

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Silvio Ricardo Gomes Carneiro

O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse
Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927- 1955)

São Paulo
2008

Silvio Ricardo Gomes Carneiro

O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse
Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927- 1955)

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Vladimir Pinheiro Safatle.

São Paulo
2008

O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e... absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem que isto já lhe aconteceu. (...) Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de maneira pior, mais ignóbil que antes. Outrora ele via justiça no massacre e destruição, de consciência tranqüila, quem julgasse necessário; hoje embora consideremos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais, ainda que outrora. O que é pior? Decidi vós mesmos.

Fiódor Dostoiévski, *Memórias do Subsolo*

Atualmente, os seres humanos têm seguido tão adiante no domínio das forças da natureza, que com sua ajuda, sem dificuldades, exterminam um ao outro até o último homem. Eles sabem: eis aqui boa parte de sua presente inquietude, de sua infelicidade, de seu estado angustiante. Agora é só esperar que o outro dos "poderes celestiais", o Eros eterno, faça um esforço para impôr-se contra seu inimigo igualmente imortal. Mas quem poderá prever o resultado e o desfecho?

Freud, *O Mal-Estar na Cultura*,

Aos meus pais,
Geraldo e Ana Maria

Agradecimentos

Gostaria de expressar meus sinceros agradecimentos a todos aqueles que, de uma forma ou de outra, participaram deste projeto apoiando-o e inspirando-o, especialmente:

à Silvana Ramos, cujas palavras inspiram a força de Eros deste texto.

aos meus irmãos Dinho, pela amizade e assessoria técnica e Babo, por seu pioneirismo inspirador.

aos amigos Alexis Rosim, Walter Hatakayama, Tatiana Rotolo, Marcelo Rosa e Olinto Ilitch... saravá!

aos amigos do grupo de Frankfurt Carlos Pissardo, Caio Vasconcelos, Vladimir Puzone, Gustavo Pedroso e Guto cujas questões foram marcantes e, de modo especial, aos marcuseanos Marília Pizane e Stefan Klein, pela livre-circulação de idéias.

aos amigos do Latesfip, em especial, Herivelto Souza e Ronaldo Manzi pelo debate franco.

às amigas do divã Márcia Guerra, Cláudia Gigante e Jacque Imbrizi que me apresentaram horizontes do inconsciente.

à Olgária Matos e Wolfgang Leo Maar pelos comentários atentos e de largas perspectivas em minha qualificação.

à Isabel Loureiro pelas conversas e orientações sempre precisas e provocativas.

aos professores Jorge Grespan, José Coelho Soares, José Leon Crochík, Leca Kangussu e Rodrigo Duarte pelas colaborações fundamentais desde o início desta pesquisa.

às meninas da Secretaria do Departamento de Filosofia, pela assessoria burocrática

ao meu orientador Vladimir Pinheiro Safatle, pelo rigor e ousadia que fazem da pesquisa um exercício de amadurecimento intelectual.

ao CNPq, pela bolsa de estudos que facilitou enormemente a elaboração dessa pesquisa e à CAPES, pelos auxílios concedidos para a participação em congressos.

RESUMO

CARNEIRO, S. R. G., O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927- 1955), 2008, 248 f.. Dissertação (Mestrado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

O projeto de uma filosofia da psicanálise de *Eros e Civilização* apresenta a teoria crítica da economia libidinal da sociedade industrial avançada, configurada pela angústia de uma estrutura cultural cujas possibilidades abertas para a gratificação dos desejos logo são impedidas pela dialética fatal própria à lógica da dominação. Esta escolha reflete uma trajetória intelectual que sempre se questionou pela revolução que nunca aconteceu. Desde a juventude, Marcuse procura conferir bases seguras para esta perspectiva. Justamente por esta busca, o filósofo se depara com a ontologia fenomenológica de Heidegger, absorvendo questões existenciais fundantes, sobretudo, a relação entre o homem e o mundo. Isto não significa uma filiação direta de Marcuse ao pensamento heideggeriano, mas uma relação permeada por divergências. Esta trajetória intelectual, de outro modo, não se desenvolve por um afastamento da ontologia, como muitos comentadores propõem ao valorizar a perspectiva antropológica de Marcuse. Contrariamente, nossa pesquisa aponta o aprofundamento do discurso ontológico do filósofo, não mais apoiado no esvaziamento positivo do *Dasein*, mas na concretude negativa da dinâmica histórica. Esta ontologia alcança camadas profundas da história da dominação, cuja arqueologia é apresentada pela teoria psicanalítica das pulsões. *Eros e Civilização* alcança, pois, o limiar entre a natureza e a cultura, encontrando aí não apenas a lógica da dominação, mas também possibilidades para sua superação formulada por uma lógica da gratificação em uma civilização não-repressiva.

Palavras-Chave: Ontologia – Antropologia – Teoria Crítica – Herbert Marcuse – Psicanálise

ABSTRACT

CARNEIRO, S.R.G. *Ontological Discourse and Critical Theory of Herbert Marcuse – Genesis of Philosophy of Psychoanalyses*, 2008. 248 f. Thesis (Master Degree) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

The project of philosophy of psychoanalysis in *Eros and Civilization* shows a critical theory of libidinal economy of advanced industrial society, that is configured through anxiety of a cultural structure, in that opened possibilities to gratification of desires are prevented soon by fatal dialectics of logics of domination. This choice reflects a intellectual trajectory that always inquired into revolution that never happens. Since yours youthfulness, Marcuse find to set up steadies bases to revolutionary perspective. On account of this, philosopher comes across phenomenologics ontology of Heidegger and absorves existencials fundamentals questions, chiefly, the relations of man and external world. It not means a direct filiation between Marcuse and heideggerian thought, but a relation replete with divergences. Otherwise, this intellectual trajectory don't develops itself from a removal of ontology, like many commentators proposes, when gives a value to a anthropological view in Marcuse. Contrariwise, our inquire points the deeping of ontological discourse by the philosopher, that supports itself on positive emptying of *Dasein* no more, but on the negative concretude of historical dynamics. This ontology reaches deeps layers of history of domination, in that archeology is showed by psychoanalytical theory of instincts. *Eros and Civilization* reaches then the doorstep between nature and culture and find there the logics of domination and the possibilities of overcomming this since a logics of gratification in a unrepressive civilization.

Key-Words: Ontology – Anthropology – Critical Theory – Herbert Marcuse - Psychoanalysis

SUMÁRIO

Lista de Abreviações	p. 1
Introdução	p. 2
<i>O marxismo no freudismo - Freudismo no Marxismo - A fantasmagoria freudo-marxista - As conseqüências antropológicas e o desfecho ontológico</i>	
Parte 1: Marcuse e a Fenomenologia	p. 21
1.1) Primeiras aproximações : Marcuse e Heidegger	p. 24
<i>Kant contra Kant - Heidegger e o problema da metafísica</i>	
1.2) Fenomenologia Dialética	p. 38
<i>A existência cotidiana e o impessoal - Conteúdo temporal do Dasein - Conteúdo material da historicidade - Teoria da Revolução: a Ação Radical - Limites da "Filosofia Concreta"</i>	
1.3) Manuscritos Econômico-Ontológicos	p. 68
<i>O trabalho alienado - A objetivação do trabalho - Crítica marxista à objetivação hegeliana - Ser natural, ser objetivante, ser genérico - Objetivação como prática sócio-histórica - O proprietário e sua sombra - Alvo da Revolução - Consciência e Revolução - A Filosofia Concreta como Humanismo Real - O Destino da Fenomenologia</i>	
1.4) Existencialismo: Ser ou não-ser?	p. 108
<i>Velhos impasses da herança heideggeriana - As Heranças Cartesiana e Luterana - Existência Reificada - O Eu e o Outro - Entre a Dominação e a Carícia- A Auto-crítica de Marcuse</i>	

Parte II: Marcuse e a Filosofia da Psicanálise	p 136
2.1) A crítica da razão como crítica da ideologia	p. 136
<i>A verdade das idéias - Marcuse, um idealista? - Freud e a gênese pulsional da racionalidade</i>	
2.2) Para a Crítica do Materialismo	p. 158
<i>A economia da felicidade - A história dos prazeres - A Vida Feliz dos Antigos - A crítica hedonista - A crítica ontológica ao hedonismo - A felicidade objetiva - O Hedonismo Moderno - A herança crítica do hedonismo - Entre a dialética e a ontologia do desejo</i>	
2.3) Marcuse e o Mito	p. 187
<i>A Herança da Repressão - O Mito Freudiano do Parricídio - Da revolta à traição da revolta - A civilização e seus heróis - O símbolo e a pulsão</i>	
2.4) Marcuse e a Ontologia Histórica	p. 204
<i>Ontologia negativa - O Eros Ontológico - Dialética da Civilização - Os predestinados no mundo desencantado - A lógica ascética da dominação - A repressão e seu abuso - A Justificativa da Ananké</i>	
Conclusão	p. 228
Bibliografia	p. 236

Lista de abreviações

Obras de Marcuse:

- C&S - *Cultura e Sociedade*, S. Paulo: Paz e Terra, 1997a, 1998a (2 Volumes)
- E&C – *Eros and Civilization - A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966.
- ODM - *One Dimensional Man - Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, 2ª ed., Boston: Beacon Press, 1991
- SB - *Schriften*, (9 Band), Springe : Zu Klampe, 2004.
- T&G - *Triebstruktur und Gesellschaft - ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, trad. Marianne von Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965.
- ZfS - *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisas Sociais do Instituto de Pesquisas Sociais)

Introdução: Para Além do Freudo-Marxismo

Não se pode falar de *E&C* (1955) e da especificidade deste projeto teórico-crítico pautado na filosofia da psicanálise, sem antes tecer um comentário sobre o que os leitores consideram como um dos maiores serviços ou desserviços de Marcuse: a tentativa de um freudo-marxismo. Ora, há duas vertentes distintas de interpretação da obra que procuram dar conta do significado deste projeto. De um lado, há o núcleo de intérpretes, tais como Douglas M. Kellner e Paul A. Robinson¹, que ressaltam o marxismo presente em *E&C*. De outro, partindo da psicanálise, destacam-se as críticas de Jean Laplanche acerca do freudismo desenvolvido pela obra². De nossa parte, buscaremos partir da própria perspectiva marcuseana, questionando qual o sentido da articulação freudo-marxista no interior deste pensamento.

A princípio, julgamos que o marxismo e o freudismo podem convergir segundo a noção de história pertencente a cada um. Para Marcuse, a história freudiana do homem é a história da sua repressão (*E&C*, p. 11). Esta concepção possibilitou a Marcuse (junto aos colegas frankfurtianos) lançar novas luzes à estrutura marxista da história, segundo a qual a “história da humanidade é a história da luta de classes”. Ressaltamos que as perspectivas marxistas e psicanalíticas, neste sentido, não são contrárias, mas se aproximam quando testemunham a barbárie presente na civilização ocidental. De modo geral, há certa semelhança entre a imagem marxista do burguês que prepara sua própria cova e a concepção freudiana da repressão como necessária à civilização. Uma aproximação que não passou despercebida entre os teóricos críticos, registrada pela visão da história da dominação mobilizada pela dialética das contradições internas da civilização ocidental.

Outra convergência possível se estabelece na crítica que Marcuse desfere contra estas linhas de pensamento. Para o autor, conforme as estratégias de controle social variam mediante o desenvolvimento histórico da civilização, as posições críticas iniciais tanto do marxismo quanto da psicanálise não podem ser mantidas *ad hoc*. Neste sentido, ambas correm o risco de tornarem-se obsoletas, não apenas pela fixação doutrinária de suas posições, mas também pelas reformas desmedidas de seus seguidores. Além destas alternativas, Marcuse procura operar a “crítica imanente”, confrontando as principais premissas de determinada teoria com suas conseqüências, percebendo nesta correspondência as origens das variações intrínsecas bem como as possibilidades de se manter a potencialidade de intervenção de cada uma delas diante da nova ordem mundial. Vejamos caso a caso.

¹ V. Robinson, Paul A., *A Esquerda Freudiana* e Kellner, Douglas M., *Marcuse and the Crisis of the Marxism*.

² V. Laplanche, J. "Notes sur Marcuse et la Psychoanalyse".

Marcuse nota nos projetos marxistas do Pós-Guerra uma rearticulação diante das mudanças que operam sobre o seu principal agente revolucionário: a classe proletária. Na nova ordem mundial, os trabalhadores permanecem limitados a um processo cada vez mais abrangente de reificação, o qual se alastra sobre as principais condições geopolíticas desta classe na sociedade industrial avançada - seja no sindicalismo cooptado pelo Estado de Bem-Estar Social, seja no “Marxismo Soviético”³. Não que isso signifique uma degeneração moral ou social dos agentes revolucionários de Marx. Mas sim, que a sociedade industrial avançada opera uma nova "composição orgânica do capital" em que elementos anteriormente estranhos à planta da fábrica, como a propaganda, os setores de ciência e tecnologia, bem como o setor dos recursos humanos, passam a ser determinantes. No fim das contas, a força negativa *interna* (a classe operária) passa a ser bloqueada nos países industriais avançados, não "por meio de repressão violenta ou por modalidades terroristas de governo, mas por uma coordenação e por uma administração bastante cômodas e científicas" (Marcuse, *A Obsolescência do Marxismo*, s/d e, p. 195). Esta nova composição do capitalismo contraria a tese marxista da passagem do capitalismo para o socialismo irrompida pela crise determinada pela contradição social entre o máximo de desenvolvimento das forças produtivas e o máximo de miséria produzida. Durante a primeira metade do século XX, crises econômicas e guerras mundiais (ainda que frias) não cansam de provar que a revolução tardaria a vir. Assim, a limitação da luta proletária, confinada numa organização social não apenas cada vez mais “eficiente” como também mais

³ Marcuse utiliza o conceito “sociedade industrial avançada” tanto para a estrutura social capitalista tardia quanto para a soviética, que polarizavam a ordem social do Pós-Guerra. Sobre este caso, vejamos as teses 1, 6 e 12 escritas por Marcuse em meados de fevereiro de 1947. Elas são parte de um conjunto de 33 teses para orientação da teoria crítica no Pós-Guerra. Tese 1: “Após a derrota militar do fascismo de Hitler (que foi uma forma prematura e isolada de reorganização capitalista), o mundo está se dividindo em um bloco neofascista e outro soviético. O que ainda resta das formas democrático-liberais ficará comprimido entre os dois blocos ou será absorvido por eles. Os Estados nos quais a antiga classe dominante sobreviveu econômica e politicamente à guerra se tornarão fascistizados num futuro previsível, enquanto os outros entrarão para o bloco soviético” (1999, p. 291). Tese 6: “A total subordinação dos partidos comunistas à política soviética é, em si mesma, o resultado de relações de classe modificadas e da reorganização do capitalismo. O fascismo, como forma moderna da ditadura de classe do capital, mudou completamente as condições da estratégia revolucionária (...). A identificação aberta do Estado com a economia e a integração da burocracia sindical ao Estado trabalham contra as greves políticas especialmente a greve geral – talvez a única arma contra o capital fascistizado. Este fato faz com que o único meio possível de se opôr com sucesso ao massivo aparato político-militar do capital seja construir e implementar um contra-aparato militar e político, pelo menos igualmente poderoso, ao qual a estratégia revolucionária esteja subordinada. A União Soviética poderá ser vista como este tipo de contra-aparato” (*idem*, pp. 292-293). Tese 12: “Uma das tarefas mais urgentes da teoria é investigar o aburguesamento em todas as suas manifestações. Repetindo: o aburguesamento deve ser visto como um fenômeno de classe objetivo, não como a vontade insuficiente dos social-democratas de fazer a revolução ou como sua consciência burguesa, mas antes, como a integração econômica e política de grande parte da classe operária ao sistema do capital, como uma mudança na estrutura da exploração” (*idem*, p. 295). Com estas três teses podemos ter um panorama do destino da classe operária no escopo marcuseano, cujas saídas ficam cada vez mais reduzidas entre as diretrizes do partido soviético ou ao aburguesamento no interior do capitalismo reorganizado pelas novas condições estatais do fascismo.

hierarquizada e menos democratizada, aponta para uma crítica imanente das premissas marxistas.

Neste sentido, a interpretação marcuseana de Marx não tenta preservar o potencial crítico de alguns elementos da teoria em detrimento de outros, o que seria concordar com a reificação fragmentária da doutrina marxista. De outra forma, Marcuse procura dialetizar suas premissas e conseqüências, revigorando momentos secundarizados pelo marxismo, como todo o papel do idealismo alemão no projeto crítico de Marx, fonte das concepções materialistas históricas deste pensamento.

Um movimento similar de resposta à limitação teórica pode ser encontrado na crítica imanente dirigida contra as rearticulações da psicanálise nesta nova ordem mundial do Pós-Guerra, a qual também estava sendo enfraquecida em seu principal agente transformador: o *eu*. Em um mundo onde existem ciências que manipulam as necessidades, os desejos e as satisfações, passa a ser cada vez mais reduzido o campo possível em que o *eu* possa autonomamente operar sobre suas pulsões. De certo modo, na sociedade industrial avançada, onde o *isso* está, a ciência deve advir.

A princípio, as teorias freudianas deste período tentam responder à mudança dos tempos pela releitura de suas premissas, em especial por uma sociologização de suas categorias, conforme expressa o reviosionismo de Erich Fromm e seus próximos nos EUA, contrários à biologização pulsional da consideração psicanalítica sobre a cultura. Para Marcuse, a crítica neo-freudiana reproduz uma ideologia *strictu sensu*. Isso porque as concepções deste movimento suprimem

as raízes da sociedade nas pulsões (...) levam a sociedade ao nível em que confronta com o indivíduo em seu “ambiente” dado, sem questionar sua origem e legitimidade. A análise neo-freudiana deste ambiente sucumbe à mistificação das relações, e suas críticas movimentam-se somente nas esferas bem protegidas e firmemente sancionadas das instituições estabelecidas (*E&C*, p. 6).

Ora, o que se exprime nesta consideração não é efeito direto de uma corrupção teórica por terceiros. A obsolescência da psicanálise resulta de suas próprias premissas - como no marxismo. Desenvolver uma teoria social sem uma crítica imanente da legitimidade e origem de suas premissas significa perder o contato com suas variantes. Considerando esta dinâmica pelo método marcuseano da “crítica imanente”, percebemos que as limitações do marxismo e da psicanálise estão na perda do vínculo entre teorias e práticas das próprias correntes, expressa pelo desconhecimento do lugar social que ocupam no interior do *status quo*, reproduzindo as ideologias e as instituições *strictu sensu*. Reverter as orientações teóricas marxistas e

freudianas, de modo a recuperar a força de seus protestos contra o mundo exterior, passa a ser uma das principais tarefas de *E&C*.

Atentando para este movimento, preservamo-nos de um freudo-marxismo simplório. Marcuse jamais reduz uma teoria à outra; sequer passa a suprir insuficiências de uma pela outra, ao menos diretamente. Sobre este último ponto, as interpretações a seguir procuram respeitar a mediação dialética do freudo-marxismo em *E&C*. Contudo, acompanhando-as mais de perto, à luz dos motivos que impulsionam o teórico social Marcuse a escrever uma interpretação filosófica de Freud, somos levados a pôr em questão o foco interpretativo dos comentadores.

O marxismo no freudismo

A partir desta constatação, propomos analisar as vertentes da tradição interpretativa de *E&C*. A primeira delas desenvolve críticas ao freudismo de Marcuse em proporção ao *quantum* de seu marxismo. Douglas Kellner, em seu *Marcuse and the Crisis of the Marxism*⁴, assevera:

Marcuse não sintetizou verdadeiramente com sucesso Freud e Marx, mas desenvolveu em *E&C* uma teoria da civilização e uma filosofia da história que é mais freudiana do que marxista (...). Muito embora seja fácil criticar Marcuse por seu abandono parcial do marxismo ortodoxo, deve-se notar como *E&C* fornece um enriquecimento e expansão potenciais na teoria marxista (Kellner, 1984, p. 187).

Decerto, procurar em *E&C* uma “síntese” entre Freud e Marx é uma atividade inglória. Mas procurar em Marcuse um aluno exemplar da ortodoxia marxista ou freudiana não deixa de ser também um projeto fadado ao fracasso. Preferimos considerá-lo como um “ortodoxo paradoxal”⁵. A assimilação operada por Marcuse não é integral, reconhecendo em alguns momentos a obsolescência tanto da psicanálise quanto do próprio marxismo.

⁴ Douglas Kellner foi aluno de Marcuse e escreveu esta obra questionando-se acerca do repentino desaparecimento de Marcuse nos fóruns acadêmicos e políticos. Quanto à academia, os motivos parecem óbvios, mas e quanto à política? Kellner procura responder a isto em um texto de fôlego que, misturando aspectos biográficos a partir de entrevistas mantidas com Herbert Marcuse entre 1977 e 1978, bem como correspondências e a vasta bibliografia do filósofo, convida-nos a pensar sobre o legado político-teórico marcuseano. As análises do comentador em grande medida partem da relação mantida por Marcuse com o marxismo, uma tradição de pensamento em crise quando transformada em dogma. Esta reflexão sobre o marxismo em crise é a base de avaliação do comentador acerca do *corpus* marcuseano. Por isso, classifica as perspectivas dos comentários de Marcuse entre aqueles que o interpretam como pré-marxista, anti-marxista e não-marxista. Além disso, Kellner desenvolve suas críticas às obras de Marcuse conforme o grau de aproximação e distância da proposta marcuseana de revisão e renovação da teoria marxista. Esta é sua baliza interpretativa de *EC* (Kellner, 1984, p. 5). Cf. resenha de Barry Katz em *Telos*, n. 63, Spring 1985. Cf. também site mantido por Kellner www.iluminations.org.

⁵ Nomenclatura de Bento Prado Jr., embora questionemos sua posição acerca do projeto marcuseano. Esta interpretação fundamenta em muitos pontos o capítulo “Interlúdio Filosófico” - o “coração do livro” (Prado Jr., 1990, p. 35) – onde operam, com toda a sua força e limite, as noções de uma filosofia da psicanálise, e sua “paradoxal ortodoxia”, pautadas pela relação entre metapsicologia, metafísica e economia. No entanto, apesar da nomenclatura, questionamos: 1) qual o significado desta centralidade do capítulo em detrimento dos demais? 2)

Kellner, por sua vez, continua esta hipótese propiciando uma via interessante de correspondência das teorias quando afirma o “enriquecimento e expansão potenciais da teoria marxista” usando Freud como uma

fronteira para uma crítica marxiana do capitalismo e para revisar as teorias marxianas da natureza humana e do socialismo, trazendo elementos do jogo [play], da sexualidade e da sensibilidade estética para o interior da teoria marxiana - elementos negligenciados ou suprimidos pela maioria dos teóricos marxistas da revolução. Por conseguinte, poderia também estender o conceito freudiano de repressão para incluir o que Marx discutiu sob as rubricas da alienação e da exploração, e poderia enfatizar a importância de elementos de uma civilização não-repressiva e de uma humanidade liberada que foram negligenciados pela antropologia marxiana e pela teoria da revolução focada sobre a alienação do trabalho e sua liberação (Kellner, 1984, p.196).

Kellner explicita então suas posições, resultantes do argumento de que *E&C*, muito embora seja um "trabalho provocativo" a ser lido e repensado – o que está de acordo com o espírito de nossa pesquisa – deve ser uma obra "suplementada pela antropologia de Marx, Bloch, Sartre, Habermas e outros teóricos nesta área" (*idem*, p.196). Também consideramos a limitação da obra⁶, mas daí recorrer a elementos externos ao autor torna a opção duvidosa pela arbitrariedade não justificada: por que Habermas e não Deleuze? Por que a utopia de Bloch e não a de Fourier? Por que a ontologia de Sartre e não a de Merleau-Ponty? Enfim, por que considerar a antropologia como suplementar? Tais comentários parecem ficar bloqueados, num esforço compulsivo repetitivo, próprio ao sofrimento da tradição interpretativa envolvida pelo fantasma da síntese freudo-marxista.

Contudo, talvez a leitura de Kellner busque outros campos para além da tradição iniciada pelos comentários de Paul A. Robinson em *A Esquerda Freudiana* (1969), obra que analisa a proposta marcuseana que correspondia à “infiltração marxiana” na “historicização de Freud”, movimento apresentado nestas afirmações:

Por que, por exemplo, Prado Jr. deixa Nietzsche de lado, apesar de sua centralidade na história marcuseana da filosofia que compõe este capítulo (*idem*, p. 41)? Assim, absorvemos a nomenclatura da “paradoxal ortodoxia” com estas dúvidas. O recurso a ela é válido na medida em que compreende a liberdade de pensamento marcuseano em relação às doutrinas que assume, uma liberdade em tensão, já que permanece, ao menos paradoxalmente, ortodoxo.

⁶ Kellner desenvolve no capítulo que dedica à análise de *E&C* algumas críticas consideráveis, como o uso da estética schilleriana para abordar o projeto marcuseano de razão sensível. O comentador critica o fato de as cartas sobre a educação estética schillerianas serem restritas a uma democracia rural em uma cidade-estado da Suíça e que sua aplicação à sociedade de massas seria fadada ao fracasso (Kellner, 1984, p.190). No entanto, cremos que a acusação de uma recaída romântica de Marcuse seja limitada. O comentador não indica em nenhum momento os textos do movimento surrealista - um marco importante para se pensar a dimensão estética segundo Marcuse. Certamente, esta ausência não pode ser justificativa para desconsiderar o potencial crítico de Kellner.

Que Marcuse nunca mencionasse o nome de Marx no livro foi uma extraordinária proeza de prestidigitação. (...) Essa diligência não resultou numa redução de Freud a Marx. Marcuse achava, francamente, que a psicanálise abria dimensões críticas que não tinham sido previstas na teoria marxista. Mas quando se lê e relê *E&C*, fica-se inevitavelmente impressionado pelo modo sistemático como Marcuse trasladou as categorias não-históricas e psicológicas do pensamento de Freud para as categorias iminentemente históricas e políticas do marxismo (Robinson, 1971, p.157).

Nesta linha de pensamento, há um argumento recorrente de que Marx está expresso em *E&C* sem que seja citado, fato justificado pelo período difícil para quem fosse considerado "comunista" pelas categorias da caça macarthista. Mas também, pode nos indicar outra direção, a partir de Kellner, para quem o ocultamento do pensamento marcuseano correspondente não só ao "eclipse midiático" após o *boom* de entrevistas que Marcuse concedeu a diversos programas de rádio e TV, mas também à perda de sua base social com as divisões da *New Left* bem como da Contra-cultura (Kellner, 1984, p. 4). Assim, talvez, o fantasma freudo-marxista revele outra faceta que espelha muito mais a leitura ideológica do que propriamente a interpretação das teses de Marcuse. Uma chave interpretativa que reforça o marxismo oculto em *E&C* e alivia o desconforto da *New Left* diante de proposições da obra distantes da preciosidade marxista que sustenta suas identidades teóricas com Marcuse.

Reforcemos nossa hipótese por este comentário de Robinson sobre a compreensão de que o marxismo como fator historicizante do "biologismo" de Freud oblitera as perspectivas de *E&C*. O que não se percebe nesta linha é a dialética existencial entre natureza e história proporcionada pela obra. Ora, apresentamos no início desta introdução a história como conceito comum e integrador entre Freud, Marx e Marcuse, o que refuta diretamente a concepção de um a-historicismo freudiano.

A fim de explicitarmos os limites da crítica de Robinson, citemos uma passagem, na qual se aponta um avanço além do horizonte freudo-marxista, quando Marcuse

incorporou elementos da ética protestante de Weber (a necessidade psicológica irracional de desempenho, de trabalho pelo trabalho), assim como os aspectos mais salientes da análise da moderna sociedade de massa (a técnica de manipulação e a organização do lazer pelas indústrias de comunicação e diversão). Mas no âmago do conceito, estava a noção de Marx da transformação dos homens em coisas, alienados dos produtos de seu trabalho, do próprio processo de trabalho e dos seus concidadãos (Robinson, 1971, p. 159).

O que é interessante nesta passagem são os efeitos desoladores do fantasma da síntese freudo-marxista. Poderão refutar-nos: Como?! Nesta passagem, Robinson reconhece a presença de outros elementos como Weber e a análise da sociedade de massa! Certamente, responderemos,

e até aqui acompanhamos Robinson. No entanto, esta passagem demonstra um dos grandes avanços deste comentador como sua maior fraqueza. Pois, logo após reconhecer outros elementos incorporados pela obra, Robinson recua e apresenta Marx como o centro das especulações marcuseanas. O mais interessante é que o Marx apresentado pelo comentador é justamente aquele do revisionista Fromm e sua crítica à alienação (conforme a própria nota 127 que acompanha esta passagem, em que a fonte é explícita: "Fromm, *Marx's Concept of Man*, pg. 93-109"). Ora, vimos anteriormente o quanto Marcuse era avesso a esta formulação do revisionismo, alvo direto da crítica de *E&C*- o que torna a abordagem de Robinson ao menos curiosa.

Demonstramos assim uma via de mão dupla no interior do registro freudo-marxista a partir do marxismo peculiar de Marcuse. Num sentido, Douglas Kellner aponta para uma insuficiência de Marx que leva nosso filósofo à suplementar tal teoria com o pensamento freudiano. Esta via é uma alternativa interpretativa à via de Paul A. Robinson, segundo a qual Marx continua a ser o fundamento capaz de justificar, ainda que debilitadamente, transformações politizadoras na psicanálise freudiana. Em geral, no interior destas interpretações, a teoria freudiana permanece injustificada e reduzida à suplementaridade do marxismo. No entanto, ainda permanece a questão acerca do centro das preocupações de *E&C* estar em Freud. Ou seja, é necessário considerar ainda as formulações categóricas da primeira parte da obra, buscando certa abordagem ortodoxa da metapsicologia freudiana que contraria a mera marxização de Freud ou mesmo a freudianização de Marx. Enfim, estas interpretações deixam-nos a impressão de que falta acompanhar a singularidade do empreendimento marcuseano acerca da investigação filosófica da obra de Freud.

Freudismo no Marxismo

Seguindo nossas especulações para outra direção, considerando agora a segunda vertente de interpretação - a linha psicanalítica dos comentadores -, encontramos em Laplanche um dos críticos mais contumazes da relação entre Marcuse e Freud. Em *Notes sur Marcuse et la Psychoanalyse* (1969), o comentador desenvolve a crítica segundo a qual Marcuse "contornaria" Freud, operando sobre sua "substância sociológica" e recaindo naquilo que critica, a saber, a sociologização dos revisionistas da psicanálise (Laplanche, 1992, p. 64). Assim, Marcuse circunscreveria os conceitos freudianos a partir de Marx. Conseqüentemente, o filósofo opera uma separação entre a metapsicologia e a clínica, apesar da metapsicologia surgir da clínica.

Certamente, a psicanálise para Marcuse não está voltada para o ambiente clínico enquanto este denotar uma disciplina técnica desprovida de teoria social, ou melhor, separada deliberadamente da "filosofia de Freud". No entanto, é preciso avaliar melhor o peso da clínica na metapsicologia, notando as obscuridades desta relação presentes entre os próprios psicanalistas. Por vezes, o "clinicalismo" de Laplanche chega a ser tão unilateral que acaba atingindo até o próprio Freud no que concerne às suas "tendências especulativas", expressas, por exemplo, na pulsão de morte (*idem*, p. 64). "Estranho" movimento de crítica em que ora reconhece o potencial clínico da metapsicologia, ora o desconhece...

Porém, aproveitemos o momento para refletir acerca de duas posições de Marcuse que melhor delimitam sua fuga do divã. Primeiramente, a caracterização da clínica como "técnica disciplinar" - o que nos remete à crítica da instrumentalidade da psicologia derivada da ausência de uma teoria social com bases na análise da cultura. Teria a psicanálise sofrido disso? A resposta é afirmativa para Marcuse, que não via com bons olhos os resultados das publicações especializadas nos Estados Unidos onde, enfim, o feitiço virou contra o feiticeiro: a praga que Freud considerava levar à Terra da Liberdade acabara voltando-se contra sua própria teoria.

Mas um segundo ponto permite-nos nuançar esta recusa da clínica, no momento em que Marcuse se interessa pelo diagnóstico e não pela cura. Marcuse explicita que a construção teórica freudiana "objetiva, não a cura do indivíduo doente, mas um diagnóstico da desordem geral" (1966, p. 8), ou seja, sua crítica à clínica está baseada no aspecto terapêutico, mas não na diagnose⁷. Com isso, podemos afirmar que sua crítica à clínica não é total, mas varia conforme o grau mantido entre a técnica e a metapsicologia.

A confusão em que muitos comentadores recaem (tanto os que defendem, quanto os que se opõem à noção clínica de Marcuse) advém do fato desta questão aparecer abertamente no enfrentamento do neo-freudismo, o que obstrui muitas características críticas da clínica do próprio Freud. Por isso, analisemos as interlocuções variadas que Marcuse mantém com esta temática.

⁷ Muito embora Marcuse qualifique como terapêutico o papel da memória (1966, p. 18). No entanto, sublinhamos o que Marcuse de fato critica no processo terapêutico: a noção de "cura" como meta da terapia. Marcuse desenvolve a precavida separação desenvolvida por Freud entre a terapia e a psicanálise, o que não seria reconhecido por revisionistas como Fromm, reduzindo os efeitos terapêuticos a uma "nova teoria" a qual, segundo Marcuse, denota a inversão da teoria em ideologia. De modo diverso destes, "Freud reconheceu o trabalho da repressão nos valores mais elevados da civilização ocidental - o qual pressupõe o sofrimento e a servidão perpétuos. A escola neo-freudiana promove os mesmos valores como cura contra a servidão e o sofrimento" (*E&C*, p. 240). Assim, a terapia em geral não é descartada por Marcuse, mas sim a terapia enquanto instrumento de dominação pressuposta no conceito de cura - impasse fundamental da teoria psicanalítica.

Qual a recusa marcuseana acerca do neo-freudismo? Nosso filósofo argumenta contra os “méritos terapêuticos” deste grupo, nos quais encontra uma formulação “simplificada” de Freud, a qual limita a relação entre teoria e terapia psicanalíticas:

Enquanto a teoria psicanalítica reconhece que a doença do indivíduo é causada e sustentada anteriormente pela doença de sua civilização, a terapia psicanalítica almeja curar os indivíduos de modo que eles possam continuar a funcionar como parte de uma civilização doente sem superá-la no conjunto (*idem*, p. 245).

Conforme esta perspectiva terapêutica da cura sem uma noção de teoria social que a fundamente, Marcuse configura o risco clínico da “aceitação resignada do princípio de realidade” (*idem*). Contudo, uma crítica como esta não efetiva a separação entre teoria e prática? Haveria em Marcuse um privilégio da teoria em detrimento da prática? Haveria um determinismo social em detrimento das potencialidades humanas? Enfim, Marcuse não entraria aqui em contradição consigo mesmo?

Ora, retiremos nossas conclusões a partir dos interlocutores destas afirmativas. Toda esta valorização de Marcuse alimenta não a crítica à prática clínica de Freud, mas sim à cura, a qual se efetiva pelo “programa mínimo” da terapia revisionista: “desenvolvimento ótimo das potencialidades de uma pessoa e a realização de sua individualidade” (*E&C*, p. 258). Deste programa decorrem dois modos de cura correspondentes ao conteúdo social pressuposto neste conceito. A primeira cura teria “conteúdo imanente” e desenvolveria a personalidade nos termos da possibilidade própria à civilização existente. A segunda, por sua vez, teria “conteúdo transcendente” definindo suas possibilidades negativamente, na medida em que são externas aos valores estabelecidos pela existência atual. Esta última marca a terapia neo-freudiana como transgressora, curando o paciente na medida em que o transforma “em rebelde ou (o que é quase o mesmo) em um mártir” (*idem*, p. 258). Fromm e os revisionistas vacilam entre os dois conteúdos da cura, realizando assim o bem-estar em uma sociedade que eles mesmos reconhecem como alienante. Como isso é possível? Primeiramente, porque operam com a ambigüidade de termos terapêuticos como produtividade, amor, responsabilidade, cuidado e felicidade – termos que convivem entre o imanente e o transcendente da cura. A isso segue que

o uso revisionista destes termos desempenha nesta ambigüidade, a qual designa tanto o servil quanto o livre, tanto as faculdades mutiladas do homem quanto as integradas, conferindo ao princípio de realidade estabelecido a grandeza de promessas que podem ser redimidas *para além* deste princípio de realidade. Esta ambigüidade faz com que os filósofos revisionistas aparentem ser críticos onde são conformistas, políticos onde são moralistas (*idem*, pp. 259-260)

Os efeitos nefastos desta posição terapêutica é a de que a formação da personalidade fortalecida dos revisionistas passa por uma “dupla repressão”, efetivando a resignação moralista que sustenta sua aparente crítica. O primeiro processo repressivo passa pela “purificação” do princípio do prazer e a internalização da felicidade e da liberdade. Já o segundo procede sobre a restrição racional do princípio de prazer até torná-lo compatível com a servidão e a infelicidade existentes (*idem*, p. 259). A moralização resignada está neste dispositivo repressivo que estabelece uma hierarquia de valores.

Ora, todo este processo que implementa ainda mais repressão sobre as potencialidades humanas torna-se o alvo da crítica marcuseana à terapia. Analisemos mais de perto a crítica ao revisionismo, quando Marcuse se alia a Freud nos elementos terapêuticos negados pelo neo-freudismo, tal como pratica Harry Stack Sullivan⁸. De acordo com Marcuse, o psiquiatra não tem outros valores além dos prevaletentes, o que se expressa quando Sullivan identifica a maturidade de nossa cultura como “uma reflexão *particular* sobre algo mais do que o *status* econômico e o prazer” (Sullivan apud *E&C*, p. 256, grifo nosso). Além disso, Sullivan tipifica como “neuróticos clássicos” personalidades históricas como Jesus, Lênin, Sócrates e Giordano Bruno, ou seja, identifica o “sonho sagrado da humanidade por justiça para todos” com “ressentimento pessoal” (*E&C*, pp. 256-257). A partir destes impropérios de Sullivan, Marcuse conclui:

Esta operação “identificacional” de saúde mental com “sucesso de ajuste” [*adjustive success*] e progresso elimina toda possibilidade de reservas com as quais Freud cerca os objetivos terapêuticos de ajuste a uma sociedade desumana e então compromete a psicanálise com esta sociedade mais do que Freud fizera anteriormente (*idem*, p. 257).

O autor reconhece que a terapêutica freudiana não parte da finalidade de ajuste e aprimoramento das subjetividades em um meio social dado como fatalmente perfeito em si mesmo. Pelo contrário, Freud desenvolve sua perspectiva clínica a partir das resistências que o aparelho psíquico exerce diante de um mundo (objetivo e social) contrário às satisfações dos desejos.

Poderiam criticar nosso recorte diferenciando a filosofia da psicanálise de Fromm da psiquiatria de Sullivan. No entanto, o que esta objeção não atinge é a identidade entre os dois: a resignação de seus raciocínios com a sociedade existente a partir daquilo que recusam em Freud: ou seja, a negação da orientação “biológica” que fez Freud considerar o passado ontogenético e filogenético. Esta perspectiva é revisada por ambos, ao deslocar o nível

⁸ Marcuse considera-o um psiquiatra revisionista. Escreveu *The Interpersonal Theory of Psychiatry e Conceptions of Modern Psychiatry*.

biológico para o cultural, estabelecendo valores sociais em procedimentos pelos quais Freud opera criticamente:

A noção de que o “*mal-estar na cultura*” tem suas raízes na constituição biológica do homem influenciou profundamente seu conceito da função e meta da terapia. A personalidade que ele está para desenvolver, as potencialidades que ele está para realizar, a felicidade que ele está para atingir – são regulamentadas no início e seu conteúdo pode estar definido apenas nos termos desta regulamentação. Freud destrói a ilusão da ética idealista: a “personalidade” é, ao contrário, um indivíduo “partido” que internalizou e utilizou com sucesso a repressão e a agressão (*idem*, p. 257).

Tais observações marcuseanas acerca da terapia de Freud permitem-nos desmistificar a imagem cristalizada (em grande medida por Laplanche) de que Marcuse desenvolveria um Freud sem terapia. Ao contrário, Marcuse apoia a terapia na medida em que esta leva em conta a teoria social, deixando aos terapeutas o desafio de ver e ouvir em seus pacientes a doença da normalidade de que nossa civilização padece. Para tanto, Marcuse se vale da energética freudiana e apóia terapias que reforcem eroticamente o organismo, recuperando o biologismo freudiano em sua correspondência com a cultura. Notemos estes passos na descrição da concepção terapêutica de Géza Roheim e Sandor Ferenczi:

Com o alívio da extrema tensão, a libido move-se continuamente do objeto para o corpo e sua “recatexização de todo o organismo com a libido resulta em um sentimento de felicidade no qual os órgãos procuram sua recompensa pelo trabalho e estímulo para uma atividade posterior”. O conceito afirma uma tendência libidinal genitofugal “para o desenvolvimento da cultura” – em outras palavras, uma tendência inerente à própria libido para uma expressão “cultural”, sem modificação repressiva externa. E esta tendência “cultural” na libido para ser *genitofugal*, quer dizer, *distante* da supremacia genital para a erotização de todo o organismo (*E&C*, pp. 207-208, grifos do autor, citações de Róheim, *The Origin and Function of Culture*).

A crítica de Laplanche não aprofunda a noção de teoria freudiana de Marcuse, sequer explica porque Marcuse vislumbra outras tendências no interior da própria psicanálise. Laplanche reduz a investigação marcuseana aos desígnios de um leitor desatento de *Mal-estar na Cultura*. Ao fim, Laplanche defende um freudismo em detrimento de outros.

A fantasmagoria freudo-marxista

Isso nos permite afirmar que a crítica psicanalítica também sofre do fantasma da síntese freudo-marxista, junto com a linha marxista de Paul A. Robinson e Douglas Kellner. Os modos de exposição destes registros são a prova de que *E&C* perde sua força teórico-prática caso seja

restrito à discussão em torno do quanto de marxismo há em seu freudismo e vice-versa, como se pesássemos em uma balança especulativa dos “ismos”, qualificando seu alcance pela filiação, deixando seus questionamentos como bastardos de um texto datado. No cômputo final, o "fantasma da síntese freudo-marxista" desloca a fonte do pensamento de Marcuse: “a revolução que nunca aconteceu”⁹.

Todavia, nossa pesquisa se vê forçada a recuar em um ponto nesta fantasmagoria. Ela se torna interessante quando são explicitadas as exigências do objeto, no caso, o fenômeno da revolução. Sérgio Paulo Rouanet em seu *Teoria Crítica e Psicanálise* (1983) expõe neste debate a idéia de um "limite negativo" entre Marx e Freud, em que um e outro se refutam e se completam em uma relação dialógica das teorias.

A relação de Freud e Marx [na teoria crítica] é dialógica e não sistemática. No máximo são duas *falas*, que se confirmam, se refutam, se cancelam: dois motivos em contraponto, no interior de uma sinfonia, mais que duas teorias no interior de um sistema (...) sua essência está justamente, nessa relação dialógica entre Marx e Freud, em que as duas doutrinas funcionam como limites negativos uma da outra, relativizando-se e relativizando qualquer pretensão totalizante (Rouanet, 1989, p. 76).

Esta perspectiva contribui para refletirmos acerca do fluxo de idéias das páginas de *E&C*. Mas, questionamos: como ficam as outras referências que Marcuse também utiliza em *E&C*? Como fica a tradição metafísica? E o problema estético? Com estas outras referências, podemos afirmar que o campo de discurso é muito maior do que o freudo-marxismo. Enfim, podemos caracterizar esta articulação como um encontro tenso entre as linhas de pensamento envolvidas. Como afirma Abensour acerca desta multiplicidade no interior da teoria crítica de Marcuse e dos demais membros do *Instituto de Pesquisa Social*:

Também a Teoria Crítica deve ser concebida, antes de mais nada, como um campo de forças, de tensões que atravessam sua problemática comum, exercendo enquanto tal uma certa coerção sobre os que a compartilham. É claro que essas tensões não existem só entre sujeitos diferentes, mas podem aparecer no seio de uma mesma consciência teórica. (Abensour, 1989, p. 13)

Assim a obra pode ser lida como a descrição deste momento tenso em que cada linha de pensamento explica porque está ali e quais são, a seu ver, os motivos para a demora da revolução. Assim, concluímos que Marcuse certamente não desenvolve uma síntese entre

⁹ Em carta a Horkheimer de 6 de abril de 1946, Marcuse antecipa os projetos de *E&C* e *ODM*: “O que escrevi e compilei, nestes últimos anos (...) tornou-se a base para um novo livro, sobre o qual Pollock vai lhe falar. Muito naturalmente, vai girar em torno do problema da «revolução que nunca aconteceu». Talvez se lembre dos esboços que escrevi (...) sobre a transformação da linguagem, a função do gerenciamento científico e a estrutura da experiência arregimentada. Quero desenvolver estes esboços em parte do livro" (1999, p. 335).

Freud e Marx, mas um espelhamento de suas idéias - numa sala de espelhos ainda mais ampla, considerando a tradição poética e metafísica. Tudo isso possibilita um jogo no qual possa ser contornado o objeto revolucionário, um conjunto de mediações que permitem uma teoria da revolução que não veio e seus pressupostos, determinando enfim a originalidade de Marcuse.

As conseqüências antropológicas e o desfecho ontológico

Uma das principais conseqüências da fantasmagoria freudo-marxista é efetivada por comentários que estigmatizam o pensamento marcuseano e suas voltas com a psicanálise como a efetivação de uma antropologia filosófica. Tais reflexões se apóiam na afirmação de *E&C* que declara interesse pela "teoria do homem" de Freud, ou seja, "uma «psico-logia» no sentido estrito" (*E&C*, p. 7).

No entanto, poucos chegam a se questionar sobre o significado desta consideração, o que leva a uma série de críticas que apontam contradições numa teoria crítica baseada em uma antropologia. Temos em Jürgen Habermas um exemplo interessante deste movimento. Em uma conversa travada com Marcuse em 1978¹⁰, Habermas encontra nesta passagem antropológica um indício de contradição marcuseana na medida em que os preceitos freudianos de um solo natural das pulsões seriam incompatíveis com a tese marxiana do homem como ser histórico. A esta acusação, Marcuse responderá da seguinte forma:

Que o homem tenha um corpo e que o homem tenha o que Freud chama pulsões, e que o homem tenha pulsões primárias não quer dizer que não sejam mutáveis. Quando falo de natureza humana, refiro-me sempre a uma natureza que o homem pode modificar em seu conjunto. Que a estrutura pulsional seja invariante no sentido de que em sua base sempre se encontre o conflito entre Eros e Tânatos não significa que as formas nas quais se desenvolve não sejam histórica e socialmente mutáveis (1979, p. 32).

