio de individuação. É o protesto dos instintos contra o princípio de realidade estabelecido, clamando pela harmonia banida do mundo objetivo. A arte é a materialização desse conflito, pois nela a fantasia ganha forma. Porém, para além desse âmbito, é também o protesto de todo o gênero humano em relação a uma promessa traída: a busca pela felicidade, pela qual a civilização erigiu-se, converteu-se na perpetuação da infelicidade. A beleza é a memória da harmonia reprimida pela lógica da dominação, que, porquanto essa harmonia não encontre lugar no mundo, subsiste como “utopia”, e como tal mantém-se inofensiva à ordem dominante. Porém o reprimido permanece, posto que a realidade permaneça absurda. A *kátharsis* proporcionada pela arte, nos moldes em que Aristóteles a descreveu, ao mesmo tempo em que demonstra a incompatibilidade dos instintos primários com o princípio de realidade estabelecido, é o apaziguamento do conflito:

Para ser negada, a não-liberdade deve ser representada na obra de arte com semblante de realidade. Esse elemento de aparência (*Schein*, aparência) sujeita, necessariamente, a realidade representada a padrões estéticos e, assim, priva-a do seu terror. Além disso, forma da obra de arte inculca ao conteúdo as qualidades da fruição do prazer. Estilo, ritmo, métrica, introduzem uma ordem estética que em si mesmo é agradável, reconciliando-se com o conteúdo. A qualidade estética da fruição, mesmo do entretenimento, tem sido inseparável da essência da arte, por mais trágica, por mais intransigente que a obra de arte seja. A proposição de Aristóteles sobre o efeito catártico da arte resume a função dupla da mesma arte: ao mesmo tempo, opor e reconciliar; acusar e absorver; recordar o reprimido e reprimir de novo – “purificado”. As pessoas podem-se elevar com os clássicos: leem, veem e ouvem seus próprios arquétipos rebelarem-se triunfarem, rederem-se ou perecerem. E, como tudo isso é esteticamente formado, podem desfrutá-lo... e esquecer-lo (MARCUSE, 1999, p. 135).

Marcuse finaliza seu último livro afirmando a afinidade e a oposição entre a arte e a *práxis* radical. O objetivo de alteração da realidade permanece sendo a razão de ser do socialismo: a construção de uma sociedade melhor. No entanto, na sociedade administrada, a repressão chega a tal nível na subjetividade que os seres humanos renunciam a possibilidade dessa transformação. A falta do elemento subjetivo faz com que a teoria revolucionária assuma um caráter meramente abstrato, ela perde sua possibilidade de conduzir a uma *práxis* libertadora, pois não encontra correspondente uma vez que a luta de classes não representa mais o antagonismo necessário à possibilidade de uma síntese de ordem superior. Porém, Marcuse considera que mesmo sendo possível o estabelecimento do socialismo, ainda com suas instituições mais democratas, “nunca poderiam resolver todos os conflitos entre o universal e o particular, entre os seres humanos e a natureza, entre os indivíduos entre si” (ibid., p. 78). O socialismo, por si só, não é capaz de superar a dicotomia fundamental, de efetivar a libertação de *Eros* de *Thanatos*. A luta pela revolução, então, deve ter outro alvo, para o qual o socialismo é apenas um expediente, ela deve ser “a luta pelo impossível, pelo incontestável cujo domínio talvez possa, no entanto, ser reduzido” (id.).

O projeto de Marcuse sempre partilhou a fé na Razão que foi própria da Modernidade, período marcado, entre tantos fatores, pelo surgimento das utopias e pela fé na possibilidade da emancipação humana. Frente aos desafios dos novos tempos, da impossibilidade de estabelecer no presente um viés que possibilite converter toda a História na *metanarrativa* da teleologia da humanidade, acaba lançando um último apelo à transformação do real, encerrado em uma fé na natureza humana, própria ainda do período moderno. Se no mundo não há indícios que apontem para o fim da opressão, o anseio da superação ainda permanece, mas, talvez mais do que nunca, como utopia. Marcuse morrerá dois anos depois de escrever *A Dimensão Estética*, coincidentemente no mesmo ano de 1979 em que Lyotard escreverá *A Condição Pós-Moderna*.