Ora, esta resposta indica bem o que é a teoria freudiana do homem buscada por Marcuse em *E&C*: trata-se das teorias das pulsões, divididas entre pulsões de vida e pulsões de morte. Podemos compreendê-las a princípio como duas orientações básicas que o homem pode seguir em sua luta existencial, na qual está implícita a organização humana da interconexão entre o orgânico e o inorgânico, entre a vida e a morte; ou seja, na conservação do organismo, ora pela expansão dos seus investimentos pulsionais através das pulsões de vida, ora pelo seu retorno ao inorgânico através das pulsões de morte.

O problema em assumir o ponto de vista antropológico nas leituras de Marcuse está em

¹⁰ Cf. "Teoria y política" in *Conversaciones con Herbert Marcuse*., em que participavam não apenas Habermas, mas também Heinz Lubasz e Tilman Spengler.

fixar o sentido histórico dialético em um sistema natural. Podemos perceber a sutileza da resposta de Marcuse na citação acima. De fato, a estrutura pulsional é uma invariante, uma vez que esta é a parte constitutiva de todo animal humano. Contudo, é uma invariante intrínseca ao conflito, o que permite uma compreensão que vai além das determinações fixas do que seja o humano.

Portanto, é preciso compreender a questão por outro ângulo. A marca *sui generis* da leitura marcuseana de Freud está em inserí-lo na tradição metafísica (Prado Jr., 1999, p. 32). Contudo, o valor da narrativa freudiana não se dá para Marcuse pela constituição de uma história negativa da razão, dissolvendo-a com o último golpe narcísico desferido contra a consciência. Freud narra a história de *Eros*. No entanto, é bom lembrar, o potencial crítico freudiano não está na oposição que faz entre a história da Razão contra a história de Eros, como se opusesse a história dos dominadores à dos dominados. Pelo contrário, Freud contém uma gênese pulsional que dinamiza historicamente as formas de *Eros*, internalizando a razão nesta trajetória, tratando-a mais como efeito do que como origem dos conflitos que animam a humanidade. Tal embate se dá nas camadas pulsionais, dividindo a existência humana entre as exigências da vida e as da morte.

Ora, é nesta trajetória entre a vida e a morte que podemos restabelecer a ontologia que opera entre o orgânico e o inorgânico e que permite articular uma teoria da ação cuja base está na relação entre o homem e a realidade que o envolve, naquilo que tal relação estabelece primordialmente: a origem da vida.

Todavia, estas formulações marcuseanas acerca de Eros, por si só, deixam-nos mais complicações do que explicações. Afinal, se há um dualismo pulsional reconhecido por Marcuse, por que dirige a base ontológica para a vida e não para a morte, por que não um "Tânatos ontológico"? Não seria o Eros ontológico uma opção arbitrária e até menos materialista caso consideremos o mundo do inorgânico mais concreto e sensível do que os desvios subjetivos e transcendentais da cultura?

Esta postura da arbitrariedade é logo dissolvida se acompanharmos mais a fundo quais os momentos de Freud estruturam a teoria das pulsões marcuseana. Sobretudo, dois: suas especulações acerca da origem da vida e sua justificativa para o dualismo pulsional.

Marcuse desenvolve inicialmente a teoria das pulsões sob a perspectiva da segunda tópica, ou seja, a partir do combate entre vida e morte, presente nas formulações freudianas de *Mais Além do Princípio do Prazer*, quando o psicanalista considera a sexualidade presente em seres pluricelulares, demonstrando a vida e a morte na origem deste organismo. Nesta narrativa biológica, Freud nos indica uma diferença fundamental entre os seres vivos: para os

organismos unicelulares é indiferente a vida e a morte, uma vez que a reprodução de seu gênero é assexuada. A reprodução entre pluricelulares, por sua vez, ocorre pela desintegração de duas células que se fundem em uma só. Estranho modo de a vida evoluir a partir da distinção entre a vida e a morte.

Por que a vida é assim, Freud não nos explica. Mas tem a sensibilidade para distinguir duas questões no interior desta especulação. De acordo com o psicanalista, a "pergunta sobre a origem da vida permaneceu cosmológica, a pergunta sobre o alvo e o destino da vida seria respondida dualisticamente", classificadas entre pulsões de vida e pulsões de morte (Freud, XIII p. 269)¹¹. Ao tratar a origem da vida como cosmológica, Freud indica, primeiramente, o fundamento da vida na ordem inorgânica - os seres vivos são tão partes do mundo quanto uma pedra. Em segundo, a remissão cosmológica é um indicativo do afastamento da psicanálise destas questões, enquanto suas possibilidades são maiores no que tange esclarecer o destino e o alvo das pulsões.

Aqui temos de estabelecer algumas considerações para compreendermos o porquê da postura dualista das pulsões. Trata-se de uma divisão empiricamente complicada para o analista, pois as duas tendências lhe aparecem na tensão entre elas, e assim de modo misturado a não saber mais qual o limite de Eros em um impulso agressivo a seu serviço. Além disso, ambas têm em comum a natureza conservadora do organismo que foge da dor, muito embora com soluções bem distintas, seja mediante os vínculos libidinais de Eros, seja mediante o retorno ao inorgânico da pulsão de morte.

No fundo, tal dinâmica pulsional trata-se para Freud de um desdobramento produzido pela analogia com a esfera inorgânica. As pulsões referem-se a uma energética e, como tal, a um sistema de forças. No *Compêndio de Psicanálise*, datado de 1938, o autor chega a esclarecer seu dualismo por meio desta analogia: "Transcendendo aos limites do vivente, as analogias com nossas duas pulsões básicas se estendem à polaridade antinômica de atração e repulsão que regem no mundo orgânico" (Freud, XVII, p. 70). Eis a perspectiva que orienta o pensamento freudiano ao dualismo das pulsões: um sistema de forças que se atraem e se repelem.

Estas passagens soam de modo interessante à leitura de Marcuse, sobretudo se lembrarmos da ontologia sensualista e materialista que encontrara nos *Manuscritos* de Marx, pela qual transita justamente entre o orgânico e o inorgânico do homem. No entanto, é preciso atentar para as diferenças. Enquanto para Freud, é o inorgânico, ou melhor, as pulsões de morte

¹¹ A partir de agora citaremos as obras de Freud seguindo as referências da *Gesammelt Werk*. Assim, a citação indicará, o autor, o volume da coletânea em romano e a paginação.

que percorrem as camadas inauditas da psiquê, orientando assim as paragens pulsionais, Marcuse se aproxima mais de uma visão orgânica do mundo, pela qual se apoiam as vertentes eróticas da cultura (por mais deserotizada que ela tenda a ser na efetividade). É por tais vertentes que Marcuse se aventura numa análise da cultura e da angústia de seu tempo, notando aquilo que é como também aquilo que não é, mas poderia ter sido.

O ponto de apoio da perspectiva marcuseana pode ser encontrado nas perguntas que Freud se fazia sobre a origem e o destino da vida. Ao fim e ao cabo, a pergunta cosmológica vincula-se em Marcuse ao dualismo da energética pulsional subsequente. E é este vínculo que garante a Marcuse atribuir a Freud uma ontologia. Não se trata, pois, de procurar uma ordem cronológica da origem da vida muito menos de garantir o dualismo sem considerar o momento genético das fusões e di-fusões pulsionais. Afinal, se levarmos a sério *Mal-Estar na Cultura*, temos uma angústia cultural fundada no dualismo pulsional a ser solucionada, do contrário, não evitaremos a aniquilação entre os homens na civilização que tem por base o domínio progressivo da natureza. Marcuse percebe no jogo de forças das pulsões mais do que um fechamento no campo da ação e da reação. O que mantém esta relação energética são os modos de ser inerentes às pulsões que possibilitam a transição entre o orgânico e o inorgânico (*E&C*, p. 107).

A análise ontológica fica clara sobretudo nos impasses de uma "psicanálise de massas" que Freud havia deslumbrado ao fim de *Mal-Estar na Cultura*, notando a neurose como uma doença de época, como um desvio cultural. Ora, Freud notara com precaução esta perspectiva, notando possíveis confusões no uso direto do diagnóstico clínico do aparelho mental a um fenômeno de massas. Dentre eles, o que mais nos importa é o questionamento freudiano de uma patologia do social sem a distinção do que seria "normal" (dificuldade, é verdade, também encontrada no divã). "Apesar de todos estes obstáculos", afirma Freud, "devemos esperar que alguém algum dia empreenda a aventura de uma semelhante patologia das comunidades culturais" (XIV, p.505).

Podemos dizer que Marcuse aceitou o desafio freudiano. Ora, a ontologia marcuseana acerca da teoria das pulsões, auxilia a compreensão do critério de normalidade/anormalidade no campo das massas sociais. A civilização não passa de poeira levantada pelos conflitos pulsionais, pois neles encontramos as articulações dos vínculos sociais. Enfim, por meio da camada das pulsões podemos notar os modos de ser que foram soterrados pelo progresso insano da ordem civilizatória, podemos ouvir (como Freud aos seus pacientes) os gritos do protesto inconsciente por uma nova ordem civilizatória que poderia ser, mas ainda não é.

A divisão de nossa pesquisa parte da análise dos pressupostos de *E&C*, seguindo o percurso intelectual de Marcuse desde seus primeiros ensaios a respeito da dialética, até seu encontro com o projeto de teoria crítica do *Instituto de Pesquisa Social*. Aqui podemos desdobrar dois pontos elementares.

Iniciaremos pelo restabelecimento das bases para uma investigação acerca do contato juvenil que Marcuse estabelece com ontologia existencial complementar à dialética marxista a partir de dois grandes momentos de seu pensamento. Primeiramente, sua relação com a “ontologia-fenomenológica”, desde sua relação com o heideggerianismo e o materialismo histórico, até suas investigações sobre Sartre. O percurso procura esclarecer como Marcuse, com fortes inclinações marxistas, segue influenciado pela leitura de *Ser e Tempo*. Que possibilidades poderiam ser encontradas em Heidegger para um marxismo que vivenciava nos anos 20 crises epistemológicas e políticas? Deste modo, a primeira análise deste período segue as alternativas que a ontologia heideggeriana oferecia para Marcuse em contrariedade com os austromarxistas neokantianos.

Compreendendo este cenário, poderemos interpretar com mais precisão a influência heideggeriana sobre Marcuse, sobretudo suas marcas ontológicas com preocupações acerca da autenticidade da revolução, desenvolvidas em *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* (1928) a propósito da publicação de *Ser e Tempo* de Martin Heidegger. Este seria um projeto abandonado aos poucos por conta de sua inconsistência. O ponto de partida de uma “ação radical” de uma classe social compreendida como *Dasein* autêntico não conseguiria determinar um campo material de onde partisse o agente revolucionário. No entanto, esta perspectiva seria revista com o ensaio *Novas Fontes para a Interpretação do Materialismo Histórico* (1932), onde podemos considerar as novas articulações marcuseanas possibilitadas pelo conceito de trabalho alienado apresentado por Marx e seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844). Em seguida, abordaremos a retomada da relação de Marcuse com a ontologia existencial por seu ensaio “O Existencialismo: Comentários a *O Ser e o Nada*” (1948). Deste modo, compreenderemos um longo processo da relação que o pensamento marcuseano manteve com a ontologia existencial, o que, por sua vez, permite-nos vislumbrar a gênese da filosofia marcuseana da psicanálise.

Na seqüência, analisaremos a passagem de Marcuse pelo *Instituto de Pesquisa Social*. Destacamos aqui a posição de seus ensaios quando, sob a batuta de Max Horkheimer, promove a crítica da razão totalitária fascista pela negação dialética do passado liberal. É um dos momentos mais marcantes da vida e da obra de nosso filósofo permeada pela experiência

interdisciplinar do *Instituto* de Frankfurt. Trata-se de um período em que Marcuse recorre às nuances da história da filosofia em torno dos conceitos de essência, razão, teoria e felicidade. Os ensaios marcuseanos para a *ZfS* (1933-1944) são muito inter-relacionados, muitas vezes fazendo com que um deixe mais claro a referência utilizada por outro.

Decidimos por isso, desenvolver um corte entre dois aspectos da análise marcuseana dos conceitos filosóficos. Primeiramente, dedicamos nossas investigações à análise do idealismo (e os conceitos próximos de essência, razão e teoria - o que nos possibilita acompanhar as novas articulações da ontologia). Em seguida, partimos para análise do materialismo (que se reencontra com a ontologia de modo bem peculiar). O esforço da teoria crítica neste período passava por uma rearticulação profunda dos referenciais marxistas que não mais correspondiam às expectativas críticas contra o Estado Totalitário. Neste movimento, novas referências que explicassem os fenômenos de massa e a crise da razão são articuladas. Entre elas, Freud, um autor que aos poucos ganha destaque no pensamento marcuseano. Veremos o quanto Marcuse é devedor da psicanálise desde seu primeiro ensaio *O Combate ao Liberalismo pelo Estado Totalitário*, em que as concepções freudianas aparecem ao fundo, o que se torna mais declarado no ensaio *Para a Crítica do Hedonismo*, quando as questões da felicidade são rearticuladas como fonte crítica da economia.

No entanto, com a experiência dos membros do *Instituto* no exílio e com a configuração cada vez mais terrível de que o totalitarismo se dá de várias formas, inclusive na democracia americana, bem como com o desenvolvimento ainda mais radical da racionalidade técnica em detrimento do pensamento crítico, as pesquisas dos membros do *Instituto* notaram a necessidade de reorientar suas investigações, dirigindo-se contra a própria crítica. Marcuse, oficialmente afastado do *Instituto*, mas não de Horkheimer, é fortemente influenciado por *Eclipse da Razão* e *Dialética do Esclarecimento* (escrita com Adorno). Terminamos o capítulo, afirmando a influência que esta nova estratégia assume no pensamento marcuseano, sobretudo em sua abordagem peculiar do mito e, de um modo ainda mais direto do que antes, a teoria freudiana das pulsões, elementos com os quais a razão convive embora os retrate como distantes.

No entanto, esta estratégia exige que atravessemos os sentidos materialistas históricos que perduram em *E&C*. O recurso aos mitos não retira o potencial dialético de Marcuse. No entanto, o que ainda fica por explicar é como relacionar a perspectiva ontológica com a dialética. Afinal, é preciso compreender que a versão tradicional da ontologia parte de pressupostos positivos, como a questão do ser, ao passo que a dialética está imersa no campo de negatividade. Seria possível uma conciliação? Marcuse provoca o leitor neste impasse. Por

um lado, busca um terreno ontológico capaz de instigar questões que não prescindam da lógica estabelecida pela dominação. A teoria das pulsões exige uma ontologia capaz de dar conta destas bases. Isso não significa que a proposta esteja em um retorno ao primordial, mas sim ao terreno indeterminado e plástico que dinamiza as pulsões. É neste ponto que Marcuse opera uma “ontologia negativa” e reincorpora a dialética e a história no campo profundo da natureza.

Deste modo, percorremos uma trajetória inicial da obra de Marcuse, acompanhando sobretudo sua análise ontológica presente, como uma variável fundamental, até em *E&C*. Contudo, é bom lembrar aos leitores de Marcuse que a peculiaridade de sua aventura intelectual não está nos encontros seguros, mas justamente nas apostas sobre o jogo incoerente do mundo: experiência de ouvir as coisas, e perceber que os "acidentes" revelam as substâncias.

Parte 1: Marcuse e a Fenomenologia

Durante o percurso intelectual e militante de Marcuse encontramos uma pergunta recorrente: por que as revoluções acabam traídas? – um questionamento típico de quem vivenciou as esperanças sufocadas de um novo mundo¹². No entanto, para além do campo biográfico, podemos notar esta questão como parte de uma teoria da revolução presente em toda a obra de Marcuse. Esta preocupação teórico-prática seria o mote de seu envolvimento com várias fontes da filosofia alemã nos tempos de sua juventude, da fenomenologia à dialética marxista. Neste terreno, o que este capítulo pretende mais especificamente é compreender a aproximação entre Marcuse e Heidegger. Afinal, entender esta passagem permite-nos vislumbrar qual o grau de comprometimento mantido por nosso pensador com os princípios ontológicos apreendidos em sua leitura de *Ser e Tempo* (1927) e que se desdobram posteriormente em *E&C*.

Ao aprofundarmos nossas leituras dos artigos de Marcuse acerca da fenomenologia, descobrimos que a relação entre o homem e o mundo (natural ou social) é seu principal operador. No entanto, trata-se de um caminho complexo na medida em que nosso autor não dispensa a perspectiva materialista histórica que perdura seja na crítica ao *status quo* capitalista, seja nas possibilidades abertas de emancipação social a partir da análise das condições objetivas de seu presente. Assim, a tentativa de sustentar o materialismo histórico ao lado da fenomenologia apresenta uma série de controvérsias na relação entre filosofia e marxismo, um percurso que se expressa em auto-críticas constantes pelo próprio Marcuse. Enfim, diante desta aproximação, fica ao leitor de Marcuse a seguinte questão: por que um marxista dirigiu um enorme esforço teórico para dialogar com a fenomenologia?

Tal questão exige compreendermos o que significava ser marxista na República de Weimar, um momento *sui generis* de conquistas e crises dos movimentos emancipatórios por nossa investigação. Nossa hipótese é a de que Martin Heidegger se apresenta como peça

¹² É interessante explicitarmos aqui alguns elementos biográficos de Marcuse, que justificam esta questão. Em plena Revolução de 1918, participou do Conselho de Soldados de Berlim. Durante pouco tempo, até janeiro de 1919, filiou-se ao Partido Social-Democrata Alemão, retirando-se após o assassinato de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht – muito embora nunca tenha militado nas frentes *spartakistas*, percebera a convivência do partido com o crime. Nos anos 30, não deixou de expressar criticamente as frustrações quanto às massas de trabalhadores em apoio a Hitler, bem como quanto às políticas soviéticas. Isso não significa que Marcuse havia deixado de lado as críticas ao capitalismo. Quando exilado nos EUA (desde 1934), junto com seus colegas do *Instituto de Pesquisas Sociais*, bem no coração da sociedade da opulência, não deixou de ver que o máximo de desenvolvimento das forças produtivas acompanha o máximo de miséria. No entanto, esta fórmula da crítica marxista não resultava na revolução prevista. Pois tal necessidade das condições objetivas da crise do capitalismo convivia com muitos mecanismos subjetivos de controle social. Assim, até 1955, quando escreveu *E&C*, as perspectivas de uma revolução traída eram muito maiores do que as de uma revolução efetiva – temática recorrente no plano da história das idéias do século XX, presente também em outros autores como os próprios colegas frankfurtianos, ou mesmo pensadores de diferentes vertentes, como Hannah Arendt, em seu *Entre o Passado e o Futuro* e Da Revolução e Merleau-Ponty, em seu *As Aventuras da Dialética*.

central na reflexão marcuseana sobre o austro-marxismo, principal tendência do Partido Social Democrata Alemão (PSDA) neste período, responsável em grande medida pelas propostas reformistas que se consolidavam pela via parlamentar da República de Weimar, um movimento que renderia crises epistemológicas e políticas entre as diversas tendências do marxismo. Afinal, o que significava a ocupação do poder de Estado por movimentos de emancipação social? Quais os fundamentos teóricos para uma prática política? Marcuse se apropria destas questões e apresenta uma leitura peculiar da ontologia heideggeriana, um empreendimento de nível equivalente ao encontrado no neo-kantismo do austro-marxismo ou mesmo nas reflexões dialéticas de Georg Lukács. Esta investigação se desdobra em quatro itens principais.

Para desenvolvermos esta hipótese, analisaremos primeiramente o artigo *Marxismo Transcendental?* (1930), no qual Marcuse utiliza-se das filosofias heideggeriana e lukacsiana para combater as bases epistemológicas do neokantismo vigente. Trata-se de uma estratégia marcuseana intrincada, pela qual opõe Heidegger, leitor de Kant, ao kantismo pregado por Max Adler. O saldo final deste combate entre interpretações de Kant é a perspectiva de uma nova composição para a dialética, denominada por nosso autor de "filosofia concreta", cujo objeto "é a existência contemporânea, a existência humana no modo de seu existir" (Marcuse, *Sobre a Filosofia Concreta*, 1969b, p. 143).

A "filosofia concreta" expressa a busca marcuseana pelos fundamentos do marxismo, demonstrada em *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* (1928) - objeto de nosso segundo item. É um texto estratégico tanto para compreendermos as relações entre Marcuse e Heidegger, quanto para levantarmos as especificidades e os limites da "filosofia concreta" marcuseana. Em sua interpretação de *Ser e Tempo*, Marcuse tematiza a existência concreta como articuladora revitalizante do marxismo oficial enrigecido e distante de sua principal matriz teórico-prática, a saber, a dialética. Nisto, o projeto da fenomenologia do materialismo histórico mostra-se, ao mesmo tempo, próximo e crítico de *Ser e Tempo*. Por um lado, a ontologia heideggeriana mostra-se como fator questionador e dinâmico da práxis da existência; por outro, a ausência de um conteúdo material neste dinamismo leva Marcuse às críticas desta filosofia. Enfim, a filosofia concreta nasce de uma relação tensa entre o marxismo e a fenomenologia, até que por fim mostre sua insuficiência, uma vez que o projeto de Marcuse não escapa às abstrações desenvolvidas no principal operador de sua crítica: a revolução autêntica como anteparo da revolução traída.

Este resultado seria reconhecido por Marcuse em 1932 – o que será assunto do terceiro item deste capítulo. Este ano marca uma ruptura do autor com as matrizes da filosofia concreta, muito menos pela filiação surpreendente de Heidegger ao nazismo do que pela edição dos

Manuscrítos Econômico-Filosóficos de Karl Marx. Através da leitura desta obra, Marcuse pode desenvolver uma nova orientação para a ontologia existencial inicialmente desenvolvida, dirigindo-a para uma "ontologia sensível", em que o conceito marxista de trabalho apresenta novas articulações na relação fundamental entre o homem e o mundo. Assim, analisaremos este terceiro momento da relação entre a fenomenologia e o marxismo, através da leitura detida do ensaio marcuseano *Novos Fundamentos do Materialismo Histórico* (1932).

Tal projeto foi, ao menos parcialmente, interrompido no mesmo ano. Isso porque, em primeiro lugar, Marcuse sofreu as conseqüências da ascensão de Hitler ao poder, quando viver na Alemanha era a última alternativa para um marxista judeu. Em segundo, nosso autor se envolveu com o *Instituto de Pesquisas Sociais*, onde encontrou não apenas a saída para o cenário tenebroso que se formava, mas também, um projeto de teoria crítica que marcaria sua experiência intelectual. Uma nova perspectiva se abre e, junto dela, um novo modo de formular suas questões.

Através do *Instituto*, Marcuse migra para os Estados Unidos, onde acompanha o desenrolar trágico da história do nazismo. A partir de então, o autor analisa não apenas a nova ordem capitalista em tempos de guerra, como também os fenômenos de resistência européia a tal horror. Após o fim da Guerra, em 1947, Marcuse publica uma resenha crítica de *Ser e Nada* de Jean-Paul Sartre, à qual dedicamos nosso quarto e último item deste capítulo. Nesta resenha crítica de *Ser e Nada*, podemos notar uma reflexão marcuseana que não apenas carrega consigo a bagagem da teoria crítica, mas também estabelece uma auto-avaliação da fenomenologia mais distanciada do projeto de filosofia concreta e seus riscos de abstrações. Procuramos abordar mais esta característica do que as relações com o *Instituto*, fato que merece um capítulo à parte. Deter-se no acerto de contas mais direto com a fenomenologia, possibilita conferir novos significados ao percurso anterior de Marcuse e sua aventura na fenomenologia. O que resta? Tais reflexões podem nos auxiliar na caracterização ontológica de Eros posteriormente em *E&C*? Eis o itinerário da investigação deste capítulo. Aprofundemos, então, nossos passos.

1.1) Primeiras aproximações : Marcuse e Heidegger

Questionado acerca do significado da influência heideggeriana sobre sua geração, Marcuse responde a Frederick Olafson, em uma entrevista de 1977:

Eu devo dizer francamente que durante este tempo, vamos dizer entre 1928 e 1932, havia relativamente poucas reservas e criticismo de minha parte [em relação a Heidegger]. Eu diria antes, de nossa parte, porque Heidegger naquele tempo não era um problema pessoal, nem mesmo filosoficamente, mas um problema de grande parte da geração que estudou na Alemanha após a Primeira Guerra Mundial. Nós víamos em Heidegger o que havíamos visto antes em Husserl, um novo começo, a primeira tentativa radical de colocar a filosofia sobre fundações realmente concretas - filosofia correspondente à existência humana, à condição humana e não às idéias e princípios meramente abstratos... Eu estava muito interessado no [aspecto social da filosofia de Heidegger, suas implicações para a política e a vida e ação sociais] durante aquela época, e ao mesmo tempo, escrevia artigos de análises marxistas para o então órgão teórico dos socialistas alemães, *Die Gesellschaft*. Então, eu certamente estava interessado e antes de mais nada acreditava, assim como todos os outros, que haveria alguma combinação entre o existencialismo e o marxismo, precisamente por causa de suas insistências sobre a análise concreta da existência humana efetiva, dos seres humanos e seu mundo (Marcuse *in* Wolin, 2005, pp. 165-166).

Destas linhas podemos extrair algumas considerações importantes. Primeiramente, Heidegger representava um marco para o pensamento do período, influenciando a geração dos estudantes alemães do pós-Primeira Guerra ao oferecer uma filosofia de abertura para o mundo, colocando a existência como questão. Paralelamente, podemos notar também o envolvimento direto de Marcuse com a frente teórica do socialismo, mais propriamente, do PSDA.

Entretanto, tais colocações conferem-nos apenas a camada superficial do problema que devemos enfrentar. Apesar desta entrevista indicar o caminho pelo qual nosso autor transita, nada esclarece a respeito dos motivos pelos quais opera a combinação entre o existencialismo e o marxismo. Se pensarmos bem, são duas linhas teóricas com questões bastante diversas. Afinal, Marx não afirmaria a questão heideggeriana sobre o ser como mais uma interpretação contemplativa do mundo? Qual seria o sentido ontológico de uma ação ou da vida social? Quais suas implicações políticas? Haveria uma possibilidade de transformação social em Heidegger? Na verdade, esta combinação teórica resultará de imediato em mais complicações do que esclarecimentos ao pensamento de Marcuse. Ao manter-se na posição materialista histórica, muito da concretude do marxismo pode ser diluída pela ontologia existencial heideggeriana.

Contudo, é preciso lembrar de antemão que esta tentativa combinatória tem sua importância e marcará o percurso intelectual de Marcuse. De fato, a influência de *Ser e Tempo* foi intensa a ponto de Marcuse mudar-se para Freiburg em 1928, a fim de ser orientado por Heidegger e completar seus estudos acadêmicos¹³. Além disso, muitas das questões fenomenológicas que aparecem neste período, como a relação homem e mundo, reaparecem posteriormente em *E&C*. Enfim, é preciso compreender esta combinação como uma "primeira filosofia", matriz não de princípios, mas de tensões, contradições e interrogações talvez imaturas para aquele período, mas que demonstram sobretudo o espírito do pensamento crítico de Marcuse, alimentado por tendências intelectuais e práticas que lhe servem de suportes para o questionamento da sua contemporaneidade.

Assim, para aprimorarmos nossa compreensão acerca das opções filosóficas na juventude de Marcuse, é preciso ler seus artigos deste período com a seguinte interrogação: o que estava acontecendo com a principal matriz crítica daquele período, a saber, o marxismo, para que Marcuse buscasse linhas alternativas de pensamento externas ao quadro teórico do partido? Para tanto, é preciso reconstituir em grande medida o debate da época.

Eric Hobsbawn fornece dados importantes para compreendermos o contexto intelectual marxista na II Internacional. Na Alemanha, poucos eram os que se dedicavam teoricamente ao marxismo. No meio acadêmico, eram relativamente poucas as teses defendidas sobre os assuntos relativos, além de despertarem pouca simpatia e muito temor entre os intelectuais e acadêmicos alemães¹⁴. Além disso, ao menos antes de 1914, dentre os marxistas, muitos eram os que defendiam uma posição moderada ou revisionista, o que fazia do PSDA um espaço cujos quadros políticos seriam próximos à massa proletária em grande maioria, lutando pelos seus direitos no reino prussiano em transformação, e com a militância de pequena parcela de intelectuais, dentre os quais, muitos de proveniência estrangeira: a polonesa Rosa Luxemburg e os austríacos Max Adler, Karl Kautsky e Rudolf Hilferding por exemplo (Hobsbawn, 1985, p. 90).

Após a Primeira Guerra Mundial, reencontramos um PSDA onde muitas tendências teóricas mais revolucionárias do que reformistas foram expurgadas ou enfraquecidas em seu interior, estruturado então pelos debates de perspectivas programáticas entre neokantianos

¹³ Marcuse é orientado por Heidegger para desenvolver a tese de *Habilitation* em filosofia, pela qual torna-se possível pleitear o cargo de *Privatdozent*, o que significa tornar-se um professor universitário independente da supervisão de outro professor efetivo (Soares, 1999, p. 36). Nosso autor apresenta *A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*, em que os conceitos de Heidegger e Dilthey são ordenados pelo conceito de historicidade desenvolvido em Hegel. Veremos como este conceito será de fundamental importância nas reflexões de Marcuse no ensaio sobre fenomenologia dialética que analisaremos adiante.

¹⁴ Hobsbawn afirma que entre 1889 e 1909, enquanto nas universidades francesas foram defendidas 31 teses sobre socialismo, social-democracia e Marx, na Alemanha eram apenas 11.

austro-marxistas como Max Adler e os mais ortodoxos como Karl Kautsky e G. Plekhânov. Este debate colocava em disputa a justificativa central do envolvimento do PSDA nas políticas de consolidação da República de Weimar. Neste período, procurava-se responder à ausência de uma dimensão moral e à insuficiência epistemológica do determinismo positivista de uma emancipação “orgânica” ao processo natural da história promovido pelo marxismo de Kautsky e Plekhânov¹⁵. De outro modo, os austro-marxistas, influenciados pela filosofia neokantiana de Hermann Cohen¹⁶, passaram a contrapor o dogmatismo positivista do PSDA através da *crítica kantiana*, traduzida ao universo da perspectiva marxiana da *crítica* da economia-política, desenvolvendo projetos radicais como os de Max Adler que objetivava "reconstituir inteiramente os conteúdos do materialismo histórico (...) sobre a base de uma epistemologia crítica" kantiana (Arato *in* Hobsbawn, 1984, vol. 4, p.112). Deste modo, abrem-se duas fortes tendências no interior do PSDA, o que levaria a uma crise política e epistemológica interna ao marxismo. É no interior deste debate e, sobretudo, contra a tendência austro-marxista e sem tomar partido pelo dogmatismo, que Marcuse escreve a maioria de seus artigos no *Die Gesellschaft*¹⁷.

Decerto, Marcuse não seria pioneiro na crítica aos marxismos determinista-positivista e neokantiano que atuavam na II Internacional, mas seguia de maneira peculiar as reflexões lukacsianas sobre a dialética. Georg Lukács já havia desempenhado papel-chave nos primeiros anos de formação de Marcuse¹⁸. Anos mais tarde, Lukács manteria sua influência sobre o pensamento marcuseano com a publicação de *História e Consciência de Classes*

¹⁵ Cf. Andrew Arato "A Antinomia do Marxismo Clássico: marxismo e filosofia" *in* Hobsbawn, *História do Marxismo*, vol. 4, 1984.

¹⁶ Membro-fundador da Escola de Marburg, em que se concentrava nas décadas de 20 e 30 as principais reflexões sobre a filosofia kantiana.

¹⁷ Ver entre os artigos de Marcuse principalmente "Marxisme Transcendental?" (1930) na coletânea *Philosophie et Révolution*, em que expressa a crítica ao pensamento austro-marxista de Max Adler.

¹⁸ Com *O Romance de Arte Alemão* - tese de doutorado defendida em Freiburg sob a orientação do germanista Philip Witkop - Marcuse já havia aderido à estética lukacsiana não apenas da *Teoria do Romance*, como também d'*Alma e as Formas*, ambas de cunho estético hegeliano. Marcuse defendia a tese "de que o romance é a moderna epopéia burguesa, epopéia de um tempo onde a totalidade extensiva da vida não nos é dada de forma imediata. Este mesmo tempo, porém, vive a sua própria e particular angústia, na medida em que não cessa de atingir esta totalidade" (Soares, 1999, p. 15). A própria estrutura do romance de arte, em que se narra os anos de formação do artista, como nos casos que seguem de Wilhelm Meister de Goethe à Gustav von Aschenbach de Thomas Mann, expressa a angústia inerente desta trajetória entre a transcendência própria à alienação do artista em relação ao mundo cotidiano em busca de uma totalidade da vida e a impossibilidade de efetivação deste projeto sublime. Apoiado nas idéias de Ernest Bloch, Marcuse opera uma crítica à modernidade a partir deste caso estético, sobretudo na cisão entre sujeito e objeto presente na oposição entre a arte e a vida, produto da racionalização moderna denunciada pela arte e sua versão unificada da vida (Soares, 1999, p. 15). Neste panorama, enfim, já podemos destacar alguns traços de influência sobre o marxismo de Marcuse, como o retorno às fundamentações filosóficas do Marx, leitor de Hegel, bem como a exploração marxista de outros temas que vão além da cisão economicista entre estrutura e superestrutura, como as inflexões subjetivas na racionalidade moderna. Aqui já despontam alguns elementos que serão muito explorados no percurso de Marcuse, como a "angústia", fundamental tanto para Heidegger quanto para Freud e, veremos, para o asceta intramundando; bem como a visão unificada da vida, tema explorado por excelência em *E&C*.

(1927), pela qual recupera a tradição dialética hegeliana para compreender o sistema e o método da crítica marxista ao capitalismo (Lukács, 2003, p. 57). Nestas mesmas páginas, Lukács dirige suas críticas ao núcleo intelectual dominante do PSDA, apontando para o tratamento que estes senhores conferiam à matriz hegeliana do método marxista. Chega a criticar o neokantiano Karl Vorländer por tornar secundárias as questões dialético-hegelianas, interpretadas como um mero “flerte” de Marx (idem, p. 56). Contrariando esta tese, Lukács percebe a necessidade de visitar Hegel. Afinal, o hegelianismo vivenciado por Marx não teria mais o mesmo sentido no início do século XX (idem, p. 57), pois, para declará-lo como “cachorro morto”, tal qual Marx havia feito, seria necessário primeiro considerar este pensamento em sua “potência viva para o presente”, notando o que há de “metodologicamente fecundo” nele, tal qual Marx também havia feito (idem). Tratava-se enfim de encaminhar uma discussão para a dialética em sua dinâmica viva, preservando as tendências múltiplas que se entrecruzam em Hegel¹⁹.

Nesta medida, Marcuse acompanha em grande medida o empreendimento lukacsiano, frisando o alvo de seus ataques: a compreensão austro-marxista da teoria de Marx como um projeto desenvolvido pela matriz kantiana transcendental. É nestes termos que podemos interpretar a série de artigos de Marcuse publicados entre 1928 e 1932, sobretudo *Marxismo Transcendental?* (1930), em que tais questões são postas mais diretamente - e onde vamos apoiar em grande medida esta parte de nossa análise.

Entretanto, lembremos, o que mais nos importa é o resultado deste movimento: a *concepção marcuseana de uma fenomenologia materialista-histórica*, estruturada em seu *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo-Histórico* (1928), quando assume a aproximação nebulosa entre Heidegger e Marx. Não nos parece estranho este resultado? Afinal, como insistimos até então, se Lukács oferecia uma matriz crítico-dialética da contemporaneidade, ou ainda, se Marcuse reconhece este passo desde o início dos anos 20, com suas leituras da *Teoria do Romance*, quais os motivos para uma transição pela ontologia de Heidegger? Seria um afastamento ou uma radicalização do projeto dialético de Lukács?

Morton Schoolman, em seu *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse* (1980) aposta que Marcuse, ao se aproximar de Heidegger, afasta-se de Lukács.

¹⁹ Hegel apresenta toda esta vivacidade dialética em sua obra. É impressionante a diversidade encontrada em, por exemplo, a *Fenomenologia do Espírito*, pela qual o autor abre um diálogo com a filosofia alemã de seu tempo, não apenas pelas matrizes clássicas da história da filosofia postas numa dinâmica dialética, mas também com uma larga discussão com a física e a química, história, artes, a frenologia - de modo até a tornar difícil a tarefa de limitar os campos de seu materialismo e de seu idealismo. Lukács, por sua vez, retoma o potencial da dialética hegeliana em dissolver categorias fixas, explorando as antinomias produzidas entre a subjetividade e a objetividade modernas, fontes de crítica ao processo de sociabilização próprias ao capitalismo do início do século XX.

Segundo o comentador, o ponto de divergência estaria no conceito lukacsiano de consciência, a qual seria "inteiramente dominada pelas normas e regras que governam as operações cotidianas de um sistema de produção de mercadorias" bem como "não seria suficientemente livre para levar àquele primeiro passo para uma consideração do que são os valores humanos essenciais" (Schoolman, 1980, p. 5). Neste sentido, Schoolman conclui: "No mesmo momento, Marcuse se afasta de Lukács e desloca o foco do marxismo do teórico para o existencial, da determinação da ação abstrata para a concreta" (*idem*, p. 8-9).

Ora, pelo percurso traçado anteriormente, tal concepção é no mínimo duvidosa. Afinal, Marcuse não se afasta do lado "teórico" do marxismo - basta ver onde publica seus artigos: o *Die Gesellschaft*, denominado pelo próprio autor como o "órgão teórico do socialismo naquele período" (Marcuse *apud* Wolin, 2005, p. 166). Além disso, é difícil compreender o momento vivido por Marcuse como uma troca de matriz filosófica, deixando de lado o viés marxista para aplicar-se a um certo existencialismo da ação radical via Heidegger. Esta posição dificilmente pode ser adotada pelo fato de que Marcuse jamais tenta suprir uma linha de pensamento por outra, mas prefere manter a filosofia como "fator histórico", ou melhor, como formula neste período, no artigo *Marxismo Transcendental?*: não se trata de aprofundar a relação entre a filosofia e o marxismo, nem sequer apresentar as reflexões filosóficas como uma "fantasmagoria" ideológica, mas sim como potência histórica real, "a expressão científica de uma certa atitude humana, a saber de uma atitude fundamental em relação ao ser e ao ente, na qual uma situação histórico-social se exprime freqüentemente mais profunda e claramente do que nas esferas da vida prática, fixadas na facticidade", uma definição que remete em nota à Lukács (Marcuse, 1969b, pp. 1-2), mas que também podemos inserir nos discursos ontológicos heideggerianos. Por tais colocações, é possível divergir da interpretação de Schoolman acerca do afastamento de Marcuse da matriz lukácsiana.

No entanto, o interessante deste comentador está nos elementos de sua argumentação. Schoolman aposta inteiramente no afastamento por conta da crítica marcuseana à Consciência, identificando aqui o termo lukacsiano de Consciência de Classe (1980, p. 9). De fato, Marcuse dirige grande parte de suas críticas ao marxismo que se pretende uma epistemologia crítica da realidade, mediante uma consciência *a priori* capaz de julgar o destino da humanidade. Contudo, afirmar esta operação como divergente de Lukács é errar o alvo. Ora, a Consciência de Classes está relacionada à totalidade histórica da sociedade (Lukács, 2003, p. 140)²⁰. Não se

²⁰ Confere-se até um fundo ontológico em Lukács pela epígrafe de seu ensaio *Consciência de Classe*, extraída da *Sagrada Família* de Marx: "Não se trata do que este ou aquele proletariado, ou mesmo todo o proletariado, imagina em dado momento como fim. Trata-se *do que ele é* e do que, de acordo com esse ser, será historicamente

trata, pois, de uma consciência *a priori* ou empírica de classe. O conceito lukácsiano mostra-se em relação à estrutura social de seu tempo e suas brechas revolucionárias. Enfim, é nesta concepção lukacsiana de Consciência de Classe realizada no "reconhecimento da necessidade sócio-histórica" que Marcuse encontra a "verdade da ciência marxista" (Marcuse, 1969b, p. 11). Portanto, a crítica marcuseana dirigida à esfera da consciência tem outro destino. Qual? Em que sentido, isso explica a correspondência entre Marcuse e Heidegger?

Kant contra Kant

Barry Kätz, em seu *Herbert Marcuse and the Art of Liberation* (1982), aponta para outra tendência da aproximação, que contraria a hipótese de divergência com o pensamento lukacsiano. De acordo com o comentador, repensar o marxismo nos termos da revolução traída exige de Marcuse a crítica da epistemologia austro-marxista²¹, o que podemos interpretar como uma continuidade do projeto de *História e Consciência de Classes* ao retomar o hegelianismo de Marx em oposição ao fundo neokantiano dos intelectuais do PSDA. Kätz, seguindo a polêmica presente no ensaio marcuseano *Marxismo Transcendental?*, indica o destino das críticas de Marcuse sobre a vertente traçada pelos austro-marxistas em consolidar Kant como pioneiro da filosofia da consciência social, legitimando o cientificismo socialista através da adequação entre a consciência e o fenômeno social. (Marcuse, 1969b, p. 3)

É fato que Marx tem suas dívidas com a filosofia transcendental kantiana, na raiz comum do que se pressupõe uma teoria crítica. Neste sentido, Marcuse chega a reconhecer uma dupla vertente do kantismo. Para nosso autor, o projeto kantiano procura saber “como a realidade concreta é possível enquanto sistema de experiência suscetível de uma investigação científica, enquanto «verdade» da consciência” (*idem*, p. 8). Resulta deste movimento as duas principais derivações do método transcendental. A primeira segue as reflexões acerca da possibilidade deste mundo e de suas leis, pensada não como “em si”, mas enquanto fenômenos, o que resultará na crítica à racionalidade teórica e prática do mundo cotidiano, na medida em

coagido a fazer" (Marx *apud* Lukács, 2003, p. 133). O que é interessante nesta passagem é a relação nada divergente entre a análise social com implicações ontológicas encontradas em *História e Consciência de Classes* e as leituras de Marcuse sobre *Ser e Tempo*, absorvida por estas implicações sociais.

²¹ Além da oposição ao austro-marxismo, Kätz propõe outro enfrentamento na relação entre Marcuse e o "intelectualismo" de Karl Mannheim, autor de *Ideologia e Utopia* (1929). Sua historização de teorias e práticas sociais não passou despercebida pelo pensamento marcuseano. Muito embora as reflexões mannheimianas avançassem sobre a dimensão material - ausente no austro-marxismo - faltava-lhe o “plano externo” à realidade efetiva que fortalecia o criticismo de Adler e Vorländer (Kätz, 1982, p. 75). Neste período, encontramos as seguintes linhas marcuseanas que ecoam esta dicotomia entre o historicismo e o criticismo: "Como realizações fáticas, todas as situações históricas são somente transformações históricas de estruturas fundamentais, as quais são realizadas de diferentes modos em qualquer ordem da vida" (Marcuse, *Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode* (1929) *apud* Kätz, 1982, p. 75). Estas "estruturas fundamentais" indicam em grande medida o que Marcuse busca na ontologia heideggeriana, como veremos mais adiante.

que o método transcendental questiona a realidade em suas condições de possibilidade. Esta via contém uma "vertente revolucionária", o que em Marx significará posteriormente dissolver as categorias fixadas nos modos de existência capitalista (*idem*, pp. 8-9)²². De outro modo, pode-se remeter a filosofia transcendental a uma segunda perspectiva, pela qual Kant fixa suas questões na busca pela "pureza" da experiência estabelecida universal e necessariamente. Instaura-se aqui, de acordo com Marcuse, uma "via apriorística e idealista" da crítica kantiana, que assegura o conhecimento possível em detrimento da via revolucionária da filosofia transcendental. De fato, ao seguir esta segunda trilha, Kant garante o conhecimento possível em um princípio formal que suplanta toda a variedade das múltiplas representações. Constitui por sua vez uma "unidade *transcendental* da consciência", capaz de ligar a multiplicidade empírica, capacitando ao *eu que pensa e que age* acrescentar uma representação a outra ao mesmo tempo em que se é consciente de sua síntese (Kant, 1989, p. 81). Não se trata de uma realidade válida meramente pelo sujeito pensante, mas de um processo (*démarche*) que "remete o homem por inteiro" – lembra-nos Marcuse – "(não apenas o homem que pensa, mas também o homem que age) à possibilidade de seu mundo" (1969b, p. 8).

Decerto, afirma Marcuse, o "apriorismo da consciência assegura a possibilidade de uma realidade «verdadeira», mas a possibilidade desta própria possibilidade torna-se um problema, o problema transcendental propriamente dito" (*idem*, p. 10). Isto porque, entre a via revolucionária e a via apriorística do método transcendental permanece o resíduo fundamental, no qual a razão, ao orientar a ação e o entendimento humanos para além da realidade efetiva, apresenta uma aparente dualidade entre o fenômeno – o objeto a ser conhecido – e a "coisa em si" – aquilo que permanece incondicionado e incognoscível. Assim, a realidade "verdadeira", verificável enquanto condição objetiva de toda experiência, reduz-se ao campo fenomênico. Contudo, o que sustenta este fenômeno? - questiona Marcuse.

Existem duas respostas possíveis que se desdobram das duas tendências da filosofia transcendental, apontadas acima por nosso autor. A partir da via apriorística idealista, apoiando-se na unidade sintética *a priori*, pode-se compreender a "coisa em si" como um limite ao campo fenomênico, aquilo que está para além da capacidade finita do homem. Com isso, Marcuse denuncia o recuo de Kant diante dos avanços indicados pela própria filosofia transcendental: "A crítica radical, o questionamento do real chega a seu termo no momento

²² É neste sentido que Marcuse afirma a via revolucionária da filosofia transcendental como uma "crítica que desloca violentamente o centro de gravidade da vida cotidiana externa à existência no mundo e aos ambientes cotidianos, ao privar este mundo, nestes próprios centros de sua independência e de sua autonomia e ao reenviar constitutivamente a uma outra racionalidade cujo campo é precisamente o campo da filosofia transcendental" (Marcuse, 1969b, p. 8).

mesmo em que ela é salva pelo *a priori* da consciência pura" (Marcuse, 1969b, p. 10). Também podemos derivar dessa última formulação marcuseana que o *nomeno* pode ser pensado de outro modo, próximo à via revolucionária: não mais como limite do conhecimento possível do homem finito, mas como a possibilidade das possibilidades do conhecimento, a própria realidade concreta tal como experimentada no cotidiano, reforçando uma espécie peculiar de continuidade entre fenômeno e *nomeno*. De acordo com Marcuse,

A coisa em si incognoscível (...) não é uma "conceito limite", nem mesmo um objeto situado "por trás" dos fenômenos, mas a realidade concreta em sua natureza própria, tal como é conhecida na experiência cotidiana. A divisão entre fenômeno e coisa em si não criou dois domínios objetivos essencialmente diferentes, mas põe um único e mesmo domínio ontológico: a realidade concebida como correlativa à experiência (*idem*, p. 13).

Com efeito, trata-se de uma concepção que traz novas luzes ao debate da fundamentação epistemológica do marxismo neokantiano.

Esta é a brecha para que Marcuse questione a possibilidade de uma filosofia social a partir de Kant, assumindo, provisoriamente, as investigações austro-marxistas. Em *Marxismo Transcendental?*, nosso autor parte estrategicamente do ponto de vista apriorístico, carregando consigo toda a compreensão da relação limítrofe entre experiência e realidade sociais purificados pelo método transcendental. Kant assegura este resultado na medida em que os remete a princípios. Marcuse exemplifica este movimento pela concepção kantiana de Estado, o qual "qualquer que seja sua natureza tem, por «linha diretora» esta idéia de Estado e a idéia de consenso geral autônomo da vontade do povo" (*idem*, p. 16). Em outros termos, seja o Estado estabelecido ou nascente em um processo revolucionário, ambos se apoiam na "validade jurídica *a priori*", não importa em qual contexto se insira. Portanto, a partir do método transcendental, o estatuto da realidade concreta se evanesce pelo formalismo purificador da experiência social. Com efeito, o ser social não é visto como acontecimento na história, mas é assegurado pela aproximação metodológica capaz de apreendê-lo formalmente como "realidade histórica" a despeito de sua concretude no tempo. Por fim, Kant ao seguir a via apriorística da purificação da realidade concreta, exclui radicalmente o ser social do acontecimento histórico, impossibilitando qualquer teoria concreta da sociedade. A experiência kantiana do tempo faz com que sua filosofia transcendental distancie-se da fundamentação da realidade concreta. De fato, esta não está vinculada aos desdobramentos temporais, pois em Kant "o tempo é concebido apenas como uma forma *a priori* da intuição e limitado simultaneamente, como puramente empírico aos «fenômenos» enquanto que a existência das coisas em si é apresentada como «intemporal»" (Marcuse, 1969b, p. 17). Ou seja, ao separar os

domínios fenomênicos e nomênicos pela purificação transcendental, Kant distancia-se do ser social, desde então impedido de transitar nos campos fenomênicos. Marcuse acredita assim atingir as bases do discurso austro-marxista acerca dos fundamentos do socialismo científico.

Heidegger e o problema da metafísica

Contudo, Marcuse não deixa de vislumbrar uma outra perspectiva da filosofia transcendental, capaz de rearticular uma teoria da revolução. A alternativa seria pois diametralmente oposta aos austro-marxistas, que interpretam a questão kantiana da possibilidade do conhecimento como conhecimento de uma sociologia científica possível, arriscando-se a isolar o marxismo das necessidades concretas da situação histórica, uma vez que distancia a realidade de seu tempo e espaço. A oposição, por sua vez, poderia seguir a própria trilha da filosofia transcendental, ao retomar seu viés revolucionário com uma reflexão sobre o que possibilita o conhecimento.

Esta tarefa já havia sido efetivada por Heidegger em seus cursos sobre Kant²³, compilados na publicação *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), onde o filósofo polemiza com a epistemologia neokantiana. Muito embora o alvo não seja o austro-marxismo²⁴, o que importa para nossa leitura de Marcuse é o sentido desta polêmica: Heidegger interpreta a *Crítica da Razão Pura* não como o encaminhamento de um *a priori* fundamentado por uma teoria do conhecimento estruturada pelo entendimento. Contrariamente a isso, para Heidegger, Kant busca uma "fundamentação da metafísica", de modo a colocar o problema fundamental da finitude do homem e, em consequência disso, estabelecer uma "ontologia fundamental", na

²³ Heidegger oferece estes cursos no semestre de inverno de 1927/1928, redigindo sua interpretação acerca de Kant antes mesmo da publicação de *Ser e Tempo* (Pegoraro, 2006, p. 14). O próprio Heidegger demonstra o quanto *Ser e Tempo* é devedor desta empreitada kantiana, tal como ele próprio o expressa: "quando parei diante do capítulo do esquematismo e adverti que existia uma conexão entre o problema das categorias, isto é, entre o problema do ser da metafísica tradicional e o fenômeno do tempo. Foi assim que a questão apresentada em *Ser e Tempo* se converteu em curinga da explicação de Kant que eu tinha em perspectiva. O texto de Kant foi o recurso de onde extrai - no próprio Kant - um porta-voz para a questão ontológica por mim apresentada" (1986, p. 7).

²⁴ É preciso ressaltar que Heidegger não polemiza com Max Adler, mas sim com o neokantismo de origem acadêmica de Wilhelm Rickert, Windelband, Hermann Cohen (o mesmo que influenciaria as leituras marxistas de Kant), para explicitarmos alguns. Alguns anos mais tarde, em 1929, quando polemiza com Ernst Cassirer em Davos, acerca do conceito de cultura, toda a crítica heideggeriana ao neokantismo vem à tona, gerando um debate intenso nos meios intelectuais germânicos. Apesar de Heidegger sequer polemizar com o neokantismo marxista de Adler, podemos perceber que suas críticas ao neokantismo acadêmico estariam bem próximas dos termos críticos de Marcuse contra o austro-marxismo. Heidegger chega a definir sua compreensão do neokantismo como "a concepção da *Crítica da Razão Pura* que explica a parte da razão pura que leva à dialética transcendental, como teoria do conhecimento com relação à ciência natural" (1986, p. 211). Nossa hipótese se apóia na consideração pela qual Marcuse, através de Heidegger, atinge o coração neokantiano, na interpretação adleriana da filosofia transcendental como uma teoria do conhecimento, o que notamos estar muito próximo da concepção heideggeriana do que seria o neokantismo.

qual se apresenta a "metafísica do *Dasein*²⁵ humano", base de toda a metafísica possível (Heidegger, 1986, p. 11)²⁶. Estabelece-se assim, a primeira divergência com o neo-kantismo através da leitura de Heidegger sobre a *Crítica da Razão Pura*, não mais compreendida como um tratado de epistemologia ou de antropologia. A partir de Heidegger, Marcuse pode contrapor-se à leitura austromarxista pela fundamentação da metafísica elaborada *junto* à questão kantiana sobre o homem em sua finitude. Nesta articulação, opera-se o que Heidegger denomina "ontologia fundamental", a saber, "a analítica ontológica da essência finita do homem que deve preparar o fundamento de uma metafísica «conforme a natureza do homem»" (1986, p. 11). Ora, é esta ontologia fundamental que Marcuse articula em seu *Marxismo Transcendental?*, quando instaura a ontologia pela qual a realidade é correlata à experiência (Marcuse, 1969, p. 13)

Marcuse percebe que o principal ponto de viragem de Heidegger em relação ao neokantismo está na concepção da "imaginação transcendental" como *a priori* kantiano²⁷. Ao invés de apoiar sua leitura do *a priori* kantiano nas fundamentações das categorias puras que estabelecem um conhecimento possível, Heidegger investiga o que possibilita o esquematismo kantiano, parte fundamental da *Crítica da Razão Pura*, em que trata da subsunção da representação de um objeto ao conceito - movimento-chave para Kant, pois nele ficam submetidas as condições sensíveis às regras do entendimento (Kant, 1991, p. 99). Ora, a imaginação aparece neste campo como fundamental, na medida em que reúne não só a receptividade da sensibilidade, como também a espontaneidade do entendimento. Isso porque a imaginação transcendental, muito embora parta da sensibilidade e sua *receptividade* afetada por imagens, consegue transitar para o terreno da *espontaneidade*, por seu caráter criador que

²⁵ Sigo aqui a indicação de Benedito Nunes, segundo o qual, o termo *Dasein* seria intraduzível, pois "[no] sentido empregado pela primeira vez essencialmente em *Ser e Tempo*, este termo não se traduz, quer dizer, ele contradiz o ponto de vista do pensamento e do modo de expressão da história do Ocidente até agora: *Da Sein*. No sentido literal significa, por exemplo: a cadeira está aí; o tio está aí. Chegou e está presente; daí *présence* [ou "presença", como traduzido em português por Márcia Schuback]. Da-*sein* significa propriamente um «ente», mas não no modo de ser do sentido dito acima..." (Nunes, p. 42, colchetes nossos). *Dasein* incorpora um sentido existencial, como veremos mais detalhadamente adiante, que envolve mais do que a noção tradicional espacial-presencial do ser, e avança para sua noção temporal. Assim, manter o termo em sua terminologia alemã, integrando nisso, todas as tensões que carrega consigo, talvez seja potencialmente mais esclarecedor.

²⁶ "A origem fundamental da fundamentação da metafísica é a razão pura humana, e no centro da problemática da fundamentação está, como o mais essencial, precisamente o caráter humano da razão, ou seja, seu caráter finito. Portanto, para caracterizar o campo da origem, é preciso que se concentre esforços na explicitação da essência da finitude do conhecimento humano", concebida não como erro, mas como a "própria estrutura do conhecimento humano" (Heidegger, 1986, p. 28).

²⁷ E aqui podemos notar inclusive uma forte influência sobre a concepção marcuseana da imaginação posteriormente em *EC*. Nesta obra, Marcuse explica a função estética kantiana com referências à Heidegger, um "pioneiro" na compreensão da centralidade do papel da imaginação como mediador da relação altamente complexa entre duas faculdades cognitivas - a sensibilidade e o entendimento (EC, p. 176, nota 8). Isso não significa que Marcuse e Heidegger tenham a mesma compreensão do significado de imaginação, mas sim, que ambos partem da mesma problemática em torno da relação entre o entendimento e a sensibilidade.

forma imagens sem a necessidade de um objeto presente (Heidegger, 1986, pp. 114-115). É por este sentido que Heidegger afirmará mais adiante que a imaginação transcendental não tem pátria, e desliza entre as duas partes da *Crítica da Razão Pura*, a saber, a *Estética Transcendental* (o território da sensibilidade) e a *Lógica Transcendental* (o território do entendimento) (idem, pp. 119-120).

Desta forma, Heidegger afirma a primeira característica da imaginação transcendental, concebida como uma "terceira faculdade fundamental" (idem, p. 118). Com isso, aponta para uma ontologia que dinamiza as faculdades do conhecimento humano, contrariando frontalmente a fixação psicologizante do neokantismo em torno das faculdades: "Faculdade não tem pois o significado de um «força fundamental» que se encontre na alma, «faculdade» significa então o que tal fenômeno «pode», no sentido de possibilitar a estrutura essencial da transcendência ontológica" (idem). Isto significa caracterizar a imaginação transcendental não como uma faculdade a mais, cuja força estaria na mediação entre as demais faculdades do conhecimento humano. Mas sim, estabelecer a imaginação transcendental como uma faculdade originária, em que se apreende a estrutura fundamental do conhecimento humano. Ou seja, o que intriga Heidegger é que justamente a característica expatriada da imaginação transcendental possibilita a compreensão do que Kant denomina "raiz comum" dos "dois troncos do conhecimento humano" (ou seja, da sensibilidade e do entendimento) (Kant, 1991, p. 36). Portanto, como começamos a perceber acima, é a partir da imaginação transcendental que se fundamenta a unidade originária entre a sensibilidade e o entendimento, ou melhor, a "unidade essencial de toda transcendência" (Heidegger, 1986, p. 119).

Mas tais afirmações podem levar à seguinte objeção: o que sustenta a característica originária da imaginação transcendental? Tal questão é oportuna para se explicitar a tese principal de Heidegger acerca da essência temporal da imaginação transcendental kantiana (idem, p. 160), fundamental para nossa compreensão a respeito da aproximação entre Marcuse e Heidegger. Por originário não se compreende uma anterioridade lógica da imaginação transcendental em relação às demais fontes da experiência, mas, como vimos, uma unidade estrutural entre as duas faculdades do conhecimento humano. Apreende-se o originário na imaginação transcendental, não como uma categoria apriorística fixa, mas em sua dinâmica "regressão fundamentadora", onde se projeta "de novo a constituição da transcendência a partir do fundamento de sua possibilidade" (idem, p. 123). Trata-se, pois, dos "possíveis modos de possibilitar", ou seja, da "possibilidade mais originária" contida na imaginação transcendental (idem). Ora, recuperar esta ordem dos possíveis significa para Marcuse recuperar a via revolucionária da tradição da filosofia transcendental.

Aqui podemos avançar ainda mais. Pois, enquanto possibilidade da estrutura unitária das fontes da experiência, a imaginação transcendental passa a ser compreendida como "tempo originário" (Heidegger, 1986, p. 160). Este conceito difere da consideração kantiana do tempo enquanto "sucessão de *agoras*", tempo dado como forma pura da intuição sensível. A característica originária do tempo, por sua vez, apreende uma estrutura originária, o "eu penso", um si mesmo que sustenta a dimensão única na qual a sucessão temporal se dá; um eu que é "estável e permanente" no sentido transcendental, a saber, enquanto temporal e finito (idem, pp. 163-165). Não se trata, pois, do estatuto eterno de eu, que contraria o princípio da *Crítica da Razão Pura* em fundamentar a metafísica pela finitude do conhecimento humano. Trata-se de um eu sob a perspectiva estrutural e ontológica, pela qual se apóiam as possibilidades do conhecimento humano finito. Heidegger concebe, pois, um pólo originário temporal, aquém da sucessão de *agoras*, base das características transitivas da imaginação transcendental. Do mesmo modo que a imaginação transcendental é a possibilidade originária, o tempo "proporciona a estrutura originária transcendental do si mesmo finito enquanto tal" (idem, p. 163). Portanto, o tempo enquanto afecção pura do si mesmo finito é a própria imaginação transcendental que estabelece a unidade originária entre a sensibilidade e o entendimento.

Este passo é decisivo para o pensamento heideggeriano pois concebe a fundamentação kantiana da metafísica através do conhecimento finito próprio à natureza humana. A consequência mais imediata disso, é a extração de uma ontologia como reorientação da metafísica pós-kantiana. Afinal, enquanto o transcendental se temporaliza no tempo originário, é possível fundamentar estruturas ontológicas pelos quais avança o conhecimento humano em sua finitude. Enfim, são possíveis as sínteses, produtos da imaginação transcendental e, segundo Kant, base de todo juízo de experiência (1991, p. 29). No entanto, para Heidegger, o problema da metafísica só começou. Assim, o filósofo apresenta em seus cursos sobre Kant a problematização que será o ponto de partida posterior em *Ser e Tempo*, a saber, a fundamentação temporal da metafísica.

O que podemos concluir daí? Demonstramos neste excuro sobre Heidegger toda a potência de sua crítica ao neokantismo, reorientando a crítica transcendental para a "regressão fundamental" ontológica. Em consequência disso, a interpretação de *Kant e o Problema da Metafísica* recusa todo estabelecimento transcendental que esteja esvaziado no tempo, como os princípios epistemológicos, psicológicos ou mesmo antropológicos presentes no neokantismo. A compreensão heideggeriana da imaginação transcendental como *tempo originário* abre para

uma nova série de questões metafísicas em que as questões ontológico-existenciais ganham relevo. A esse passo são dedicadas as palavras introdutórias de *Ser e Tempo*, que afirmam,

Assim, o que é primeiro filosoficamente não é uma teoria da conceituação da história, nem a teoria do conhecimento histórico e nem a epistemologia do acontecer histórico enquanto objeto da ciência histórica, mas sim a interpretação daquele ente propriamente histórico em sua historicidade. Neste sentido, a contribuição positiva da *Crítica da Razão Pura*, de Kant, por exemplo, reside no impulso que deu à elaboração do que pertence propriamente à natureza e não em uma "teoria do conhecimento". A lógica transcendental é uma lógica do objeto *a priori*, a natureza, enquanto setor ontológico (Heidegger, 2005, vol. 1, p. 37).

Neste sentido, Slavoj Žižek, em seu *El Espinoso Sujeto*, acompanha a presença da problemática kantiana nos rumos tomados por Heidegger em *Ser e Tempo*, quando aponta justamente para esta nova perspectiva ontológica da filosofia transcendental, quando comenta:

A finitude do sujeito kantiano não equivale à costumeira caracterização cética do conhecimento humano como desconfiável e ilusório (o homem nunca pode penetrar o mistério da realidade superior, visto que seu conhecimento limita-se aos fenômenos sensíveis efêmeros (...), mas que desenvolve uma posição muito mais radical: a mesma dimensão que desde o interior do horizonte de sua experiência temporal finita, aparece ao sujeito como a dobra do Mais Além nomenal inacessível (Žižek, 2001, p. 37).

Ou seja, a radicalidade do projeto heideggeriano parte do horizonte da posição finita do homem kantiano atravessando o *nomeno* em si.

Ora, estes termos soam de modo similar à crítica de Herbert Marcuse aos austromarxistas. Sobretudo, na concepção neokantiana que se prende à epistemologia do sujeito *a priori* kantiano e se encaminha para a compreensão do fato social sem história, uma vez que, em seu marxismo transcendental, "o tempo é concebido apenas como uma forma *a priori* da intuição e limitado de uma só vez aos fenômenos, como puramente empírico, ao passo que a existência das coisas em si é apresentada como «intemporal»" (Marcuse, 1969b, p. 17). Em contraposição à perspectiva transcendental do tempo, Marcuse prossegue:

esta filosofia [transcendental] não pode absolutamente visar como reais os acontecimentos sociais. Pois a realidade do acontecimento social é precisamente o tempo - não como forma *a priori* da intuição, mas como ser e fundamento dos próprios acontecimentos, como história (Marcuse, 1969b, p. 17).

Esta citação apreende muito da relação entre Marcuse e Heidegger. Afinal, por um lado, podemos compreender Marcuse como crítico da filosofia social apriorística do marxismo transcendental e, neste sentido, aproxima-se de Heidegger, como leitor do tempo originário

kantiano pelo qual se busca apreender o ser e o fundamento do conhecimento, o "ente propriamente histórico em sua historicidade".

No entanto, ao fim deste percurso em torno da crítica marcuseana ao neokantismo em seus anos de juventude, chegamos a uma aporia. Por um lado, podemos aproximá-lo de Heidegger, leitor de Kant, e inserí-lo no campo do marxismo transcendental, enquanto extrai desta via os elementos revolucionários de crítica à realidade²⁸. Neste caso, Marcuse defronta Kant contra Kant, opondo a via apriorística-idealista à via revolucionária da filosofia transcendental, atingindo o coração da teoria austro-marxista. Por outro, é preciso inserir esta estratégia junto ao projeto lukácsiano, pelo qual se encontra uma abertura teórico-prática do marxismo na dialética fundante do materialismo histórico. O que nos leva a um novo campo de questionamentos. Haveria Marcuse notado em *Ser e Tempo* uma filosofia transcendental de traços revolucionários? Mas, sendo assim, como se dá a relação com a dialética marxista no solo metafísico-ontológico esboçado por Heidegger? Esta é a tensão presente no texto que analisaremos a seguir, *Contribuições para uma Fenomenologia Materialista Histórica*, redigido por Marcuse um ano após a publicação de *Ser e Tempo*.

²⁸ V. Vaysse, *Heidegger et la Philosophie de l'Histoire chez le Jeune Marcuse*, 1989, p. 397. Neste artigo, muito embora trate mais especificamente da teoria da historicidade que Marcuse opera em *A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*, chega a comentar que Marcuse acompanha a teoria de um marxismo transcendental de via revolucionária, contrariando Adler, através de Heidegger (Vaysse, 1989, p. 397).

1.2) Fenomenologia Dialética

Publicado na revista *Philosophische Hefte*²⁹, o artigo *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* (1928) é talvez, entre os artigos do período, o de maior relevância para a compreensão da filosofia concreta marcuseana esboçada naqueles anos. Afinal, *Contribuições* é referência constante em outras publicações do próprio autor³⁰, muito provavelmente porque alcance neste escrito uma expressão das possibilidades críticas da teoria social articuladas pela fenomenologia e pelo marxismo. O que impulsiona tal projeto?

O artigo se esforça para orientar o materialismo histórico em seus fundamentos, respondendo à questão da revolução traída por outra questão: o que seria uma situação revolucionária *autêntica*? Neste intuito, *Ser e Tempo* revela elementos deixados em segundo plano pelo marxismo do PSDA. Na obra "se falava do «*Dasein*», da «existência», do «homem», da «morte» e da «angústia», afirma Marcuse em entrevista a Habermas em 1977 (*apud* Habermas, 1977, p. 13). Enfim, Heidegger trazia à primeira vista a concretude que falava do homem em sua existência. Nesta perspectiva, a leitura de *Ser e Tempo* analisa a existência cotidiana, esboçando uma concretude muito próxima da visão marxista, cujas premissas, segundo a *Ideologia Alemã*, "são os indivíduos reais, a sua ação e as suas condições materiais de existência, quer se trate daquelas que encontrou já elaboradas por ocasião do seu aparecimento, quer das que ele próprio criou" (Marx e Engels, s/d, p. 18).

Muito embora Marcuse reconheça em Heidegger a prioridade da questão do ser em contraposição às questões das relações sociais, é na existência cotidiana refletida em *Ser e Tempo* que encontra uma possível ressonância do marxismo na fenomenologia. Isso porque nas raízes cotidianas é encontrado o "ente propriamente histórico em sua historicidade", referência comum às duas tradições de pensamento. Deste modo, *Contribuições* se estrutura pelo conceito central de "historicidade existencial"³¹, encontrado não apenas na temporalidade ontológica de Heidegger, como também nas reflexões de Marx acerca do homem como ser histórico.

Richard Wolin e John Abromeit, em seus estudos acerca das reflexões marcuseanas deste período, chegam a concluir que o resultado final deste processo seria a composição de

²⁹ Revista editada por Maximilian Beck, filósofo husserliano amigo de Marcuse. *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* seria parte de um volume especial dedicado a *Ser e Tempo*. O volume é editado um ano após o surgimento de *Ser e Tempo*. 1928 também tem sua importância biográfica para Marcuse, pois neste ano segue para Freiburg a fim de completar seus estudos acadêmicos com Heidegger.

³⁰ De 1928 a 1932, o artigo é citado em artigos como "Marxismo Transcendental?" (1930) e "Sobre a Filosofia Concreta" (1929) como referência do fundo teórico projetado nestes escritos. Trata-se pois de uma referência singular, cujas articulações expressam em larga medida os problemas enfrentados por Marcuse durante o período e, em especial, o escopo da correspondência entre a fenomenologia e o marxismo.

³¹ Barry Kätz interpreta a centralidade do texto pela "autenticidade", traduzida política e dialeticamente aos olhos de Marcuse (Kätz, 1982, p. 62). Mas o conceito de historicidade parece-nos mais profundo pois atravessa os modos de ser, movimento que o conceito de autenticidade não opera.

um "heideggero-marxismo". Sustentam assim que *Ser e Tempo* marcaria profundamente a obra de Marcuse, na medida em que responde ao que o marxismo negligenciava na análise do colapso do capitalismo. Através do existencialismo heideggeriano, Marcuse alcançaria as questões da consciência da classe operária, o "lado subjetivo da equação", muito embora percebesse também a incapacidade heideggeriana para indicar os aspectos sócio-históricos da sociedade alemã, abstraídos pela ontologia (Wolin, 2005, p. XVII).

Contudo, esta própria advertência expressa pelos comentadores põe abaixo suas concepções de um "heideggero-marxismo". Na própria reserva de Marcuse está a rejeição desta nomenclatura. Ora, nosso autor não deixa de apresentar *Ser e Tempo* como a obra que leva a "filosofia burguesa" ao seu auge (1969, p. 17). Isto não significa um distanciamento da filosofia de Heidegger e muito menos um sinal de adesão. Na linguagem materialista-dialética, tal afirmação reconhece o impulso no interior da história da filosofia burguesa levada às suas máximas contradições no ápice de sua efetivação.

Portanto, se de alguma forma Heidegger influenciou Marcuse, é porque seria possível à ontologia de *Ser e Tempo* reforçar a dinâmica na relação marxista entre teoria e prática. Isto não significa que a articulação procure uma síntese de um "heideggero-marxismo", mas sim que a importação de algumas questões da ontologia heideggeriana *contribui* para lançar novas luzes ao marxismo. Ou seja, por um lado, devemos ler as apropriações marcuseanas de *Ser e Tempo* considerando as limitações e contradições próprias da obra, marco da "filosofia burguesa". Por outro, não podemos esquecer que o lastro da interpretação marcuseana está em responder às crises epistemológicas e políticas do marxismo na República de Weimar. Portanto, o foco é o marxismo.

Toda a primeira parte de *Contribuições* procura responder se "a base teórica de onde o marxismo surge, isto é, a necessidade para a atividade histórica que ela reconhece e proclama, vem de uma apreensão total do fenômeno da historicidade" (1969a, p. 3). A resposta desta questão aponta para outra faceta da crítica ao neokantismo austro-marxista. A crítica à matriz epistemológica leva à compreensão da dinâmica do materialismo histórico enquanto "teoria da atividade social e da ação histórica" (*idem*). A historicidade, enquanto essência histórica que existe na atividade social, apresenta-se, portanto, como a pedra de toque que recupera uma teoria da ação no marxismo.

Portanto, daqui podemos derivar duas orientações da fenomenologia do materialismo histórico. Em primeiro lugar, através desta articulação, Marcuse busca apreender as estruturas revolucionárias do marxismo a partir do fundo existencial da historicidade. Afinal, por esta perspectiva, "enquanto parâmetro básico da existência humana e com uma nova compreensão

da realidade, abre-se a possibilidade para uma ação social radical" (idem, p. 4). O alvo destes termos não é outro senão o austro-marxismo e sua insuficiência política e teórica para criticar a realidade efetiva - eis a verdadeira "negligência" que a fenomenologia do materialismo histórico tenta dissipar. Em contrapartida, a realidade mostra-se estruturalmente passível de mudança através da "ação social radical", a revolução, capaz de transformar a existência.

Mas também há um segundo significado que põe em relevo a presença de uma fenomenologia neste projeto marcuseano. A historicidade, muito embora seja intrínseca ao materialismo histórico, é levada às últimas conseqüências não pelo marxismo em crise, mas pelos setores fenomenológicos, principalmente por Heidegger. Neste sentido, Marcuse reconhece a necessidade de recuo às interpretações mais próximas do idealismo burguês de *Ser e Tempo*, a fim de que se possa, através das questões ontológicas que estruturam a historicidade, promover uma nova direção para os métodos interpretativos do materialismo histórico, capazes de esclarecer o significado da dialética no marxismo. Enfim, a "historicidade da existência requer uma correção da fenomenologia em acordo com o método dialético, o qual revela a si mesmo como uma aproximação apropriada a todo sujeito-substância histórico [historical subject-matter]" (idem). Trata-se pois da exposição da tensão entre Heidegger e Marx pela qual se explicita um modo dialético e materialista de interpretar a realidade existente (idem)³².

Deste modo, a importância de Heidegger deve ser reavaliada no interior do projeto marcuseano. Enfim, é preciso trazer *Ser e Tempo* para a complexa relação que se estabelece entre a fenomenologia e a teoria da revolução autêntica. De fato, Marcuse se interessa pela obra em sua abordagem sobre os aspectos existenciais da relação entre o homem e o mundo ao seu redor, e, mais especificamente, sobre os aspectos sociais extraídos desta correspondência. Deste modo, Marcuse acompanha a leitura de sua geração. Ao catalizar toda a angústia vivida na Alemanha, *Ser e Tempo* influenciou a juventude alemã. De acordo com Rüdiger Safranski, o "filosofar de Heidegger volta-se para a treva do momento vivido. Trata-se de uma profundidade misteriosa, não um submundo do inconsciente ou um mundo superior do espiritual, mas a *auto-transparência* das realizações da vida, também cotidianas" (2000, p. 186). Este comentário justifica em grande medida e de maneira geral o sucesso da obra, reflexo dos tempos entre-guerras num país abatido pelas agruras da derrota.

No entanto, esta não é uma referência integral para as inquietações de Marcuse. A interpretação marcuseana chega a ser controversa aos princípios heideggerianos, pois

³² Um objetivo muito próximo à *História e Consciência de Classes*, que também buscava uma retomada da dialética materialista-histórica pela articulação entre Hegel e Marx.

considerar *Ser e Tempo* como uma obra acerca da existência humana indica uma leitura parcial e limitada aos olhos de Heidegger, para quem a questão do ser refere-se a um horizonte bem mais amplo. Contudo, os capítulos de *Ser e Tempo* enfrentados por *Contribuições* permitem compreender a peculiaridade de suas articulações. Marcuse concentra sua interpretação nos capítulos sobre a impessoalidade e a historicidade. Em geral, são capítulos que diluem todo o peso da ontologia heideggeriana na efetividade da existência cotidiana. Averiguar o que isto significa traz novas luzes à intrincada relação entre Marcuse e Heidegger, formando um cenário de correspondências tensas cujo pano de fundo é a teoria marxista da ação. Vejamos, pois, como Marcuse interpreta tais capítulos.

A existência cotidiana e o impessoal

Num primeiro instante, Marcuse chama a atenção para o significado do empreendimento heideggeriano, que orienta a filosofia para uma "nova direção" a partir das questões: "o que é a existência autêntica e como ela é de algum modo possível?" (idem, p. 16). Aqui está em jogo a crítica potencial promovida por Heidegger a toda tradição filosófica. Neste sentido, Marcuse afirma:

É maravilhoso ver como, daqui por diante, todos os problemas e soluções filosóficos rígidos são devolvidos para a dinâmica dialética estruturada de acordo com os homens concretos que viveram e vivem nela (...) E quando, no curso destas interpretações, a perda pública da existência cotidiana confronta novamente com a possibilidade de uma existência autêntica e verdadeira, esta filosofia alcança seu significado máximo como ciência prática e verdadeira: como uma ciência das possibilidades do ser autêntico e sua realização na ação autêntica (idem, pp. 16-17).

Tal declaração é fundamental para compreendermos os interesses de Marcuse em sua leitura de *Ser e Tempo*. Afirma-se o aspecto social da filosofia de Heidegger, suas implicações para a política, a vida e a ação sociais na esfera pública³³. No entanto, para compreendermos o que isto significa, é necessário que façamos uma reconstituição dos principais elementos da filosofia heideggeriana que fazem Marcuse vislumbrar "aspectos sociais" na questão do ser.

É fato que Heidegger dedica uma parte de sua obra às condições existenciais da esfera social. Sobretudo, o capítulo "O ser-no-mundo como ser-com e ser-autêntico. O «impessoal»"³⁴, momento em que trata da esfera pública e dos encobrimentos daquilo que há de mais autêntico na existência, um relação-chave para a crítica marcuseana ao capitalismo. Assim, antes de tudo, é preciso que situemos este capítulo no interior de *Ser e Tempo* a fim de

³³ V. em nosso capítulo anterior a entrevista citada em que Marcuse expressa estes objetivos.

³⁴ Cap 4 da parte I de *Ser e Tempo*.

levarmos às últimas conseqüências as opções interpretativas de Marcuse. Enfim, devemos seguir a questão: qual a relação entre o impessoal e a existência cotidiana, centrais para a leitura marcuseana de *Ser e Tempo*?

Responder a isso exige ainda um esforço anterior, pelo qual consolidamos os pressupostos heideggerianos desta correspondência. Ora, tomar a existência cotidiana como fio condutor da leitura de *Ser e Tempo* significa explorar um dos pilares ordenadores da obra, a saber, os fundamentos da analítica do *Dasein* (Heidegger, 2005, p. 44). Determinar melhor o que isto significa é então o nosso próximo passo.

Por que o *Dasein* é fundamental para a ontologia heideggeriana? Ao formular a pergunta metafísica por excelência - o que é o ser? - *Ser e Tempo* pretende uma revisão crítica de todas as respostas sustentadas até então na história da filosofia. Neste percurso, a pergunta fecha-se em uma dupla atitude constante que vai da descoberta ao encobrimento ontológicos. Afinal, na mesma medida em que os filósofos procuravam responder o que é o ser, acabavam fixando-o em alguma representação acerca do fundamento primeiro e substancial. Nesta medida, a tradição filosófica reduz o campo originário de onde surgem todas as representações possíveis - mesmo as contraditórias entre si - a um único fundamento, encobrindo toda a abertura do mundo alcançada pela descoberta ontológica.

O que pode provocar a reincidência desta atitude na história da filosofia? A resposta de Heidegger ao enigma acaba resultando não em uma nova proposição, mas na análise da impossibilidade constitutiva da resposta definidora à questão do ser. Por sua vez, Heidegger procura primeiramente encontrar as causas originárias da obstrução da ontologia, fixada nas representações da filosofia ocidental³⁵. Com isso, passa a desenvolver a diferença primordial para a ontologia entre o ponto de vista *ontológico*, determinado pelo ser posto enquanto ser, e o ponto de vista *ôntico*, pelo qual são operados os entes, os modos do ser. Com isso, Heidegger não pretende estipular uma cisão entre dois mundos, mas sim relacioná-los, questionando-se pelo "ser do ente" (2005, p. 32). Tal propósito não parte da perspectiva da ontologia em estado puro, pela qual o ente não passaria de um exemplo, mas questiona-se pelo ser do ente na justa medida em que o ente é constitutivo do ser tanto quanto o ser o é para o ente. Deste modo, Heidegger principia sua análise por um ente privilegiado, capaz de transitar para uma condição ontológica. Revela-se, pois, o *Dasein*, o ente questionador, um modo de ser peculiar, cuja análise permite alcançar a estrutura constitutiva do ser do ente. Neste sentido, elaborar "a

³⁵ Esta tarefa pode ser encontrada em toda a introdução de *Ser e Tempo*.

questão do ser significa (...) tornar transparente um ente - o que questiona - em seu ser" (idem, p. 32).

Antes de prosseguirmos, é preciso advertir junto a Heidegger que a analítica do *Dasein* não pode ser resumida nem a uma psicologia, nem a uma antropologia, que a vinculariam a um fundamento único, ocultando o verdadeiro sentido do ser³⁶. Em contrapartida, Heidegger pretende ir *aquém*, alcançando a situação pré-ontológica³⁷. Ora, antes de qualquer representatividade, a analítica do *Dasein* parte da estrutura originária mais imediata, que o determina como ente presente no mundo³⁸. Afirmar o *Dasein* como "ser-no-mundo" significa designá-lo não apenas como um ente junto aos demais entes espalhados pelo mundo, mas como um ente "familiar" ao mundo, que encontra nos demais entes aquilo que há de mais próximo e ao mesmo tempo mais distante. Ou seja, por um lado, do ponto de vista ôntico, o *Dasein* mantém-se como ente distante e distinto dos demais entes. Por outro lado, do ponto de vista ontológico, ele é comum ao mundo, ou melhor, "o «mundo» não é uma determinação de um ente que o *Dasein* em sua essência *não* é. «Mundo» é um caráter do próprio *Dasein*" (Heidegger, 2005, p. 105). Neste sentido, Benedito Nunes comenta o caráter privilegiado do ente *Dasein*, que "não habita o espaço, ele espacializa: abre o espaço que ocupa como ser no mundo" (2002, p.17). É pois uma abertura que familiariza o mundo existente ao *Dasein*, que torna o mundo um operador de sua estrutura ontológico-existencial.

³⁶ Para aprofundar o tema, ver *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger, pela qual debate com a apreensão existencialista francesa, que se descuidaria da observação sobre o caráter ontológico-existencial do *Dasein*. Alguns comentadores, como Alfred Schmidt, chegam a compreender o projeto marcuseano de fenomenologia do materialismo histórico como um existencialismo sartreano antecipado. Decerto, em muitos momentos, Marcuse, pelo viés materialista, põe em relevo o homem em sua ocupação cotidiana. Mas devemos questionar se a isto corresponde uma antropologia, sobretudo nestes anos de 1928. Afinal, como veremos neste capítulo, o grande ponto de convergência entre Marcuse e Heidegger está na concepção da cotidianidade do *Dasein* como estrutura ontológica enquanto Ser-no-Mundo, não reduzindo este movimento a uma condição humana, mas apreendendo também a estrutura do ser social em que o homem se insere. Este passo torna-se mais curioso ao notarmos, anos mais tarde, a crítica que Marcuse dirige a *Ser e Nada* de Sartre, objeto de nossos capítulos posteriores. Adiantemos, por enquanto, que a questão da alteridade (pilar da relação social) em Sartre é o principal alvo da objeção marcuseana, pois o existencialista não escapa de uma filosofia da consciência própria à intencionalidade fenomenológica. Ora, este é justamente o avanço de Heidegger sobre a tradição fenomenológica e que Marcuse não deixa despercebido. Portanto, no mínimo é suspeita a interpretação de Schmidt acerca de um "existencialismo marcuseano" presente neste período de juventude. (v. Schmidt, "Ontologia existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse", in Habermas, *Respuestas a Marcuse*)

³⁷ O que recupera em larga medida a estratégia de suas leituras kantianas, sobretudo, a "regressão fundamental", propondo uma ontologia a partir da relação entre fenômeno e nômemo. Sobre a relação Heidegger e Kant e suas implicações na obra de Marcuse, ver nosso subcapítulo anterior.

³⁸ V. cap. 2 da Parte I de *Ser e Tempo*, "O ser-no-mundo em geral como constituição fundamental do *Dasein*". Utilizamos aqui a diferença entre mundo e "mundo", sugerida pela tradutora de *Ser e Tempo*, Márcia Schuback. Enquanto ao mundo, Heidegger refere-se ao mundo em geral do qual o *Dasein* é parte, ao "mundo" podemos compreender o mundo que vem ao encontro do *Dasein*, que mantém uma certa operacionalidade com este mundo existente.

A partir da estrutura essencial do *Dasein* como ser-no-mundo, Heidegger consolida a forma de pensar pela existência cotidiana. Estas orientações estão resumidas nas seguintes linhas de *Ser e Tempo*:

na construção do *Dasein*, não se deve aplicar de maneira dogmática uma idéia qualquer de ser e realidade por mais "evidente" que seja. Nem se deve impôr ao *Dasein* "categorias" delineadas por aquela idéia. Ao contrário, as modalidades de acesso e interpretação devem ser escolhidas de modo que esse ente possa mostrar-se em si mesmo e por si mesmo. Elas têm de mostrar o *Dasein* em sua *cotidianidade* mediana, tal como ela é *antes de tudo* e na *maioria das vezes*. Da *cotidianidade* não se devem extrair estruturas ocasionais e acidentais, mas sim estruturas essenciais. Essencialmente, são as estruturas que se mantêm ontologicamente determinantes em todo modo de ser de fato do *Dasein*. Como referência à constituição fundamental da *cotidianidade* do *Dasein*, poder-se-á, então, alcançar um esclarecimento preparatório do ser desse ente (Heidegger, 2005, p. 44).

Assim, uma nova camada se abre para a compreensão do *Dasein*, pela qual se demonstra a existência fática de sua relação cotidiana como ser-no-mundo. Desta forma, podemos não apenas expôr o modo como o *Dasein* transita no mundo, ou melhor, o *Dasein* como "fato da existência", mas também encontrar o mundo que lhe é familiar em sua estrutura essencial.

De outro modo, não basta pensar o *Dasein* como ser-no-mundo, mas é preciso apreender a condição ontológica desta relação. O *Dasein* que espacializa o mundo não é o seu criador independente, mas *ocupa-se* com os entes que vêm ao seu encontro. O que significa dizer que os entes não são seres simplesmente dados com os quais o *Dasein* opera, mas sim que existe um ponto de correspondência que permite não só ao *Dasein* fornecer uma abertura do mundo, como, por outro lado, o mundo já ter a disposição para tal abertura.

Enfim, o que permite ao mundo a possibilidade do encontro ontológico com o *Dasein*? Ora, o mundo se abre não apenas pela condição ontológica privilegiada do *Dasein*, mas também porque o mundo deve se mostrar como o espaço onde o *Dasein* se abriga. Em consequência disso, o mundo não é um objeto a ser apropriado pelo *Dasein*, mas, antes, uma multiplicidade de significados que lhe serve de referência, "significâncias" [*Bedeutsamkeit*] abertas para as operações cotidianas do *Dasein*.

Marcuse percebe nesta passagem um dos pontos de maior concretude alcançados por Heidegger, capaz de estabelecer uma forma radical de relação entre teoria e práxis. O mundo existente concebido como "significância" não leva a uma redução teórica das coisas dadas no

mundo³⁹. A concepção originária do mundo como significado concebe o encontro com o *Dasein* a partir da "ocupação prática e necessária" [*praktisch-brauchenden Besorgen*] que se estabelece primordialmente nesta relação (Marcuse, 1969, p. 14). Entramos aqui na dimensão ontológica da prática, sob a perspectiva heideggeriana, pela qual o mundo existente contém entes intramundanos que se abrem ao *Dasein* como instrumentos, na medida em que se mostram à sua mão.

Por conseguinte, o *Dasein* passa a ter uma visão conjuntural do mundo em que transita, no interior do qual uma série de significados são encadeados, formando uma primeira totalidade. Assim, exemplifica Heidegger, "junto *com* esse manual que chamamos martelo, age a conjuntura de pregar, junto com o pregar dá-se a proteção contra as intempéries" (Heidegger, 2005, p. 128). Ou seja, na instrumentalização dos entes intramundanos em função do encontro com o *Dasein*, o mundo apresenta-se como uma "totalidade conjuntural" pela qual, continua Heidegger, "o manual em sua manualidade numa oficina é «anterior» a cada instrumento singular" (idem). Deste modo, o *Dasein* encontra um mundo aberto em uma totalidade conjuntural, um "mundo circundante", que é o modo de ser do mundo existente. Por efeito, pela circunvisão completa-se a correspondência em que a abertura ontológica do mundo pelo *Dasein* atinge a estrutura essencial em que ambos podem convergir⁴⁰.

Marcuse nota com Heidegger que, nesta dimensão prática da ocupação, demonstra-se o primeiro passo da libertação, em que "o ente intramundano que vem ao encontro é liberado em seu ser para a circunvisão própria da ocupação" (Heidegger, 2005, p. 127). Segundo Marcuse, Heidegger "descobriu que a fundação da atitude teórica do homem é derivada e fundada na «ocupação» [*Besorgen*] prática, demonstrando que a práxis é a base de todas as decisões" (1969, p. 17). Heidegger descobre assim não apenas a libertação do mundo, como também da existência humana. Pode-se afirmar que é neste momento que o pensamento marcuseano sintoniza-se com a análise de Heidegger. A partir desse novo sentido dado ao ser-no-mundo pelo modo do ser do *Dasein* como ocupação prática, Heidegger avança para o que Marcuse determina como os aspectos sociais e as implicações políticas desta filosofia. A dinâmica da ocupação passa a revelar uma categoria existencial do *Dasein* pela qual a alteridade, base da política e da vida social, passa a ser protagonista.

³⁹ Marcuse acompanha Heidegger quando afirma que a "conceitualização (teórica) do mundo como pura «manualidade» não corresponde ao modo como o mundo é originalmente revelado pela existência. A perspectiva teórica pelo qual os objetos dados são investigados de acordo com sua estrutura e forma, é não apenas um produto como uma derivação deste campo originário" da relação entre existência e mundo (Marcuse, 1969, p. 13).

⁴⁰ "Pelo fato do manual intramundano já se ter tornado acessível, o mundo já deve ter-se aberto previamente para a ocupação, guiada pela circunvisão" (Heidegger, 2005, p. 119).

Ora, na medida em que a ocupação se estabelece no interior de uma totalidade conjuntural de significados, os entes intramundanos são libertados de sua condição mundana originária e passam a ser *regionalizados* por totalidades conjunturais. Isto não apenas significa uma abertura do mundo para o *Dasein* que se ocupa com estas regiões, como também a expressão de um distanciamento causado pela libertação do ente intramundano instrumentalizado. A alteridade passa a existir pelo duplo movimento estabelecido de aproximação e distanciamento entre *Dasein* e mundo. Por um lado, pelo movimento que *aproxima* o *Dasein* ao ente intramundano, estabelece-se a constituição originária desta relação na ocupação "pelo que sempre vem ao encontro imediatamente no ser-no-mundo" (Heidegger, 2005, p. 156). Por outro lado, no movimento da consolidação da totalidade conjuntural de significados, o ocupar-se com o mundo é um *distanciamento* do "manual do mundo circundante dentro de uma região previamente descoberta numa circunvisão" (idem). Além disso, é distanciamento *direcionado*, pelo qual o *Dasein* se orienta no mundo. E é por tal direcionamento que se mantém em correspondência os sentidos espaciais de aproximação e distanciamento do *Dasein* como ser-no-mundo, pois toda "aproximação toma antecipadamente uma direção dentro de uma região, a partir da qual o dis-tanciamento se aproxima para poder ser encontrado em seu local. A ocupação exercida na circunvisão é um dis-tanciamento direcional" (idem, p. 157). Esta estrutura essencial do *distanciamento direcional* consolida mais uma abertura para o *Dasein*, que se reconhece então como ser-no-mundo-partilhado-com-outro. Ora, o distanciamento é fundamental para que os entes intramundanos mantenham-se à mão do *Dasein*. Neste mesmo movimento, a estrutura da alteridade se revela.

Por causa disso, Heidegger percebe que toda a analítica do *Dasein* deve ser reorientada pelo novo pressuposto do ser-no-mundo, revelado como "ser-com". Este é o sentido da seguinte afirmação:

A interpretação ontológica do mundo foi privilegiada através de uma análise do manual intramundano porque, sendo em sua cotidianidade tema constante, o *Dasein* não apenas é e está num mundo, mas também se relaciona com o mundo segundo um modo de ser predominante (2005, p. 164).

Deste ponto de vista, segundo Heidegger, a análise do *Dasein* como ser-no-mundo torna-se insuficiente, pois deve apreender a multiplicidade partilhada de significados. Entretanto, abre-se um novo registro do *Dasein*, privilegiando seu caráter particularizado e como fato existente na cotidianidade. Trata-se de questionar pelo "quem" do *Dasein*, visando as singularidades do modo de ser de sua existência de fato (Heidegger, 2005, p. 164).