Conclusão

Na obra de Marcuse existe um vínculo estreito entre o método para a interpretação do real e o pensamento utópico: a necessidade de se pensar sobre a utopia decorre das bases a partir das quais a dinâmica da realidade é apreendida, pois sempre manteve o estreito vínculo entre epistemologia e ética.

Neste trabalho, tentou-se apontar alguns elementos que compõem o trajeto que sua obra percorreu, buscando-se destacar a pretensão de síntese de totalidade que é essencial em seu pensamento. Para Marcuse, fiel à tradição hegeliana, é fundamental a identificação dos pares de opostos que representam as contradições que perfazem o todo, o que, de modo muito sucinto, podem ser resumidas ao expediente lógico de determinação da correlação identidade/não-identidade: o não-idêntico liga-se inelutavelmente àquilo que é primeiramente identificado, permanecendo indissociável em sua própria especificação. O primeiramente identificado, não certamente no sentido cronológico, mas lógico, remete a uma condição de superioridade ontológica, ao elemento positivo da análise: todas as formas de liberdade, não sendo a forma perfeita, são, mesmo que em graus diferentes, não-Liberdade, são os contraditórios ou negações da Liberdade. Dessa maneira, esse modo de pensar, que se relaciona com a inescapável herança grega de raciocinar a partir de essências, remete, na obra de Marcuse, a uma narrativa que opera por disjunções: ou alienação ou emancipação; ou revolução ou perpetuação da exploração; ou realidade alienada ou idealidade utópica.

Neste trabalho tentou-se tornar mais explícita a relação, muitas vezes não abordada, do pensamento de Marcuse com a filosofia aristotélica. Suas análises partem do princípio de que “todo ser tende a ser aquilo que é”, e, porquanto não o seja, toda e qualquer diferença é contradição de sua verdade. Toda alteração é movimento e todo movimento é a passagem da potência ao ato. Pelo princípio anterior, deve existir, ao menos como pressuposto moral, uma ordem cósmica que norteie a dinâmica da realidade, pois se, tudo o que há move-se na busca pela atualização de sua potência, disso se segue que deve existir uma finalidade no existir, uma teleologia, uma “causa final”. Da ligação intrínseca entre os pares de opostos na obra de Marcuse – lei e desejo, razão e sensibilidade, reino da necessidade e reino da liberdade, princípio de prazer e princípio de realidade, natureza e cultura, realidade e utopia –, os conceitos antitéticos revelam-se o mesmo, constituídos como sínteses imperfeitas do que ainda resta a realizar – lei deve ser desejo, razão deve ser sensibilidade, reino da necessidade deve ser reino da

liberdade, princípio de prazer deve ser princípio de realidade, natureza deve ser cultura, realidade deve ser utopia.

Em sua obra, o alvo central de sua crítica foi certa forma de racionalidade surgida no decorrer da civilização: a razão instrumental. No caminho percorrido pela humanidade ela tornou possível que o homem ascendesse da condição de animalidade à de criatura civilizada, porém ao preço de tornar o homem, como tudo o mais, em uma coisa manipulável. O predomínio da razão instrumental, que se manifesta de forma nítida no desenvolvimento do conhecimento científico, ligou-se a certa ideia de progresso, fundamental para o desenvolvimento da dominação da natureza pelo homem, e que será incansavelmente combatida por Marcuse. Porém, a ideia de progresso é também elemento fundamental de sua crítica, pois consta nela que o postulado de que a humanidade pode progredir ao modo de vida mais condizente às suas necessidades. Esse modo de vida, ainda que não possa ser determinado de antemão em todas as suas minúcias, é o único verdadeiramente humano, pois deve ser a forma perfeita da existência, caso contrário ainda existirão contradições. Portanto, se o modo de vida perfeito é o modo de vida verdadeiro, sendo ele por ora utópico, a utopia é mais real do que o que ordinariamente se denomina “realidade”. No entanto, deve notar-se que a ideia de “essência humana” para Marcuse não pode ser considerada a-histórica, ela é trans-histórica, pois, se ela existe, existe a partir do desenvolvimento do humano no tempo, como o elemento permanente que torna possível pensar que haja uma condição de vida mais própria à humanidade.