Por esta linha de raciocínio, não se pode interpretar a questão a partir da caracterização do *Dasein* como um eu dado junto à vivência com outros, o que implicaria contradizer o movimento ontológico da existência em que a cotidianidade transcorre. Afinal, enquanto fato existente, ainda é possível pensar o *Dasein* junto ao não-eu, ao modo de ser que escapa à auto-identidade do eu; "neste caso, o «não-eu» não diz, de forma alguma, um ente em sua essência desprovido de «eu», mas indica um determinado modo de ser do próprio «eu» (...)" (Heidegger, 2005, p. 167). Neste sentido, *Ser e Tempo* rearticula o *Dasein* com uma série de modos de ser particulares, cujas diferenças se formam a partir da estrutura ontológica da *co-presença* [*Mitdasein*] na cotidianidade mais próxima. Enfim, pensar ontologicamente a alteridade é afirmar: "Os «outros» não significam todo o resto dos demais além de mim. Os outros, ao contrário, são aqueles dos quais, na maior parte das vezes, *ninguém* se diferencia propriamente, entre os quais também se está" (Heidegger, 2005, pp. 169-170).

Se voltarmos ao artigo *Contribuições* de Marcuse, perceberemos a importância destas passagens. Nosso autor atribui a estas considerações uma primeira orientação para apreender a existência cotidiana pela fenomenologia heideggeriana (Marcuse, 1969, p. 14). Além disso, o que Marcuse nota nestas linhas é a primeira formação de uma estrutura subjetiva de ordem ontológica que versa sobre a alteridade.

A existência cotidiana é determinada pelo mundo partilhado e os outros. O sujeito existencial resultante é o "homem" impessoal [*das "Man"*⁴¹]. Análises exaustivas mostram que para este homem impessoal todas as possibilidades existentes e decisões são pré-concebidas. Valores e direção existencial são uma questão de "consenso público" (Marcuse, 1969, p. 14)⁴².

Enfim, é nesta passagem que se avança para o campo social e político da analítica da existência heideggeriana, foco das análises de Marcuse.

Ao tratar do impessoal, *Ser e Tempo* recupera a dinâmica ontológica entre a proximidade e a distância direcional constituintes do "ser-com", tal qual havíamos desdobrado acima na análise da ocupação. Na verdade, trata-se de retomar o impasse inscrito no encontro entre o *Dasein* e os entes intramundanos quando, por um lado, como vimos, o *Dasein* se abre

⁴¹ O termo alemão "man" é o pronome indefinido, pelo qual grupos ou indivíduos são indicados mas permanecem indeterminados. Em nossa língua, utilizamos muito este recurso para a composição de verbos na voz passiva mediante a partícula "se", como na formulação "vende-se". Heidegger aponta assim para uma esfera de indeterminabilidade própria à esfera pública em que todos os elementos se mostram neste campo de indeterminabilidade, ou melhor, de impessoalidade.

⁴² Marcuse refere-se à seguinte passagem de *Ser e Tempo*: "Do ponto de vista ontológico, o resultado relevante da análise precedente do ser-com está em se perceber que o «caráter de sujeito» do próprio *Dasein* dos outros [*a co-presença*] se determina existencialmente, ou seja, a partir de determinados modos de ser. Nas ocupações com o mundo circundante, os outros nos vêm ao encontro naquilo que são. Eles *são* o que empreendem" (Heidegger, 2005, p. 178, chaves nossas).

para um mundo partilhado; mas, por outro, o que na maioria das vezes acontece, corre o risco de ser absorvido pelo mundo (Heidegger, 2005, p. 164). Enfim, ao *Dasein* resta um modo de "ser-com" paradoxal que ao mesmo tempo se aproxima do mundo, mas também tende a distanciar-se dele. A convivência entre ambos busca manter o intervalo da relação, nivelando as diferenças com a alteridade. Isto posto, o "ser-com" revela seu caráter constitutivo de *espaçamento*, pelo qual se mantêm as diferenças na medida em que as nivela.

Na utilização de transporte público, no emprego dos meios de comunicação e notícias (...), cada um é como o outro. Este conviver dissolve inteiramente o próprio *Dasein* no modo de ser dos "outros" e isso de tal maneira que os outros desaparecem ainda mais em sua possibilidade de diferença e expressão (Heidegger, 2005, p. 179).

Pelo nivelamento entre o *Dasein* e o outro inscreve-se a impessoalidade desta relação. Como consequência, Heidegger revela a estrutura moderna de poder pela qual o *Dasein* é levado neste espaçamento do ser-com, de modo que o "arbítrio dos outros dispõe sobre as possibilidades cotidianas de ser do *Dasein*" (idem). Pela estrutura essencial do ser-com, o *Dasein* passa a afirmar seu "quem", sua particularidade na multiplicidade de significados, por uma estrutura do impessoal [*man*], já sem nenhum espanto diante do encontro com o ente intramundano, apresentando-se em seu nivelamento. O resultado final é o predomínio do impessoal sobre o *Dasein*, cuja estrutura autêntica e essencial reduz-se justamente a esta alteridade que é *ninguém*. Assim, Heidegger prossegue:

O impessoal desenvolve sua própria ditadura nesta falta de surpresa e de possibilidade de constatação. Assim nos divertimos e entretemos como *impessoalmente* se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como *impessoalmente* se vê e julga; também nos retiramos das "grandes multidões" como *impessoalmente* se retira; achamos "revoltante" o que *impessoalmente* se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, (...) prescreve o modo de ser da cotidianidade (idem).

Ora, destas palavras ácidas dirigidas à sociedade moderna de massas que se constitui na República de Weimar, poderíamos concluir então que a crítica imediata ao impessoal nos revelaria a contrapartida de uma existência autêntica? Devemos ser cautelosos quanto a tal conclusão e considerar com Heidegger que o impessoal não é um modo de ser simplesmente dado, um lapso na estrutura essencial da existência social. Antes, é preciso seguir a advertência heideggeriana de que o impessoal emerge de estruturas originárias. É a partir da estrutura que se mostra, mesmo impessoalmente, que a fenomenologia pode nos revelar a autenticidade do ser do *Dasein*. Este é um dos principais jogos operados pela fenomenologia existencial heideggeriana, pelo qual,

Não se deve (...) tomar a cotidianidade mediana do *Dasein* como um simples "aspecto". Pois a estrutura da existencialidade está incluída *a priori* na cotidianidade e até mesmo em seu modo impróprio. De certa forma, nele está igualmente em jogo o ser do *Dasein* com o qual ele se comporta e relaciona do modo da cotidianidade mediana mesmo que seja apenas *fugindo e se esquecendo dele* (Heidegger, 2005, p. 80).

Portanto, a análise da tensão entre o impessoal e o ser autêntico deve compreender o impessoal como parte da estrutura ontológica do *Dasein*. Segundo Heidegger, o impessoal "*enquanto fenômeno originário, pertence à constituição positiva do Dasein*" (2005, p. 182). Assim, o impessoal estabelece sua ditadura não apenas porque na cotidianidade retira-se o encargo das decisões contínuas do *Dasein*, mas também pela convergência da impessoalidade com a "tendência de superficialidade e facilitação" do *Dasein*. Neste sentido, o impessoal contém sua autenticidade, em que "cada *Dasein* encontra-se disperso na impessoalidade" (idem). Ao acentuar a superficialidade do *Dasein* em sua vivência cotidiana, o "impessoal pode, por assim dizer, permitir-se que se apóie impessoalmente nele. Pode assumir tudo com a maior facilidade e responder por tudo, já que não há ninguém que precise responsabilizar-se por alguma coisa" (idem, p. 180). Nisto, afirma-se mais do que um modo de existência qualquer, passando a consolidar uma forma de poder, pois "sempre vem ao encontro de cada *Dasein* dispensando-o de ser, o impessoal conserva e solidifica seu domínio caturro" (idem).

Contudo, é justamente neste território em que o *Dasein* nos parece mais enfraquecido que Heidegger encontra a chave para a interpretação da autenticidade deste ente. A condição impessoal da existência moderna é por onde se principia o desvelamento do ser autêntico. Afinal, o "*ser do que é autêntico* não repousa num estado excepcional do sujeito que se separou do impessoal. *Ele é uma modificação existenciária do impessoal como existencial constitutivo*" (idem, p.183).

Como apreender o modo existenciário autêntico a partir do impessoal? Tal questão indica a concretude da fenomenologia. Seguindo a máxima husserliana, pela qual deve-se "ir às coisas mesmas!", a fenomenologia é uma ciência que "deixa e faz ver" as coisas tais como se mostram. Na leitura de Heidegger, este movimento trata mais do que a descrição de um encontro com as coisas mesmas, uma vez que questiona:

O que é que a fenomenologia deve "deixar e fazer ver"? O que se deve chamar de "fenômeno" num sentido privilegiado? O que, em sua essência, é *necessariamente* tema de uma de-monstração *explícita*? Justo o que *não* se mostra diretamente e na maioria das vezes e sim se mantém *velado* frente ao que se mostra diretamente e na maioria das vezes, mas ao mesmo tempo, pertence essencialmente, ao que se mostra

diretamente e na maioria das vezes a ponto de constituir o seu sentido e fundamento (Heidegger, 2005, p. 66)

A articulação destas palavras à cotidianidade mediana do *Dasein* aponta para um movimento mais profundo e velado pelo impessoal. Neste modo do ser, manifesta-se a "perda pública" do *Dasein* que se nivela aos demais na convivência massificada. Ora, a fenomenologia, que busca mostrar o que está *velado* na manifestação, apreende a partir da impessoalidade da existência cotidiana aquilo que é perdido pela esfera pública. Ao fim e ao cabo, o impessoal é um modo do "esquecimento do ser", em cuja ditadura caturra degenera-se o ser autêntico do *Dasein*.

Este é o sentido de "fenomenologia" que Marcuse importa para sua análise social em *Contribuições*. No confronto da perda pública da cotidianidade contra a possibilidade de uma existência autêntica estão manifestas as primeiras críticas dirigidas à estrutura social em sua essencialidade concreta degenerada, tal como a vida cotidiana no capitalismo (Marcuse, 1969, pp. 16-17). A fenomenologia apresenta assim parâmetros críticos pelos quais Marcuse apreende uma ciência prática que consolida uma ação e uma teoria em sua radicalidade existencial, capaz de promover uma modificação existenciária sobre a ditadura da impessoalidade do capitalismo.

No entanto, o confronto é apenas a camada mais superficial do alvo fenomenológico. Marcuse acompanha a consideração heideggeriana de que existe ainda uma estrutura ainda mais essencial que possibilita as modificações existenciais ao *Dasein*. Para Heidegger, sob o ponto de vista ontológico, o impessoal é um modo de ser tão derivado do originário quanto o ser autêntico. De acordo com Marcuse, é nesta linha que se revela o "ponto central" de *Ser e Tempo*, quando o *Dasein* finalmente se mostra como "ser jogado" [*Geworfenheit*] no mundo⁴³ (Marcuse, 1969, p14). Por esta estrutura ontológica, o *Dasein* conquista enfim seu privilégio, apresentando-se como

o ente que compreende o ser, o que significa compreendê-lo em sua existência e entender a existência como possibilidade sua, de ser ou de não ser si mesmo, com a qual está preocupado. Se o *Dasein* é um ente, é um ente que põe em jogo o seu próprio ser (Nunes, 2002, p.12).

⁴³ Márcia Schuback opta por traduzir o termo *Geworfenheit* de *Ser e Tempo* como "estar-lançado", privilegiando o radical alemão "*werfen*", verbo que designa "lançar", "atirar". No entanto, o termo *Geworfenheit* também designa uma dimensão de perda, que podemos encontrar em expressões portuguesas como "lançar mão de algo". Reforçar esta última semântica foi a opção da tradução inglesa do *Contribuições* de Marcuse. Trata-se do termo "*dejectedness*", muito próximo dos estados anímicos da perda, do desânimo, do abatimento. Talvez esta opção da língua inglesa seja a mais próxima da noção derivada de "projeto" [*Entwurf*] que Heidegger extrai destes termos. Por esta dupla semântica de *Geworfenheit*, Heidegger opera uma linha de raciocínio fundamental para sua analítica do *Dasein*, um ente não só lançado no mundo, como também desprovido de qualquer elemento ôntico constante, ou seja, um ente que ao ser lançado encontra-se perdido. Neste sentido, acreditamos que a melhor opção seja a tradução de "*Geworfenheit*" por "ser-jogado", admitindo a dupla semântica do lançamento e do desamparo, operadas por Heidegger.

Enquanto "ser-jogado", o *Dasein* revela pois toda sua estrutura essencial, incluindo não apenas as imposições de seu modo de ser, como também a possibilidade de sua perda. Esta é a expressão mais direta de uma filosofia que coloca a existência como seu centro. Segundo Marcuse, em termos existenciais,

o ente já é perdido. O ente é submisso à existência, ignorante de sua origem e direção. Com seu jogo/lançamento, ele é incentivado por seu mundo social e partilhado [*Um-und Mitwelt*] onde então degenera a partir de seu próprio ser originário (Marcuse, 1969, p. 14)

A compreensão deste devir essencial do "ser-jogado" só é possível se considerarmos o *tempo* como fundo ontológico de todo fenômeno, pois o *Dasein* afirma-se como único enquanto permanece na temporalidade de sua existência. Por esse motivo, podemos considerar, segundo Marcuse, o "ser-jogado" como parte central da analítica do *Dasein* ao revelar toda a potencialidade do tempo. Neste mesmo caráter temporal, a existência mostra-se em seu arriscar. Pode, por um lado, degenerar-se ao cair na obstrução da cotidianidade; mas também, por outro lado, pode enriquecer sua própria autenticidade, na medida em que, ao ser jogado, tem o cuidado [*Sorge*] com sua própria existência, ao atravessar sua condição espacial enquanto "ser no mundo", distanciado ou próximo dos entes intramundanos, ao efetivar sua condição temporal no movimento extático do "ser-jogado".

Conteúdo temporal do *Dasein*

A fim de responder fenomenologicamente a questão do ser em sua temporalidade aberta pelo "ser-jogado", é preciso retomar a estrutura temporal junto ao ser do ente. Isto significa pensar a historicidade pois, como afirma Marcuse, a

questão de Heidegger referente ao ser do ente é respondida com a demonstração da existência efetiva como historicidade efetiva e como receptividade através da situação histórica momentânea como sua atitude básica mais determinada (1969, pp. 15-16).

Enquanto "historicidade", a existência mostra-se como um modo de ser decisivo para a fenomenologia heideggeriana, pois se apresenta o *Dasein* enquanto "ser jogado" existindo em sua temporalidade. Afinal, não basta encontrar a estrutura essencial do *Dasein* em sua extática, um "fora de si em si e para si mesmo da existência" (Nunes, 2002, p. 25). É preciso questionar-se pelas condições de possibilidade do "ser-jogado" em toda sua extensão existenciária, em seu acontecer.

Este campo é melhor determinado ao considerar a efetividade da existência em sua finitude, ou seja, se pensarmos o intervalo entre a vida e a morte do ente. Durante este período, o *Dasein* sustenta-se enquanto "ser jogado" em suas "seqüências de vivências no tempo"

(Heidegger, 2005, II, p. 177). Revela-se, pois, o fundo temporal da existência. No entanto, não se deve compreender este fundo como uma sucessão de agoras a que a existência se submete, o que fixaria o *Dasein* no presente de sua existência, perdendo assim sua dimensão extática⁴⁴. Pelo contrário, significa afirmar o *Dasein* em seu acontecer, desdobrando-se no contexto da vida próprio à existência em sua efetividade histórica. Heidegger demonstra assim como a existência efetiva é historicidade efetiva. Tal passagem é primordial na medida em que demonstra a composição ontológica da historicidade do ser do ente enquanto extensão do acontecer do *Dasein*.

Além desta demonstração ontológica da historicidade efetiva, Marcuse atenta para outra articulação heideggeriana, pela qual se apreende a existência atual como a "receptividade através da situação histórica momentânea como sua atitude básica mais determinada". Este ponto leva à incidência da historicidade por seu caráter de "decisão antecipadora"⁴⁵, operada por Heidegger a partir da finitude do *Dasein*. Esta é a atitude básica pois, por meio dela, o *Dasein* obtém uma maior concretude em seu sentido temporal (idem, p. 188). Afinal, de acordo com Heidegger, nesta relação entre historicidade e decisão está implícita a questão do "sujeito histórico", que não é o "átomo mais ou menos importante no fluxo da história", mas porque em sua subjetividade infiltra-se o plano ontológico da historicidade (idem, p. 187). Não se abrem aqui precedentes para que se pense a classe proletária em sua estrutura essencial como sujeito da história?

As coisas não são tão imediatas assim. Muito embora Marcuse procure compôr este quadro através da fenomenologia do materialismo histórico, reconhece que estes não são os termos da discussão de Heidegger. Para o último, a historicidade se desvela na decisão antecipadora sobre a "possibilidade insuperável da existência", a morte. Diante desta fatalidade, o *Dasein* depara-se com seu limite, angustia-se com isso, e passa a decidir sobre seu acontecer entre a vida e a morte. Neste confronto existencial do "ser-jogado" com seu limite, Heidegger vislumbra as possibilidades de um sujeito histórico, que se efetiva pelo modo de ser ou impessoal ou autêntico do *Dasein*. Quanto ao primeiro, o *Dasein* foge da morte, degenerando-se na impessoalidade da existência cotidiana. Quando autêntico, porém, o *Dasein* toma para si a responsabilidade de sua própria existência. Neste sentido, procura antecipar-se à

⁴⁴ Heidegger retoma aqui a sua concepção de "tempo originário" desenvolvida em *Kant e o Problema da Metafísica*. Por este conceito, Heidegger afirma a ontologia fundamental pela qual Kant problematiza de modo inicial através da noção de "imaginação transcendental". Esta composição interpretativa diferencia o tempo de sua seqüência de agoras, manifesta na concepção kantiana de tempo enquanto forma pura da intuição. Mais do que isso, o tempo originário sustenta uma transitividade que articula os momentos temporais, que se estende por toda a existência na transitividade que lhe é própria. A respeito, ver item anterior.

⁴⁵ V. *Ser e Tempo*, §74, "Constituição fundamental da historicidade".

sua finitude, mantendo-se existente como "ser-para-a-morte". Daqui se despreendem duas atitudes básicas: a *projeção* conforme as inúmeras possibilidades abertas pelo acontecer, mas também a decisão antecipadora, pela qual "o *Dasein* se compreende quanto a seu poder-ser, de tal maneira que ela se acha sob os olhares da morte para, assim, poder assumir totalmente, em seu ser-jogado, o ente que ela mesma é" (idem, p. 188).

A historicidade, por sua vez, se insere nesta perspectiva existencial em que se abre a situação histórica pelo confronto limítrofe entre o *Dasein* e a morte. Neste aspecto, pode-se compreender a decisão antecipadora não apenas como uma *projeção de possibilidades*, mas também como a *perda* destas. Afinal, na decisão estão contidas as inúmeras existências possíveis conforme uma necessidade que lhe é própria. Por isso, Heidegger nota que se deve "questionar de onde se podem *simplesmente* haurir as possibilidades em que o *Dasein* de fato se projeta", ou seja, qual a estrutura ontológica da perda na decisão antecipadora (idem).

Ora, a necessidade da decisão deriva da "herança" da existência. Enquanto autêntica, a decisão antecipadora

abre cada uma das possibilidades fatuais de existir propriamente *a partir da herança* que ela, enquanto jogada, *assume*. A volta decidida para o estar jogado abriga em si uma *transmissão* de possibilidades legadas, embora não necessariamente *como* legadas. Se todo "bem" é uma herança e se o caráter dos "bens" reside em possibilitar uma existência autêntica, então é na decisão que se constitui a transmissão de uma herança. (Heidegger, 2005, p. 189).

É porque a decisão se orienta por uma herança definida histórica e tradicionalmente que, das inúmeras possibilidades, o *Dasein* autêntico antecipa a que lhe é mais própria.

Marcuse aproveita-se desta passagem para expôr um momento fundamental de sua fenomenologia do materialismo histórico. Pensar a decisão antecipadora como um derivado da herança transmitida corresponde ao sentido marxista de história como um permanente fluxo entre as gerações. De acordo com a *Ideologia Alemã*,

Cada geração continua, por um lado, o modo de atividade que lhe foi transmitido, mas em circunstâncias *radicalmente* transformadas e, por outro, modifica as antigas circunstâncias dedicando-se a uma atividade *radicalmente* diferente (Marx e Engels, s/d, p. 44, grifo nosso).

Mas não seriam diferentes as "transmissões de heranças" entre Marx e Heidegger? Aos olhos do materialismo histórico, haveria um fluxo de transformações radicais no interior do legado. Para a ontologia existenciária, por sua vez, a transmissão da herança é possibilitada pela emergência de um "destino" através da decisão antecipadora (Heidegger, 2005, p. 189).

Demonstra-se neste sentido uma relação incompatível entre o materialismo marxista e uma certa referência teológica pelo "destino" na ontologia heideggeriana?

Para Marcuse, esta ruptura carece de mediações, pois é preciso compreender o significado ontológico dos termos heideggerianos para que se possa criticá-los posteriormente. Neste aspecto, pelo destino reconhece-se o "vigor" do *Dasein* que, enquanto "ser-jogado" no mundo, sofre as angústias relativas às perdas e conquistas de seu projeto. Por conseguinte, através do destino, o *Dasein* transmite a si próprio uma "possibilidade herdada mas, igualmente, escolhida" (idem, p. 190). É preciso explicitar que o destino nem sempre é revelado ao *Dasein*, mas que por vezes corresponde à transmissão do legado naquilo que é mais cotidiano, como nas escolhas quase mecânicas que um profissional deve fazer em seu dia-a-dia. Ou seja, o destino em sua estrutura ontológica não é um "fim" para o qual o *Dasein* se dirige, mas remete a uma estrutura temporal específica. Ao destino corresponde a "repetição" pela qual o *Dasein* procura manter-se existindo em seu acontecer na medida em que retoma as possibilidades que lhes são próprias (idem, p. 191). Marcuse não compreende que esta repetição resulta necessariamente em farsa, como se costuma relacionar nos meios marxistas. Pelo contrário, ela é justamente o que sustenta o caráter histórico da existência, na medida em que ao repetir, atinge-se a estrutura temporal originária, em que as possibilidades são vistas como inerentes à existência em seu devir.

Ao ressaltar este aspecto, nosso autor põe em relevo o caráter crítico que a historicidade lança sobre a realidade existente, pois é justamente por este retorno às possibilidades que se abalam as estruturas de uma cotidianidade congelada, com suas representações fixas e distantes da autenticidade imersa nos subterrâneos da impessoalidade. Enfim, a perda sofrida pelo *Dasein* na decisão antecipadora pode ser também compreendida como conquista da autenticidade sobre a impessoalidade.

Assim, na interpretação marcuseana, configura-se uma luta entre a autenticidade e a impessoalidade cujo campo de batalha se dá no tempo. É justamente pelo caráter temporal e repetitivo das possibilidades originárias da existência que se abrem os precedentes do conflito. A repetição promove um debate acerca do potencial crítico do *passado*, temas recorrentes nas obras posteriores de nosso autor. *EC*, por exemplo, vale-se do conceito freudiano de "retorno do reprimido" para indicar neste sintoma neurótico uma certa busca de satisfação passada obstruída na existência presente, uma denúncia contra as insatisfações próprias ao processo civilizatório (*EC*, p. 16). Suas pretensões em se valer desta diagnose psicanalítica *mutatis mutantis* podem ser compreendidas já em *Contribuições*. Aqui, a repetição é crítica caso seja

refletida como um "chamado" aberto pelo destino⁴⁶. Como Heidegger afirma, ao comparar a historicidade da impessoalidade e da autenticidade:

Perdido na atualização de hoje, o impessoal compreende o «passado» a partir do «presente» A temporalidade da historicidade própria, ao contrário, enquanto instante que antecipa e re-pete, é uma *desatualização do hoje e uma desabitucação dos hábitos impessoais*. Carregada dos despojos do «passado» que se lhe tornaram estranhos, a existência impropriamente histórica busca, por sua vez, o moderno. A historicidade própria compreende a história como «retorno» do possível e sabe por isso que a possibilidade só retorna caso, num instante do destino, a existência se abra para a possibilidade, numa re-petição de-cidida (2005b, p. 198).

Ou seja, não se trata de uma "revivência" ou "recolhimento" da existência passada perdida, ou mesmo uma "reunião" às possibilidades do passado, mas antes, é um "conflito com o presente". Com Heidegger, nosso autor percebe que as possibilidades do passado "só podem ser alcançadas em oposição à existência factual [*faktische*] *qua* presente" (Marcuse, 1969, p. 15). Deste modo, a fenomenologia apresenta sua "arma crítica" mais radical, capaz de descongelar o tempo de sua "seqüência de agoras", reorientando-se por uma estrutura temporal através da qual passado, presente e futuro são perspectivas da existências enquanto possibilidades perpassadas pelo *Dasein* autêntico.

Na conferência *O Conceito de Tempo* (1924), Heidegger traz uma consideração muito esclarecedora para apreendermos sua idéia rearticulada de tempo. Trata-se da fixação do tempo no agora através de um dos mecanismos mais representativos da modernidade: o relógio. "O cotidiano vive junto ao relógio, isto quer dizer: o cuidar é referido a um agora num processo sem fim; ele diz: agora, do agora até depois, para o próximo agora" (Heidegger, 1997, p. 31). Nesta perspectiva do cotidiano presa ao tempo homogêneo do agora, é possível até a expressão "não se tem tempo para algo", mesmo que a constituição originária de toda existência seja a temporalidade. Tal incongruência é possível se compreendermos a matriz temporal do cotidiano impessoal na "fixação do agora", em que se realiza o cálculo pelo qual *agora não se tem tempo para algo que esteja fora deste quadro temporal*.

Em contraposição, a fenomenologia heideggeriana aponta para outro modo de tempo, pelo qual se "tem tempo". É justamente na decisão antecipadora que se abre o destino ao *Dasein* em que é possível reverter a fixação temporal da cotidianidade. A antecipação aponta para um "ser futuro", como o destino, que não é um fim em si mesmo, mas que reorganiza toda

⁴⁶ Veremos que esta terminologia ontológico-existencial aos poucos desaparece do *corpus* marcuseano. Em *EC*, a concepção de repetição como um chamado do destino passa a ser impensável. O que se repete é parte de um processo biológico-histórico que a psicanálise acompanha, identificando traços da formação subjetiva que partilham da relação social e natural do homem com o mundo. Uma consideração bem distante do que se apresenta em *Contribuições* como "destino".

a estrutura temporal a cada decisão. Segundo Heidegger, ser futuro "dá tempo, forma o presente e permite que o passado seja retomado no *como* do seu ser vivido [*Gelebtsein*]" (idem, p. 27). Deste modo, no tempo originário, as dimensões temporais se correspondem, conferindo à estrutura temporal o seu caráter "reversível", pelo qual *Ser e Tempo* apreenderá o sentido da repetição. Por isso, nesta condição temporal é possível afirmar que o *Dasein* autêntico sempre "tem tempo" uma vez que *é* o tempo. Esta identidade se estabelece porque ao decidir e antecipar, o *Dasein* sustenta as variações temporais como modo de ser consistente e próprio de si mesmo. Ou seja, a atualidade não existe como um agora, como um tempo "dado", mas como um "instante" da extensão temporal do *Dasein* que se mantém em seu acontecer. O passado também não é o *Dasein* que passou, pois o *Dasein* é enquanto *existe*. Assim, o passado remete o *Dasein* ao "vigor de ter sido", ao modo de vivência que subsiste na existência. Por isso, "confrontar o passado ao presente" significa tensionar o *Dasein* manifesto no instante (impessoal ou autêntico) ao vigor de ter sido. Significa remeter o momento da decisão constantemente a uma *situação histórica* que se abre ao *Dasein* e diante do qual é possível fugir ou antecipar-se.

Deste modo, a repetição que Marcuse opera na fenomenologia do materialismo histórico não é farsa, e sim revela a estrutura existencial da historicidade, que não se vincula ao tempo histórico homogêneo do progresso ou do abandono ao passado, mas volta-se para a "repetição do possível" (Heidegger, 2005, II, p. 192). É por meio dela que um pensamento histórico se efetiva, pois todos os "fatos históricos, todo o «material» histórico volta-se para uma existência expressa por suas possibilidades", como afirma Marcuse (1969, p. 16). Na verdade, este passo apreende os fundamentos do materialismo histórico em sua dinâmica, descongelando-os dos estágios temporais estabelecidos pelo progressismo austro-marxista transcendental, suplantados pela estrutura ontológica das possibilidades inerentes à perspectiva histórica da existência.

Decerto, na interpretação de Marcuse, *Ser e Tempo* contrapõe a liberdade essencial e autêntica da decisão antecipadora aos conceitos de liberdade e determinismo da filosofia burguesa (idem, p. 17). Heidegger articula suas categorias existenciais por um tempo aberto de possibilidades, não mais por um *a priori* incondicional sobre as experiências do conhecimento ou da moralidade - objeto não apenas da filosofia burguesa como também das tendências neokantianas do austro-marxismo. "É a escolha por ter responsabilidade pelas possibilidades prescritas em que a história é estabelecida como a única autoridade nesta «fidelidade à existência autêntica»" (idem).

Mas não é apenas em relação à crítica ao austro-marxismo ou à filosofia burguesa que a fenomenologia parece ser vantajosa. Ela carrega consigo uma revitalização da dialética, capaz de validá-la como forma de pensamento, na medida em que coloca a historicidade no centro de suas investigações. Tornando-se fenomenológica, a dialética

incorpora concretude em uma consideração completa de seu objeto. Na análise do dado, não se deve simplesmente localizá-lo historicamente, ou indicar suas raízes em uma situação histórica existencial. Deve-se também questionar se o dado é levado à exaustão por esse meio, ou se ele contém um significado autêntico o qual, ainda que a-histórico, seja do princípio ao fim historicidade em seu todo (*idem*, p. 22).

Nesta relação, procura-se consolidar uma dinâmica autêntica à dialética, pela qual a investigação fenomenológica confere sentido aos dados da contradição. A busca pela autenticidade traz aos dados históricos espelhados pela dialética uma concretude efetivada pela contraposição histórica do passado com o presente, uma conquista da temporalidade fenomenológica, aos olhos de Marcuse.

Além disso, a concretude almejada pela relação metodológica da dialética fenomenológica permite atingir campos mal versados pelo *establishment* marxista, sobretudo o mundo natural. A fenomenologia dialética é diretamente contrária à teoria engeliana da natureza, um processo positivo de sínteses aplicáveis a todo modo de conhecimento, distantes de qualquer metafísica da existência⁴⁷. A diferença em relação a Engels se explicita quando o método marcuseano especifica os significados das ciências da história, distintos do campo das ciências naturais, uma vez que as “físicas matemáticas tratam seus objetos abstraídos de toda a historicidade, e podem significativamente fazê-lo porque o *ser* natural não é histórico enquanto *ser* existencial. A natureza *tem* história, mas não *é* história. A existência *é* história” (*idem*, p. 23). Marcuse não se retira do escopo marxista. Pelo contrário, reforça a teoria clássica do marxismo sobre a natureza, apenas indicada na *Ideologia Alemã*. Em uma passagem cortada deste manuscrito, os autores afirmam que a história pode ser examinada sob dois aspectos “inseparáveis”: a história dos homens e a história da natureza, pois “enquanto existirem homens, a sua história e a da natureza condicionar-se-ão reciprocamente” (Marx e Engels, s/d, p. 18). Esta passagem é uma brecha para se pensar a relação existencial do homem com o

⁴⁷ Engels escreve em seu *Anti-Dühring* trechos em que explicita esta dinâmica da natureza. De acordo com ele, “o materialismo moderno é substancialmente dialético e já não há necessidade de uma filosofia superior para as demais ciências. Desde o instante em que cada ciência tenha que se colocar no quadro universal das coisas e do conhecimento delas, já não há margem para uma ciência que seja especialmente consagrada a estudar as concatenações universais. Tudo o que resta da antiga filosofia, com existência própria, é a teoria do pensamento e de suas leis: a lógica formal e a dialética. Tudo o mais se dissolve na ciência positiva da natureza e da história” (Engels, 1979, p. 23). Marcuse não busca uma filosofia superior às demais ciências, mas um modo de interpretar a dialética para além da sua caracterização legisladora. Trata-se de questionar a legitimidade da dialética, ou melhor, seu valor de verdade.

mundo natural. Na reciprocidade com a existência humana, a natureza é um elemento a-histórico por si mesmo, mas "*tem história*" na medida em que é localizada no interior da historicidade, existindo junto ao homem (*idem*, p. 23). Portanto, diferentemente do que Engels viria a desenvolver na análise das ciências naturais positivas, a fenomenologia dialética trata cada ciência por seu modo significativo de ser, extraindo da relação existencial uma multiplicidade de significados existentes entre o homem e o mundo.

Assim, a fenomenologia contribui para a dialética ao permitir-lhe uma hermenêutica dos "momentos". Através da historicidade, estruturam-se os processos por uma teoria do valor que busca os modos significativos de ser dos seus sujeitos e objetos, conferindo-lhes a passagem para uma esfera de autenticidade, onde estão contidos "valores existenciais genuínos", a "verdade da existência" (*idem*, p. 24). Em consequência da historicidade, a dialética alcança então a concretude da existência humana, articulada na relação entre o homem e os mundos natural e social.

Portanto, a descoberta heideggeriana da historicidade proporciona à dialética um estatuto dinâmico de verdade presente na passagem da existência impessoal para a existência autêntica. Contudo, para Marcuse, é por esta mesma fidelidade à autenticidade que a fenomenologia heideggeriana perde seu sentido radical (*idem*, p. 17). A concretude alcançada pela dialética materialista histórica solicita um passo a mais que desenvolva a fenomenologia em sua radicalidade.

Conteúdo material da historicidade

De acordo com Marcuse, a insuficiência de *Ser e Tempo* não está em sua composição ontológica, mas sim na abstração que se opera a partir dela. A ontologia responde a uma relação transcendental de um mundo que escapa à consciência, permitindo uma crítica radical à realidade efetiva (*idem*, p. 25). A fraqueza da fenomenologia heideggeriana não se localiza, por isso, no fato de que se insiste numa "inter-relação ôntica entre a existência e o mundo", mas antes, "no fato de que se permanece neste nível e dirige suas análises para as fundações ontológicas" (*idem*). Para Marcuse, a obra de Heidegger finca suas investigações na categoria existencial do *Dasein* como "ser-jogado-no-mundo" [*geworfene In-der-Welt-sein*], aprofundando as categorias existenciais numa dinâmica abstrata do tempo, em seu acontecer entre a vida e a morte. Este intervalo é a garantia heideggeriana da autenticidade do *Dasein* que se manifesta através do reconhecimento de sua finitude mortal. Ora, impulsionada por este destino fatal, a existência configura-se como "individualidade". Na morte inscreve-se o que há de mais finito na existência, apresentando o momento mais próprio da existência que é um

"ser-para-a-morte". O saldo desta compreensão está no significado da autenticidade como "existência em si", distinta do mundo social partilhado onde o *Dasein* degenera no território do impessoal. Enfim, Heidegger, ao proporcionar uma análise do *Dasein* por sua finitude, muito embora resgate os impasses existenciais no mundo, identifica a existência autêntica na correlação entre a uniformidade do mundo de significados e a existência uniforme. Nesta unicidade, o ser autêntico distancia-se do "falatório" do mundo social e impessoal. Ao fim, a ontologia heideggeriana resulta na "desconexão abstrata" entre a existência e o mundo (*idem*, p. 26)⁴⁸.

A aproximação entre dialética e fenomenologia praticada por Marcuse leva-o a rejeitar a ontologia enquanto abstração. Por isto, a historicidade ganha um novo campo de significados que remete a temporalidade da existência aos contextos *concretos*, sem os quais torna-se um mero acontecer. Por mais que o *Dasein* seja essencialmente um "ser-jogado-no-mundo", não deixa de ser "sempre determinado em seu mundo não somente como perda - novamente no sentido ontológico do «se» [*man*] impessoal, mas no mundo social concreto partilhado no qual ele nasceu" (*idem*). Marcuse se contrapõe à abstração heideggeriana, recolocando a concretude perdida em *Ser e Tempo*, presente na correspondência histórica entre o mundo e a existência.

A recuperação da concretude no interior da fenomenologia leva ao que Marcuse denomina "conteúdo material da historicidade", que não determina a existência apenas em seu acontecer, mas também "estruturalmente" (*idem*). Isso significa afirmar uma estrutura pela qual a existência se abriga e se orienta pelo mundo. Em Heidegger, esta estrutura seria dada pela *ocupação prática*, que se revelou insuficiente diante da existência autêntica, na medida em que se perde na multiplicidade de significados. Para Marcuse, ao contrário, é esta multiplicidade que confere à fenomenologia sua concretude e radicalidade. É esta composição que confere uma estrutura à historicidade.

⁴⁸ Andrew Feenberg, em seu artigo *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of Technology* (2004), conclui que a divergência entre os dois filósofos, está na compreensão de cada um acerca da "auto-afirmação da autenticidade". "Enquanto Heidegger concebeu a individualidade como uma resposta à morte inevitável, Marcuse seguiu uma tradição radical na qual a auto-afirmação é participação do indivíduo na própria afirmação da vida" (Feenberg, 2004, p. 79). Este comentário leva à compreensão de que no intervalo entre a vida e a morte que constitui o *Dasein* como "ser-jogado" no mundo, Heidegger aproxima sua autenticidade do extremo mortal, ao passo que, para Marcuse, esta se afirma pela vida. Este olhar pela existência em sua vitalidade autêntica de fato explica muito do que seria concebido *mutatis mutandis* como pulsão de vida em *EC*. O comentário é valioso, mas ainda deixa obscuro o tratamento marcuseano acerca da historicidade no interior da afirmação da vida. Em *Contribuições*, este é o conceito-chave que se articula entre a fenomenologia e o materialismo histórico. Na mesma medida, o tratamento do caráter histórico das pulsões freudianas mobiliza grande parte das investigações em *EC*. Feenberg reconhece este raciocínio, ao afirmar que o conceito de vida é efeito do projeto marcuseano de reconstrução do conceito de essência em seu desdobramento histórico (Feenberg, 2004, p. 75). Portanto, apenas a análise da autenticidade existencial não define as correspondências entre Marcuse e Heidegger. Para além disso, o que propomos é uma compreensão mais detida da divergência em torno da historicidade.

Porém, em que medida Marcuse não estaria trocando a uniformidade existencial heideggeriana por um determinismo estrutural da multiplicidade? Ora, é preciso observar o procedimento da fenomenologia dialética em estabelecer uma estrutura (tal como nos modos de produção marxianos) pela correspondência na qual “toda a existência histórica concreta tem um «espaço vivo» concreto” (*idem*, p. 28). Este “espaço vivo” – que aliás antecede o papel de Eros nas investigações marcuseanas de Freud em 1955 - garante a totalidade, sendo o domínio em que as possibilidades de produção e reprodução - premissas do materialismo histórico⁴⁹ - são criadas pela existência a partir do ambiente material.

O "ser-jogado" existencial é também jogado em um domínio determinado do mundo material. Inicialmente, a existência cria a partir deste domínio de seu ambiente material as possibilidades de produção e reprodução. Chamamos espaço vivo o domínio no qual estas possibilidades são criadas pela existência. Este domínio não é uma barreira intransponível: pode ser destruído, expandido ou restringido. Estas destruições, expansões e restrições são sempre alterações deste espaço vivo e são determinadas por ele. Portanto, este espaço vivo é a parte inescapável do movimento histórico bem como sua herança. Ele não é uma mera “estrutura conceitual”, nem um espaço material vazio. (...) Neste espaço vivo, a existência encontra a motivação para todas as atividades, ao lado dos objetos de seus medos, esperanças e crenças (*idem*).

Ora, encontra-se neste “espaço vivo” a totalidade em que incide o mundo de significados. Aqui não se opera uma "prioridade ôntico-temporal", pela qual Marcuse afastar-se-ia da estrutura ontológico-existencial, afirmando um fundamento para a existência. Também não pretende uma nova abstração na consideração do mundo de significados. É uma estrutura concreta pois comporta em si a concretude em sua dinâmica essencial, pela qual produz, reproduz ou destrói. Trata-se de um movimento dialético que aponta a concretude da situação histórica existencial para a fenomenologia. Neste movimento, o mundo de significados não vem ao encontro da existência por uniformidade, mas sim, pela ambigüidade própria à situação histórica em que está inserida (*idem*, p. 23).

Aqui se expressa um dos principais pontos de divergência entre os dois filósofos. Ao preservar o mundo de significados em seu caráter ambíguo, Marcuse confere à historicidade uma estrutura concreta, na qual estão inseridas as múltiplas referências das ocupações práticas e suas variações conjunturais. Para Heidegger, como vimos, este aponta para um terreno da cotidianidade, que fixa a existência ao ordenamento impessoal, degenerando a autenticidade do *Dasein* na medida em que foge de seu destino fatal, a morte. Para Marcuse, a ambigüidade não é sinal de fuga da morte, mas é própria ao jogo da produção e reprodução da vida. No terreno

⁴⁹ Cf. Marx e Engels, *A Ideologia Alemã*, s/d, pp. 18-19.

da ocupação prática, a existência opera com os objetos do mundo material e organiza seu mundo social conforme a "necessidade existencial" herdada pela produção e reprodução no espaço da vida.

Neste sentido, a existência e sua historicidade alcança um campo material, que reorienta não apenas a filosofia, como também revela-se como o pressuposto ontológico da *economia*, "o conhecimento e a prática que operam com a necessidade existencial" (*idem*, p. 31). Tal ciência não é um conjunto de leis, mas parte do movimento da ocupação primária do *Dasein* no mundo social em que é jogado, portando consigo suas necessidades existenciais, a saber, todas as heranças materiais e espirituais que lhe são próprias. Aqui incide o sentido fenomenológico da economia como conhecimento e prática que operam sobre a necessidade existencial. Portanto, a fenomenologia do materialismo histórico abre um novo campo de significados no alvo das críticas marxistas, escapando do economicismo vigente. Do procedimento crítico aberto pela economia em seu caráter ontológico, é possível defrontar os impasses relativos à existência na base material da historicidade do processo de produção.

Assim, de um primeiro modo, a fenomenologia do materialismo histórico opera como uma crítica à ideologia que circula no mundo de significados sustentados pelas estruturas econômicas. Um caso especial deste procedimento crítico tratado em *Contribuições* é o da "reificação". Este fenômeno deriva do processo em que a "ocupação diária com o espaço vivo necessariamente força a existência para um ambiente *ocupado* [*concerned*], tornando-o então um mundo rígido de coisas as quais engolem a existência com as leis naturais inescapáveis" (*idem*, p. 32). Neste sentido, a reificação, tema lukacsiano por excelência, é reinterpretada sobre as bases fenomenológicas da "ditadura caturra do impessoal"⁵⁰. Pela perspectiva da economia, reconhece-se a historicidade existencial derivada da ocupação do "ser-jogado" no mundo social e organizado pela estrutura econômica da impessoalidade que enrigece a ação do homem no mundo. De outro modo, este saber possibilita a crítica fenomenológico-materialista histórica marcuseana atuar radicalmente, de modo que "o mundo como dado à existência crie as condições que tornem possível o mundo como espaço da vida" (*idem*, pp. 32-33). Apresenta-se pois um laço entre a filosofia e as investigações do marxismo que atua não apenas em seu caráter crítico, mas também, como veremos a seguir, em sua teoria da ação revolucionária.

⁵⁰ Schoolman comenta que a análise da reificação suaviza a concepção lukacsiana, uma vez que parte do pressuposto de que Marcuse estaria negando o autor de *História e Consciência de Classes*. No entanto, podemos também interpretar esta referência a Lukács como um aprofundamento de sua temática, mediada pela fenomenologia. V. Schoolman, *The Imaginary Witness*.

Teoria da Revolução: a Ação Radical

Havíamos afirmado no início do capítulo que a fenomenologia do materialismo histórico contribui para a teoria marcuseana da revolução. Esta passagem se dá pela abertura crítica fornecida pela compreensão fenomenológico-materialista-histórica da economia, segundo a qual “é possível apreender o caráter existencial primário, mudar as estruturas da sociedade de uma maneira apropriada e, portanto, também transformar os mundos de significados (ideologias) baseados nela” (*idem*, p. 31).

Em um primeiro movimento, torna-se possível pela fenomenologia do materialismo histórico compreender as "condições objetivas" nas formações da estrutura primária da produção e reprodução no capitalismo. É um processo que se efetiva por meio da *divisão social do trabalho*, resultado da crescente especialização exigida pelo desenvolvimento do capitalismo, como se depreende das análises da *Ideologia Alemã* (Marx e Engels, s/d, p. 38). Em termos existenciais, isso significa afirmar que a totalidade própria ao espaço da vida está ameaçada. Afinal, a instauração da divisão do trabalho no capitalismo gera a cisão da sociedade em classes, determinando segmentos no espaço social, posicionados conforme sua ocupação no interior do processo de produção em seu movimento histórico. Eis a estrutura efetiva da historicidade material da existência social *qua* presente. Reconhecê-la é o primeiro passo para uma teoria da revolução, pois assim se determinam as condições objetivas da dinâmica histórica da existência, tomando a necessidade existencial da economia como necessidade histórica existencial, na mesma medida em que se definem as práticas de transformação da relação do homem com o mundo social e natural.

Portanto, a fenomenologia do materialismo histórico possibilita reconhecer a situação histórica existencial para atuar sobre ela. Com efeito, a concepção fenomenológico-materialista-histórica da economia permite uma "ação radical" de mudança historicamente necessária, capaz de alterar não apenas a ordem cotidiana, mas também de atuar sobre as condições da existência, recuperando a estrutura essencial do mundo como espaço da vida, até então degenerado pela impessoalidade capitalista.

A teoria da ação radical é, pois, o cerne da "filosofia concreta" que Marcuse desenvolve nestes anos de juventude, responsável em grande medida por sua teoria da revolução. O conceito de “radical” remete à noção marxiana, segundo a qual “ser radical é apreender as coisas em suas raízes. Mas, para o homem, a raiz é o próprio homem”, o que permite desenvolver uma teoria crítica capaz de retirar a base teológica do pensamento, cujo centro é a criação divina e espiritual do mundo, substituindo-a pelo "ser supremo do homem que é o próprio homem" (Marx, 2005, p. 151). Tal concepção da radicalidade humana desdobra-se na

concepção de história presente na *Ideologia Alemã* que coloca o homem existente em sua reprodução social como premissa da crítica materialista histórica. Neste manuscrito, o homem é um sujeito-objeto da história, ou seja, é um ser que age e nisso altera as próprias circunstâncias humanas, sendo raros os momentos em que age sobre sua existência. A ação radical é uma dessas vezes (Marcuse, 1969a, pp. 6-7). É, pois, a revolução em seu sentido autêntico.