A análise marcusiana mantém-se fortemente ligada à noção hierárquica do ser, manifesta na tradição da metafísica grega e na tradição judaico-cristã. Entrementes, como é notório no pensamento crítico que se estabelece a partir do final e do século XIX, centra seu interesse na concretude da vida dos indivíduos. O que se coloca em questão é o homem entendido como criatura biológica, seu corpo, como conjunto de funções biológicas e objeto sobre o qual a dominação é exercida. Muitos autores do século XX seguirão esse viés interpretativo fortemente fincado na tradição nietzschiana: a sujeição do homem é, sobretudo, a sujeição de seu corpo. No pensamento marcusiano, aquilo a partir do qual a emancipação deve ser pensada é a necessidade de libertar as funções vitais das amarras estabelecidas pelo desenvolvimento da civilização, o que constituiria a conciliação entre razão e sensibilidade, elemento que sempre representou, pensa Marcuse, o elemento trans-histórico que se rebelou, em suas diferentes

manifestações contra o princípio de realidade estabelecido. E é a crença nas potencialidades dessa rebelião que Marcuse sempre insistiu em manter.

A questão que parece ser a mais importante no presente é saber se essa fé nas possibilidades humanas permanece necessária como instrumento de oposição à total alienação do homem ou se ela constitui uma ilusão que precisa agora ser negada. Para Marcuse, nunca houve dúvidas em relação à sua necessidade, de que o preço de abandonar a fé na possibilidade de construção de um mundo melhor constituiria o derradeiro estágio da alienação humana. Como afirma em conferência realizada em 1977 para os estudantes ligados ao movimento ecológico:

A objeção a esta meta grandiosa que é feita às vezes, a saber, a objeção segundo a qual esta meta é incompatível com a natureza humana, testemunha unicamente uma coisa. Testemunha o grau ao qual esta objeção sucumbiu a uma ideologia conformista. Esta ideologia apresenta o *continuum* histórico de repressão e agressão como uma lei da natureza. Contra esta ideologia, insisto que não existe algo como uma natureza humana imutável. Além e acima do nível animal, os seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua própria estrutura pulsional. Homens e mulheres podem ser computadorizados, transformando-se em robôs, sim – mas eles também podem se recusar a isso. Obrigado (1999j, p. 154).

Bibliografia principal:

ARON, Raymond e MARCUSE, Herbert. “Comunismo democrático – utopia ou realidade?” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 124-142.

MARCUSE, Herbert. *Ideologia da Sociedade Industrial*; tradução: Giasone Rebuá, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

_____. “Libertando-se da sociedade opulenta” in COOPER, David. (org.) *Dialética da Libertação*; tradução: Edmond Jorge, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968, p. 186-201.

_____. “Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico” in *Materialismo Histórico e Existência*; tradução: Vamireh Chacon, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968a, p. 55-101.

_____. “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” in *Materialismo Histórico e Existência*; tradução: Vamireh Chacon, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968b, p. 103-159.

_____. “Libertando-se da sociedade opulenta” in COOPER, David (org.) *Dialética da Libertação*; tradução: Edmond Jorge, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968c, p. 186, 201.

_____. *O Fim da Utopia*; tradução: Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Editora Paz e Terra, 1969.

_____. “Estudos sobre a autoridade e a família” in *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*; tradução: Fausto Guimarães, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 56-159.

_____. “Sobre o conceito de negação na dialética” in *Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*; tradução: Fausto Guimarães, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972a, p.160-165.

_____. *Contra Revolução e Revolta*; tradução: Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____, POPPER, Karl, HORKHEIMER, Max. *A la Busqueda del Sentido*; tradução: Adela Grego de Jiménez, Salamanca: Ediciones Sígueme, 1976.

_____. *Um Ensaio para a Libertação*; tradução: Maria Ondina Braga, Lisboa: Livraria Bertrand S/A, 1977.

_____. “Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho na ciência econômica” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998, p. 7-50.

_____. “O existencialismo” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998a, p. 51-90.

_____. “A obsolescência da psicanálise” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998b, p. 91-112.

_____. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998c, p. 113-136.

_____. “Ética e revolução” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998d, p.137-152.

_____. “Comentários para uma redefinição de cultura” in *Cultura e Sociedade*, Volume 2; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 1998e, p. 153-175.

_____. *Eros e Civilização – Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*; tradução: Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: LTC – Livros Técnicos e Científicos S/A, 1999.

_____, HEIDEGGER, Martin. “Correspondência” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999a, p. 41-46.

_____. “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999b, p. 47-57.

_____. “Herbert Marcuse fala aos estudantes” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999c, p. 57-70.

_____. “A revolução em 1969” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999d, p. 71-80.

_____. “Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999e, p. 81-86.

_____, ADORNO, Theodor. “As últimas cartas” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999f, p. 87-102.

_____. “Reflexões sobre Theodor Adorno” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999g, p. 103-109.

_____. “Pela frente única das esquerdas” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999h, p. 109-124.

_____. “Comunismo democrático – utopia ou realidade?” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999i, p. 125-142.

_____. “Ecologia e crítica da sociedade moderna” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999j, p. 143-154.

_____. “Uma conversa” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999k, p. 171-187.

_____. “Herbert Marcuse – vida e obra” in *A Grande Recusa Hoje*; tradução: Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999l, p. 11-26.

_____. “A noção de progresso à luz de psicanálise” in *Cultura e Psicanálise*; tradução: Isabel Loureiro, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2001. p. 112-138.

_____. *Razão e Revolução*; tradução: Marília Barroso, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2004.

_____. “The inner logic of american policy in Vietnam” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005, p. 38-40.

_____. “Reflection on the French Revolution ” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005a, p. 40-45

_____. “Student protest is nonviolent next to the society itself” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005b, p. 46.

_____. “The problem of violence and the radical opposition” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005c, p. 57-75.

_____. "Liberation from de affluent society" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005d, p. 76-86.

_____. "Marcuse defines his New Left Line" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005e, p. 100-117.

_____. "Testimonies" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005f, p. 118-121.

_____. "On the New Left" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005g, p. 122-127.

_____. "Mr. Harold Keen: Interview with Dr. Herbert Marcuse" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005h, p. 128-136.

_____. "USA: questions of organization and the revolucionary subject" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005i, p. 137-141.

_____. "The movement of a new era of repression: an assessment" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005j, p. 142-153.

_____. "Bill Moyers: A conversation with Herbert Marcuse" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005k, p. 154-164.

_____. "Marxism and feminism" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005l, p. 165-172.

_____. "1970s Interventions" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005m, p. 173-182.

_____. "The failure of the New Left?" in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005n, p. 183-191.

_____. “O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado” in *Cultura e Sociedade*, Volume 1; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2006a, p. 47-88.

_____. “Sobre o caráter afirmativo da Cultura” in *Cultura e Sociedade*, Volume 1; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2006b, p. 89-136.

_____. “Filosofia e teoria crítica” in *Cultura e Sociedade*, Volume 1; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2006c, p. 137-160.

_____. “Para a crítica do hedonismo” in *Cultura e Sociedade*, Volume 1; tradução: Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São Paulo: Editora Paz e Terra S/A, 2006d, p. 161-200.

_____. “The german artist novel” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007, p. 71-81.

_____. “Art in the One-Dimensional Society” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007a, p. 113-122.

_____. “Commencement speech to the New England Conservatory of Music” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007b, p. 130-139.

_____. “Art as form of reality” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007c, p. 140-148.

_____. “Jerusalem lectures” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007d, p. 149-165.

_____. “Art and revolution” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007e, p. 166-177.

_____. “Letters to the Chicago surrealists” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007f, p. 178-193.

_____. “Short takes” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007g, p. 194-210.

_____. “Lyric poetry after Auschwitz” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007h, p. 211-217.

_____. “On the aesthetic dimension” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007i, p. 218-224.

_____. “The philosophy of art and politics” in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV.*, London and New York: Routledge, 2007j, p. 225-236.

_____, *A Dimensão Estética*; tradução: Maria Elisabete Costa – Lisboa, Edições 70, s/d.

Bibliografia auxiliar:

ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento – Fragmentos Filosóficos*; tradução: Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARISTÓTELES. *Metafísica*; tradução: Leonel Vallandro, Porto Alegre: Editora Globo, 1969.

_____. “Ética a Nicômaco”; tradução: Eudoro de Souza, São Paulo: Abril Cultural S/A, 1979 (Coleção Os Pensadores) p. 45-235.