Limites da "Filosofia Concreta"

Alfred Schmidt, em seu ensaio *Ontologia Existencial e Materialismo Histórico nos Escritos de Herbert Marcuse* (1968), problematiza o projeto de “filosofia concreta”⁵¹ estabelecido pela fenomenologia do materialismo histórico, considerando-o insuficiente para escapar da abstração heideggeriana. Segundo o comentador, Marcuse se contradiz ao criticar o principalismo da existência uniforme em Heidegger na medida em que procede da mesma forma no que se refere à ação radical. Isso ocorre porque Marcuse suaviza a relação nada confortável entre Heidegger e Marx, o que se evidencia pelo uso filosófico da *Ideologia Alemã*. Vejamos mais detalhadamente.

Conforme dissemos acima, o que Marcuse critica em Heidegger é o estabelecimento do existencialismo em si, deixando de lado a existência concreta do espaço da vida. Deste modo, Marcuse fornece uma *concretude* ao discurso heideggeriano do “existir autêntico” e da “decisão antecipadora”. Em contrapartida, para Heidegger, na medida em que o agir corresponde ao cotidiano da impessoalidade, não há possibilidade de a existência autêntica efetivar-se concretamente. Ora, Marcuse segue o caminho inverso e tenta estabelecer a ação radical na autenticidade capaz de alterar não só as circunstâncias como a existência humanas. Entretanto, de acordo com Schmidt, esta inversão incorreria em intersetividade. Isso porque, ao efetivar a autenticidade na ação, ela impede o propósito real de todo este empreendimento: estabelecer uma “dialética autêntica”.

Se a ação radical identifica-se com a “historicidade” enquanto que o ocultamento real é só um derivado dela, então a dialética também será derivativa; a unidade entre o geral e o particular que se estabelece *intra-historicamente* em cada caso, permanece desgarrada ontologicamente (...) [e] a dialética deixa de ser prática transformadora e se atrofia para converter-se em aplicação de uma generalidade vazia que se subtrai a

⁵¹ O comentador trata dos textos de juventude de Marcuse estabelecendo a crítica ao marxismo heideggeriano marcante neste período. Para tanto, acompanha os ensaios de Marcuse *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico, Sobre a Filosofia Concreta*. Trataremos aqui da crítica ao primeiro destes.

toda mudança histórica, e, sem dúvida, pretende estar presente nela como “destino” (Schmidt, 1968, p. 29).

Desta forma, todo o esforço marcuseano para formular uma fenomenologia do materialismo histórico, ao pretender retirar a abstração dos processos dialéticos encontrados, por exemplo, na filosofia da natureza de Engels, não consegue escapar ao campo das generalidades vazias da ontologia existenciária.

Mas o pior de tudo é que a própria ação radical, que se pretendia crítica à decisão antecipadora generalizante de Heidegger, mostra-se a principal operadora desta abstração, na medida em que efetiva um “conformismo pseudo-ativista” (*idem*, p. 30). Por esta caracterização, Schmidt aproxima práticas políticas dos campos da mais estrita direita com os da mais vanguardista esquerda; justifica tanto a “prática sinistra” encontrada na estética nazista, como a “ação pela ação” expressionista e o “realismo heróico” de Bauemler e Kriek como também a “rebelião permanente” encontrada entre os mitos da esquerda de Sartre. Enfim, o “conformismo pseudo-ativista” justifica em muito o uso da filosofia heideggeriana seja pelo terror nazista, seja pelas vanguardas socialistas.

Pode-se afirmar que a leitura de Zizek sobre Heidegger acompanha esta problematização de Alfred Schmidt. A teoria da ação radical não escapa às malhas da abstração próprias à decisão antecipadora em Heidegger. Ora, como vimos anteriormente, a antecipação ocorre porque se dá no interior de uma repetição. Trata-se do que Zizek aponta como uma “eleição forçada”, na qual se passa a “assumir livremente” o próprio destino imposto no círculo de repetições (Zizek, 20XX, p. 27). Há, portanto, uma predestinação, que se encontra em linhas revolucionárias, como as de Marcuse. Zizek aponta para a importação deste esquema heideggeriano na leitura da luta de classes, e que podemos importar para nossa compreensão da ação radical marcuseana, quando o comentador afirma: “quando um sujeito se reconhece como proletário revolucionário⁹, quando assume livremente e se identifica com a tarefa da revolução está se reconhecendo como eleito pela história para realizar esta tarefa” (*idem*). Ou seja, Zizek aponta para um jogo em que na ação radical assumisse-se papéis de antemão. Não se trata de uma escolha livremente assumida, como se por trás de toda decisão antecipadora houvesse um contexto “autêntico” ontológico, em que o sujeito revolucionário se apóia. Mais do que isso, avança Zizek, em todo esquema baseado na decisão, por mais radical que seja, pressupõe-se que “algo deve ser excluído para que possamos nos converter em seres que tomam decisões” (*idem*, p. 28). Mas qual é este lugar privilegiado de onde se permite atuar e decidir com a precisão da radicalidade? Estruturar-se deste modo, não significa justamente perder o conteúdo material da historicidade, fato que Marcuse tanto critica em Heidegger? Mas ao compreender a

existência em seu contexto material, como atuar radicalmente sobre ele? Eis alguns impasses que a fenomenologia do materialismo histórico ainda não responde. Por quê?

Na perspectiva de Schmidt, que parte da síntese heideggero-marxista permanente no *corpus* marcuseano, é preciso ressaltar a *incompatibilidade* entre a fenomenologia e o materialismo histórico, que por vezes seria negada por Marcuse. As *Contribuições*, sobretudo, que utilizam a *Ideologia Alemã* para fundamentar-se no marxismo, esquecem o esforço crítico que Marx e Engels empenham contra a filosofia de seu tempo e que, de certo modo, afasta-os de qualquer perspectiva filosofante existencialista.

Os limites que se percebem constantemente desta teoria encontram-se na zona pela qual se interpreta “filosoficamente” o marxismo, ou seja, como análise de uma situação imediatamente histórica, mas que tem também “um sentido próprio que persiste em toda sua historicidade”. Mas o materialismo de Marx é crítica da filosofia precisamente pelo fato de que não reconhece ao mundo mais sentido do que aquele em que os homens conseguem realizar em cada caso em suas instituições sociais. Nega-se transfigurar o contínuo negativo da história partindo de uma *natureza humana unitária e perdurável*, ou de um *fundamento ontológico* que o indivíduo descobrira em si mesmo (*idem*, p. 49, grifo nosso).

De fato, a incompatibilidade existe. Mas é preciso atentar que Marcuse não é cego diante dela. Como vimos, seu artigo tem divisões bem claras quanto a isto e expõe limites da filosofia heideggeriana frente ao conteúdo material da historicidade. Tanto quanto Schmidt, nosso autor contraria a perspectiva ontológico-existencial de uma "existência em si" ou, como citado acima, de "uma *natureza humana unitária e perdurável*, ou de um *fundamento ontológico* que o indivíduo descobrira em si mesmo". Ora, as *Contribuições* separam-se da interpretação heideggeriana neste ponto⁵². O que a transição entre a fenomenologia e o materialismo histórico desvela é a constituição de uma "estrutura ontológica", que não reduz o mundo social partilhado à ditadura da impessoalidade, mas sim, estabelece o "espaço da vida", estrutura ontológica em que se apóia a existência em seu produzir e reproduzir contínuo. Anos mais tarde, Marcuse resume bem suas críticas a Heidegger quando afirma:

Está certo, o *Dasein* é constituído de historicidade, mas Heidegger focaliza sobre indivíduos purificados das injúrias ocultas ou nem tão ocultas de suas classes, seus trabalhos, suas recreações, purificam das injúrias que eles sofrem de sua sociedade. Não há nenhum traço de rebelião cotidiana, de luta por liberação. O *Man* (o impessoal) não é substituto da realidade social (Marcuse, 2005, p. 169)⁵³.

⁵² Cf. Andrew Feenberg, "Heidegger and Marcuse: The Catastroph and Redemption of Technology" in Abromeit & Cobb, *Herbert Marcuse: a Critical Reader*, New York : Routledge, 2004

⁵³ Esta citação torna-se interessante também sob a perspectiva das leituras kantianas de Heidegger. Lembremos que Marcuse, em seu *Marxismo Transcendental?*, caracteriza dois modos interpretativos de Kant. Max Adler

É o que vemos em todo o esforço das *Contribuições* para estabelecer um espaço da vida, que não é baseado em uma natureza humana, nem em um fundamento ontológico, mas numa *estrutura* ontológica em que o homem encontra-se com o mundo.

Novamente, pensar Marcuse como um produtor de sínteses entre tendências filosóficas, como o heideggero-marxismo, mostra-se insuficiente para compreendermos as investigações de Marcuse. Seja como princípio do projeto da fenomenologia materialista histórica, como afirma Richard Wolin, seja como fundamento do fracasso do projeto, como explicita Alfred Schmidt, esta não é a explicação para o empreendimento de juventude de Marcuse, pelo simples fato de que não é uma síntese o que se busca, mas uma relação bem pontual capaz de afirmar a dialética como procedimento crítico e autêntico.

Isto posto, podemos afirmar que os limites da "filosofia concreta" localizam-se em seu principal operador, a "ação radical". Schmidt abre uma via de reflexão neste ponto. A base da ação radical e sua fraqueza advém da noção de existência que Marcuse extrai das linhas da *Ideologia Alemã*. Contudo, neste manuscrito, Marx e Engles contrariam as formas filosóficas do hegelianismo crítico de seu tempo. Isto significa dizer que a existência, enquanto premissa do materialismo histórico, não é compreendida ontologicamente mas, pelo contrário, é pelo sensualismo e o realismo de Feuerbach que se estabelece a premissa existencial no materialismo histórico (Schmidt, 1968, p. 31). É neste sentido que a filosofia concreta marcuseana interverte-se em abstração existencial.

De fato, a base marcuseana da ação radical não se dá pelo materialismo histórico. A categoria marxista do "trabalho", em que o sensualismo e o realismo materialista incidem, é dissolvida pela "ocupação prática", categoria ontológico-existencial heideggeriana. Em *Contribuições*, Marcuse não critica esta categoria de *Ser e Tempo*, muito pelo contrário. Uma vez baseada na ocupação prática, a ação radical não consegue distanciar-se da concepção heideggeriana pela qual a existência que se ocupa com o mundo é a consideração de que o homem corre o risco de estar *em função* do mundo. A concretude da ação radical estaria pois vinculada a este funcionalismo existencial e não à sensibilidade própria à experiência do homem no mundo. Além disso, pela ação radical, a existência está em função de uma

desenvolve suas investigações a partir da "via apriorística-conservadora", em que o *a priori* kantiano *purifica* a variabilidade da experiência, garantindo a crítica pelo sujeito transcendental a-temporal. Mas haveria uma segunda interpretação, da qual Marx seria devedor, em que a filosofia transcendental seria crítica ao realismo fenomênico, reforçando as possibilidades da experiência em uma via revolucionária. Em nossa primeira aproximação, Heidegger mostra-se filiado à "revolução copernicana" de Kant, ao interpretar as possibilidades da experiência através da faculdade da imaginação originária. No entanto, aos poucos, as leituras de Marcuse afastam-se desta caracterização. A analítica do *Dasein*, muito embora crítico da consideração temporal kantiana, mostra-se devedora do caráter apriorístico, limitado ao caráter purificado da existência em si, desconsiderando os momentos de rebelião e crítica dos fenômenos sociais.

"necessidade histórica", o que não é tão diferente do "destino" que impulsiona o *Dasein* heideggeriano. Em ambos, constitui-se uma dimensão extática da existência que deixa Marcuse próximo da abstração heideggeriana. Portanto, a dialética, ao contrário das pretensões de nosso autor, não se compreende autêntica, mas sim dissolve-se em generalidade tão vazia quanto as bases do decisionismo antecipador da ontologia heideggeriana.

Entretanto, muito embora Schimidt avance sobre a crítica das obras de juventude de Marcuse, apontando o principal sintoma da fenomenologia do materialismo-histórico, deixamos curiosos quanto à posteridade destes impasses. O comentador apenas indica que as relações entre o pensamento existencial e o marxismo seguem a influenciar Marcuse, pelo menos até *ODM* e "sobretudo, na interpretação da psicanálise freudiana" (idem, p. 18), mas não há nenhuma reflexão acerca do significado desta influência.

Nossa interpretação, entretanto, leva a considerar que a ação radical não ocupa um papel tão central no percurso intelectual posterior de Marcuse. Não podemos concluir que a *Grande Recusa* seja idêntica à "ação radical". Em primeiro lugar, por causa do agente portador destas atitudes. A ação radical estava destinada ao proletariado, ao passo que isso não corresponde propriamente à ação dos artistas e *out-siders* que praticam a recusa à realidade do capitalismo dos anos 60. Mudança dos tempos? Não necessariamente. Na Grande Recusa, por exemplo, outros campos de análise surgem, como a necessidade "biológica" revelada pela psicanálise (EC, p. XXV). Não se trata mais de uma relação funcionalista entre o homem e seu mundo mediado por seu ofício cotidiano ou de sua derivada ação radical. Portanto, a partir desta breve comparação, é possível perceber novas articulações pelas quais a ação radical não é mais determinante.

O que aconteceria entre os anos 30 e os anos 50? Acreditamos que as respostas da virada marcuseana e do abandono do projeto de "filosofia concreta" estariam muito vinculados às novas descobertas de Marcuse sobre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx datados de 1844, mas ocultos até 1932. De acordo com a entrevista concedida a Habermas, Marcuse declara que a tensão entre Marx e Heidegger deixaria de ser para ele um problema em 1932, quando foram publicados os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (*apud* Habermas, 1980, p. 13). O que haveria de tão diferente nestas páginas? Quais seriam as mudanças que provocariam em nosso filósofo? Eis as interrogações de nosso próximo passo.

1.3) Manuscritos Econômico-Ontológicos

Talvez a declaração de Marcuse a Habermas supervalorize a radicalidade de sua ruptura com o pensamento ontológico heideggeriano, marcada pela publicação do ensaio *Novas Fontes para a Interpretação dos Fundamentos do Materialismo Histórico* (1932), escrito por ocasião da descoberta dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) de Karl Marx. De certo modo, muitas das reflexões deste ensaio de 1932 se aproximam dos termos desenvolvidos na fenomenologia materialista-histórica como, por exemplo, a noção de "essência humana", a "facticidade da economia" ou mesmo, a "revolução radical total". Por estes termos, ainda é possível questionar-se pela permanência do projeto de "filosofia concreta" na análise marcuseana, bem como sua dívida com a ontologia heideggeriana. E nisto devemos nos questionar se Marcuse ainda recai em problemas anteriores como a abstração própria ao pressuposto da ocupação prática na ação radical revolucionária.

A princípio, negamos esta última possibilidade. Apesar da terminologia, toda a consideração ontológica da "ocupação prática" presente em *Contribuições* será revista através de *Novas Fontes*. Para compreendermos este movimento e caracterizarmos melhor a ruptura de Marcuse com a análise existencial da fenomenologia do materialismo histórico, é preciso determinar o que nosso autor considera como "novas fontes" da teoria marxista. Enfim, o que há de novo nos *Manuscritos* de Karl Marx?

Ora, Marcuse chega a afirmar que os *Manuscritos* expõem de maneira mais clara o sentido original das categorias fundamentais de Marx (1969, p. 43). Isso porque as teses marxianas partem de noções da economia política (como trabalho e propriedade privada) rearticuladas por considerações filosóficas. Até então, nenhuma novidade, visto que *Contribuições* explorava justamente estes pontos. Decerto, no ensaio *Novas Fontes*, a economia-política continua desempenhando o papel de articulação com a totalidade social, o que também já era afirmado nas análises de *Contribuições* sobre o "espaço da vida". Além disso, o valor autêntico da revolução radical permanece em ambos os ensaios como saldo da crítica filosófica à economia-política. Com a leitura dos *Manuscritos de 1844*, Marcuse continua a afirmar que, "a partir de uma interpretação filosófica bem determinada da essência humana e de sua realização histórica, a economia e a política são tornadas a base econômico-política da revolução" (Marcuse, 1969b, p. 44). Portanto, a crítica à facticidade econômico-política permanece fundamental para se estabelecer uma teoria da revolução (*idem*, p. 42).

No entanto, a leitura dos *Manuscritos* oferece novas fontes às reflexões sobre a dialética que outrora alimentava-se dos debates por vezes obscuros de Marx com os jovens hegelianos presentes nos manuscritos da *Ideologia Alemã*. Isto não significa que Marcuse seja

adepto de um "corte epistemológico" entre as obras marxistas⁵⁴ - pelo contrário, considera perigosa esta posição (*idem*). Sua interpretação, por sua vez, determina-se pelas inúmeras *frentes de batalha* que Marx enfrenta na composição de suas obras. Assim, entre a *Ideologia Alemã* e os *Manuscritos* não se propõe uma mudança de projeto, mas uma diferença de *front*.

Marx luta em *vários fronts*: ele combate de um lado o pseudo-idealismo da escola hegeliana, de outro, a reificação, da qual se torna condenável a economia-política burguesa, a que é preciso reunir ainda a luta contra Feuerbach e o pseudo-materialismo. Nestas condições, o sentido e a finalidade do combate variam segundo a direção do ataque e da defesa. Nos *Manuscritos* de 1844, em que se trata essencialmente de tomar partido contra a reificação da economia-política que erige uma facticidade histórica determinada em lei "eterna" e rígida de pretensas relações ontológicas, Marx opõe efetivamente a facticidade à essência real do homem e revela no mesmo golpe a verdade desta, apreendendo-a no contexto da história humana real e descobrindo a necessidade de sua superação (*idem*, p. 86).

A princípio, Marcuse continua interpretando Marx fenomenologicamente. Em seus dois ensaios, nosso autor demonstra seu projeto de reforçar a dialética através do confronto fenomenológico entre a essência e a facticidade. Porém, a partir dos textos marxianos que sustentam *Contribuições e Novas Fontes*, percebemos a mudança da perspectiva marcuseana. No fundo, Marcuse efetiva de modo mais concreto com os *Manuscritos* o que buscava anteriormente na *Ideologia Alemã*. A fim de estabelecer uma revitalização da dialética no debate marxista, seria necessário um retorno às fontes filosóficas de Marx, sobretudo Hegel. Neste sentido, de fato, Alfred Schmidt tem razão quando explicita a incompatibilidade de um projeto de "filosofia concreta" com o marxismo, uma vez que a *Ideologia Alemã*, fonte deste primeiro empreendimento marcuseano, é um texto crítico e por vezes até "anti-filosófico"⁵⁵. Na perspectiva de Marcuse, estas considerações partem da obscuridade própria ao combate da *Ideologia Alemã*, em sua crítica ora da filosofia materialista ora da idealista. No entanto, as novas fontes que os *Manuscritos* trazem, deixam claro que todo este debate não significa uma "anti-filosofia", mas sim, a negação da filosofia e da ciência econômica enquanto discursos reificados, seja no aspecto contemplativo do filosofar, seja no aspecto legislativo da economia-política. Em contrapartida, os *Manuscritos* seguem a realização da filosofia que se estabelece na crítica positiva da economia-política. Desta novidade também não se afirma que Marcuse se afaste da teoria da revolução, reduzindo-se à crítica da ideologia econômica. O projeto

⁵⁴ Para esta posição ver Althusser, L., *Lire Marx*.

⁵⁵ V. também Fausto, Ruy, "A apresentação marxista da história: modelos" in *Marx: Lógica e Política*, vol. III, que considera o discurso marxiano da *Ideologia Alemã* alinhado à crítica positivista em torno da metafísica (Fausto, 2002, pp. 98 -110).

revolucionário permanece uma vez que o procedimento crítico capacita-se como “ciência das condições necessárias da revolução comunista” (*idem*, p. 45). Portanto, a mudança das reflexões marcuseanas que se operam em 1932 não está nos efeitos existenciais e revolucionários da economia-política, mas sim nos novos “fundamentos” desta ciência.

Vimos que, em 1929, Marcuse estruturava a economia na ocupação prática do mundo social, tornando-a uma ciência das necessidades existenciais que o *Dasein* herdava de seu espaço da vida. Além disso, para a fenomenologia do materialismo-histórico, a ocupação prática seria também o fundamento do processo revolucionário da ação radical aberto pela análise econômica. Ora, junto ao comentário de Alfred Schmidt, notamos que as bases desta facticidade econômica recaem na abstração. É contra isto que reside em larga medida a reviravolta operada por Marcuse em 1932.

O trabalho alienado

Com os *Manuscritos*, Marcuse encontra novos fundamentos do “fato econômico «atual»” no conceito de “trabalho alienado”⁵⁶ e de “expropriação” (Marcuse, 1969b, p. 42). Estes não são conceitos próprios ao *establishment* da teoria econômica propriamente, nem nos tempos de Marx e muito menos nos dias de hoje. Em contrapartida, uma análise detida destes *fenômenos econômicos*, leva Marx a considerar o sistema de inversões que promovem a estrutura social do capitalismo. De acordo com o autor, há uma lógica própria do trabalho alienado em que

[o] trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais a sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalho se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização do mundo dos homens* (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo

⁵⁶ Apesar de utilizarmos a nova edição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, optamos por seguir a tradição já consagrada de *Entfremdung* como “alienação”. O tradutor Jesus Ranieri utiliza o termo “alienação” e “exteriorização”, para o termo *Entäusserung*. Em ambos os casos, existem os sentidos de “passar de um estado a outro qualitativamente distinto”, como um alienar-se de algo, mas também o de uma “ação de transferência”, aproximando o termo alemão do processo de exteriorização. Com isso, o tradutor distingue *Entäusserung* do conceito de *Entfremdung*, utilizado por Marx no capítulo central dos *Manuscritos*, cujo significado remete ao termo “estranhamento”, próprio às determinações sócio-históricas do processo de exteriorização do trabalho no mundo capitalista (Ranieri in Marx, 2004, pp. 15-16). Nesta nova composição, o tradutor fornece nuances aos conceitos marxianos, que procuram sobrepujar as traduções anteriores dos *Manuscritos* (as quais tomam *Entfremdung* por “alienação”). No entanto, o conceito de “alienação” compreende as implicações de *Entfremdung*, ressaltando o caráter do alheio, do distinto próprio ao termo alemão. Assim, advertimos que seguimos a versão francesa do ensaio marcuseano – que opera com o termo “alienação” – de modo a não incorporar a distinção de Ranieri para nossa interpretação. Além disso, com o propósito de reduzir as confusões terminológicas, traduziremos *Entäusserung* como “exteriorização”. Indicaremos as devidas alterações na tradução com o uso de colchetes.

e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral (Marx, 2004, p. 80).

Este sistema de inversões do fato econômico-político

nada mais exprime, senão: o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser* [*alheio*], como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho aparece ao estado [econômico-político]⁵⁷ como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como [*alienação*] (*Entfremdung*), como [*exteriorização*] (*Entäusserung*) (*idem*)

O trabalho alienado e a expropriação são, pois, fatos que sustentam a economia política em seu modo capitalista. Estes fatos promovem a positividade da qual a crítica da economia política deve partir, tornada uma “ciência das condições revolucionárias”. Afinal, ao explicitar na produção de riquezas sociais, a alienação e a expropriação que transformam o homem em “não-ser”⁵⁸ (*Unwesen*), opera-se uma rearticulação crítica das bases materiais da sociedade. Deste modo, o marxismo não trata de uma inversão econômica, mas da inversão da realidade humana mediada e instaurada pela economia política, uma mudança de perspectiva "que faz ver na situação de fato do capitalismo não apenas uma crise econômica e política, mas uma *catástrofe da existência humana*" (Marcuse, 1969, p. 88)

Pelas *Novas Fontes*, podemos notar também a retomada do conflito de natureza político-interpretativa dos textos de Marx, uma vez que, ao considerar os fatos econômicos como fundamentos da crítica materialista histórica, Marcuse opõe-se ao marxismo economicista vigente nesta época. Este conflito, como vimos, já legitimava a sua reflexão sobre *Ser e Tempo*. Porém, com os *Manuscritos*, mais do que a "historicidade existencial", é a

⁵⁷ Jesus Ranieri, traduz, o termo *Nationalökonomie* utilizado por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* por "economia nacional" e não por "economia política". De acordo com a nota de tradução, Ranieri justifica sua opção pelo próprio Marx. "Economistas burgueses ingleses e franceses utilizavam, correntemente, *political economy* e *économie politique*, mas aos alemães era mais próximo o termo *Nationalökonomie*. O próprio Marx teria pronunciado (...) quando a respeito da diversidade de desenvolvimentos das diferentes cidades francesas e inglesas, comparadas às alemãs, algo a respeito da oposição entre economia política e economia nacional. Somente mais tarde ele irá converter, nos seus escritos, o conceito de «economia nacional» por «economia política». Importa saleintar igualmente que «economia nacional» diz respeito, dependendo do contexto, tanto ao sistema econômico quanto às suas teorizações" (Ranieri *in* Marx, 2005, p. 19, nota 2). Para todos os efeitos, apesar das diferenças indicadas por Ranieri, optamos seguir a tradução de Artur Morão, a qual traz mais correspondências com a tradução francesa do texto de Marcuse, que opta pelo termo "economia política". Portanto, advertimos que, no momento em que invertermos a tradução de Ranieri, colocaremos o termo entre colchetes no corpo da citação.

⁵⁸ Não seguimos a tradução francesa do ensaio de Marcuse, pela qual *Unwesen* é traduzido por “monstro”, seguindo a tradução literal como “não-ser”. De fato, é possível traduzir das duas formas. No entanto, para atingirmos os objetivos deste capítulo, a saber, orientar a passagem de Marcuse pela ontologia, concedemos ao caráter de não-ser da alienação uma importância significativa.

"essência humana" que ocupa o núcleo das reflexões de Marcuse. Estas novas considerações, por sua vez, não significam um Marx essencialista, mas permanecem na "radicalidade" marxiana que coloca em primeiro plano o homem, "que diz respeito ao homem enquanto *homem* (e não somente enquanto operário, sujeito econômico, etc.), de algo que tem lugar não somente na história econômica, mas na história da essência humana e de sua realidade" (*idem*, p. 50); ou seja, não se trata de um homem considerado enquanto objeto das ciências, mas como homem que se torna homem propriamente.

Se lembrarmos nossa análise das *Contribuições*, é possível objetar esta passagem como um índice da reviravolta marcuseana de 1932. Afinal, o uso do "radicalismo" marxista é almejado por Marcuse tanto em *Contribuições* quanto em *Novas Fontes*. Contudo, há uma mudança sutil a ser desvelada. Afinal, como apresentamos anteriormente, Marcuse estruturava a fenomenologia do materialismo histórico pela "historicidade", ou melhor, pela "essência histórica da humanidade". Esta perspectiva é bem diferente da que se vê em *Novas Fontes*, cuja radicalidade se dá pela "história da essência humana" e sua realidade. Uma inversão sutil de termos que nos trazem novas controvérsias.

Douglas Kellner interpreta estas passagens como uma orientação de Marcuse para a antropologia do jovem Marx. Não que a partir de então se estabeleça uma teoria da natureza humana em Marcuse, mas sim, que caracteriza a "situação humana contemporânea, a qual é avaliada à luz de suas falhas em satisfazer as necessidades humanas essenciais e desenvolver as potencialidades humanas" (Kellner, 1984, p. 81). A antropologia tecida por este comentário não se reduz pois a um caráter metafísico que revela a essência humana pela expressividade de suas forças no trabalho, mas remete às perspectivas de um "ser humano plural", que segue para além de sua determinação econômica, voltando-se para a perspectiva sócio-histórica do ser humano. Segundo Kellner,

Marx e Marcuse referem-se aos seres humanos não como seres trabalhadores e produtivos de um modo próximo e único ao sentido econômico, mas como seres plurais com uma riqueza de necessidades e forças que são simultaneamente individuais, sociais e históricas. (...) Portanto, o conceito marxiano de ser humano e sua alienação não está medindo e condenando o capitalismo a partir de uma essência humana fixa, a-histórica e idêntica, a qual então mostra-se em contradição com a atividade da sociedade capitalista. Antes, Marx argumenta, e Marcuse concorda, que a vida humana sob o capitalismo é fatalmente privada de liberdade, atividade criativa, e suprime pois as possibilidades humanas fundamentais e distorce as necessidades humanas fundamentais (*idem*, pp. 83-84)

Este comentário leva a pensar que a abstração resultante da análise sócio-econômica traçada pela fenomenologia do materialismo-histórico seria efetivada por sua aproximação mais direta com a ontologia heideggeriana. Por isso, Kellner chega a concluir que a antropologia do jovem Marx seria uma resposta, ainda que fraca, aos projetos marcuseanos ontológicos.

No entanto, em *Novas Fontes*, apesar de Marcuse livrar-se em grande parte do arsenal pesado da terminologia fenomenológica heideggeriana, não se pode dizer que prevalece uma crítica antropológica que dispensa qualquer ontologia. De fato, como afirma Kellner, Marcuse não estabelece suas críticas a partir de um essencialismo auto-idêntico, a-histórico e fixo (posição que, diga-se de passagem, já havia tomado em *Contribuições*, em que, como vimos, busca as considerações materiais do historicismo). Contudo, o que se conclui da avaliação de Kellner é o estabelecimento de uma antropologia em detrimento de uma ontologia. Mas, lembremos as palavras de Marcuse acerca de sua interpretação dos *Manuscritos*, engajada pelo "plano de questões no qual trata-se do ser e da essência do homem, sobre o plano de questões «ontológicas»" (1969, p. 58). Neste sentido, nosso autor explora alguns fragmentos dos *Manuscritos* pelos quais se endossa o caráter ontológico em detrimento da antropologia, contrariando frontalmente a perspectiva de Kellner. Em uma passagem dos *Manuscritos*, explorada por Marcuse, Marx chega a pensar que as "sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim, verdadeiramente, afirmações *ontológicas* do ser (natureza)" (2004, p. 157), o que determina o quão distantes de uma perspectiva antropológica estão os projetos marxista e marcuseano⁵⁹. Portanto, apesar da dimensão do trabalho alienado nos *Manuscritos* permitirem a Marcuse retirar todo o resíduo abstrato da fenomenologia do materialismo histórico, isto não o leva à antropologia, mas sim a redefinir o escopo ontológico pelas bases materiais que a crítica positiva da economia política promove.

Andrew Feenberg, no ensaio tratado anteriormente, promove uma melhor interpretação quando preserva o caráter ontológico no percurso intelectual de Marcuse. Ao invés de estabelecer uma antropologia que se vale do pluralismo da essência humana, Feenberg possibilita considerar a radicalidade marxiana nos projetos críticos de Marcuse como um fundamento para se "reconstruir o conceito de essência historicamente" (Feenberg, 2005, pp. 73 e 75). Não se trata, pois, de uma virada marcuseana para a antropologia pois, ainda que as

⁵⁹ Algumas leituras marxistas podem contrariar esta perspectiva de Marcuse. Afinal, o jovem Marx estabelece um diálogo intenso com o materialismo antropológico de Feuerbach. Entretanto, ao citar justamente o trecho dos *Manuscritos* acima, Marcuse adiciona uma nota que remete à Feuerbach, citando-o: "Nesta frase, Marx recorda-se certamente de uma passagem de Feuerbach: «é porque os sentimentos humanos não têm uma significação empírica, antropológica no sentido da antiga filosofia transcendente, mas uma significação ontológica, metafísica» (*Principes de la philosophie de l'avenir*, § 35)" (Marcuse, 1969, p. 59, nota 1).

Novas Fontes considerem a pluralidade das potências humanas bem como sua situação histórico-social, articulam também o caráter relacional em que a essência humana se insere no mundo.

Assim, o risco da interpretação antropológica de Kellner está em perder o vínculo humano com o mundo, orientando os textos marcuseanos para um subjetivismo muito arriscado⁶⁰. Enfim, corre-se o risco de perder as "condições objetivas" da revolução e seus agentes. Ou seja, perde-se a questão ontológica básica que move Marcuse no interior do marxismo: a relação do homem com o mundo social e natural - elementos centrais para a história da essência humana e sua realidade. A interpretação de Feenberg, entretanto, pode ser aliada a Kellner, na medida em que advertem aos leitores de Marcuse para estarem atentos ao significado nada tradicional da ontologia marcuseana. Distante de uma essência auto-idêntica que paira sobre cabeças contemplativas, Marcuse problematiza a realização desta essência. Vejamos como esta dimensão se abre a partir do conceito marxiano de trabalho alienado.

A objetivação do trabalho

Como vimos, a alienação e a expropriação do homem no capitalismo descreve um sistema de inversões da existência humana. Mas, o debate anterior acerca da ontologia em *Novas Fontes* leva a concluir que tal inversão não resulta de uma degeneração anti-natural da essência humana, mas de condições materiais e objetivas próprias à ontologia do trabalho. No fundo, a atividade humana contém em si o germe da alienação e da expropriação. Sem esta consideração, a crítica perde sua força, fixando-se a uma essência externa às suas manifestações. Afinal, o conteúdo latente e positivo da essência humana pelo trabalho apresenta-se nas condições atuais, ainda que adversas, quando a atividade humana no mundo apresenta-se como trabalho alienado.

Para sustentar esta leitura, Marcuse desenvolve um procedimento complexo que alcança as "determinações positivas do trabalho" como base da crítica à economia política expressa nos *Manuscritos*. Primeiramente, observa que "em Marx, as determinações positivas do trabalho são quase todas formuladas nos conceitos que se opõem àqueles do trabalho *alienado*, mas nunca o caráter ontológico deste conceito se exprime claramente" (*idem*, p. 59). Desta forma, Marcuse considera que a crítica da economia política constitui uma espécie de tradução da essência humana por meio dos elementos de oposição à realidade do trabalho alienado. Ora,

⁶⁰ V. seu artigo, *Herbert Marcuse e a Dialética da Libertação*, apresentado no Congresso Internacional "Dimensão Estética. Homenagem aos 50 Anos de EC", realizado pela FAFICH-UFMG entre 17 e 20 de março de 2005.

segundo Marcuse, este modo alienado de trabalho permite vislumbrar o conteúdo latente da objetivação (*Vergegenständlichung*) própria ao processo produtivo. Alienado ou não, o trabalho é uma atividade cujo resultado é a produção de um objeto.

O processo de objetivação como determinação positiva do trabalho impele nossa pesquisa para dois sentidos correspondentes. De uma parte, Marcuse imprime fortemente a presença da dialética hegeliana no interior da teoria marxista, uma vez que a objetivação produzida pelo trabalho é pensada primeiramente por Hegel, leitor atento da economia política. Segundo Marx, na filosofia hegeliana, o "trabalho é o *vir-a-ser para si (Fürsichwerden)* do homem no interior da *exteriorização* ou como homem *exteriorizado*" (2004, p. 124)⁶¹. Em outras palavras, a objetivação é uma mediação pela qual o homem se reconhece como homem objetivado no mundo. Marx rende elogios à "grandeza da *Fenomenologia do Espírito*", na medida em que Hegel "compreende a essência do *trabalho* e concebe o homem objetivo, verdadeiro, porque homem efetivo, como o resultado de seu *próprio trabalho*" (2004, p. 123). Para Marcuse, este é o sinal de uma cumplicidade pela qual, lembremos Lukács, Hegel não poderia ser tratado indiferentemente como "cachorro morto".

Apesar de tudo isso, Marx não fixa seu pensamento nos elogios à *Fenomenologia do Espírito*, mas proporciona severas críticas às abstrações hegelianas, sobretudo no campo da objetivação, que resulta na identificação da essência humana como "consciência-de-si". Afinal, para Hegel, o homem somente põe a si mesmo através da exteriorização resultante do trabalho, uma vez que está diante de um objeto evanescente e subjugável à Consciência. No fim das contas, o "vir-a-ser para si do homem" não passa de um retorno para si da Consciência diante do objeto. É neste ponto que Marx rompe com a concepção hegeliana (Marx, 2004, pp. 124-125).

Um segundo sentido que podemos encontrar na "objetivação" advém desta ruptura e nos remete ao próprio percurso intelectual de Marcuse. Suas considerações ontológicas em *Novas Fontes* abrem espaço para uma auto-crítica em torno da funcionalidade pragmática da categoria do trabalho influenciada por *Ser e Tempo*. É possível, mediante as considerações ontológicas da objetivação presentes nos *Manuscritos*, conferir novos sentidos à *práxis* humana, sem esvaziar sua materialidade, na medida em que se atribui à existência uma operacionalidade que ainda deixa indistinta as bases materiais que a organizam. De certo modo, podemos afirmar que Marcuse percebe nas entrelinhas das críticas marxianas à

⁶¹ Este trecho é citado por Marcuse, como uma das passagens dos *Manuscritos* mais importantes para designar o caráter ontológico do trabalho. Sua importância está justamente no vínculo criado entre Marx e Hegel, mediante o conceito de objetivação.

abstração espiritual hegeliana do trabalho o que deveria ter sido feito com a categoria de "ocupação prática" heideggeriana, a qual passou ilesa às críticas fenomenológico-materialista-históricas de *Contribuições*. Deste modo, a recuperação das bases materiais da essência prática do homem determina em grande medida as leituras marcuseanas dos *Manuscritos*. Enfim, a crítica marxiana à objetivação abstrata de Hegel confere uma nova orientação aos projetos ontológicos de Marcuse. Qual?

Crítica marxista à objetivação hegeliana

Já em *Ontologia de Hegel*, Marcuse aborda a objetivação hegeliana através da dialética do senhor e do escravo. Na verdade, este momento caracteriza a relação do *reconhecimento entre Consciências de si*, a exigência essencial para efetivar as individualidades no interior do fluxo da vida⁶². Trata-se da relação entre duas formas de vida, pela qual se determinam seres autônomos e não-autônomos em suas relações com o mundo, mediadas pela coisa. De um lado, o escravo apresenta-se como um ser não-autônomo, diante do qual sempre se apresenta um *outro*, tanto em relação ao senhor quanto à cadeia de coisas a que se submete na labuta. Ao senhor, por sua vez, cabe considerar-se como ser autônomo na medida em que se afirma enquanto satisfaz imediatamente seus desejos (aniquilando ou gozando dos objetos à sua disposição), no mesmo passo em que se dispõe como potência que retém os seres não-autônomos (Hegel, 1992, p. 130). Isso porque o senhor domina a cadeia de coisas a que o escravo está submetido.

Para Marcuse, na relação entre estas duas formas de vida, expressa-se a primeira mediação hegeliana da dialética, pela qual "o senhor «inseriu» o escravo entre seu desejo e a

⁶² Em *Ontologia de Hegel*, Marcuse opera a dialética do senhor e do escravo no interior do debate do conceito hegeliano de *vida*. Trata-se de um momento de distinção que expressa por excelência a filosofia vitalista hegeliana: a vida como puro movimento da essência. Ora, através da dialética do senhor e do escravo, a unidade própria à vida manifesta seu caráter de "unidade dividida" (Marcuse, 1972a, p. 241), indicando a fluidez vital que é a unidade negativa capaz de superar suas diferenças internas. Ou seja, na vida proliferam conflitos pelos quais as figuras autônomas logo desaparecem em seu fluxo contínuo. Dentre estes conflitos, Hegel atenta para aquele em que a vida e a morte são levadas ao extremo: a luta por reconhecimento travada entre seres autônomos e não-autônomos. Assim, Marcuse não parte da interpretação kojéviana do desejo na figura deste conflito central da *Fenomenologia do Espírito*, mas é um conflito no qual a atividade vital, o ser autêntico por excelência, o puro movimento se apresenta. Não haveria de ser de outro modo, lembra Marcuse, pois a vida é objetividade por excelência (*idem*, p. 247). Ora, através do conflito de vida e morte entre senhor e escravo capta-se o movimento ímpar pelo qual a vida mostra-se como "unidade refletida", concebida como gênero, partilhado pela universalidade presente em cada ente, impulsionando cada indivíduo à totalidade. De fato, caracteriza-se a vida como uma força alheia e presente em cada indivíduo, mas também preserva o reenvio que a vida remete a outro, o que "compreende também a reciprocidade viva do pró e do contra entre «indivíduos» autônomos – e dependentes – (a coexistência) da objetividade de toda «extensão» da vida à individualidade viva nesta extensão. Por essência, a vida exige nela mesma não somente ser conhecida, mas também ser *re-conhecida*; ela se torna vida não apenas para a Consciência de si, mas também para a *outra* Consciência de si" (*idem*). Portanto, é nesta chave vitalista que Marcuse opera a leitura de *Ontologia de Hegel*.

coisa" visando sua satisfação imediata (1972a, p. 265). Com efeito, o escravo não pode nem aniquilar, nem gozar das coisas (que lhes são externas), mas é posto como o meio pelo qual pode trabalhá-las.

Assim, do ponto de vista imediato da dialética hegeliana do reconhecimento, pode-se afirmar uma "relação unilateral e desigual", que reconhece no escravo apenas um ser inessencial e não-autônomo que efetiva os desejos do senhor. Por sua vez, o escravo se determina desde o início no reconhecimento como *ser-para-outro*, vivendo na cegueira de sua não-liberdade. Portanto, diante da coisa, determinam-se dois modos de agir distintos entre si: o agir do Outro e o agir por meio de si mesmo: "Enquanto agir do Outro, cada um tende, pois, à morte do Outro. Mas aí está também presente o segundo agir, o agir por meio de si mesmo, pois aquele agir do Outro inclui o arriscar a própria vida. Portanto, a relação das duas consciências de si é determinada uma a outra através de uma luta de vida ou morte" (Hegel, 1992, p. 128).

Mas este primeiro momento resulta na inversão dialética de seu quadro relacional, pois justamente aí, o senhor, que outrora afirmava-se como "puro *ser-para-si*" autônomo, passa a perder este caráter independente, uma vez que a relação fundamental entre a Consciência-de-si e as coisas parte da intermediação do escravo. Em outros termos, a verdade da independência é a verdade da dependência. No *silogismo da dominação*, Hegel considera que a potência do senhor atua sobre o escravo garantindo a independência imediata do senhor, a qual se afirma na mesma medida em que considera como inessencial toda alteridade. No entanto, caso se tome a relação do senhor com a coisa, notamos que a independência inicial apresenta-se como falsa, na medida em que a lógica da dominação não conduz à lógica do reconhecimento, pois "falta o momento em que o senhor opera sobre o outro o que o outro opera sobre si mesmo; e o escravo faz sobre si o que também faz sobre o Outro" (idem, p. 131). Portanto, nesta relação imediata e unilateral, tanto o escravo quanto o senhor permanecem alheios entre si, impedindo qualquer sinal prévio de reconhecimento.

Seguindo esta lógica, o escravo inverte sua manifestação imediata a partir do trabalho, pois é "precisamente na ausência extrema de liberdade que a experiência da liberdade absoluta face ao ente terá lugar no escravo, o qual fará a experiência da «verdade da pura negatividade e do *ser-para-si*»" (Marcuse, 1972a, p. 267). O trabalho do escravo imprime a relação fundamental da Consciência-de-si com as coisas, um modo de ser que desliza através da contínua objetividade produzida, distinto da pura afirmação arbitrária subjetiva dos desejos do senhor. Ora, a atividade do escravo espelha seu caráter de "*ser-para-outro*" e sempre ocupa um deslocamento na manifestação de sua individualidade relativa a algo que lhe é alheio.

Conseqüentemente, o modo de ser do escravo acaba por se aproximar de maneira mais direta da alteridade indeterminada do fluxo da vida. É no trabalho que o silogismo da dominação é rompido, pois apenas o trabalhador

supera (*aufheben*) esta “forma estranha, contraditória”; ele suprime a pura “negatividade” diante da qual ele tremeu. (...) A objetividade trabalhada não lhe é mais "estranha", "outra", ela torna-se sua obra, sua própria realidade efetiva efetivada. Ele se reencontra nela” (idem, p. 269).

Assim, esta apresentação resumida da dialética do senhor e do escravo relata-nos uma tragicidade da relação social mediada pela atividade objetivadora e pelo desejo, na qual se permanece no círculo vicioso da Consciência de si. As questões partem da relação fundamental entre esta e as coisas, atravessam o reconhecimento entre Consciências de si e findam no impasse entre a luta de vida e morte ou o trabalho objetivante como retorno à própria Consciência de si.

Marx opera contra estas categorias hegelianas da abstração espiritual, retomando neste processo de objetivação o "estado social da essência humana na relação que criou o trabalho estranhado" (Marcuse, 1969b, p. 104). Apesar de Marx reconhecer o esforço hegeliano em determinar a essência humana pela auto-produtividade do homem, diverge do ponto de vista dos economistas políticos modernos assumido por Hegel ao estabelecer apenas o lado positivo desta essência, como pura atividade de exteriorização. O saldo final da perspectiva hegeliana é vencer o objeto da consciência, "suprassumir (*aufheben*) a [*alienação*], mas [também] a *objetividade*, ou seja, dessa maneira o homem vale como uma essência *não-objetiva, espiritualista*" (Marx, 2004, pp. 124-125). Ou seja, segundo Marx, a filosofia hegeliana determina o homem na pura subjetividade, estabelecida pelo trabalho como reconhecimento da Consciência de si. Deste modo, a crítica marxiana da objetividade de Hegel procura depurificar a essência humana e, nisso, trazer seus pés à terra.

Ora, o ponto de partida de Marx não está em classificar imediatamente a filosofia hegeliana como idealista. Este é apenas o resultado da síntese positiva assumida por Hegel quanto ao processo de objetivação suprimida pelo trabalho. A isto Marx lança novas luzes pelas quais, subjacente a esta mistificação da exteriorização suprimida, demonstra-se o quadro de alienação a que o processo de objetivação manifesta no estado social. De uma perspectiva negativa, tudo o que aparece ao trabalhador como *atividade* de expropriação e alienação, mostra-se ao não-trabalhador como *estado* de expropriação e alienação. Por isso, o que Hegel apresenta é um processo em que toda atividade de objetivação equivale à atividade de *alienação*, ao passo que toda objetivação resultante estabelece um universo *reificado* ao qual o

homem deve suprimir. Assim, a tarefa crítica empreendida por Marx está na distinção entre o caráter negativo e positivo das determinações objetivantes do trabalho. Enfim, trata-se de separar a exteriorização inerente ao trabalho do trabalho alienado inerente ao capitalismo, ou melhor, trata-se de desmistificar Hegel.