_____. “Poética”; tradução: Eudoro de Souza, São Paulo: Abril Cultural S/A, 1979a (Coleção Os Pensadores) p. 237-270.

_____. *Física*; tradução: Alberto Bernabé Pajarés. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1995.

ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*; tradução: Helena Cardoso, São Paulo: Editora Ática S.A., 1991.

BERGSON, Henri. “O pensamento e o movente”; tradução: Franklin Leopoldo e Silva, São Paulo: Abril Cultural, p. 237-270, 2005 (Coleção Os Pensadores) p. 237-270.

BITTAR, Eduardo C. B. *Curso de Filosofia Aristotélica*; Barueri: Editora Manole Ltda., 2003.

BOTO, Carlota. *A Escola do Homem Novo: Entre o Iluminismo e a Revolução Francesa*; São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996.

BOTTOMORE, Tom *Dicionário do Pensamento Marxista*; tradução: Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

CARNAP, Rudolf, HAHN, Hans e NEURATH, Otto. “A concepção científica do mundo – O Círculo de Viena” in *Cadernos de História e Filosofia da Ciência 10*; 1986 p. 05-20.

COELHO, Teixeira. *O que é Utopia*; São Paulo: Editora Brasiliense. 9ª ed., 1992.

CHATELÊT, François. *Hegel*; tradução: Alda Porto, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DAVIS, Angela Y. “Marcuse’s legacies” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005, p. vii-xiv.

DESCARTES, René. “Discurso do Método”; tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores), p. 61-128..

_____. “Meditações”; tradução: J. Guinsburg e Bento Prado Júnior, São Paulo: Nova Cultural, 1996a, (Coleção Os Pensadores), p. 241-319.

DELACAMPAGNE, Christian. *História da Filosofia do Século XX*; tradução: Lucy Magalhães, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

DILTHEY, Wilhelm. *Crítica de la Razón Histórica*; Traducción y Prólogo de Carlos Moya Espí, Barcelona: Ediciones Península, 1986.

ENGELS, Friedrich. *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*; tradução: Roberto Goldkorn, São Paulo: Global Editora e Distribuidora Ltda., 3ª ed., 1980.

FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse – The Catastrophe and Redemption of History*; New York: Routledge, 2005.

FOUCAULT, Michel. “Política da verdade” in RABINOW, Paul *Antropologia da Razão*; tradução: João Guilherme Biehl, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1999, p. 17-26.

FRANCO, Afonso Arinos de Melo (et al.) *O Renascimento*; Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1978.

FREUD, Sigmund, “O mal-estar na civilização”; tradução: José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978 (Coleção Os Pensadores), p. 127-194.

_____. “O futuro de uma ilusão”; tradução: José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978a (Coleção Os Pensadores), p. 85-128.

_____. “Totem y Tabu” in *Obras Completas Tomo V (1909-1913)*. Traducción: Luis Lopez-Ballesteros y Torres Ordenacion. Revision: Dr. Jacobo Numhauser Tognola. – Madrid: Biblioteca Nueva.

FUKUYAMA, Francis. *O Fim da História e o Último Homem*; tradução: Aulyde Soares Rodrigues, Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda. 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Sete Aulas sobre Linguagem, Memória e História*; Rio de Janeiro: Imago Editora, 2ª ed., 2005.

GIDDENS, Anthony. “Foucault, Nietzsche e Marx” in *Política, Sociologia e Teoria Social*; tradução: Cibele Saliba Rizek, São Paulo: Editora da UNESP (FEU), 1997, p. 313-324.

HABERMAS, Jürgen. *O Discurso Filosófico da Modernidade: Doze Lições*; tradução: Luis Sérgio Repa, Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000 (Coleção Tópicos).

HEGEL, Georg W. F. *Historia de Jesus*; tradução: Santiago Gonzáles Noriega, Madrid: Taurus Ediciones S.A., 1975.

_____. *Précis de l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques*; Tradução: J. Gibelin, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 4ª ed., 1978.

_____. “Fenomenologia do espírito”; tradução: Henrique Cláudio de Lima Vaz, São Paulo: Nova Cultural, 5ª ed., 1992. (Coleção Os Pensadores).

_____. *Filosofia da História*; tradução: Maria Rodrigues e Hans Harden, Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1999.