Ao manter-se na manifestação negativa do trabalho alienado, Marx passa a descrever a "negação da negação", o sistema de inversões da lógica própria ao processo de alienação, no qual

O trabalho é *externo* (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho. Está em casa quando não trabalha e trabalha, quando não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório* (Marx, 2004, pp. 82-83).

Daqui podemos nos questionar: por que o homem trabalha sob condições tão adversas? Ora, o trabalho por si mesmo não é uma atividade essencial do homem. Marcuse deixa claro que não se trata de uma "metafísica do trabalho"⁶³, pois Marx explicita que "o homem «jamais se confunde diretamente com sua atividade vital», mas que ele «distingüe-se» dela" (Marcuse, 1969b, pp. 87-88, com citações de Marx, 2004, p. 84). Em outros termos, segundo Marcuse, no "homem, essência e existência *separam-se*: sua existência é um «meio» de realizar sua essência ou – na alienação – sua essência é um meio de assegurar simplesmente sua existência física" (1969a, p. 88). Assim, o trabalho é uma atividade vital do homem pelo qual pode estabelecer uma ponte entre sua existência e sua essência. Ou seja, ainda que separadas, somente através da atividade vital fundada na existência é que a essência humana pode advir.

Isto fica mais claro com a proposição marxiana pela qual se diferenciam a atividade do animal e do homem. Segundo ele,

[o] animal é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É *ela*. O homem faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência. Ele tem atividade vital consciente. Esta não é uma determinidade (*Bestimmtheit*) com a qual ele coincide imediatamente. A atividade vital consciente distingue o homem imediatamente da atividade vital animal (Marx, 2004, p. 84).

Portanto, o homem é um ser que trabalha na medida em que este trabalho proporciona a efetivação da sua essência, mediante os *meios* da existência. É justamente neste descompasso inerente à condição humana que a alienação se vale como caráter do trabalho, chegando às

⁶³ Cf. a crítica de Douglas Kellner aos intérpretes desta metafísica (Kellner, 1984, p. 83).

inversões que lhe são próprias, intervertendo a essência como meio da existência, reduzindo o homem à condição animalesca de mera satisfação de sua existência.

Chega-se por conseguinte, ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber, e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano e o humano, animal (*idem*, p. 83).

Marx encontra a verdade contida no estranhamento. Sua inversão da essência como "meio" faz com que se pense a possibilidade ontológica da *passividade humana* como efeito do trabalho alienado. Ou seja, o sujeito não é a pura atividade traçada pela *Fenomenologia do Espírito*, mas um "ser natural" que padece e atua em seu meio.

Façamos aqui um parênteses a fim de explicitar os interesses de nossa pesquisa. A distinção marxiana entre essência e existência do homem marca profundamente o pensamento de Marcuse. Se comparamos *Contribuições* e *Novas Fontes* neste momento, percebemos o real significado da apreensão da objetividade marxiana nas considerações materialista-históricas de Marcuse: a cisão humana entre existência e essência impossibilita as condições de uma "atitude essencial" como a "ação radical" determinada em *Contribuições* (Marcuse, 1969a, p. 7). Decerto, a distinção ontológica que Marcuse recai quando estabeleceu as bases da ação radical na "ocupação prática" recorria à *identificação* entre a história essencial e a história pragmática do homem. Ora, é justamente contra esta leitura da atividade vital que Marx opera. A existência é "meio" para realizar a essência humana, sua consciência e suas vontades. No quadro de uma relação funcional com o mundo ao seu redor, o homem não se distingue, pois, da atividade vital. Portanto, podemos considerar a crítica marxiana à objetivação hegeliana e seus desdobramentos ontológicos como a auto-crítica de Marcuse sobre a fenomenologia do materialismo histórico, demonstrando a insuficiência do funcionalismo da ação radical pretendida por *Contribuições*. Enfim, no percurso intelectual de Marcuse, a objetivação marxista abre uma nova concepção ontológica que concretiza ainda mais a relação entre o homem e o mundo, uma ontologia que compreende o homem não apenas como ser social, mas também como ser natural - um vínculo essencial para as próximas concepções de nosso autor, como veremos em *Eros e Civilização*. Desde já, mostra-se importante compreendermos esta nova ontologia extraída da concepção marxiana do sujeito natural e social.

Ser natural, ser objetivante, ser genérico

A objetivação marxiana resulta não de uma pura atividade, mas de uma "subjetividade de forças essenciais *objetivas*" (Marx, 2004, p. 126). De um lado, os objetos fazem parte das determinações essenciais do homem concreto que objetiva suas ações.

Ele cria, assenta, apenas objetos porque ele é assentado mediante estes objetos, porque é desde sua origem, *natureza* (*weil es von Haus aus Natur ist*). No ato de assentar não baixa, pois, de sua "pura atividade" a um *criar* do objeto, mas sim seu produto *objetivo* apenas confirma sua atividade *objetiva*, sua atividade enquanto atividade de um ser natural objetivo (*idem*, pp. 126-127).

De outro, diferentemente de Hegel, que atribuía à Consciência-de-si a estrutura ontológica do puro devir-para-si pela objetivação, Marx rearticula esta operação através do *corpo natural humano* como um feixe de forças objetivas postas na atividade de exteriorização que reencontra a si próprio como objeto em meio aos objetos; não como exteriorização da Consciência-de-si estendida, mas como objeto em seu meio natural.

Marcuse percebe neste movimento a fundamentação do marxismo como teoria da relação do homem com o mundo, nas bases da objetivação como unidade do homem com a natureza. Assim,

[s]obre a base desta unidade entre homem e natureza, Marx desenvolve a determinação capital da *objetivação*, definindo a um só tempo de uma maneira mais concreta a relação humana específica à objetividade (...). A objetivação (a determinação do homem enquanto "ser objetivo") não se acrescenta como um elemento novo à determinação da unidade homem-natureza (do homem enquanto "ser natural"); ela constitui apenas, de uma maneira mais precisa e profunda, o fundamento desta unidade (Marcuse, 1969b, p. 68).

De modo rearticulado, o homem dos *Manuscritos* é pensado imediatamente enquanto ser natural, "um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo" o que significa que tem fora de si um mundo objetivo com o qual corresponde. No fundo, afirmar que o homem é um ser natural equivale a determiná-lo como ser objetivo cuja essência manifesta-se por sua existência partilhada no mundo objetivo sensível (Marx, 2004, p. 127).

Esta relação é levada à concretude de uma energética objetiva da essência que *pulsa* na relação com o mundo. De acordo com Marcuse

Como a energia de sua essência consiste de qualquer modo em viver "objetivamente" tudo o que é, ao seio e ao contato dos objetos exteriores, sua "realização de si", significa ao mesmo tempo que ele [o homem] "põe um mundo real objetivo, mas apresentando-se sob a forma de exterioridade, não pertencendo mais à sua essência e ao dominante" (Marcuse, 1969b, p. 69, com citações dos *Manuscritos* de Marx, grifo nosso).

Não é pois a atividade consciente que se espelha na natureza como reflexo de sua Consciência-de-si, mas trata-se do homem refletido enquanto corpo físico, limitado às suas forças objetivas e, por isso, revelado não apenas como ser que atua, mas também como ser que sofre.

Pelo padecimento humano, Marx segue a crítica que Feuerbach dirige a Hegel. Também contrário à pura atividade hegeliana, Feuerbach lembra a crítica kantiana da razão pura, em que se recupera a percepção sensorial como ponte de relação que liberta os homens dos objetos, na justa medida em que estes não são considerados como dados, mas enquanto “afetam” a sensibilidade humana. Por isso, Kant conclui que “a natureza sensorial do homem é sua faculdade de ser afetado pelos objetos” (Kant apud Marcuse, 1969b, p. 71). Por conseguinte, desenvolve-se no homem uma consciência passiva, receptiva, determinando o que é o homem por sua percepção sensorial, um ser “posto pelos objetos” (*idem*).

Esta tradição crítica chegará ao pensamento de Feuerbach que, por sua vez, considera, juntamente a Kant, a natureza humana passiva e, por conseqüência, o homem como ser do sofrimento. Feuerbach – inspirador do materialismo de Marx – opõe-se, por um lado, a Hegel utilizando-se da percepção kantiana, da sensorialidade de um sujeito passivo e sofrido para negar a abstração hegeliana do momento da percepção, pela qual a consciência resta na ilusão ou na inverdade⁶⁴. Por outro lado, Feuerbach segue para além de Kant, pois não delimita a natureza sensorial pela *apercepção*, abrindo o campo para o não-eu: “não é ao eu [*moi*], mas ao não-eu [*non-moi*] que um objeto é dado à minha pessoa; pois não é senão aí onde (...) eu sofro, que nasce a representação de uma atividade exterior à mim, ou seja, a objetividade” (Feuerbach apud Marcuse, 1969b, p. 72). Portanto, Feuerbach insere-se no quadro de pensadores materialistas por meio da natureza sensível, revelando a essência humana como “ser que sofre”, como “ser de carências”, e não mais como a consciência livre e criadora presente em Hegel ou ainda mesmo como a consciência transcendental de Kant. Enfim,

somente o ser sofredor da necessidade é o ser necessário. Uma existência *sem carência* é uma existência supérflua (...) Um ser sem carência é um ser sem causa (...). Um ser sem *sofrimento* é um ser desprovido de ser. Ora, um ser sem sofrimento é um ser que não tem natureza sensorial, não tem matéria (*idem*).

De acordo com Marcuse, os *Manuscritos* de Marx acompanham esta natureza sensorial de Feuerbach, ao considerar o homem carente e sofredor em sua natureza sensorial; afinal, “[s]er sensível é ser padecente” (Marx, 2004, p. 128). No entanto, Marx diverge da

⁶⁴ Cf. Hegel, *Fenomenologia do Espírito*, p. 94. “Mas a natureza dessas abstrações as reúne em si e para si. O bom senso é a presa delas, que o arrastam em sua voragem. Querendo conferir-lhes a verdade, ora toma sobre si mesmo a inverdade delas, ora chama ilusão uma aparência das coisas indignas de confiança, separando o essencial de algo que lhes é necessário e ainda assim, que-deve-ser-inessencial; e mantém aquele como sua verdade, frente a este. [Com isso] não salvaguarda para essas abstrações as verdade, mas confere a si mesmo a inverdade”.

unilateralidade passiva do ser humano feuerbachiano, pois o homem é também um ser ativo enquanto apaixonado: “A paixão (*Leidenschaft, Passion*) é a força humana essencial que caminha energicamente em direção ao seu objeto” (*idem*). É através das paixões que o homem se reconhece entre objetos. Mas, é também através delas que é possível manifestar sua vitalidade em uma atividade que faça do objeto algo humano. A objetivação deixa de ser apenas afetação que alimenta o sistema de carências e necessidades em que o homem se sustenta, passando a ser também atividade da paixão humana, da manifestação vital que envolve o ser humano em seu mundo natural.

A sensibilidade torna-se, pois, o ponto de partida da relação entre o homem e o mundo, estrutura que sustenta o homem no reconhecimento da inadequação constitutiva desta relação. Aqui se estabelece um sistema múltiplo de carências pelo qual o homem organiza sua atividade vital. Isto não significa que a atividade humana seja estimulada por sua natureza passiva. Diferentemente dos animais, como vimos, os homens não se identificam com a atividade de sua espécie, mas continuam a produzir enquanto reconhece o sistema de carências do mundo que lhe corresponde. "O animal forma apenas segundo a medida e a carência da *species* à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer *species*, e sabe considerar, por toda parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis de beleza" (*idem*, p. 85).

Diferentemente do que se poderia interpretar, todo este naturalismo referido nos *Manuscritos* não funda uma antropologia. Marx remete a essência humana à dialética entre sujeito e objeto estabelecida pela atividade vital. O foco de Marx não está centrado em uma natureza humana - ainda que múltipla, como afirma Kellner. A radicalidade marxiana não está centrada na humanidade, mas naquilo que torna o homem humano, ou melhor, na relação humana com o mundo, promovida pela objetivação seja como prática da relação do trabalhador com seu produto, seja como prática social, enquanto reconhecimento de uma alteridade estabelecida, não entre Consciências de si, mas pela sensibilidade. Para Marcuse, os *Manuscritos* revelam-se então como uma obra que articula ontologia à economia.

Isto se evidencia na composição que revela o homem para além do ser natural ou objetivo. A partir destas essencialidades, o homem se reconhece como "ser genérico", na medida em que sua atividade vital dirige-se aos *gêneros* dos objetos, identificando suas carências na carência das outras espécies. Assim,

O homem é um ser genérico, ou seja, um ser que tem por objeto o "gênero" (tanto o seu quanto o dos demais entes). O gênero de um ente é o que o constitui segundo sua "ascendência" e sua "origem", o "princípio" de seu ser comum à todas as outras

determinações particulares do ente: o caráter geral que se mantém idêntico em todas as suas particularidades - o ser geral deste ente. Se o homem pode tomar qualquer ente por objeto, o ser geral de qualquer ente pode se tornar objetivo por ele. Pode considerar cada ente como o que é segundo sua natureza. Por esta razão (...) ele não está reduzido à determinação do fato do ente e à sua referência imediata com ele, pode visar o ente tal como é em sua essência, além de toda determinação do fato imediato; pode conhecer e apreender as *possibilidades* que residem em cada ente; ele pode pôr à prova, transformar, moldar, desenvolver, ("produzir") qualquer ente segundo a "natureza" que lhe é inerente (Marcuse, 1969b, p. 64).

O "ser genérico" expressa a dualidade própria ao homem em sua sensibilidade que padece e atua. Não se trata de uma dominação dos entes em seu gênero, mas da percepção sensível sobre o gênero intrínseco às coisas no mundo. O homem atua sobre o gênero, na singularidade que é própria não só a sua essência humana como também aos demais entes, e nisto reconhece a liberdade própria aos objetos. Sua percepção sensível não se reduz ao encontro imediato com os entes intramundanos, mas na série de mediações estabelecidas entre seres livres.

Portanto, enquanto ser genérico, o homem atua de modo universal e livre. Sua ação não está limitada à imediatez das suas carências, como entre os animais em correspondência aos domínios determinados dos entes. De modo diverso, segundo Marcuse, a carência humana não tem caráter unicamente físico, mas é a busca por uma "totalidade de manifestação humana vital" (idem, p. 77). E, justamente por esta diferenciação, os objetos, que são anteriores e até resistentes à atuação dos homens, abrem-se a eles tais como são (idem, p. 67). Deste modo o homem pode reproduzir livre e universalmente a natureza inteira, manifestando assim sua totalidade vital enquanto gênero. Portanto, a objetivação é também "atividade vital" humana. Deste modo, é verdade que a "vida genérica, tanto no homem quanto no animal, consiste fisicamente, em primeiro lugar nisto: que o homem (tal qual o animal) vive da natureza inorgânica". Mas,

a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira o seu corpo *inorgânico*, tanto na medida em que ela é um meio de vida imediato, quanto na medida em que ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo inorgânico* do homem, a saber, a natureza não é o corpo humano. O homem *vive* da natureza significa: a natureza é o seu *corpo*, com o qual ele tem de ficar num processo contínuo para não morrer. Que a vida física e mental do homem está interconectada com a natureza não tem outro sentido senão que a natureza está interconectada consigo mesma, pois o homem é uma parte da natureza (Marx, 2004, p. 84).

Ou seja, toda a carência da vida genérica humana é superada pela ação universal e livre do ser genérico sobre os objetos ao seu redor; por isso, Marcuse conclui que o "humanismo" de Marx

é um "naturalismo", fundando nesta correspondência uma ontologia que parte da situação do homem (Marcuse, 1969b, p. 68), que se apropria da natureza inteira não como seu corpo - pois a natureza ainda permanece um outro residual ao homem - mas como "corpo inorgânico" com o qual o homem se interconecta.

Decerto, toda esta verdade do ser genérico só pode ser revelada a partir de sua forma latente na manifestação do sistema de inversões apresentado pelo fenômeno econômico do trabalho alienado. Isto significa, como havíamos indicado, que entre o ser genérico e o ser para outro não se expressam realidades distintas. Esta correspondência nos leva a questionar: como é possível, diante do quadro ontológico do ser genérico, uma atividade tão diversa à universalidade e liberdade próprias à objetivação humana?

Objetivação como prática sócio-histórica

Havíamos comentado que a essência humana somente se efetiva por meio da atividade existente. Assim, o homem manifesta sua essência pelo produto de seu trabalho, que é a "*objetivação da vida genérica do homem*: quando o homem se duplica não apenas na consciência, intelectual[mente], mas operativa, efetiva[mente], contemplando-se, por isso, a si mesmo num mundo criado por ele" (Marx, 2004, p. 85). O processo de alienação, lembremos, inverte esta articulação: pois torna a essência um *meio* para a existência humana. Isto quer dizer que o homem toma por alheio a si próprio e aos seus objetos na medida em que toma a sua vida genérica como meio para a objetivação. Contudo, compreender esta inversão própria à lógica da alienação, remete-nos a mais um caráter da objetivação, a saber, seu *campo sócio-histórico*.

Quanto a isso, devemos retomar as críticas de Marx a Feuerbach. Através do dualismo próprio à sensibilidade, Marx não adiciona mais um predicado à essência humana. É por meio desta configuração dual que nota a fragilidade de Feuerbach. Para além do padecer do homem feuerbachiano, é possível reconhecer o significado do trabalho como manifestação vital humana no mundo. Enfim, Marx critica a imutabilidade do ser feuerbachiano fixado no sistema de carências humanas na mesma medida em que desconhece o primado do mundo exterior.

Esta crítica ao materialismo feuerbachiano é mais claramente exposta na *Ideologia Alemã*, quando explicita em Feuerbach a estagnação da relação humana com a natureza ou mesmo entre os homens:

Toda a dedução de Feuerbach no que respeita às relações recíprocas entre os homens pretende unicamente provar que os homens têm necessidade uns dos outros e que sempre assim aconteceu; (...) apenas pretende suscitar uma justa consciência de um

fato *existente* (...). Feuerbach nunca fala do mundo dos homens e se refugia na natureza exterior, na natureza que o homem ainda não controlou (Marx, s/d, pp. 54-55).

Desconsiderando o processo industrial na história da humanidade, a natureza de Feuerbach existe sem transformações, permanecendo uma essência pura em contraposição à existência. Assim, Marx descreve o resultado da imutabilidade do materialismo de Feuerbach em que

A "essência" do peixe (...) corresponde exatamente ao seu "ser", à água, e a "essência" do peixe do rio será a água desse rio. Mas essa água deixa de ser a sua "essência" e transforma-se num meio de existência que não lhe convém, a partir do momento em que passa a ser utilizada pela indústria e fica poluída por corantes e outros desperdícios, a partir do momento em que o rio é percorrido por barcos a vapor ou em que seu curso é desviado para canais onde é possível privar o peixe do seu meio de existência pelo simples fato de cortar a água (*idem*, p. 55)

Por sua vez, Marx mantém o princípio da necessidade e carência humanas sem recorrer à eternidade estática de uma essência auto-idêntica. Desta forma, ele recupera os objetos postos diante de um ser universal e livre, que manifesta sua vida genérica em uma dinâmica dialética entre sua existência e sua essência objetivadas. Eis aqui a radicalidade do pensamento marxiano: o homem torna-se homem a partir da objetivação, o que faz Marcuse interpretar que "[a] obra objetiva é a realidade do homem; o homem é aquilo que é realizado no objeto do trabalho" (1969b, pp. 77-78)⁶⁵.

Ora, é justamente neste caráter dinâmico que a objetivação expressa seu aspecto social. Na atividade vital, o homem dispõe sua obra e sua própria realidade para outros homens, uma vez que todo "trabalho é um trabalho efetivado com, para e contra outros homens, de modo que aqueles se revelam mutuamente e entre si pelo que são realmente" (*idem*, pp. 78-79). Deste modo, mais do que afirmar que o homem que objetiva mostra-se como um ser social, trata-se também de apreender que o objeto, "enquanto ser para o homem, enquanto ser objetivo do homem, é ao mesmo tempo a existência do homem para outros homens, sua relação humana para com outros homens, seu comportamento social do homem para com o homem" (Marx *in Sagrada Família apud* Marcuse, 1969b, p. 79, nota 1). Por efeito, reconhecida na esfera social,

⁶⁵ Devemos adiantar que esta interpretação pode ser considerada problemática. Afinal, não seria Martin Lutero justamente o detentor desta tese do reconhecimento do homem por sua obra? Neste sentido, até que ponto, Marx pode servir como base crítica do ascetismo? Daqui podemos destacar que, nos *Manuscritos*, Marx procura diferenciar-se deste, pois não identifica à obra o conceito de propriedade privada. Para Marx, Adam Smith seria o "Lutero econômico-político"; afinal, "[s]ob a aparência de um reconhecimento do homem, também a economia política, cujo princípio é o trabalho, é antes de tudo apenas a realização conseqüente da renegação do homem (...). O que antes era *ser-externo-a-si* (*sich Äusserlichsein*), exteriorização (*Entäusserung*) real do homem, tornou-se apenas ato de exteriorização, de venda (*Veräusserung*)" (Marx, 2004, p. 100). Marx parte de outro conceito de obra, que afirma a essência humana ao invés de renegá-la, como no ponto de vista reificado de Lutero e Adam Smith, os quais tomam o trabalho como manifestação subjetiva da propriedade privada, única ponte de contato do homem com o mundo.

a objetivação desfaz o dualismo entre "subjetivismo e objetivismo", "materialismo e espiritualismo", "atividade e sofrimento", pois o homem que se torna homem, tem no objeto o elemento articulador desta atividade vital em que entrecruza o "objeto humano" e o "homem objetivo".

Esta correspondência entre "objetivação" e "comportamento social" demonstra-se muito cara aos textos de Marcuse daqui por diante. Trata-se do golpe final desferido contra a ontologia heideggeriana, que via no mundo objetivo o local necessário da perdição humana na ditadura da impessoalidade, somente superada, quando possível, pela consolidação da individualidade na decisão antecipadora do ser-para-a-morte. Marx segue a via contrária, quando afirma:

O homem só não se perde em seu objeto se este lhe vem a ser como objeto *humano* ou homem objetivo. Isto só é possível na medida em que ele vem a ser objeto *social* para ele, em que ele próprio se torna ser social (*gesellschaftliches Wesen*), assim como a sociedade se torna ser (*Wesen*) para ele neste objeto" (Marx, 2004, p. 109).

Contrariando a ditadura heideggeriana do impessoal, isto não significa a supressão do indivíduo pela entidade social. Afinal, para Marx, a individualidade se estabelece junto ao ser genérico. Em sua particularidade está contida um modo de ver o mundo, de atuar e padecer nele, que não se diferencia da universalidade própria ao gênero. Neste sentido, segue a força da advertência marxiana ao saber que, acima de tudo,

é preciso evitar fixar mais uma vez a "sociedade" como abstração frente ao indivíduo. O indivíduo é o *ser social*. Sua manifestação de vida - mesmo que ela também não apareça na forma imediata de uma manifestação *comunitária* de vida, realizada simultaneamente com outros - é, por isso, uma externalização e confirmação da *vida social* (*idem*, p. 107).

Fica nítida a divergência possível entre Marx e Heidegger, os quais, através das lentes ontológicas de Marcuse, partem da relação do homem com o mundo, mas chegam a resultados muito diversos. Ora, para Heidegger, como vimos, a cotidianidade significava a dissolução da existência no universo da impessoalidade, do "outro que é *ninguém*", restando uma saída existencial pelo "cuidado de si", pela consolidação de um indivíduo em seu limite mortal. Marx, ao contrário, permanece no campo social, na medida em que não o concebe como reino do impessoal. Enfim, o "*man*" heideggeriano não percebe a advertência marxista e recai na abstração da sociedade frente ao indivíduo⁶⁶. Isso ocorre porque *Ser e Tempo* acaba por

⁶⁶ E o mesmo, como insistimos, vale para o ensaio marcuseano *Contribuições*, pois aqui não percebe que a sociedade abstrata frente ao indivíduo era operante já na "ocupação prática" e sua "totalidade conjuntural", em *função* da qual o homem operava no mundo. Um processo que, como problematizamos, se estende para a ação radical e sua abstração.

orientar-se pela morte e a força que a existência tem em antecipar-se a ela – como se a morte, segundo Marx, aparecesse como "uma dura vitória do gênero sobre o indivíduo *determinado*" que "contradiz a sua unidade" (*idem*, p. 108). O ser-para-a-morte heideggeriano cinde a vida genérica da determinação individual, ao passo que para Marx ocorre justamente o contrário, pois

[a] vida individual e a vida genérica do homem não são *diversas*, por mais que também - e isto necessariamente - o modo de existência da vida individual seja um modo mais *particular* ou mais *universal* da vida genérica, ou quanto mais a vida genérica seja uma vida individual mais *particular* ou mais *universal* (*idem*, p. 107)

Marx coloca em dúvida as regiões limítrofes entre o indivíduo e o gênero humanos, contrariando a versão antropológica que esta diferença contém. "Pulsões de morte" à parte, não estamos aqui em um terreno bem próximo aos das reflexões freudianas, sobretudo *Totem e Tabu*, pelo qual os terrenos da filogênese (vida genérica) e da ontogênese (vida individual) se entrecruzam? Temos aqui uma proximidade entre as teorias do homem marxiana e freudiana que tanto interessam Marcuse em *E&C*? A princípio, podemos afirmar esta hipótese, que antecipa em muito nossa pesquisa. Por enquanto, torna-se mais interessante compreender o significado desta correspondência às críticas de Marcuse à *Ser e Tempo*, verificando mais de perto a ruptura do que a antecipação de seu percurso intelectual presentes neste mesmo argumento.

Ora, nesta correspondência entre vida genérica e individual, Marcuse conclui, numa referência ao conhecido universo heideggeriano do "ser-jogado" no mundo, que o "homem não se «perde» mais no mundo objetivo, sua objetivação não é mais uma reificação, ainda que os objetos estejam subtraídos à posse "exclusiva" para permanecer a obra e a realidade daquele que se «produziu» neles, realizado neles" (1969b, p. 95). Mais do que a instância reificada do mundo objetivo, considerar a objetivação humana como prática social revela uma compreensão paralela, pela qual o ser da sociedade manifesta-se não apenas em sua estrutura social de produtos humanos articulados entre si, como também numa dinâmica que orienta a dialética para sua determinação histórico-materialista. Ou seja, a realidade humana é "essencialmente histórica" porque o "mundo objetivo que existe anteriormente ao homem é sempre a realidade de uma vida humana que foi vivenciada e que, ainda que passada, permanece presente na forma que ela conferiu ao mundo objetivo" (Marcuse, 1969b, p. 79).

Trata-se de uma fórmula muito parecida com o conteúdo material da historicidade articulada anteriormente por Marcuse na fenomenologia do materialismo histórico. Em ambos os casos, coincide a idéia da convivência entre passado e presente no interior de um espaço da

vida. Em *Contribuições*, lembremos, o espaço da vida contém a multiplicidade de significados em que se manifesta a necessidade cotidiana da existência, a partir da qual é possível reconhecer a "necessidade existencial" que altera o *status quo* mediante a ação radical. Neste caso, o ato revolucionário supera as barreiras da existência *qua* presente, materializando a essência humana junto à atividade radical, sem esclarecer ao certo a base material da qual parte, a saber, o sentido ontológico da ocupação prática. Em *Novas Fontes*, esta não é mais a questão, pois, através dos *Manuscritos*, Marcuse passa a conceber as "condições objetivas" como o motor histórico da dialética, sem necessitar do ato existencial e radical, com fundo arbitrário e subjetivista - como caracterizou Alfred Schmidt, ao comentar estes primeiros momentos de Marcuse.

Os *Manuscritos* compreendem na constituição dual do ser genérico humano a base material da objetivação sócio-histórica como manifestação do comportamento social humano. Mais do que o abstrato existencial *Dasein*, Marx articula forças essenciais objetivas dos homens que se colocam materialmente no mundo. Seu corpo *orgânico* é resultado de uma formação histórica na relação com o mundo⁶⁷, bem como o corpo *inorgânico* pelo qual reproduz a natureza. Neste sentido, por mais que a composição sócio-histórica da objetivação seja determinada, as bases naturais não lhe são adversas, como se a natureza - ainda que resistente à humanização - permanecesse na história da humanidade. "A história mesma é uma parte *efetiva* da *história natural*, do devir da natureza até ao homem" (idem, p. 112). Marcuse conclui a partir disso que "o homem não está apenas no «devir» da história, mas também a «natureza», na medida em que ela não é «externa», separada da essência humana, mas faz parte do mundo objetivo que o homem supera e que se apropria" (idem, pp. 79-80). Compreende-se novamente assim, mediante a essência histórica, que o "humanismo" de Marx é um "naturalismo".

É sintomática a apresentação de Marcuse acerca da identificação entre naturalismo e humanismo. Em Marx, esta apresentação é fruto de uma "história da indústria" que Marcuse não trata em seu *Novas Fontes*. Segundo o autor dos *Manuscritos*, apesar da indústria refletir o conteúdo manifesto da alienação, é em sua história que estão inscritas abertamente as "forças

⁶⁷ "A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui", com suas particularidades determinadas pela aspiração humana ao objeto: "Ao *olho* um objeto se torna diferente do que ao *ouvido*, e o objeto do *olho* é outro que o do *ouvido*" (Marx, 2004, p. 110), o que também significa uma formação não meramente objetiva, mas também subjetiva, uma vez que "assim como a música desperta primeiramente o sentido musical do homem, assim como para o ouvido não musical a mais bela música não tem *nenhum* sentido, é nenhum objeto, porque o meu objeto só pode ser a confirmação de uma das minhas forças essenciais, portanto só pode ser para mim da maneira como a minha força essencial é para si como capacidade subjetiva, porque o sentido de um objeto para mim (só tem sentido para um sentido que lhe corresponda) vai precisamente tão longe quanto vai o *meu* sentido" (idem).

essências humanas", uma "psicologia humana presente sensivelmente" (Marx, 2004, p. 111). "Na *indústria material, comum* (...) temos diante de nós as *forças essenciais objetivadas* do homem sob a forma de *objetos sensíveis, estranhos, úteis*, sob a forma da [*alienação*]" (*idem*). Apesar desta redução à alienação, a história da indústria mostra-se mais concreta do que a apresentação dos "*atos genéricos humanos*" e da "existência universal humana" pela "história na sua essência universal-abstrata" pela religião, política, arte, literatura etc. (*idem*). Marcuse, por sua vez, não explicita a articulação entre a indústria e as forças essenciais humanas. Talvez com isso, pretenda escapar das malhas positivistas a que o marxismo estava vinculado em seu tempo, crenças no progresso das forças produtivas do trabalho industrial - um conceito que pode ter suas raízes nas "forças essenciais objetivas" dos *Manuscritos*.

Contudo, Marcuse assume o risco de, ao fazer a leitura dos *Manuscritos* como uma afirmação da dialética - contrária ao positivismo, vincular Marx a Hegel e desconsiderar no naturalismo marxiano sua crítica ao hegelianismo, retirando a crítica de Marx à mistificação hegeliana do Espírito Absoluto⁶⁸. No entanto, Marcuse compreende que Marx critique a religião hegeliana, lembremos, pela estrutura objetivadora do retorno eterno à *Consciência de si*, resultando final da dialética do senhor e do escravo. Ora, ao afirmar a correspondência marxiana entre humanismo e naturalismo não se pode perder de vista esta crítica marxiana. Para Marcuse, a natureza não é superada na dialética entre subjetivismo e objetivismo rumo aos processos de abstração que se concretizam no Espírito Absoluto, um movimento que anula toda a potência histórica ao girar em falso pela reposição contínua da Consciência de Si. Para Marcuse, a reflexão marxiana estabelece uma dialética insuperável no campo material, entre natureza e homem, que não se "resolve" pela formação de uma "natureza inorgânica" para a qual o homem pode dirigir suas forças essenciais objetivas. Trata-se, para Marcuse, de uma nova configuração ontológica a qual é compreendida historicamente. "Não se trata mais de uma essência humana abstrata, que permanece idêntica à si próprio através da história concreta, mas de uma essência que apenas existe na *história* e só pode ser determinada nela" (Marcuse, 1969b, pp. 86-87).

Portanto, é através da disposição objetiva-subjetiva inerente à objetivação marxiana, que a ontologia marcuseana alcança um sentido histórico tão "universal" e "livre" quanto o fluxo vital do ser genérico. Além disso, compreende-se também o verdadeiro sentido da história pela "verdadeira história natural do homem", como uma dinâmica de "superação" [*Aufhebung*] própria à atividade vital humana sobre um mundo que lhe é correspondente. Mais

⁶⁸ Cf. Schmidt, *Ontologia Existencial y Materilismo Historico en Herbert Marcuse e Lyotard, Jean-François, Dérive à partir de Marx et Freud* (1969).

do que nunca, a dialética apresenta-se como método para o pensamento de Marx. O mundo objetivo "recebe somente uma nova forma sobre as bases de uma forma anterior, que a nova supera [*abolit e dépasse*]⁶⁹; é neste movimento que supera sem cessar o passado em prol do presente que nasce em primeiro lugar o homem real e seu mundo" (idem, p. 79, grifo nosso).

Portanto, trata-se de uma visão da história que não descarta a essência real do homem, pelo contrário, dinamiza a ontologia presente em sua constituição material, em que a superação é *incessante*. Por isto não se pode compreender uma recaída marcuseana à teleologia hegeliana, pois não há um fim neste movimento, mas o nascimento do homem real e seu mundo. Evoca-se a disposição de interesses diversos, de paixões que se sobredeterminam no universo histórico humano e que se materializam na composição do mundo objetivo e sua relação com os homens. Assim, chegamos ao núcleo dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja pretensão é demonstrar a gênese da propriedade privada através do trabalho alienado, um sistema de inversões possibilitado pela dialética histórica da relação ontológica entre o homem e seu mundo.

O proprietário e sua sombra

Com a objetivação determinada como prática sócio-histórica, alcançamos a peça central da economia política: o "fato dado e acabado da propriedade privada" (2004, p. 79). Trata-se de um conceito central para a economia política, de que dependem a formulação das leis econômicas, a sistematização das relações mercantis, bem como a ordem jurídica e estatal. Marx desenvolve sua crítica à economia política a partir da gênese da propriedade privada como fruto do trabalho alienado. Qual a relação entre ambas? Segundo Marcuse, esta correspondência contém o desvio sutil da investigação dos *Manuscritos* de uma questão econômica para uma resposta filosófica inerente ao processo de objetivação. "Assim, a questão da origem da propriedade privada desloca-se para esta outra questão: por qual comportamento o próprio homem renuncia a si mesmo da propriedade?" (idem). Ora, como a objetivação demonstra, a obra humana expressa o "comportamento humano", as relações do homem com o mundo social e natural. Trata-se, pois, de compreender a tendência sócio-histórica da alienação pelo comportamento humano manifesto pela objetivação inerente à atividade vital do ser genérico.

⁶⁹ Optamos traduzir a expressão "abolir et dépasser" por "superar", seguindo as últimas edições portuguesas em que o termo "Aufhebung" aparece. No entanto, é preciso explicitar o duplo significado que o termo dialético comporta na "conservação" de formas que se opera pela supressão de formas anteriores, originando novas formas a serem superadas.

Argumentamos anteriormente que a objetivação mostra-se como atividade vital humana, princípio da manifestação das forças essenciais objetivas do homem com as quais efetiva sua essência no mundo. Marx lembra que o ser genérico não pode ser pensado sem a alienação hegeliano, a mediação necessária para o reconhecimento do "homem objetivo" como "resultado de seu próprio trabalho". Com efeito, o

comportamento *efetivo, ativo* do homem para consigo mesmo na condição de ser genérico (...) somente é possível porque ele expõe todas as suas *forças genéricas* [as forças essenciais objetivas] (...) comportando-se diante delas como frente a objetos, o que por sua vez, só em princípio é possível na forma de [alienação] (idem, p. 123, colchetes nossos).

Por conseqüência, Marcuse interpreta a tendência alienante da atividade humana conforme a "carência que o homem tem de objetos que lhe são exteriores" (1969, p. 102). De fato, o homem supre sua carência na medida em que toma a si mesmo como objeto, reconhecendo a si próprio como parte do mundo objetivo, refletindo-se por meio da exteriorização de sua atividade, que se desdobra entre dois modos:

A *exteriorização (Entäusserung)* do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência *externa (äussern)*, mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe *fora dele (ausser ihm)*, independente dele e estranha a ele, tornado-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (idem, p. 81).

Somente a partir do reconhecimento da existência hostil, que é a negação do próprio homem por si mesmo, é possível a reação em reconhecer o mundo objetivo verdadeiro pelo e para o homem. Portanto, o ser genérico, enquanto atividade consciente sobre o gênero dos objetos é efetivado em um segundo momento, pela "negação da negação" da atividade estranhada diante dos objetos hostis à própria existência humana.

Nesta medida, a alienação reflete o comportamento humano próprio ao *primeiro momento da objetivação*, pelo qual os objetos afrontam diretamente os homens. Estes, em contrapartida, reagem, considerando a hostilidade dos objetos como tão autônomos quanto suas forças essenciais objetivas que se apropriam do mundo para suprir suas carências. Aos poucos, e na medida em que o homem permanece fixado neste primeiro embate, o caráter alheio do mundo dos objetos torna-se determinante, pois, "quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, [e] tanto menos [o trabalhador] pertence a si próprio" (idem). Por conseguinte, a ordem dos fatores da relação

ontológica do homem com seu mundo inverte-se na medida em que a essência humana torna-se o *meio* para sua existência, ou seja, na medida em que a força genérica do homem torna-se o meio para a apropriação de objetos que lhe são hostis.

Uma vez fixado nesta relação adversa, de acordo com a interpretação marcuseana, a alienação reconfigura a objetivação como "reificação". Deste modo, Marcuse encontra nos *Manuscritos* o que Lukács havia descrito a partir do fetiche da mercadoria d'*O Capital*. Em *História e Consciência de Classes*, a centralidade da mercadoria na sociedade capitalista é determinada através de seu contexto social reificado, a partir do qual as relações existenciais reduzem-se às relações de troca. A reificação é, pois, a relação efetiva entre sujeito e objeto em que a mercadoria torna-se central

tanto para o desenvolvimento objetivo da sociedade quanto para a atitude dos homens a seu respeito, para a submissão de sua consciência às formas nas quais esta reificação se exprime, para as tentativas de compreender este processo ou de se dirigir contra seus efeitos destruidores, para se livrar da servidão da "segunda natureza" que surge desse modo (Lukács, 2005, p. 198).

É a partir da estrutura social reificada que as relações sociais entre os homens tornam-se relações entre coisas autônomas e estranhas aos seus produtores. Diante desta fantasmagoria objetiva, os sujeitos podem ou submeter-se, ou compreendê-la e/ou livrar-se dos seus efeitos destruidores. Deste modo, a reificação penetra em todas as manifestações subjetivas e objetivas, o processo descrito em *O Capital* como o "qüiproco" das mercadorias, pela qual os caracteres sociais dos produtos do trabalho são revelados aos homens pela forma mercadoria como caracteres objetivos do produto do trabalho, garantindo assim a universalidade e a livre circulação de mercadorias nas relações sociais. Marcuse identifica a instância da reificação já nos *Manuscritos*, determinando-a como "novidade da teoria de Marx" (1969b, p. 91, nota 1). A reificação é descrita como a "passagem de um estado situado fora do homem ao comportamento humano" (*idem*), ou melhor, as "objetivações de certos comportamentos do homem social" (*idem*, p. 100). Enfim, a reificação é a objetivação enquanto manifestação das relações alienadas não apenas entre o homem e seu produto, como também, entre os homens que se reconhecem a partir dos objetos.

Para Marx, a gênese da propriedade privada é demonstrada através desta lógica de inversões apoiadas nas relações reificadas que desefetiva o trabalhador em sua efetivação e, nesta medida, abre um campo objetivo hostil ao trabalhador de um mundo a ser consumido imediatamente ou capitalizado pelo não-trabalhador. Esta é a marca do uso e do abuso da

propriedade privada. Mas como se opera a relação entre trabalho alienado e propriedade privada? Eis nosso próximo passo.

A princípio, a alienação leva ao trabalhador a condição invertida de desconhecimento de si e de sua atividade no produto do trabalho. Essencialmente, na relação social, "o comportamento do homem em relação ao objeto de seu trabalho é imediatamente seu comportamento em relação aos outros homens por meio dos quais ele possui este objeto e possui a si mesmo como objeto social" (*idem*, p. 103). Porém, esta relação básica do homem com o mundo social e objetivo inverte-se através da reificação. Neste caso, o trabalho alienado efetiva uma realidade em que não apenas os produtos, bem como toda a manifestação da força objetiva humana no trabalho, são reconhecidos como hostis e distantes do próprio trabalhador. Enfim, o trabalhador não detém consigo nem seus produtos nem seu trabalho, carecendo de um ser alheio autônomo capaz de oferecer as condições objetivas inerentes à sua manifestação vital. Afinal, esta alienação não significa que os objetos não pertençam a ninguém como "coisas extra-humanas" isoladas no mundo. Pelo contrário, o trabalhador engendra um mundo em que, ao alienar-se de seu trabalho bem como de seu produto, engendra também não-trabalhadores estranhos ao processo de trabalho justamente por se apropriarem do trabalho como capitalistas e seus produtos disponíveis como consumidores.

Assim, através do trabalho alienado, Marx demonstra a relação econômica básica entre trabalho e capital, entre aqueles que renunciam a propriedade e aqueles que se apropriam desta. Trata-se pois de uma relação cristalizada pela *propriedade privada*, "a expressão real do fato de que o homem alienado se objetiva, que ele "produz" para si mesmo seu próprio mundo objetivo e se realiza nele" (*idem*, p. 91). Assim, a propriedade privada é a expressão do comportamento humano que se alienou de si mesmo, de sua atividade e de seus produtos; ou melhor, do comportamento do homem que se despoja da propriedade, estabelecendo uma relação em que o mundo é permanentemente hostil, a não ser quando detido na propriedade privada. Ao fim e ao cabo, "[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*" (*idem*, p. 108). De fato, o império dos objetos tornou-se tão opulento e autonomamente hostil ao homem, que a este apenas resta ou consumí-lo ou dominá-lo. O que também significa afirmar que os objetos não estão livres, mas desvitalizados pelo processo alienante de trabalho, que o reduz ao momento do consumo ou da apropriação.

Ao trabalhador, raíz deste quíprocó, pouco lhe resta. Alheio ao produto de seu trabalho e distante do corpo inorgânico hostilizado, apenas é possível a troca entre o objeto que está

mais a sua mão, sua força essencial objetiva, por meios de subsistência. Enfim, enquanto trabalhador não-proprietário, forma-se o círculo vicioso em que a maioria trabalhadora se encerra na economia política, pois "somente como trabalhador [pode] se manter como *sujeito físico* e apenas como *sujeito físico* ele é trabalhador" (Marx, 2004, p. 82). Ao trabalhador, cuja única propriedade privada é seu corpo físico enquanto força essencial objetiva, resta apenas "querer viver para ter" (*idem*, p. 140). E assim, fica-nos mais claro a inversão maior da alienação ao tomar a essência como meio para a existência humana.

Somente enquanto não-trabalhador, o homem pode apropriar-se do mundo hostil, consumindo-o ou capitalizando suas forças. Isso não significa que, ao posicionar-se na relação reificada como o proprietário dos objetos, seja um mestre capaz de manipular inteiramente o jogo de forças estranhas das relações sociais, na medida em que reduz o outro homem à condição de trabalhador enquanto ele próprio torna-se não-trabalhador (Marcuse, 1969b, p. 104). O proprietário privado é também "escravo" do mundo objetivo. Contudo, tem um "caráter inventivo e calculista" que lhe dissimula a posição de mestre na medida em que joga com a fruição alheia, ao

criar no outro uma *nova* carência, a fim de forçá-lo a um novo sacrifício, colocá-lo em nova sujeição e induzi-lo a um novo modo de *fruição* e, por isso, de ruína econômica. Cada qual procura criar uma força essencial *estranha* sobre o outro, para encontrar aí a satisfação de sua própria carência egoísta. Com a massa dos objetos cresce, por isso, o império (*das Reich*) do ser estranho e cada novo produto é uma nova *potência* de recíproca fraude e da recíproca pilhagem (Marx, 2004, p. 139).

Portanto, o não-trabalhador apenas reproduz a condição reificada tentando retirar disso o máximo de poder sobre o outro, apenas para satisfazer imediata e incessantemente sua carência egoísta de posse privada das coisas. Mas, como o mundo permanece hostil, seu modo de ser apenas reproduz o estado reificado das coisas, de modo que "sua posse significa de fato que ele *é possuído*, ele é um escravo a serviço da posse" (Marcuse, 1969b, p. 84).

Desse movimento econômico entre capital e trabalho, Marcuse chega a duas conclusões correspondentes em torno da inovação do pensamento social marxiano. Primeiramente, para Marcuse, os *Manuscritos* retomam a dialética hegeliana do senhor e do escravo conferindo a *concretude* que faltava às linhas da *Fenomenologia do Espírito*. Marx critica o retorno hegeliano à Consistência de si, reposta pela supressão da condição alienada própria à condição do senhor e do escravo diante do mundo objetivo. E, por isso, o pensamento marxiano não exprime uma filosofia que abstraia a condição objetiva da dominação permanente na condição espiritualizada do trabalho. Hegel suprime não a dominação, mas sim o caráter objetivo e sensível próprio à atividade vital do homem concreto. Retomar esta característica e com isso

perceber as condições objetivas a que o agente do trabalho se reduz é reestabelecer a concretude no interior do pensamento dialético.

Este quadro abre uma segunda colocação marcuseana correspondente, na medida em que o método marxiano presente nos *Manuscritos* apresenta-se não apenas concreto como também *radical*. Decerto, Marx não estabelece uma crítica parcial, retrucando a economia política burguesa através do reconhecimento do trabalho alienado. Através do comportamento social fixado na alienação, a crítica marxiana desvela não apenas uma crise econômica, mas a catástrofe que se abate sobre a "totalidade da essência humana". Neste sentido, vale lembrar, que este processo atinge não apenas a maioria trabalhadora como também os não-trabalhadores, ambos reduzidos à condição escrava, em modos e graus distintos. Enfim, Marx apresenta o quadro histórico pelo qual é possível a contrapartida de um "comportamento revolucionário", capaz de romper as amarras próprias da estrutura social reificante. Enfim,

[a] maneira pela qual Marx trata o problema da origem da propriedade privada revela novamente o caráter inédito de seu método. Marx está profundamente convencido de que o homem consciente de sua história não pode jamais cair em uma situação em que ele próprio não se tenha dado e que somente ele pode se libertar de não importa qual situação (idem, p. 99).