_____. *Cursos de Estética I*; tradução: Marco Aurélio Werle, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2ª ed., 2001 (Clássicos 14).

_____. *Princípios da Filosofia do Direito*; tradução: Orlando Vitorino, São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda., 2003.

HEIDEGGER, Martin. “Que é metafísica?”; tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril S/A Cultural, 2ª edição, 1973, (Coleção Os Pensadores).

_____. “Sobre a essência da verdade”; tradução: Ernildo Stein, São Paulo: Abril S/A Cultural, 2ª ed., 1973a, (Coleção Os Pensadores).

_____. *El Ser y el Tiempo*. 2ª edição; tradução: José Gaos, Colombia: Fondo de Cultura Económica, 1998.

HINKELAMMERT, Franz. *Crítica à Razão Utópica*; tradução: Álvaro Cunha, São Paulo: Edições Paulinas, 1986.

HORKHEIMER, Max. *Origens da Filosofia Burguesa da História*; tradução: Maria Margarida Morgado, Lisboa: Editorial Presença Ltda., 1970.

_____. “Teoria tradicional e teoria crítica”; São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1980 (Coleção Os Pensadores), p. 117-154.

_____. “Filosofia e teoria crítica” São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1980a (Coleção Os Pensadores), p. 155-161.

INWOOD, Michael. *Dicionário Hegel*; tradução: Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

JAY, Martin, *A Imaginação Dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950*; tradução: Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto Editora Ltda., 2008.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*; tradução: Artur Morão, Lisboa: Edições 70 Ltda., 1976.

_____. *Crítica da Faculdade do Juízo*; tradução: Valério Rohden e António Marques, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1983.

_____. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*; tradução: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra, São Paulo: Editora Brasiliense, 1986 (Coleção Elogio da Filosofia).

_____. *Crítica da Razão Pura*; tradução: Valério Rohden e Udo Balduur Moosburger, São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996 (Coleção Os Pensadores).

_____. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento” in *Textos Seletos*; tradução: Emmanuel Carneiro Leão, Petrópolis: Editora Vozes, 3ª ed., 2005, p.63-71.

_____. “Questão renovada: estará o gênero humano em constante progresso para o melhor?” in *O Conflito das Faculdades*; tradução: Artur Morão Lisboa: Editora 70, s/d, p. 95-111.

KELLNER, Douglas. “Radical politics, Marcuse, and the New Left” in KELLNER, Douglas (org.) *The New Left and 1960s: Herbert Marcuse, Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume III.*, London and New York: Routledge, 2005, p. 1-37.

_____. *Marcuse, Liberation and Radical Ecology*. 1982 in <http://www.uta.edu/huma/iluminations/kell11.htm> , consultado em Julho de 2009.

KUHN, Thomas S., *A Estrutura das Revoluções Científicas*; tradução: Beatriz Vianna e Nelson Boeira, São Paulo: Editora Perspectiva, 5ª ed., 1998.

LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse e Lacey: um Paralelo*. Comunicação apresentada na 1ª Jornada de Educação, ciência e tecnologia, Faculdade de Educação USP, maio de 2004 in <http://paje.fe.usp.br/~mbarbosa/grupo/hml.pdf>, consultado em Dezembro de 2008.

LUTERO, Martinho. *A Liberdade do Cristão*; tradução: Ciro Mioranza, São Paulo: Editora Escala, 2007.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*; tradução: Telma Costa, Rio de Janeiro: Elfos Ed.; Porto, Portugal: Publicações Escorpião, 2ª ed., 1989.

LYOTARD, Jean-François. *A Condição Pós-Moderna*; tradução: Ricardo Corrêa Barbosa, Rio de Janeiro: José Olympio Editora, 7ª ed., 2002.

MANHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*; tradução: Sérgio Magalhães Santeiro, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1950.

MARX, Karl. “Teses sobre Feuerbach” in MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Textos - Volume I*; São Paulo: Editora Alfa-Romeo Ltda, 1977.

_____. *Contribuição à Crítica da Economia Política* 2ª edição – Tradução: Maria Helena Barreiro Alves, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1983.