A radicalidade da teoria marxiana está no fato de reconhecer o homem como "sujeito/objeto" da história e nisto reconhecer o homem que se torna homem. Eis o material que consolida uma possível reviravolta na existência humana.

Alvo da Revolução

A partir destas conclusões, podemos então repôr a questão em torno da teoria marcuseana da revolução. A princípio, pela leitura ontológica proporcionada por Marcuse sobre os *Manuscritos*, é possível concluir que a "crítica filosófica transforma-se de imediato e a partir dela mesma em crítica revolucionária prática" (Marcuse, 1969, p. 83). Isso porque, na crítica à alienação e à expropriação do trabalho como expressão da alienação e da expropriação da *essência* humana, aponta-se para além dos impasses da economia política: na medida em que se determina tanto o sistema de inversões a que a essencialidade é submetida quanto, neste mesmo elemento, a pedra de toque pela qual a existência alienada pode ser rompida. Ora, ao determinar a realidade reificada a que as manifestações da vida genérica humana submetem-se, bem como a conseqüente reação dos comportamentos sociais em torno da dominação de uma realidade hostil, Marx reconhece que a ruptura com esta efetividade opera na ruptura com as formas pelas quais se cristaliza a dominação. Conclui assim que o combate contra a

propriedade privada levantado pela revolução comunista é o ponto de partida inexorável para uma mudança capaz de fornecer ao homem uma manifestação livre e universal de sua essência genérica diante de objetos igualmente livres e universais.

Ora, de acordo com Marcuse, são duas as condições para combater vivamente a reificação: primeiramente, "as relações objetivas devem tornar-se relações humanas, ou seja, relações sociais" (*idem*, p. 96). Em segundo, concomitantemente, as relações "devem ser reconhecidas e mantidas socialmente como tais" (*idem*). Como vimos, nas considerações marxianas a respeito do homem como sujeito-objeto da história, não basta inverter momentaneamente a situação histórica reificada. A cada instante, o homem deve reconhecer-se como produtor e produto da história. Assim, não basta abolir a propriedade privada sem que haja uma mudança de comportamento conseqüente a esta abolição. Neste sentido, a revolução marxiana opera sobre mudanças não apenas objetivas mas também subjetivas.

Por isso, Marcuse problematiza o estatuto da consciência presente nos *Manuscritos*. Como nos afirma, a abolição da reificação exige do homem um "reconhecimento de si e como objeto". Neste sentido, Marcuse nota um certo retorno à consciência hegeliana no interior da teoria marxista da revolução. Diante disso, nosso autor se questiona: "Em qual medida uma consciência, a consciência da objetivação como objetivação social, pode tornar-se a alavanca que encadeia a abolição de toda reificação?" (*idem*).

Consciência e Revolução

É possível que esta questão tenha rendido a Marcuse severas críticas, como as de Lyotard e Alfred Schmidt, que vêm nesta preocupação marcuseana em torno da consciência revolucionária um comprometimento com o idealismo. Para Lyotard, sobretudo, esta é a marca de um hegelianismo exagerado na leitura marcuseana dos *Manuscritos* de Marx que, ao tentar reintegrar a herança hegeliana no pensamento marxista, compromete o sentido da crítica própria ao marxismo. Isso porque Marcuse, ao estabelecer um caráter negativo próprio à estrutura da consciência "externa à realidade", não subjugava o principal alvo das críticas de Marx à Hegel: uma idéia de *criação* do homem e da natureza (Lyotard, 1973, p. 64). Assim, a idéia hegeliana de uma consciência de si que resulta do trabalho - como vimos na dialética hegeliana do senhor e do escravo - é, para Lyotard, a expressão do "desmentido" da realidade que acaba por abstrair o homem e a natureza como existências transcendentais. Entretanto, Marx opera, segundo Lyotard, não só a crítica da religião mas também a crítica desta crítica em contraposição à doutrina do negativo presente nestes dois âmbitos. De uma parte, elabora um "método que se recusa a engendrar um mundo a partir de um não-mundo (Deus) como

engendrar o capital a partir do não-capital" (*idem*, p. 65). De outra, Marx elabora uma crítica positiva que estabelece uma "via real" através do "verdadeiro socialismo". Lyotard refere-se aqui às críticas que Marx dirige ao comunismo vulgar, que ainda carece da mediação da propriedade privada a fim de promover sua práxis revolucionária⁷⁰. Com efeito, o que o discurso hegeliano da "negação" promove é apenas a "duplicação" da realidade entre a realidade existencial e a realidade essencial, procurando uma totalidade redentora desta cisão na posteridade dos processos dialéticos. Contrariamente, ao partir do positivo, Marx retoma a realidade, compreendendo as inversões do estranhamento *na* realidade e encontrando neste sistema de inversão não apenas a constituição da aniquilação teórica da realidade, como também a possibilidade de reversão deste processo (*idem*, p. 67). Portanto, de acordo com Lyotard, a questão marcuseana acerca da consciência da objetivação social apenas repõe as matrizes hegelianas no discurso marxiano, mistificando as bases crítico-positivas do método cuja força é a recusa à qualquer instância exterior à realidade.

De certo modo, é como se as críticas de Alfred Schmidt ao projeto fenomenológico materialista-histórico de *Contribuições* ainda valessem à leitura de Lyotard sobre *Novas Fontes*. A partir da leitura schmidtiana dialética do marxismo - e, portanto, distante de Lyotard - Marcuse permaneceria no âmbito da problemática ontológica heideggeriana, pois não consegue desvencilhar-se da cisão presente em *Ser e Tempo* entre "existência cotidiana" (fática) e "existência histórica autêntica", uma distinção que toma em termos existenciais a tensão entre a essência e a existência. Para Schmidt, a questão marcuseana da consciência em *Novas Fontes* mantém esta indistinção, uma vez que, ao procurar uma fundamentação filosófica dos textos marxianos, incorrem em uma submissão da práxis "a um «sentido» que se deduz em última instância da «consciência em geral», de uma estrutura conquistada transcendentemente" (Schmidt, 1968, p. 49). Ao passo que o trabalho estranhado não se encontra externamente à realidade histórica, em uma estrutura geral da consciência própria ao estranhamento. De acordo com este comentário, para Marx, o estranhamento determina-se historicamente e, a partir desta condição objetiva, é possível desenvolver a crítica materialista-histórica (*idem*, com citações de Habermas *in Theorie und Praxis*, p. 311). Assim, Marcuse

⁷⁰ "O comunismo é, finalmente, a expressão *positiva* da propriedade privada supra-sumida [negação da negação] acima de tudo a propriedade privada universal (...); uma vez o domínio da propriedade *coisal* (*sachlich*) é tão grande frente a ele que ele quer aniquilar *tudo* que não é capaz de ser possuído por todos como propriedade privada" (Marx, 2004, p. 103, colchetes nosso). Lyotard percebe neste crítica de Marx uma crítica à doutrina da negação que o comunismo ainda expressa em Proudhon, Owen e Fourier. Deste modo, a teoria da revolução marxiana expressa não uma "negação da negação" da dialética hegeliana, mas estabelece a contrapartida positiva, de uma via real que parte do positivo, da realidade a qual retorna, sem as mediações que a invertem, como a propriedade privada.

mantém pelo conceito de "consciência" uma estrutura transcendental diversa do materialismo marxista, neutralizando sua crítica.

Apesar da divergência entre o papel da dialética no interior do pensamento marxiano, Lyotard e Schmidt esboçam um ponto comum na crítica ao conceito marcuseano de consciência. Lyotard, que percebe a reprodução da mística hegeliana nos recursos interpretativos de Marcuse, pode concordar com a crítica de Alfred Schmidt em torno da neutralização da crítica marxista pela ontologia marcuseana. Em ambos os casos, Marcuse recai em um fundamentalismo filosófico pelo qual não consegue desfazer-se de sua inerente abstração, o que se revela pelo uso de termos muito próximos a um idealismo como é o caso do debate acerca da consciência.

De fato, Marcuse ainda permanece no campo hegeliano quando expõe sua leitura de Marx, o qual, segundo nosso autor,

põe à luz - de forma abrupta, é verdade - o sentido original da história ontológica do homem, que a *Fenomenologia* expõe como história da consciência de si e viu que ela no fundo era uma práxis, uma livre realização de si, que não cessa de assumir e suprimir a facticidade prévia, "imediate", uma realização de si revolucionária (Marcuse, 1969b, p. 118).

Com isso, Marcuse se apropria dos momentos elogiosos que os *Manuscritos* dedicam a *Fenomenologia*, configurando um Marx pouco crítico e exageradamente alinhado à dialética hegeliana. Chega a comentar que a crítica marxiana à espiritualização hegeliana do trabalho está em segundo plano diante da concepção do "«fazer» que transforma", da objetivação, um "conceito-chave" que guia o pensamento para explicar a história humana" (*idem*, p. 119). Por estas considerações, Lyotard e Schmidt acusam Marcuse de aliviar o idealismo (hegeliano e heideggeriano), reestabelecendo-o, mesmo que reconheça as críticas de Marx.

Contudo, é também preciso verificar como Marcuse chega a tais conclusões. O que se ressalta a partir delas é a posição ímpar ocupada por Marx. Vimos um bom exemplo disto na constituição do *ser genérico*. Através dele, pudemos notar a apreensão de uma série de elementos da tradição filosófica, pela qual não apenas faz a crítica ao idealismo hegeliano como também ao materialismo feuerbachiano. Deste modo, a crítica marxiana à filosofia de Hegel não é um mero "apêndice", conforme lembra Marcuse referindo-se à célebre composição tripartite que Engels evoca no pensamento de Marx (a filosofia alemã, a economia inglesa e a política francesa). Pelo contrário, "[e]la é uma discussão de Hegel" (*idem*, p. 120). Com isso, Marcuse reafirma existir uma "ligação íntima" entre a filosofia de Hegel e a teoria marxiana da

revolução. Trata-se pois de saber como fica rearticulada a gramática hegeliana por esta "discussão" para compreender qual o destino da filosofia no pensamento de Marx.

Através da lente marcuseana, demonstramos anteriormente as rearticulações dos *Manuscritos* em torno do conceito de alienação no interior da ontologia histórica do homem. O mesmo pode ser expresso quanto à questão da consciência. Ora, ambos os conceitos estão submetidos à arma da crítica de Marx. Em nossa análise anterior, demonstramos como a alienação apresenta-se como peça-chave da crítica, ao mostrar-se como efetividade do momento ontológico do homem fixo às formas reificadas de sua relação com o mundo. À sombra da propriedade privada está projetado o trabalho alienado, parte ativa deste corpo social que produz um império dos objetos. Deste modo, por mais estranha que seja a realidade humana, a verdade essencial do homem que produz a si mesmo mantém-se latente.

Ora, ao considerar a consciência, Marx opera um passo a mais, consignando a abolição da reificação não apenas pela abolição da propriedade privada (o que, como dito acima, pode recair na reação comunista vulgar em estabelecer a propriedade privada universal, como na idéia proudhoniana do salário equivalente pago ao trabalho, não importa se alienado ou não⁷¹). Através da consideração específica de consciência, Marx confere à teoria comunista um agente de sua teoria da revolução. Afinal, somente o homem que se reconhece como sujeito-objeto da história seria capaz de reconhecer a relação objetiva da reificação como relação social e humana. Portanto, uma idéia de consciência rearticulada à objetivação sócio-histórica das forças genéricas do homem é central para a teoria marxista da revolução. Enfim, respondendo a Marcuse, o grau em que uma consciência se torna alavanca do processo de abolição das relações reificadas é determinado pelo grau de consciência da servidão a que o homem está submetido em uma situação histórica.

Deste modo, como vimos, tanto o capitalista quanto o trabalhador têm seus modos de servidão. Mas, apenas o escravo que produz e que, por isso mesmo, concebe a realidade reificada como um jogo de forças estranhas a ele, seria capaz de reconhecer as relações objetivas como relações humanas. Isso não ocorre entre os capitalistas, "escravos inventivos e calculistas" que seguem a anarquia própria às relações objetivas e desejam tornar-se identicamente estranhos às forças da relação reificada. Assim, o grau de consciência da dominação é mais universal e intenso entre os trabalhadores do que entre capitalistas. Com isso, mais do que a abolição da reificação, Marx percebe os sujeitos da objetivação capazes de

⁷¹ Cf. Marx, 2004, p. 88 "Mesmo a *igualdade de salários*, como quer Proudhon, transforma somente a relação trabalhador contemporâneo com o seu trabalho na relação de todos os homens com o trabalho. A sociedade é, nesse caso, compreendida como um capitalista abstrato."

promover tal feito. Determina-se então a tese pela qual somente a classe operária pode abolir a reificação, reconhecendo-se como sujeito-objeto da história, que produz a realidade estranhada, ao mesmo tempo, que pode retomar a realidade histórica reagindo diante da situação escrava a que está submetido.

Assim, de acordo com Marcuse, o conceito hegeliano de consciência é rearticulado por Marx no interior de uma teoria da ação objetivante. O possível reconhecimento deste processo como manifestação da essência humana, estabelece um comportamento consciente humano que revela sua verdadeira essência e sua verdadeira realidade. Assim, considera-se um "comportamento consciente humano" que reage diante do estado reificado a que está reduzido. Portanto, não se trata de uma "consciência teórica, uma contemplação passiva e que a nada se engaja, mas, em um sentido profundo e universal, uma «*praxis*»: a abolição da existência que encontra já feita, transformada em «meio» de uma livre realização de si" (idem, p. 97).

No fundo, Marx opera uma "teoria prática" pela qual, a partir da objetivação determinada historicamente, é possível uma revolução correspondente. Segundo Marcuse, "[a]o mesmo tempo que a consciência da objetivação, enquanto consciência da situação histórico-social do homem, descobre as condições históricas desta situação, ela recebe a *força prática e o caráter concreto* que podem fazer-lha alavancar a revolução" (idem, p. 98).

Eis o verdadeiro sentido para Marcuse do novo método traçado pelos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Marcuse, contrariamente às acusações de Lyotard, compreende a crítica marxiana da economia política como uma "crítica positiva", ou seja,

uma crítica pois que, revelando toda a inadequação de fato e as insuficiências da economia política, põe ao mesmo tempo os princípios que permitam edificar esta ciência sobre as bases adequadas. Portanto, a crítica positiva da economia política tem por fim *fornecer um fundamento* crítico a esta última (idem, p. 45).

Com isso, nosso autor chega a concluir pela transformação completa que a economia política adquire através da crítica positiva.

A Filosofia Concreta como Humanismo Real

Mas também, o mesmo pode ser dito em relação à filosofia. Para Marcuse, a análise econômico-política não contraria a afirmação de Marx, pela qual dilui a tensão entre teoria e prática uma vez que

vê-se como a própria resolução das oposições *teóricas* só é possível de um modo *prático*, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma *efetiva* tarefa vital que a

filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou *apenas* como tarefa teórica (Marx, 2004, p. 111).

A isto, Marcuse considera o novo patamar a que se lança a filosofia. De fato, Marx nega a filosofia que apenas contempla o mundo. Contudo, o pensamento filosófico não se perde no interior da dissolução da contraposição entre teoria e prática, caso a filosofia não se restrinja apenas a uma "tarefa teórica". Marcuse procura completar a frase marxiana, conferindo a "tarefa *prática*" da filosofia, abolida como puramente teórica, mas transformada enquanto se "realiza" como filosofia.

Decerto, pensar a realização da filosofia é efetivá-la historicamente. Neste sentido, é preciso questionar se, nestes termos, Marcuse não estaria retomando seu projeto fenomenológico materialista histórico de "filosofia concreta" presente em *Contribuições*⁷², pela qual "conduz a consciência para a verdade do existir", operando "regras normativas" mediante um sujeito concreto consciente, cuja ação transforma radicalmente a realidade, propiciando sua *autenticidade* (Marcuse, 1969a, p. 142), um reconhecido projeto de realização da filosofia.

De fato, Marcuse nunca se desvencilha do pensamento filosófico em *Novas Fontes* (e mesmo posteriormente). Contudo, não se pode afirmar que através dos *Manuscritos* ainda permaneça uma atitude filosófica que propicie a ação radical enquanto manifestação essencial na atividade existente. O que o texto de Marx proporciona ao pensamento marcuseano é uma orientação mais concreta da filosofia, demonstrando os impasses de uma ontologia na mesma medida em que reconstitui por outras vias que não as do existencialismo.

Permanece, como demonstramos, a perspectiva crítica fenomenológica de extrair das coisas mesmas o conteúdo latente e ontológico presente nas manifestações da realidade e, neste sentido, permanece também o jogo entre existência e essência na análise de Marcuse. Entretanto, pelos *Manuscritos*, Marcuse detém novas fontes que permitam concretizar ainda mais a tarefa filosófica. Não se trata mais de uma "ação radical" com base em uma abstração em torno da práxis como ocupação prática. O que os *Manuscritos* apontam é a composição de uma teoria prática desenvolvida através da "crítica positiva". Neste sentido, vale lembrar o novo sentido de Marx à "consciência" como "teorética e praticamente sensível do homem e da natureza como [consciência] do ser", uma "consciência de si positiva" que vê na objetivação sócio-histórica de si mesmo o seu próprio "processo de geração", o "nascimento de si" (Marx, 2004, p. 114). Contudo, deste modo, Marcuse não estaria constituindo uma positividade para

⁷² V. também "Sobre a filosofia concreta" (1929), outro ensaio escrito por ocasião de *Ser e Tempo*.

além de Hegel, contrariando as acusações de Lyotard⁷³? É o que verificamos com esta análise dos *Manuscritos*.

Ao fim e ao cabo, Marcuse percebe em Marx não a abolição da filosofia propriamente, mas sua rearticulação através do "humanismo real", pela qual deixa o "homem que se torna homem" no centro da concretude de sua essência histórica, ao mesmo tempo que o identifica com o "naturalismo", desenvolvendo a unidade ontológica entre o homem e a natureza (Marcuse, 1969b, pp. 106-107), uma posição teórica que se afasta tanto do idealismo hegeliano, através de Feuerbach, quanto do materialismo feuerbachiano, através da essência dual humana. Para Marcuse, o humanismo-naturalismo real é o que pode ser compreendido como "materialismo histórico" nos escritos posteriores de Marx. Mas também, é uma rearticulação da ontologia para além do idealismo implícito na filosofia heideggeriana.

Portanto, mais do que uma antropologia - como interpreta Douglas Kellner - Marcuse rearticula seu projeto ontológico através dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* e encontra nestas linhas uma concretude do universo prático-social pelo qual reorienta sua fenomenologia do materialismo histórico. A hermenêutica da verdade que a filosofia concreta marcuseana buscava através do conceito de historicidade autêntica é abandonada, e o projeto marcuseano envolve-se com a concretude da unidade ontológica estabelecida pelo trabalho marxiano. A relação ontológica entre o homem e o mundo ainda prevalece como ferramenta crítica do pensamento marcuseano. Contudo, Marcuse consegue escapar dos riscos próprios à ontologia heideggeriana da ausência de limites entre a existência cotidiana e a existência essencial histórica. Ou melhor, a relação ontológica não se estabelece mais entre o "*Dasein* autêntico" e o mundo objetivo, mas entre o homem com suas "forças essenciais objetivas" e a natureza.

Além do mais, através da relação ontológica concreta que Marcuse desvenda nos *Manuscritos*, pode-se antecipar, enfim, uma tese central para seu pensamento posterior. Kellner comenta que Marx e Marcuse operam pelo humanismo real a crítica à essência humana ao trabalho como *estrutura ascética*. Marx nos *Manuscritos de 1844* (portanto, antecipando *mutatis mutandis* em muito as análises de Max Weber) chega a afirmar que a economia política,

[e]sta ciência da indústria maravilhosa é, simultaneamente, a ciência da *ascese* servil e seu verdadeiro ideal é o avarento *ascético*, mas *usurário*, e o escravo *ascético*, mas *producente*. O seu ideal moral é o *trabalhador* que leva uma parte de seu salário à caixa econômica, e ela encontrou mesmo para esta sua idéia predileta uma *arte* servil (Marx, 2004, p. 141)

⁷³ É sintomático perceber que este trecho da "consciência de si positiva" está suprimido na leitura de Lyotard, apesar de recorrer ao trecho correspondente dos limites do comunismo como "negação da negação" da propriedade privada (Lyotard, 1972, p. 65).

Com isso, Marx não descreve uma existência simplesmente "anti-*humana*" a que a civilização chega. A economia política burguesa chega a corromper mais profundamente, atingindo a raiz animal do homem. No ideal ascético da economia política, planeja-se desconhecer não apenas as carências humanas, mas também as "carências animais". Neste sentido, Marx chega a descrever o plano industrial pela qual a simplificação das máquinas serve para acomodar a máquina à debilidade do ser humano, a fim de tornar o ser humano uma máquina⁷⁴ (*idem*, pp. 140-141). Neste ideal ascético, a alienação chega a um nível tão brutal que o homem deixa de relacionar-se com o mundo e consigo mesmo sequer como animal, reduzindo suas carências apenas para abastecer servilmente as máquinas.

Assim, o humanismo-naturalismo de Marx opera sobre raízes profundas na civilização capitalista. Não se trata de rearticular uma antropologia através da sensibilidade emancipada e da revolução total. Marcuse percebe em Marx um projeto ontológico pelo qual

Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim todos os órgão da sua individualidade, assim como os órgão que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, (...) são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*; seu comportamento para com o objeto é o *acionamento da efetividade humana* (por isso ela é precisamente tão múltiplice (*vielfach*) quanto múltiplice são as *determinações essenciais e atividades humanas*), *eficiência humana* e *sofrimento humano*, pois o sofrimento, humanamente apreendido, é uma autofruição do ser humano (*idem*, p. 108).

Marcuse portanto, não deixa de perceber nesta demonstração das forças e do padecimento humanos o registro ontológico da relação do homem *com o mundo*. Enfim, a sensibilidade emancipada e a revolução total comportam uma relação humana. Mas não se pode esquecer que, também para Marx, o humanismo é um naturalismo, no qual a libertação dos homens em sua atividade vital significa também a libertação dos objetos dispostos no mundo. É apenas por esta correspondência ontológica entre o homem e o mundo objetivo que o homem adquire a energia prática para resolver as oposições teóricas em que se enreda.

Ao fim deste percurso, Marcuse conquista um novo patamar reflexivo pelo qual muito de seu projeto anterior da fenomenologia do materialismo histórico é deixado de lado. Os *Manuscritos* oferecem uma nova coordenada ontológica pela qual não apenas é possível uma teoria crítica da revolução junto ao desvencilhamento de um idealismo heideggeriano recorrente na tentativa de uma dialética autêntica. Afinal, a objetivação sócio-histórica

⁷⁴ Por "débil", Marx refere-se aos "homens que ainda não estão formados", ou seja, as crianças, muito frequentes no interior das indústrias inglesas de seu tempo (Marx, 2004, p. 141).

demonstrada por Marx já partilha uma concretude fundante no interior do pensamento dialético, fornecendo a historicidade material que a filosofia hegeliana apenas indicava.

Em relação a *E&C*, podemos perceber vários pontos de convergência entre o humanismo real e suas investigações freudianas. Muito provavelmente, a perversidade polimórfica já está presente no comportamento social objetivo de uma sensibilidade historicamente constituída que liga essencialmente o homem ao mundo. Além disso, como vimos, através dos *Manuscritos*, a composição essencial histórica marxiana entre vida genérica e vida individual mostra-se muito próxima à ontogênese e à filogênese da psicanálise freudiana. Eis alguns apontamentos que precisam ser verificados posteriormente. No entanto, de um modo mais proveitoso, é preciso fixar neste momento de nossa pesquisa o quadro do projeto marcuseano pelo qual a ontologia desenvolvida em *Novas Fontes* é rearticulada no interior de uma teoria social.

O Destino da Fenomenologia

Apesar de tudo, a leitura de Marcuse não deixa de ter uma forte referência na fenomenologia. Conforme insistimos até agora em nossa pesquisa, muito embora ele rearticule ou abandone categorias existenciais com os quais operava sua fenomenologia do materialismo histórico, ainda se percebe no ensaio *Novas Fontes* um forte lastro fenomenológico. Neste texto, ainda são fundamentais as reflexões fenomenológicas que consolidam uma ontologia na medida em que procura uma determinação da relação fundante entre o homem e o mundo. O humanismo/naturalismo real é interpretado por esta orientação que permite à Marcuse uma apreensão da dialética acerca das coisas mesmas. A leitura marcuseana dos *Manuscritos* centralizada nos conceitos de objetivação e sua correspondente reificação é em larga medida composta pela análise dos conteúdos manifestos e latentes do fenômeno social.

Contudo, a apreensão da autenticidade do método dialético estabelecida a partir de uma complexa relação ontológica, tal como vimos em *Contribuições* deixa de ser elemento-chave para Marcuse. Os *Manuscritos*, como vimos, apresentam uma ontologia concreta capaz de compreender o homem tornando-se homem sem as abstrações próprias à fenomenologia. De um lado, a linha fenomenológica precisa estabelecer o *Dasein* um ente cuja autenticidade seja estabelecida a partir de uma dinâmica extática, capaz de jogar livremente com o mundo na medida em que possa reconhecer sua finitude. O humanismo real, por sua vez, adquire a autenticidade na correspondência entre o homem que objetiva e em cujo objeto encontra-se humanizado. Nesta diferença, Marx reconstitui a história concretamente num mundo objetivado ao passo que Heidegger e mesmo a derivação materialista da ontologia existencial

dissolvem a historicidade do mundo social reconhecendo o passado apenas como sinal do "destino" seja do *Dasein* heideggeriano seja do proletariado revolucionário de *Contribuições*.

Talvez esta abstração do destino tenha sido a pá de cal nas relações entre Marcuse e a fenomenologia. De fato, a apropriação política da fenomenologia heideggeriana surpreendeu a muitos da geração de Marcuse. Em 1933, Heidegger declara abertamente sua filiação ao nazismo, quando assume o cargo de reitor da Universidade de Freiburg e afirma em seu discurso de posse: "Hoje e no futuro, somente o *Führer* é a realidade e a lei alemãs" (Heidegger *apud* Marcuse, 2005, p. 170). Pode-se dizer que este fato cindiu a fenomenologia, deixando-a num terreno obscuro quando seu principal porta-voz demonstra-se no mínimo ingênuo com esta declaração.

Biografias mais recentes afirmam que a adesão heideggeriana não seria total. Heidegger nunca declarou-se anti-semita e sua carreira na reitoria foi breve. No entanto, ao menos filosoficamente, digamos, Heidegger compactuava com tendências políticas do nazismo. Safranski comenta que o nacional-socialismo de Heidegger seria "decisionista" e não anti-semita, o que articula o projeto existencial de *Ser e Tempo* no âmbito político alemão, com a crise econômico-política de Weimar. Conforme esta interpretação, Heidegger notava no *Führer* um ser capaz de orientar o destino do povo alemão – isolado após a Primeira Guerra – no interior de um plano geopolítico beligerante no interior das "histórias dos projetos-de-ser" (Safranski, 2000, pp. 265-267 e 303). Marcuse, por sua vez, compreenderá anos mais tarde esta tendência de Heidegger como uma resposta à democracia pré-hitleriana de Weimar, "de maneira alguma adequada às categorias existenciais" de *Ser e Tempo* (Marcuse, 2005, p. 171). Ingênuas ou não, o fato é que as declarações de Heidegger impediam qualquer vínculo de projetos revolucionários às hipóteses ontológico-fenomenológicas.

Em 1932, com o cenário nada promissor da Alemanha nos fins da República de Weimar, Marcuse encontrava novos aportes teóricos não apenas nos *Manuscritos*, mas também na proposta de trabalho com o *Instituto de Pesquisas Sociais*, cuja proposta de Teoria Crítica conferia à Marcuse uma forma instigante de realizar a filosofia. Não se pode dizer que Marcuse distanciava-se da fenomenologia, mas sim que esta relação a partir de então seria fortemente mediada pelas novas experiências. A própria ontologia-fenomenológica, marcada pelo empreendimento heideggeriano, pouco oferecia aos anseios de Marcuse. Afinal, na medida em que a fenomenologia acompanhou o destino de Heidegger, seja na adesão ao nazismo seja no seu ostracismo. Em 1933, quando Marcuse migrou para os Estados Unidos junto com o *Instituto*, não se pode dizer que a fenomenologia seria uma tradição filosófica com que pudesse

debater. Enfim, o pensamento fenomenológico ficaria adormecido como fonte crítica do pensamento de Marcuse.

Talvez este quadro começasse a se reverter alguns anos mais tarde, quando a fenomenologia conquista novamente o cenário filosófico a partir da França. Em 1943, ainda sob a ocupação nazista, seria publicado *Ser e Nada*, trabalho de fôlego do jovem Jean-Paul Sartre, uma experiência fenomenológica acerca da relação entre o homem e o absurdo do mundo. Marcuse, que então acompanhava os debates europeus, não deixou de dedicar uma resenha crítica ao novo empreendimento existencialista. Ele próprio chegaria a reconhecer em *Ser e Nada* uma aproximação entre o marxismo e o existencialismo muito similar (e até com mais extensão) a de *Contribuições* (*idem*, p. 167). A obra seria influenciada pela "análise existencial" heideggeriana. Mas a investigação sartreana segue além, uma vez que compreende o corpo "não simplesmente como um objeto fenomenológico abstrato, mas o corpo experimentado sensualmente" (*idem*, p. 171).

Este diálogo com Sartre nos interessa na medida em que permite compreender com mais definição os significados da fenomenologia para Marcuse. Neste sentido, a resenha crítica de Marcuse a *Ser e Nada* possibilita conferirmos as auto-críticas que Marcuse dirige a seu próprio projeto. Enfim, quais os avanços e os limites da proposta fenomenológica sartreana para nosso autor? Haveria ainda algum espaço de diálogo entre Marcuse e a fenomenologia, mesmo após a frustração de Heidegger? Que filosofia poderia ser realizada sob a tutela fenomenológica?

1.4) Existencialismo: Ser ou não-ser?

Mesmo após a II Guerra e com os deslocamentos sofridos com a obscura posição de Heidegger, haveria ainda espaço para a fenomenologia engajar-se no mundo existente? Poderíamos encontrar nela ainda uma teoria da ação que emancipe o homem ao seu mundo? Jean-Paul Sartre, através d'*O Ser e o Nada*, afirma esta possibilidade. Publicada em 1943, ainda sob a ocupação alemã nos territórios franceses, esta obra propunha um tratado ontológico-fenomenológico sobre a liberdade humana em meio à condição absurda do mundo. Tal esforço do pensamento não passou despercebido por Marcuse que escreve em 1947 a resenha crítica *O existencialismo - Comentários a O Ser e o Nada (1947/1965)*⁷⁵. Em parte, este é o resultado de uma série de pesquisas desenvolvidas por Marcuse entre os anos 40⁷⁶ em função da análise da vanguarda do pensamento europeu no período da II Guerra.

De um modo mais proveitoso para nossas investigações, podemos considerar o ensaio de Marcuse como um balanço de sua própria trajetória no interior do pensamento heideggeriano. É incrível a semelhança, já indicada por Alfred Schmidt, entre o *engagement* de Sartre e a "ação radical" marcuseana de *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico*. Segundo o cometador, ambos pretendem esclarecer o comportamento do homem diante de sua situação histórica, ambos fundamentam uma ontologia isolada dos conteúdos concretos da crítica marxiana da economia política e, finalmente, ambos consideram o socialismo como "o projeto humano" e a revolução como o "ato gratuito" capaz de transcender toda imediaticidade (Schmidt, 1980, p. 30). O comentário se apoia no fato de que, ainda em 1947, Marcuse tece elogios à alguns avanços de Sartre seja em torno da estrutura ontológica do "desejo sexual", seja por sua aproximação posterior ao marxismo. No entanto, o

⁷⁵ O ensaio de Marcuse é escrito em 2 épocas. A primeira em 1947, a segunda em 1965. Nesta última época, Marcuse repensa suas análises sobre Sartre. Contudo, percebamos que entre as duas publicações não houve alterações de conteúdo acerca da crítica aos argumentos de *O Ser e o Nada*. Apenas novas reflexões a respeito do engajamento de Sartre e sua aproximação ao marxismo, conforme o seu *Materialismo e Existencialismo*, aprofundada nos anos 60, com *Crítica da Razão Dialética* (1960).

⁷⁶ Neste período Marcuse integrava a O.S.S. (Office of Strategic Services), órgão do governo estadunidense responsável pelo desenvolvimento de estratégias de atuação dos EUA na Europa durante a II Guerra Mundial. Herbert Marcuse, que então habitava neste país e passava por dificuldades financeiras e pessoais (com o câncer da esposa Sophia), foi convidado pelo colega Franz Neumann a participar da O.S.S. em Washington com o objetivo de analisar os documentos gerais de grupos europeus de resistência ao regime nazista. Por esta ocasião, o filósofo teve acesso a diversos materiais com os quais escreveu uma série de relatórios reunidos na coletânea *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, organizada por Douglas Kellner. Por esta ocasião, Marcuse analisa os desdobramentos da vanguarda artística e filosófica francesas, como o surrealismo e os debates existencialistas que culminaram na revista *Les Temps Modernes* (fundada em 1945). Em uma das suas cartas dirigidas a Max Horkheimer nas quais planejava recomendar a publicação da revista do Instituto, a *Zeitschrift für Sozialforschung*, Marcuse sugere a colaboração de existencialistas como Merleau-Ponty - "um dos principais existencialistas de esquerda" e, "para aumentar as vendas", o "grande Sartre", do qual também havia lido, além de *O Ser e o Nada*, sua discussão crítica em torno do materialismo histórico registrada em *Matérialisme et Révolution*, publicada na revista *Les Temps Modernes* (Carta a Horkheimer, 22 de agosto de 1946 in Marcuse, 1999, pp. 338-339).

que Schmidt não leva em consideração, estes pontos não dispensam as severas críticas que Marcuse desfere à base filosófica do existencialismo encontrada em *O Ser e o Nada*.

Com isso, forma-se um quadro de semelhanças entre as trajetórias político-intelectuais entre ambos, mas também uma discordância de fundamento. Por um lado, as *Contribuições* de Marcuse e *O Ser e o Nada* de Sartre contém um projeto de filosofia existencial concreta, baseada na forte presença hegeliana e na crítica à ontologia fenomenológica de Heidegger. Por outro, Marcuse nota as insuficiências de seu próprio projeto de juventude reencontradas na letra sartreana. Num outro aspecto, apesar de seu marxismo tardio, Sartre já aponta para dimensões que seriam abstraídas em *Contribuições*, como o corpo sexual, a que Marcuse só desenvolveria posteriormente com as considerações acerca da sensibilidade emancipada dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Com tais descompassos, podemos compreender porque Marcuse mantinha-se parcialmente cético quanto aos desdobramentos de Sartre, e, ao mesmo tempo, reconhecia uma maior concretude na obra sartreana abstraída em *Contribuições*, como as relações eróticas (Marcuse, 2005, p. 173).

Sem exagerarmos esta aproximação, a resenha crítica marcuseana sobre a obra de Sartre permite-nos revisitar o problema inicial do projeto marcuseano de *filosofia concreta*, um pouco abandonado após as novas orientações articuladas pelos *Manuscritos* bem como pelo distanciamento de Heidegger. Deste modo, *O Ser e o Nada* demonstra sua força na medida em que apresenta para Marcuse as impossibilidades da realização de um pensamento filosófico concreto através da fenomenologia. Assim, a proposta de nossa investigação volta-se para a determinação marcuseana do existencialismo de Sartre a fim de avaliarmos os graus de relacionamento mantidos entre os dois filósofos. O que nos leva a questionar em que medida, a análise marcuseana de *O Ser e o Nada* consolida perspectivas desenvolvidas em *EC*, sobretudo a *relação entre o homem e o mundo*, base não apenas da ontologia erótica desta obra, como também de sua crítica correspondente ao ascetismo intramundano. Haveria entre o mal-estar freudiano e o absurdo sartreano alguma familiaridade? Seriam respostas díspares para um mesmo fenômeno? Eis algumas questões que norteiam esta parte de nossa pesquisa.

Velhos impasses da herança heideggeriana

Quais as referências da análise marcuseana sobre *O Ser e o Nada*? No *post-scriptum* de 1965 que acompanha sua resenha crítica, Marcuse afirma que

o existencialismo «dispõe as pessoas para a compreensão de que só conta a realidade, que os sonhos, as expectativas, as esperanças apenas permitem definir um homem

como sonho malgrado, como esperança abortada, como expectativa inútil» (1998a, p. 82, com citação de *O Ser e o Nada*).

Para Marcuse, essas frases soam uma "ambigüidade terrível", como se a filosofia de Sartre ao mesmo tempo dispusesse o homem tanto para uma conformidade total à realidade quanto para uma luta aberta contra ela. Em *O Ser e o Nada*, Sartre seria tragado pelos seus próprios argumentos, limitando-se a agir e a pensar conforme a realidade existente. Mas, como Sartre consegue o efeito da ambigüidade? A resposta a esta questão exige um aprofundamento nas considerações de Marcuse sobre a ontologia sartreana.

Nosso autor inicia pela máxima do pensamento de Sartre: "A existência precede e perpetuamente cria a essência" (Sartre, *Le Existencialisme est un Humanisme* apud Marcuse, 1998a, p. 53). Dela, Marcuse extrairá a inversão das intenções próprias ao procedimento existencialista, pois, embora a existência preceda e crie, o que realmente opera é a pura ontologia na relação que identifica o ser ao nada. Em outras palavras, uma vez que a existência cria sua essência, acaba por determinar-se pela "estrutura ontológica perpetuamente idêntica ao homem", na qual o fracasso e a decepção são constantes dada a absurdidade que reveste o mundo partilhado pelo homem. O absurdo do mundo enquanto essência auto-idêntica do homem consolida-se como "fato metafísico", deixando os fatos existenciais históricos como *exemplos* da estrutura ontológica que sustenta a existência. Com efeito, a proposta sartreana não avança para além do reino da filosofia, permanecendo no idealismo que contempla o mundo, sem transformá-lo (Marcuse, 1998a, p. 53).

Marcuse não sustenta esta acusação porque Sartre mostrar-se-ia um discípulo da ontologia existenciária de Heidegger. Afinal, reconhece a crítica sartreana a *Ser e Tempo* e seu *esprit de sérieux*, por apreender a realidade humana como uma "totalidade de relações objetivas" a serem avaliadas com "conceitos de normas objetivas", uma atitude contrária ao «livre» jogo das forças subjetivas" que compõem a própria essência da realidade humana (*idem*, p.79). De certa forma, a recusa de Sartre à ontologia fenomenológica de *Ser e Tempo* assemelha-se àquela que notamos em *Contribuições*. Nos dois casos, a crítica insiste na possibilidade de um homem autêntico existindo no cotidiano, o que, para Heidegger é impensável, uma vez que, como vimos anteriormente, este é o terreno do impessoal em que a autenticidade se perde e se anula como *ninguém*.

No entanto, os dois leitores de Heidegger articulam elementos críticos distintos. Marcuse expressa sua contestação pela análise da *ação* (elemento típico do cotidiano heideggeriano), a qual poderia ser autêntica na medida em que fosse levada à radicalidade, ou seja, enquanto pudesse transformar não só as circunstâncias como também a existência do

homem num ato revolucionário. Sartre, por sua vez, configura o universo da autenticidade pelo cotidiano através da noção de *subjetividade em seu livre jogo*. Assim, embora ambos trouxessem a autenticidade heideggeriana para o mundo cotidiano existente, Marcuse circunscreve na práxis o fundamento que Sartre encontra na subjetividade. Ora, é por este princípio subjetivo que Marcuse acusa Sartre de idealista⁷⁷.

Não se identifica o "«livre» jogo das forças subjetivas" ao *Dasein* heideggeriano como "ser-jogado" no mundo? Em certa medida, sim. Porém, o interessante da subjetividade livre de Sartre é seu refluxo por vias filosóficas para pensar o mundo "absurdo" em que vive, de modo distinto ao estado angustiante em que o *Dasein* se estabelece como "ser-para-a-morte". Trata-se de pensar a experiência do absurdo, que marca o início do século, em um mundo onde o pensamento e a realidade não se compactuam, na medida em que "o pensamento é devolvido para si mesmo por uma realidade que contradiz todas as promessas e idéias, que refuta tanto o racionalismo quanto a religião, tanto o idealismo quanto o materialismo" (Marcuse, 1999, p. 51)⁷⁸. Para tanto, o existencialista volta-se para a experiência da subjetividade moderna, buscando novas respostas à experiência do absurdo. Com este intuito, segundo Marcuse, o existencialismo sartreano parte não apenas da herança francesa do *cogito* cartesiano como da herança germânico-luterana acerca da liberdade.

As Heranças Cartesiana e Luterana

Da parte de Descartes, Sartre herda a "autocerteza do *Cogito*" - o *Eu que pensa*. Contudo, ao invés de derivar, a partir daí, a existência de um mundo racional e governado por leis universais que está diante de um sujeito que pensa os objetos (como no sistema cartesiano),

⁷⁷ Esta formulação torna-se ainda mais interessante se lembrarmos das interpretações antropologizantes dos textos de Marcuse, como em Kellner, cujo papel da subjetividade é interpretado como central. Pela crítica marcuseana à Sartre notamos que a questão da subjetividade não deve ser o ponto de partida da análise. Do contrário, Marcuse não retificaria esta crítica. Protanto, não se trata de uma filosofia da subjetividade (como abordam não apenas Kellner, como também Habermas), mas de uma teoria da ação, pela qual o sujeito é parte, importante naturalmente, mas não substancial. V. Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* e Habermas, *Termidor Psíquico y Renacimiento de una Subjetividad Rebelde*.

⁷⁸ É questionável a análise de Marcuse quanto à aproximação entre Sartre e Camus. Seria em Albert Camus que a perspectiva do absurdo seria mais fundamental. Sartre se coloca como oposto direto ao pensamento camuseano. Marcuse ironicamente inicia sua resenha a partir de Camus, tomando a passagem pelo absurdo como fundante ao existencialismo. Diante deste fato do século XX, Marcuse aponta para as duas perspectivas francesas que buscam a experiência do absurdo: ora a literatura de Camus ora a filosofia de Sartre. "Camus recusa a filosofia existencialista (*Existenzialphilosophie*): esta tem necessariamente de «explicar» o inexplicável, racionalizar o absurdo e, portanto, falsificar sua realidade (*Wirklichkeit*). Para ele, a única expressão adequada é viver a vida absurda e a criação artística, que se recusa a fundamentar o concreto ("*raisonner le concret*") e que «preenche com imagens o que não faz sentido» ("*ce qui n'a pas de raison*"). Sartre, por outro lado, tenta desenvolver a nova experiência numa filosofia da existência humana concreta: elaborar a estrutura da «existência num mundo absurdo» e as normas éticas em uma «vida sem piedade»" (Marcuse, 1998a, p. 53); em outros termos, a filosofia sartreana, do ponto de vista de Marcuse, é uma via particular de resposta à experiência francesa do absurdo, inaugurada por Camus.

Sartre coloca seu *cogito* frente ao absurdo do mundo, levando em consideração o abismo entre o pensamento e a realidade. Os objetos não são mais considerados *res extensa*, coisas calculáveis, mas partes do absurdo que envolve o sujeito. Deste modo, a universalidade do mundo não é mais a unidade divina. Com a morte de Deus, resta o vazio da finalidade das coisas, a impossibilidade da transcendência, enfim, o absurdo (Marcuse, 1998a, p. 52). No entanto, muito embora a *res extensa* seja dissolvida no universo do absurdo, o pensamento sartreano ainda incide em racionalidade. Deste modo, o *Cogito* permanece, mas deve ser reformulado.

Segundo a interpretação marcuseana, Sartre, embora retrate o mundo não mais como *res extensa*, e sim como absurdo, não leva todavia a um irracionalismo. Pelo contrário, procura formular uma filosofia, pela qual

não se revolta contra a razão; não ensina a abnegação nem o *credo quia absurdum*. Na destruição e na decepção universal, algo se mantém: a implacável lucidez e clareza do espírito (*Geist*), o qual recusa todos os atalhos e subterfúgios na permanente certeza de que a vida deve ser vivida "sem piedade" e sem proteção. O homem aceita o desafio e procura sua liberdade e felicidade num mundo onde não há esperança, sentido, progresso nem amanhã. Esta vida nada é senão "consciência e revolta", e a desconfiança é a sua única verdade (Marcuse, 1998a, p. 52).

O homem livre que vive no mundo absurdo é encontrado por Sartre nas dicotomias próprias ao idealismo alemão, de onde extrai não apenas Heidegger mas sobretudo o hegelianismo da *Fenomenologia do Espírito*. Surpreendentemente, Marcuse resume a reformulação do *cogito* cartesiano não simplesmente pelas matrizes filosófico-germânicas, mas em suas raízes luteranas. "O livro de Sartre refere-se em alto grau à filosofia do idealismo alemão, na qual o protestantismo de Lutero se consolidou transcendentemente", sobretudo no seu conceito de liberdade coexistente com a servidão em um mundo cujo sentido é desconhecido pelo homem (Marcuse, 1998, p. 54). Ora, Lutero pensa a liberdade a partir da dicotomia entre "pessoa interior" (a alma) e a "pessoa exterior" (o corpo). Sua teoria moral parte desta divisão e compreende que nenhuma coisa externa (inclusive o homem enquanto matéria, carne) tenha qualquer aquisição de justiça, liberdade, ou mesmo servidão. Lutero segue a palavra de Paulo: "Embora seja livre, fiz-me escravo de todos" (1Cor 9,19 *apud* Lutero, 2000, p. 47). Qual não é a semelhança, quando encontramos a concepção sartreana da liberdade do homem "mesmo nas mãos do carrasco"? Desta maneira, conforme a interpretação marcuseana, Lutero e Sartre se acompanham ao pensar uma "liberdade essencial", condição *sine qua non* de todas as formações histórico-sociais vivenciadas pela existência humana. Por isso - ironiza Marcuse - foi possível a publicação de *O Ser e o Nada* sobre a liberdade humana em meio à França

ocupada, afinal, a "liberdade essencial do homem, como Sartre a vê, permanece a mesma antes, durante e depois da escravidão totalitária do homem. Pois a liberdade é, para ele, a estrutura mesma do ser humano e não pode ser aniquilada mesmo sob as circunstâncias mais adversas" (Marcuse, 1998a, p. 54). Tanto em Sartre quanto em Lutero, o homem vive no "mundo sem piedade". Ora, questiona Marcuse, quando Sartre nos afirma que "o homem é livre mesmo nas mãos do carrasco", não seria a mesma consoladora liberdade cristã de Lutero? (*idem*).