_____. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*; tradução: Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*; tradução: Rubens Enderle e Leonardo de Deus, São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *Miséria da Filosofia*; tradução: José Paulo Netto; São Paulo: Global, 2005a.

_____. *A Questão Judaica*; tradução: Silvio Donizete Chagas, São Paulo: Centauro Editora, 2ª ed., 2005b.

_____, ENGELS, Friedrich. *O Manifesto do Partido Comunista* in *O Manifesto Comunista 150 anos depois*; tradução: Victor Hugo Klagsbrunn, Rio de Janeiro: Contraponto Editora Ltda. 2ª edição, 1999.

_____, ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*; tradução: Luis Carlos de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 2002.

MORUS, Thomas. *Utopia*; tradução: Luís de Andrade, São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda. 1997 (Coleção Os Pensadores).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Obras Incompletas*; tradução: Rubens Rodrigues Torres Filho, São Paulo: Abril Cultural, 1983 (Coleção Os Pensadores).

NOVELLI, Geraldo Aparecido. *A Perspectiva Político-Teológica do Jovem Hegel* in <http://200.201.8.27/index.php/temasematizes/rt/metada/1477/0>, 2006, consultado em Dezembro de 2008.

PISANI, Maria Mello. *Utopia e Psicanálise em Herbert Marcuse*. 2006 in http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732006000200014&script=sci_arttext , consultado em Dezembro de 2008.

PLATÃO. “O Banquete”; tradução: José Cavalcante de Souza, São Paulo: Abril Cultural S/A, 1ª edição, 1972, (Coleção Os Pensadores) p. 7-60.

_____. “Defesa de Sócrates”; tradução: Jaime Bruna, São Paulo: Abril Cultural S/A, 1995 (Coleção Os Pensadores, edição *Sócrates*) p. 27-52

_____. *As Leis*; tradução: Edson Bini; São Paulo: EDIPRO – Edições Profissionais Ltda., 1999.

POPPER, Karl. *A Sociedade Democrática e seus Inimigos*; Tradução: Milton Amado, Belo Horizonte: Editora Itatiaia Limitada, 1959.

_____. *A Lógica da Pesquisa Científica*; tradução: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota, São Paulo: Editora Cultrix, 14ª ed. 2002.

QUINE, W. V. O. “O que há”; tradução: Marcelo Guimarães da Silva Lima. São Paulo: Abril S.A. Cultural e Industrial, 1975. (Coleção Os Pensadores).

RAULET, Gerard, *Herbert Marcuse – Philosophie de l'Émancipation*; Presses Universitaires de France, 1992.

SAFATLE, Vladimir, *Marcuse e as Metamorfoses da Pulsão* in <http://www.geocities.com/vladimirsafatle/vladi119htm>, s/d. consultado em Dezembro de 2008.

SARTRE, Jean-Paul. “O existencialismo é um humanismo”; tradução: Rita Correia Guedes, São Paulo: Editora Vozes, 2001. Abril Cultural, 1987 (Coleção Os Pensadores), p. 1-32.

_____. *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica* 9ª edição; tradução: Paulo Perdigão, Petrópolis: Editora Vozes, 2001.

SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*; tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Editora Iluminura Ltda., 2002.

SCHWEPPENHÄUER, Gerhard. “Art as cognition and remembrance: autonomy and transformation of Art in Herber Marcuse’s Aesthetics”; tradução para o inglês: Matthew Isom in KELLNER, Douglas (org.) *Art and Liberation. Collected Papers of Herbert Marcuse. Volume IV*; London and New York: Routledge, 2007, p. 237-256.

SUZUKI, Márcio. “O belo como imperativo” in SCHILLER, Friedrich. *A Educação Estética do Homem*; tradução: Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Editora Iluminura Ltda., 2002, p. 7-16.

SZACHI, Jerzy. *As Utopias ou A Felicidade Imaginada*; tradução: Rubem César Fernandes, Rio de Janeiro, Editora Paz e Terra, 1972.

TERRA, Ricardo. *Passagens: Estudos sobre a Filosofia de Kant*; Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2003.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, Desenvolvimento Teórico, Significação Política*; Tradução: Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil Ltda., 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. *Tractatus Lógico-Philosophicus*; tradução, apresentação e estudo introdutório: Luiz Henrique Lopes dos Santos, São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 3ª ed., 2001.