Assim, Sartre projeta a liberdade do eu pela vida sem piedade no absurdo, um mundo em que servidão e liberdade coexistem. Mas, até que ponto, esta concepção é luterana? Conforme Marcuse, Sartre somente se afasta da reforma luterana do *cogito* quando opera a *eu* em sua determinação histórico-social, expandindo o reino da liberdade ao mundo exterior e absurdo na relação com o eu. A liberdade essencial não é determinada pelo mundo interno, como em Lutero, mas sim considerando o mundo, a realidade; é uma escolha "por nós": "Tudo o que vai de encontro com nossa liberdade, dificulta-a ou limita-a está estabelecido por nós e sai de nós mesmos; tem parte do livre projeto que é nossa existência" (Marcuse, 1998a, p. 65). Com isso, não se identifica a liberdade com o livre-arbítrio luterano, mas sim, considera-se a escolha livre inerente ao projeto existencial que se defronta com as limitações que o mundo histórico-social infringe ao sujeito.

Para Marcuse, as diferenças entre Sartre e Lutero resultam na contradição d'*O Ser e o Nada* em torno da liberdade nas dimensões essencial e histórico-social. Por um lado, o existencialismo reajusta a liberdade existente no interior das proibições impostas aos homens pelo mundo sócio-histórico, transmitindo uma "moderna reformulação da ideologia perene". Por outro, ao pensar na efetivação da liberdade essencial, *O Ser e o Nada* é negação da ideologia. Daí a dinâmica pela qual se opera uma camada mais profunda de um sistema de inversões.

Os dois aspectos contraditórios refletem o movimento interno do pensamento existencialista, o qual somente atinge seu objeto, a existência humana concreta, onde cessa de analisá-lo como "sujeito livre" e a descreve como aquilo que se torna de fato uma "coisa" num mundo reificado. No fim do percurso, a posição original é invertida: a realização da liberdade humana aparece, não na *res cogitans*, o "Para-si" ("*Pour-soi*"), mas na *res extensa*, no corpo como coisa. Aqui o existencialismo atinge o ponto no qual a ideologia filosófica poderia se transformar em teoria revolucionária. Entretanto, neste momento, o existencialismo pára nesse movimento e retorna à ideologia ontológica (*idem*, p. 55).

Esta citação marca a estrutura da leitura marcuseana d'*O Ser e o Nada*. Nossa proposta é seguir mais detidamente estes movimentos internos, divididos em 3 momentos. Primeiramente, a

análise da descrição reificante da existência humana. Em seguida, partiremos para a possibilidade revolucionária contida nesta proposta sartreana. Por fim, o retorno do existencialismo à ideologia ontológica.

Existência Reificada

Pensar a existência humana para Sartre é pensar a relação do homem com o mundo. Para tanto, o filósofo recupera a ontologia heideggeriana que define a existência do homem como um "ser-com-o-mundo". Para Sartre, isso significa que na existência se estabelece uma relação essencial entre as duas partes da existência com o mundo, a saber, entre "ser em-si" e "ser para-si". Por "ser-em-si" compreende-se o imediato existente nas coisas, uma contingência absoluta que não sofre as corrupções do devir, pois *em si mesmas* as coisas são imediatamente tais como são. O devir, por sua vez, está contido no universo do "ser para-si", em que se insere a existência humana criadora de sua própria existência⁷⁹. Portanto, o "ser-com-o-mundo" expressa a relação do homem que cria sua própria existência (Para-si) em um mundo da contingência absoluta (Em-si).

A fim de concretizar a existência humana nesta relação essencial, o pensamento sartreano reflete por meio de "condutas exemplares" do homem diante do mundo, desvendando as estruturas ontológicas da existência infectadas por formas negativas respectivas. Em outros termos, Sartre aponta para um perpétuo "estar em situação" do homem, pelo qual desvela sua essência como aquilo que é, tendo sido. Ou seja, o "homem leva consigo, continuamente, uma compreensão pré-judicativa de sua essência, mas por isso, acha-se separado dela por um nada. A essência é tudo que a realidade humana apreende de si mesmo como *tendo sido*" (Sartre, 1997, p. 79). Portanto, há um descompasso constitutivo entre a essência e a existência, que

⁷⁹ Adiantemos que esta estrutura do "Para-si" sartreano é uma interpretação da objetivação hegeliana, que já analisamos anteriormente. Nesta concepção, o homem que se auto-produz no trabalho compreende-se como um "para-si" objetificado em sua atividade e seu produto exteriorizados. Decerto, Sartre seria fortemente influenciado pelas aulas de Alexander Kojève que, na década de 30, ministrou cursos sobre a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, no qual participaram várias personalidades marcantes do pensamento francês, dentre os quais Sartre, Merleau-Ponty, Jacques Lacan e Georges Bataille. Bento Prado Jr descreve que este curso, "centrado na dialética do senhor e do escravo, reconhecia no texto de Hegel a prefiguração da dialética marxista, sem prejuízo de lá reconhecer também a analítica heideggeriana do *Dasein*. Kojève dava assim nova atualidade à filosofia hegeliana (...) impregnando-a com o espírito do existencialismo e do marxismo. E, com isso, dava também um sistema de referência para boa parte da filosofia francesa que viria a exprimir-se durante e após a Segunda Guerra Mundial" (Bento Prado Jr. *in* Hypollite, 1999, p. 12). Para Bento, este procedimento foi responsável por "enriquecedores anacronismos", nos quais ligava o homem de ação e do trabalho aos destinos da dialética (Bento *in* Arantes, 1996, p. 11). *O Ser e o Nada* pode ser considerado um destes empreendimentos anacrônicos elaborado a partir da composição kojéviana, em que a teoria da objetivação própria à dialética do senhor e do escravo desempenha papel fundamental. Aos poucos, determinaremos as figuras hegelianas que acompanham a análise sartreana, como a alienação. V. Alexander Kojève, *Introdução à Leitura de Hegel* e Bento Prado Jr., "Prefácio" *in* Hypollite, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*.

sustenta o campo transcendental do ato humano diante do fluxo de sua essência. Deste modo, o existencialista compõe a correlação básica expressa em seu livro entre o ser e o nada. Sartre afirmará o principal dispositivo do homem enquanto para-si: ele *cria o seu mundo* em resposta às constantes nadificações do mundo. Neste sentido, o homem existe também como uma estrutura negativa, como "modo perpétuo de arrancamento àquilo que é" (*idem*). Este processo demonstra o homem como "para-si", como perpétua externalização que constitui a si mesmo e a seu mundo.

Não partiria Sartre da "alienação" hegeliana, quando anuncia a negação de si como "arrancamento àquilo que é"? Ora, as estruturas são muito semelhantes. Ambas são negatividades que resultam do processo de objetivação presente no "ser para-si". Este fato traz um indicativo importante, sobretudo para nossas pesquisas em torno do desenlace entre Marcuse e a fenomenologia. Afinal, como vimos em *Novas Fontes para o Materialismo Histórico*, as reorientações do pensamento marcuseano apoiaram-se em larga medida na crítica marxiana ao trabalho alienado de Hegel. Neste sentido, é importante avaliarmos como Sartre desenvolverá o "arrancamento àquilo que é" da existência, para inclusive percebermos as críticas que Marcuse dirige a *O Ser e o Nada* a partir dos conceitos hegelianos. De fato, o caminho trilhado por Sartre não o leva a uma crítica marxiana à estrutura do trabalho alienado, como em *Novas Fontes* de Marcuse. Pelo contrário, esta alienação é a base para a categoria existencialista de liberdade essencial. Existe uma certa semelhança entre o arrancamento do para-si com o resultado final da dialética hegeliana do senhor e do escravo, quando este adquire a consciência livre ao reconhecer o puro devir com que sua atividade opera os objetos.

A partir dessas semelhanças, podemos compreender um pouco mais as nuances presentes na categoria existencialista da *liberdade essencial*, expressão do jogo livre do homem na relação com o mundo, expressa pela nadificação da subjetividade, operada no momento em que o sujeito é arrancado do mundo e se identifica como "para-si" na externalização que configura o homem como um livre devir. Assim, a existência humana revela-se como nadificação subjetiva na medida em que também nega o "chamado" do mundo com o qual havia se comprometido. Por esta dinâmica, afirma-se a identidade da liberdade subjetiva existencialista com este ser "desgarrado" que nega o chamado do mundo pois, através do processo de objetivação, opera não apenas o seu afastamento do mundo, como também se afirma como Consciência de si (*idem*, p. 57). Ou seja, é por esta articulação da objetivação do mundo com o reconhecimento da estrutura consciente desengajada deste mundo que o homem também se reconhece como livre. "A liberdade - afirma Sartre - surge da negação dos chamados do mundo, aparece se me desgarro do mundo em que havia me comprometido de

modo a me apreender como consciência (...)" (*idem*, p. 77). Com efeito, "aquilo que chamamos liberdade não pode se diferenciar do ser da «realidade humana». O homem não é *primeiro* para ser livre depois: não há diferença entre o ser do homem e seu «ser livre»" (*idem*, p. 61). Neste sentido, ser homem é essencialmente ser livre.

Mas, poderíamos levantar a questão: a identificação do ser humano como ser livre e desgarrado do mundo não seria a perda da realidade humana? Para Sartre, isso não ocorre, pois a liberdade acompanha o fato do homem ter "responsabilidade plena e ilimitada" pelo seu ser (Marcuse, 1998a, p. 57). Esta noção retira a aparente liberdade irresponsável e abstrata que poderia ser deduzida do desgarramento do homem. Paralelamente a Heidegger, o homem sartreano é um "ser lançado" numa situação que lhe é anterior, de coisas que não lhe pertencem e que já existem de forma anterior e padronizada, como mercadorias de uso pré-dado. Na verdade, o homem não é uma substância livre que se auto-sustenta diante das agruras externas; pelo contrário, a contingência é constitutiva do homem, ao passo que a dimensão das coisas tais como são, idênticas a si mesmas (em-si), pertence ao mundo pré-dado para o qual o homem é jogado. Portanto, a contingência é constitutiva do homem e sua liberdade e a responsabilidade do homem com o seu ser advém do reconhecimento desta composição (*idem*). O homem é livre porque é contingente, mas tal contingência refere-se a um ser jogado no mundo. Reconhecer este fato é a primeira via para se manter a liberdade essencial do homem, na qual a *escolha própria* é a principal determinação que, de acordo com a interpretação de Marcuse, "[n]enhum poder, no céu ou na terra, pode forçá-lo a abdicar de sua liberdade: ele mesmo, e somente ele, deve decidir e escolher o que ele é" (*idem*). Por conseguinte, a responsabilidade por seu ser é a responsabilidade por sua liberdade. Neste sentido, o homem "engaja-se" em sua relação contingente com o mundo. Nesta manifestação da liberdade pela escolha, está contida a prova de que a contingência não significa a perda de contato com a realidade, mas sim, o ponto de partida para "projetar-se" no mundo.

Assim, se define a teoria existencialista da ação através da "projeção". De acordo com Marcuse, para Sartre, "a existência humana é, em qualquer momento, um «projeto», um estado de realização, planejado e executado livremente pelo próprio homem, ou: a existência do homem nada é senão seu próprio projeto fundamental" (*idem*). O projeto não é apenas a prova de que a negatividade constitutiva do sujeito sartreano tem algum sentido mas também o momento em que a fenomenologia procura recuperar o engajamento (perdido pela ontologia fundamental heideggeriana) com o mundo, ainda que absurdo. Enfim, a racionalidade se dá pelo projeto que opera na camada existencialista da ação. É o que confere sentido ao homem

que é livre essencialmente e tem responsabilidade sobre seu ser, reconhecidamente imerso na nadificação.

Entretanto, apesar da escolha própria manter o *cogito* como soberano livre e por isso determinante na relação ontológica do homem com o mundo absurdo, não significa que seja um princípio auto-suficiente. Ao agir sobre o mundo, o homem revela mais uma camada ontológica desta subjetividade pela afirmação sartreana: "o homem é o que faz", na mesma medida em que "tudo o que é, é empreendimento humano", o que significa afirmar que a essência do homem é "auto-criação", que forma tanto o mundo como a si mesmo (Sartre apud Marcuse, 1998a, p. 58). Novamente, lembremos as linhas hegelianas que consolida não apenas a objetivação humana como produto de sua atividade, mas também o homem objetivado, "auto-criado" - um momento muito explorado pelos *Manuscritos* e não menos por *Novas Fontes*.

Todavia, lembremos também, esta aproximação em Marx e em Marcuse passa pela crítica positiva à economia política. E para Sartre? Ora, Marcuse aproxima este agir do homem sartreano com a afirmação da *vocação* em Lutero, para quem:

[u]ma casa boa ou má não faz o carpinteiro bom ou mau, mas o carpinteiro bom ou mau faz a casa boa ou má. Em geral, nenhuma obra faz o artífice tal qual ela é, mas o artífice faz a obra tal qual ele é. O mesmo acontece com as obras das pessoas: tal qual ela é, seja na fé, seja na descrença, assim também é sua obra - boa quando feita na fé, má quando feita na incredulidade (Lutero, 2000, p. 64).

A vocação luterana é definida pela profissão que age conforme a fé da ação executada conforme o chamado divino. Ou seja, a moral humana é determinada por aquilo que faz de acordo com sua fé. É daí que Marcuse corresponde Lutero à afirmação existencialista da essência humana no agir de acordo com sua própria escolha.

Ora, esta aproximação poderia ser replicada, pois o princípio da contingência não implica no motivo da fé. Mas, questionemos ainda uma vez: não seria esta uma tradução dos motivos luteranos para um mundo cuja unidade não se dá por Deus - falecido desde Nietzsche, como debatem os existencialistas⁸⁰ - mas pelo absurdo deixado após Sua morte? Não seria a idéia de "projeto" uma tradução da fé para o mundo do absurdo? Esta aproximação torna-se mais intensa quando lembramos da abstração própria ao sujeito que escolhe na contingência como aquele que se posiciona como exceção de determinada situação. No entanto, devemos refletir um pouco mais sobre a projeção de Sartre. Para este, a escolha não se dá pela exceção, mas pela "falta" (*manque*). O projeto não é uma decisão sobre a exceção das regras, mas uma

⁸⁰ Cf. a polêmica existencialista entre Sartre e Albert Camus acerca do sentimento de absurdo. Trata-se de estabelecer a posição do homem diante da morte de Deus, figura que sustentava a unidade soberana.

decisão sobre a contingência, sobre o nada constitutivo do homem, pelo qual a situação nem sempre coincide com as possibilidades de escolha. Este desencontro é a "falta", que não é a carência física do homem sobre as coisas do mundo - quanto a isso, o homem se depara com uma falta momentânea e imediata, satisfeita pelo encontro com o objeto. Para além disso, *a falta é a negatividade fundamental do ser humano*. De acordo com Sartre,

[a] realidade humana não é algo que existisse primeiro para só depois ser falta disso ou daquilo: existe primeiramente como falta e em vinculação sintética imediata com o que lhe falta (...). A realidade se capta em sua vinda à existência como ser incompleto (...). A realidade humana é perpétuo transcender para uma coincidência consigo mesma que jamais se dá (Sartre 1997, p. 140).

Estas afirmações distanciam Sartre de Heidegger, na medida mesma em que o alemão parte da unidade ontológica do *Dasein* como "ser-para-a-morte" preenchido por seu destino, o que se afasta da perspectiva da falta constitutiva da dinâmica existencialista. Em contrapartida, é como *falta* que o sujeito sartreano se torna "para-si", como devir eterno, e, neste passo existencialista, o mecanismo externalizador não constitui uma unidade soberana, mas opera uma ontologia do "fracasso" contínuo do projeto fundamental da existência. Isso se dá porque a projeção procura tornar o homem um "em-si", no vínculo imediato com o que falta, como encontramos na citação acima. Esta relação imediata determina a busca transcendente da projeção do homem como "em-si". O resultado desta dinâmica, como vimos, é o desencontro continuamente fracassado entre o projeto e a situação existencial. Assim, Marcuse alcança a camada mais profunda e central da negatividade de Sartre, a saber, "a determinação do ser humano como fracasso (*Schitern, échec*). Todas as relações humanas fundamentais, o inteiro «empreendimento humano», são infestadas por esse fracasso" (Marcuse, 1998a, p. 59).

Esta característica é fundamental na medida em que consolida a noção de liberdade essencial em uma negatividade subjetiva. Enquanto o fracasso fundamenta todo projeto, a contingência é garantida. O homem jamais poderá ser o fundador de seu ser-para-si, mas permanece "comprometido" com a contingência, com o devir do "para-si" a partir do fracasso de projetos a serem continuamente reiniciados. Daí o sentimento de circularidade nas obras de Sartre. O fracasso fecha o círculo de identificações ontológicas que reúne opostos. Em consequência disso, Marcuse conclui:

O círculo da identificação ontológica com isso se fecha: une Ser e Nada, liberdade e fracasso, escolha auto-responsável e determinação contingente. A *coincidentia oppositorum* está consumada, não por um processo dialético, mas pelo simples estabelecimento dos opostos como características ontológicas. Como tais, são supratemporalmente simultâneas e estruturalmente idênticas (*idem*).

Marcuse pode assim perceber os percalços da ontologia existencialista e suas problemáticas fundamentais. O resultado final deste processo é o estabelecimento de uma *existência reificada* a qual procura determinar-se continuamente como um "em-si". O fracasso não contradiz esta qualificação existencial, pelo contrário, ajuda a repôr constantemente a autonomia das coisas em si e seu correspondente fracasso num movimento circular de mau-infinito, em que as coisas tornam-se autônomas diante do fracasso humano.

Ao contínuo fracasso corresponde a ausência de um processo, impossibilitando a dialética como fundamento do existencialismo. Ao fim e ao cabo, a fenomenologia sempre corre o risco de retirar a existência de seu processo histórico, e tomá-la como um "exemplo" da essência, expressa pela identidade temporal e estrutural e pelo desenlace fracassado. Ou seja, a ontologia sartreana não contém a perspectiva histórica que a dialética dinamiza, permanecendo em concepções metafísicas e meta-históricas como no fato do fracasso (Marcuse, 1998, pp. 53-54).

Junto a esta crítica de Marcuse, se repensarmos sua trajetória anterior em torno da fenomenologia dialética de *Contribuições*, sobressaem nestes comentários sobre Sartre, um caráter auto-crítico da comprovada insuficiência do projeto anterior de filosofia marcuseana concreta. Agora, pelos comentários de *O Ser e o Nada*, as críticas de Alfred Schmidt a respeito do decisionismo presente na ação radical do Marcuse fenomenólogo podem ser enfrentadas abertamente. Os desdobramentos desta ontologia do fracasso sartreano despertam Marcuse para os riscos que a ontologia fenomenológica proporciona e permitem ao nosso filósofo avaliar as conseqüências de uma ontologia radical. Portanto, através da crítica imanente de Marcuse aos limites de *O Ser e o Nada*, podemos antever as novas orientações ontológicas preparadas em *E&C*.

Assim, como em *Contribuições*, Marcuse analisa os limites internos da ontologia fenomenológica a partir de suas principais conseqüências em relação ao mundo social. No caso sartreano, este elemento é ressaltado pela *intersubjetividade*, a relação do Eu com o Outro. Esta análise permite não só medir os impedimentos do existencialismo, como também repensar uma ontologia que funda o mundo social. Como isso se dá em Sartre? Eis nosso próximo passo.

O Eu e o Outro

A alteridade surge em *O Ser e o Nada* quando se reconhece os problemas implicados nas reflexões sobre a transcendência do *cogito*. De acordo com Marcuse, para o pensamento sartreano, "o *cogito* é o único ponto de partida para entender o Outro, pois todo «fato contingente», toda «necessidade de fato» só o é por virtude do *cogito*" (1998a, pp. 59-60).

Apesar de assumir este postulado fenomenológico, Sartre toma uma via própria, pois considera o fracasso dos expoentes desta tradição - a saber, Husserl, Heidegger e Hegel: mesmo que apresentem o Ser do Outro como fato ontológico independente, eles recaem na absorção da alteridade pelo Eu. Como evitar este "solipsismo transcendental"? Eis, segundo Marcuse, um dos "problemas metodológicos decisivos" para *O Ser e o Nada*.

Franklin Leopoldo e Silva, em seu *Ética e Literatura em Sartre* (2004) remete o tema sartreano da alteridade à problemática cartesiana da fundação do *cogito*. A existência é provada por Descartes pela *dúvida*, um modo de pensamento possível apenas pela existência pré-reflexiva do Eu. Sartre, então, recupera esta dimensão pré-reflexiva para instaurar a existência do Outro. Contudo, partir da dimensão pré-reflexiva do *cogito*

não pode significar simplesmente encontrar na subjetividade aquilo que me permite representar o outro, pois, nesse caso, a existência do outro não ultrapassaria o nível da probabilidade decorrente de certas características de representação, como constância e congruência. Temos de encontrar no para-si um traço estrutural pelo qual ele se constitui também pela realidade do outro, não enquanto representação subjetiva, mas enquanto facticidade irreduzível (Silva, 2004, p. 185).

Portanto, Sartre rompe com a filosofia da representação muito embora parta da existência do Eu para se pensar a relação de alteridade. Por sua vez, o traço estrutural do "Para-si" capaz de constituir a alteridade é marcado com toda força pela constatação sartreana de que nós "*encontramos* o Outro. Não o constituímos" (Sartre, 1997, p. 323). O Outro é um fato contingente e irreduzível de que o Eu não pode escapar.

Deste modo, o Outro é pensado a partir da negatividade irreduzível do eu, como o "não-eu". Como pensar nestes termos? Para Sartre, tais reflexões devem partir da negatividade. De certa forma, há uma similitude da negatividade na relação entre o eu e o objeto com a negatividade da relação entre o eu e o Outro. Porém, nesta última ocorre uma "negação interna". A princípio, o objeto é uma negação externa porque "se constitui em meio às outras coisas que eu represento na consciência da exterioridade" (Silva, 2004, p. 186). Por sua vez, a negação contida na alteridade é considerada *interna* na medida em que existe uma correspondência absoluta entre o eu e o outro, o qual

aparece como exterior a mim na consciência que tenho *de* mim mesmo, o que significa que só o apreenderia verdadeiramente na situação impossível em que a consciência de mim coincidissem com a consciência do outro. A negação é interna porque o outro se constitui como outro si-mesmo pela negação de mim-mesmo: o outro não "é" eu (*idem*).

Por efeito, o eu transcende a si mesmo na direção do outro por sua negatividade constitutiva, de modo que o para-si arremessado ao Outro torna-se um em-si, um eu imediato que se consolida como coisa entre coisas. Assim, é pela imediatez absoluta do em-si que é possível a transcendência absoluta ao para-si capaz de constituir a realidade do outro (Marcuse, 1998a, p 60).

O modo específico desta relação em que a transcendência do para-si se efetiva como para-Outro é o *olhar*. O homem é um ser-visto-pelo-Outro homem (*idem*). Silva justifica esta relação inter-humana do olhar,

[p]orque o *ver*, neste caso não significa apenas ver, mas *ver como*. Quando um ser humano olha outro, carrega neste olhar algo que define e qualifica o outro, em vários níveis (...) Não apenas o outro me olha como aquele outro que me olha, mas também como aquele que, ao me olhar, me vê de uma certa forma. Essa qualificação eu a recebo do olhar de outro inevitavelmente porque seu olhar me submete e me fixa. Sou naquele momento aquilo que, ao me olhar, ele me atribui. Ser visto é receber uma qualificação. Por isso, o olhar do outro inelutavelmente me concerne e me incomoda, porque pelo seu olhar passo a ser para ele, mas não só para ele, aquilo que ele apreende de mim (Silva, 2004, p. 187).

A partir de então, um novo paradoxo é formado. Pelo olhar, o Eu se torna um em-si, realizando o objetivo do projeto fundamental, tal como referimos acima. Contudo, ao fixar o eu como tal, o outro, bem como o próprio eu, acabam apreendendo-lhe e qualificando-lhe de tal modo que no olhar é constituído um *não-eu que incomoda*⁸¹. Afinal, de acordo com Marcuse, o outro que vê retira a liberdade essencial do eu:

Suas próprias possibilidades lhas são retiradas (não pode se esconder onde pretende fazê-lo, não pode experimentar o que queria experimentar, etc.), seu mundo todo, de repente, recebe um enfoque novo e diferente, uma nova estrutura e um novo significado: surge como o mundo do outro e para o outro. (...) O olhar do outro me transforma numa coisa entre coisas, minha existência em "natureza", aliena minhas possibilidades, "rouba meu mundo" (Marcuse, 1998a, p. 60)⁸².

Enfim, a relação de transcendência do Eu faz com que transforme seu mundo num universo de conflitos com o não-eu que incomoda. A existência, anteriormente estruturada por Descartes pela autocerteza do Ego que duvida e constitui o mundo objetivo reificado, agora alcança pelo olhar sartreano um novo objeto: o eu que vê e que é visto. "*Vêem-me, logo existo*" é o princípio

⁸¹ "A título de consciência, o outro é para mim aquele que roubou meu ser e, ao mesmo tempo, aquele que faz com que «haja» um ser, que é o meu" (Sartre, 1997, pp. 454-455)

⁸² Franklin Leopoldo e Silva interpreta diferentemente esta passagem, pois a existência da relação de alteridade é certamente um universo de competição (no que concorda com Marcuse), mas pelo qual a liberdade é manifesta no conflito. Ora, a diferença desta interpretação reside no fato de que Marcuse interpreta esta relação de acordo com a existência reificada, em que o eu passa a ser meduzado pelo olhar do outro.

desta nova formação moderna da intersubjetividade (Silva, 2004, p. 194). Portanto, esta formulação deixa ao sujeito a condição de existência de objeto, transformado-o numa coisa entre coisas.

Com isso, a ambigüidade do termo sujeito vêm à tona. A visão compreende o sujeito tanto como o "assujeitado" quanto como consciência livre; é uma "coisa consciente" de modo que a liberdade do outro e a do eu se confundem (*idem*, p. 190). Talvez esta seja a razão para interpretações díspares em torno do mesmo tema sartreano, se compararmos as leituras de Silva e Marcuse. Para Silva, o olhar é a confirmação de que "somente a liberdade limita a liberdade", na medida em que o Outro é livre para formar uma imagem do Eu, reduzido a uma alienação irreduzível (*idem*, p. 189). Marcuse, contrariamente, qualifica a intersubjetividade sartreana do olhar ressaltando seu assujeitamento a partir da reificação do sujeito. Deste modo, a visão constitui o eu como "corpo metafísico", "manifestação da individualidade e da contingência do Ego em sua «relação transcendental» com o mundo" (Marcuse, 1998a, p. 61). Portanto, para Marcuse, a liberdade sartreana do olhar oculta sua metafísica em meio a toda a linguagem escópica.

Na interpretação marcuseana da intersubjetividade reificada, efetivam-se duas circularidades: o "sado-masquismo" e o "desejo sexual". Para Marcuse, tais relações limitam-se à circularidade entre o eu e o não-eu, ou melhor, não conseguem escapar à órbita reificada do eu. Vejamos como isso seria possível em Sartre, analisando estas duas condutas exemplares das relações concretas com o Outro.

Entre a Dominação e a Carícia

Pelo sado-masquismo, estabelece-se um jogo entre observar e ser observado, cujos resultados, segundo o próprio Sartre, variam entre o dominar ou o aniquilar um dos pólos da relação. Nesta luta, apresenta-se o mau-infinito dialético em que o Outro submete o eu como a um escravo. Estes termos reincidem na dialética hegeliana do senhor e do escravo, tal qual Alexander Kojève interpretava em suas lições sobre a *Fenomenologia do Espírito*. Para este, a "realidade humana, diferente da realidade animal, só se cria pela ação que satisfaz tais desejos: a história humana é a história dos desejos desejados" (Kojève, 2002, p. 13). A luta pelo reconhecimento dos desejos desejados é a chave de leitura de Kojève acerca da dialética do senhor e do escravo, fundante para o estabelecimento da intersubjetividade. Esta interpretação é absorvida por Sartre ao estabelecer a experiência originária do eu com o não-eu.

Primeiramente, o existencialista remete a dialética kojéviana à perversão do reconhecimento do desejo no sado-masquismo. Por esta dinâmica, o Eu tem duas saídas em

sua relação transcendental com o mundo: ou estabelece uma relação sádica que efetiva seu desejo pela negação da liberdade do Outro - anulado na dependência do Eu; ou estabelece uma relação masoquista, pela qual assimila a liberdade do Outro como sua - anulando a si próprio por sua dependência do Outro.

De acordo com Sartre, estes argumentos são circulares, o que se manifesta pelo fracasso, fundamental a todos os projetos existenciais, inclusive sado-masoquistas, na medida em que a unidade com o Outro é irrealizável (Sartre, 1997, p. 456). Entre os casos sádico e masoquista há uma proximidade pois, conforme Marcuse, ao pretender engajar o eu na intersubjetividade, resulta em uma interversão entre ambas: "O fracasso sofrido na atitude sádica leva à atitude masoquista e vice-versa" (Marcuse, 1998a, p. 61). Nesta cumplicidade, a transcendência do eu visada pelo sado-masoquista fracassa, porque pressupõe a eliminação de um dos pólos constitutivos da relação, sem o qual a relação deixa de existir. Enfim, afirma Sartre, "só resta ao Para-si retornar ao círculo e deixar-se oscilar indefinitivamente entre uma e outra das duas atitudes fundantes" (Sartre, 1997, p. 511).

Além desta conduta, existe outra forma de transcendência sartreana do eu capaz de romper com o círculo sado-masoquista: o *desejo sexual*. Isto porque, a sexualidade inverte a dominação sado-masoquista ao negar o fundamental desta relação: a "performance" (Marcuse, 1998a, p. 72). O sado-masquismo mantinha-se em uma relação *performática*, pela qual o *cogito* limita-se no Ser-para-outros. Neste caso, retoma-se na intersubjetividade o princípio existencialista que havíamos referido acima, pelo qual *o homem é o que faz e tudo o que é, é empreendimento humano*. Inicialmente, este caráter é pensado como performance pela qual o homem, ao desempenhar uma função, não é aquela função desempenhada, mas se faz *como tal*⁸³. Marcuse lembra o exemplo sartreano do garçom que não se define por inteiro como tal, mas se faz garçom, agindo de todas as maneiras como se o fosse, "representando" tal função, com atitudes e gestos tão padronizados quanto o mundo padronizado ao seu redor. Na performance, o homem é o que faz e faz como se fosse. Portanto, o olhar sado-masoquista contém uma atividade performática pela qual o Eu e o Outro estabelecem uma intersubjetividade reificada.

⁸³ Através desta passagem, podemos afirmar que Sartre recupera, através do sadomasoquismo, a composição marcuseana da ocupação prática heideggeriana como uma relação em que o homem está "em função" do mundo. O trabalho para Heidegger não passa de uma atividade performática. Sem a crítica ao caráter funcional da ocupação prática, Marcuse recai na abstração própria à ação radical. É somente com o debate acerca do trabalho alienado nos *Manuscritos* de Marx que o pensamento marcuseano ganha uma nova orientação para além da funcionalidade heideggeriana. Sartre, como veremos, também faz uma crítica ao princípio heideggeriano da ocupação prática, e neste caso, avança ainda mais do que as *Contribuições* de Marcuse. A crítica sartreana desvela o universo do desejo sexual, em que o corpo como carne se apresenta, uma categoria existencial muito próxima à natureza sensível do ser genérico dos *Manuscritos*.

A ruptura com a performance advém de sua própria generalização. Ou seja, a intensificação do jogo performático mostra os limites de sua composição, pois acaba mostrando o para-si como um elemento reduzido ao olhar do Outro, em que a escolha transcendental do *cogito* não determina mais seu modo de ser. De acordo com Marcuse, a "transcendência do *Cogito*, em vez de se apresentar como o verdadeiro fundamento do poder do homem sobre si mesmo e seu mundo, apareceria como o signo autêntico de seu Ser-para-outros" (1998a, p. 70). O que o leva a pensar que a responsabilidade de ser o que é torna-se assim um jogo, pois é o momento em que a transcendência do para-si "brinca de ser", ou seja, representa o ser, sem sê-lo.

Sartre encontra no "desejo sexual", esvaziado de intencionalidades sobre o outro, o oposto que supera (*aufhebt*) a circularidade sadomasoquista do para-si. Para Marcuse, esta nova relação com o Outro determina-se na medida em que

[a] escravidão e a opressão são suprimidas (*aufheben*) não na esfera da atividade proposital, "projetiva", mas sim, na esfera do "corpo vivido como carne" (...). Precisamente aqui, a imagem de realização (*Einfüllung*) e satisfação surge, não no sempre transcendente "para-si", mas sim em sua própria negação, em seu puro "ser-aí" (*Dasein*), na fascinação de seu ser-objeto (para-si e para-outros). A reificação mesma inverte-se em libertação (idem, p. 72)

O desejo sexual é a negação da atividade performática na medida em que o homem "brinca de ser" quando é nada mais do que coisa. Este modo de ser do desejo sexual contém sua própria atividade, a "carícia" que deixa o objeto ser o que é diante do Eu, despindo-o de qualquer representação do olhar, revelando a si próprio pelo toque, fazendo "nascer o Outro como carne para mim e para ele" (Sartre, 1997, p. 487). Assim, ao negar a atividade performática, o desejo sexual revela o Outro sob nova forma, desmistificando a relação de alteridade ao apontar sua reificação sem o véu sadomasoquista que obstrui a passagem do Outro para o Eu. Pelo desejo sexual, segundo Marcuse, as

relações entre os homens tornam-se relações entre coisas; porém, esse fato já não é encoberto [pela carícia], nem invertido por ideologias e fetiches sociais. A reificação já não serve para manter a exploração e o trabalho pesado (*Plackerei*), na medida em que é completamente determinada pelo "princípio de prazer" (1998a, p. 73).

Eis justamente o momento em que Sartre poderia superar a ideologia filosofante, possibilitando uma teoria da revolução através do desejo, que se mostra não como instrumento de dominação, mas como relação livre entre corpos (idem, p. 55). Ora, a possível revolução sartreana se dá pela negação da reificação exploradora e performática do para-si, bem como pela revelação das relações humanas livres enquanto os homens se consideram como corpos auto-objetivados pela

carícia. Neste sentido, há uma variação de grau entre o fazer performático e o fazer sexual. No primeiro, a ação de perceber o Outro leva à dominação ou à auto-aniquilação, ao passo que "na atitude desejosa, perceber um objeto é acariciar-me nele" (Sartre, 1997, p. 461). O fracasso sadomasoquista não se efetiva nesta relação, ao passo que a realização do desejo sexual é a reflexividade entre o Eu e o Outro acariciados, um modo muito distinto da instrumentalidade do sádico e do masoquista.

Entretanto, para Marcuse, esta diferenciação sartreana é momentânea pois a atitude desejante não deixa de ter seu fracasso. Muito embora enriqueça ainda mais a relação existencial fundamental entre o homem e o mundo, o desejo ainda pressupõe uma estrutura reificada, pela qual Sartre permanece na "mistificação idealista" (*idem*, p. 75). Apesar de Sartre avançar sobre Heidegger ao reconhecer a *alienação* na atividade humana (*idem*, p. 76), acaba retornando ao idealismo na medida em que se fixa na reificação. A atitude desejante, muito embora não estabeleça uma relação instrumental com o Outro, *permanece na relação reificada de propriedade*. "Também o «desejo sexual»" - afirma Marcuse - "é uma tentativa de se apropriar ao máximo da liberdade do outro" (1998a, p. 74). Ora, Sartre permanece na ilusão da crítica, pois, apesar do desejo contrariar a performance presente no sado-masiquismo, permanece com o fracasso da apropriação contínua, que não deixa de renovar e perpetuar a tentativa de apropriação (*idem*). Marcuse concordaria com Safatle, para quem o desejo sexual sartreano permanece com "o impasse de reconhecimento ao qual a relação sexual está normalmente submetida devido aos protocolos de objetificação do outro no interior do fantasma" (Safatle, 2008, p. 11)⁸⁴, o desejo permanece no campo da apropriação privada de um sobre o outro. Enfim, Sartre não consolida uma crítica positiva da economia política, mas uma expansão da negatividade aos campos da liberdade. Deste modo, ao reconhecer o fracasso perpétuo das relações de alteridade, o existencialismo identifica a liberdade humana com a liberdade da atitude desejante fracassada. Em consequência disso, reitera-se o caráter estritamente essencial da liberdade, a qual se apresenta pela ontologia auto-idêntica do fracasso, escamoteada por seu caráter puramente negativo.

É neste sentido que Marcuse afirma a perda do fundamento existencialista contradito pela própria atitude desejante. Ora, ao reconhecer a liberdade na reificação desejante, no "princípio de prazer", que integra o Ego ao mundo através da carícia, o existencialista associa a

⁸⁴ Utilizo aqui o artigo "Os impasses do amor: Sartre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo", encontrado no site www.geocities.com/vladimirsafatle. (visitado no dia 27/06/2008).

liberdade à posse. Neste sentido, o *Cogito* que serve de ponto de partida à análise sartreana, é invertido em corpo encarnado, de modo a tornar sua atividade inicial em "inércia completa" da reflexividade que acaricia o corpo como coisa. A inversão ainda é mais profunda, pois altera a substância dos fundamentos existencialistas através da inércia da carícia. Segundo Marcuse, o "Ego perdeu seu caráter de ser «Para-si», de se pôr contra qualquer Outro-que-o-ego [como no sadomasoquismo], e seus objetos ganharam uma subjetividade própria" (Marcuse, 1998, p. 74, colchetes nosso). Ao refletir sobre elas, Sartre acaba retornando à liberdade do "para-si" e regressa ao movimento que se afirma na reificação ao mesmo tempo que submete o Ego à necessidade imediata de integrar-se ao mundo.

A "atitude desejanete" revela, desse modo (como possibilidade), um mundo no qual o indivíduo está em completa harmonia com o todo, um mundo que é ao mesmo tempo a negação estrita daquilo que deu ao Ego sua liberdade somente para forçar sua livre submissão à necessidade (*idem*).

Esta crítica poderia ser objetada se levássemos em consideração que a atitude desejanete sartreana refere-se à esfera privada, deixando a liberdade entre quatro paredes. Mas, e o Sartre, leitor de Marx? Não haveria uma liberdade conforme uma realidade histórico-social? É certo que poucos anos depois de *O Ser e o Nada*, seu autor reconhece a revolução materialista como pré-condição da liberdade. Em 1946, seu ensaio *Materialismo e Revolução*, inicia um debate crítico com o marxismo e seu conceito de liberdade. De fato, reconhece a necessidade da transformação revolucionária da estrutura social como restauração da liberdade alienada do homem em um mundo industrial. Neste sentido, a "liberdade interior" mostra-se um conceito absurdo nos tempos modernos. Sua liberdade essencial é então revista.

Apesar disso, o empreendimento sartreano não é suficiente para retirar sua "mistificação idealista". Isso porque, muito embora Sartre reconheça uma concepção de liberdade que é anterior à libertação na concepção marxiana de consciência revolucionária, pela qual o homem deve se reconhecer "livre" antes de sua libertação, o existencialista ainda insiste na formulação de uma liberdade que não é redutível às condições materiais. Neste sentido, conforme Marcuse,

Sartre assevera que a concepção marxista de liberdade é ela mesma vítima da reificação, na medida em que compreende o mundo liberado como uma nova relação entre coisas, uma nova organização entre coisas (...). O resultado seria uma mera "organização mais racional da sociedade" - não a realização da liberdade e da felicidade humana (1998a, p.77).

Ora, para Marcuse, a liberdade marxista nunca esteve tão próxima da realização da felicidade. É justamente por causa da realização de uma organização mais racional da sociedade que é

possível transitar do trabalho pesado para a alegria, uma vez que o objetivo comunista, segundo Marx, não é "uma empresa harmoniosa de exploração do mundo", mas a abolição do trabalho e a diminuição da jornada de trabalho⁸⁵, uma formulação que "facilita a imagem da satisfação autônoma das capacidades e dos desejos humanos e assim recorda a identidade essencial da liberdade e da felicidade que constitui o âmago do materialismo" (*idem*, p. 78).

Por conseguinte, a posição sartreana quanto à atitude desejante na esfera privada dos corpos e à ação revolucionária na esfera pública das classes sociais em conflito se acompanham. Em ambos os casos, o existencialismo atinge as formas ideológicas da reificação como formas de abolição da repressão, mas, ao mesmo tempo, recai na "mistificação idealista" pela qual as estruturas ontológicas da liberdade do "para si" se reestabelecem como formas essenciais empreendidas pela transcendência do sujeito criador, permanecendo ainda na concepção hegeliana do trabalho que confere ao homem a verdadeira liberdade no domínio sobre o puro devir das coisas (*idem*, p. 77).

Portanto, a objetivação desempenha papel central tanto para Sartre quanto para Marcuse. Entretanto, a distinção se dá pelo fato de que a filosofia sartreana se fixa ao campo existencial reificado, ao passo que na interpretação marcuseana, desde *Novas Fontes*, a reificação é a fixação da forma estranhada da relação do homem com o mundo que lhe é hostil. Neste sentido, para Marcuse, a liberdade sartreana permanece confinada na ilusão da ontologia idealista.

Nos anos 40, Sartre - que ainda não é tão próximo do pensamento marxista, como o será em alguns anos - considera o marxismo como projeto de existência e, por isso mesmo, fadado ao fracasso. No fim das contas, o existencialismo sartreano lança a crítica ontológica às formas puras de negação, cujo expoente é o fracasso.

O existencialismo "joga" com cada afirmação até que ela se mostre como negação, modifica cada proposição até que se inverta em seu contrário, prolonga cada afirmação ao absurdo, transforma a liberdade em obrigação e a obrigação em liberdade, a escolha em necessidade e a necessidade em escolha (*idem*, p. 79).

Ora, na impossibilidade de concretizar a filosofia na existência, o combate sartreano dirige-se aos estilos filosóficos. Trata-se de um modo de realizar a filosofia a partir da demonstração do absurdo do mundo. Neste sentido, a ontologia austera de Hegel e Heidegger falham por seu *estilo* incapaz de acessar adequadamente o sujeito livre e criativo que se auto-objetiva, estranha

⁸⁵ Muito embora, anos mais tarde, Marcuse repense esta defesa em seu artigo *Obsolescência do Marxismo*, em que desenvolve com mais profundidade a crítica sobre a tendência marxiana do progresso tecnológico, um elemento muito próximo à "empresa harmoniosa de exploração do mundo", antecipada por Sartre. Mesmo assim, Marcuse não admite a saída existencialista como contrapartida à noção de progresso em Marx.

e fracassa. Sartre passa a "brincar de ser", operando o jogo ontológico pela transição da linguagem livre do sujeito no "jogo" artístico apto a demonstrar na transição da filosofia para as *belles-lettres*, a consolidação de um sujeito em formação nadificante. A realização da filosofia existencialista é, pois, a consolidação da experiência do fracasso.

Na perspectiva marcuseana, o debate acerca do estilo da filosofia camufla o terreno contraditório em que o existencialismo se determina. Afinal, a "dissolução do estilo filosófico reflete a contradição interna de toda a filosofia da existência (*Existenzphilosophie*): a existência humana concreta não pode ser entendida com os conceitos da filosofia" (*idem*). O recurso de Sartre à literatura é a marca do limite do idioma filosófico existencialista, que não consegue abarcar a experiência cotidiana que tanto busca.

Ora, nestas considerações, certamente podemos incluir o projeto inicial marcuseano de filosofia concreta. O que seria a "fenomenologia do materialismo histórico" senão um projeto de filosofia da existência pela qual a atividade humana revelaria-se como conceito que tornaria autêntico não apenas a situação histórica da miséria humana como também historicidade que encaminha a ação radical? Mesmo se considerarmos as conclusões de *Novas Fontes para o Materialismo Histórico* em torno da "tarefa prática" da filosofia, não encontraríamos esta contradição entre o conceito e a existência concreta? Enfim, em que medida a crítica à ontologia sartreana não atinge a própria ontologia materialista de Marcuse?

A Auto-crítica de Marcuse

Os comentários acerca do texto marcuseano *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico*, geralmente consideram este texto como uma antecipação do que viria a ser o existencialismo d'*O Ser e o Nada*⁸⁶. De fato, Marcuse estaria envolvido pelo projeto de filosofia concreta da existência entre 1927 e 1932. Até mesmo em *Novas Fontes para o Materialismo Histórico*, a sombra deste projeto ainda permanece, mesmo que sem as fantasmagorias ontológicas idealistas das quais partia a ação radical da fenomenologia do materialismo histórico.

Neste período, Marcuse não insistiu apenas na teoria da revolução. No interior deste debate, existe uma peculiaridade a que devemos considerar mais detalhadamente. Trata-se da "realização da filosofia" no interior desta teoria da revolução, um projeto que inclui Marcuse no rol de filósofos da existência, em que também podemos identificar Sartre. É a partir desta perspectiva que se estabelecem as críticas de Alfred Schmidt e Jean-François Lyotard à postura

⁸⁶ V. Alfred Schmidt, Douglas Kellner, Barry Kätz, Morton Schoolman, Jürgen Habermas.

teorizante de Marcuse. Contudo, tais apreensões passam ao largo da crítica marcuseana a *O Ser e o Nada*, pela qual identifica a impossibilidade da filosofia da existência e, por efeito, de seu próprio projeto juvenil de filosofia concreta.

Das palavras de Marcuse neste comentário sobre *O Ser e o Nada*, por mais que Sartre fosse avesso ao estilo filosófico da tradição ontológico-existencialista, acaba iludindo-se pela concepção do sujeito livre buscado na transição entre a filosofia e a literatura. Compreendamos que a crítica marcuseana não trata Sartre como um "jornalista" ou um "romancista" distante da catedral filosófica. Pelo contrário, é considerável o esforço do existencialista em *realizar* a filosofia. Contudo, isso não impede de afirmar o empreendimento como insuficiente, na medida em que ainda se mantém na contradição da filosofia ocidental que cinde a teoria da prática.

De onde vem tal contradição? Ora, de acordo com Aristóteles, lembra-nos Marcuse, "a filosofia pressupunha o estabelecimento das artes direcionado para as necessidades vitais". Por efeito, os conceitos filosóficos implicam em uma "liberdade das necessidades da vida" (Marcuse, 1998a, p. 80). Enfim, a realização da filosofia só é possível mediante a realização das artes direcionadas para as necessidades vitais na mesma medida em que liberta os conceitos filosóficos destas necessidades. Portanto, contraditoriamente, a filosofia existe independentemente das artes uma vez que depende delas para alçar ao universal. Assim, os "conceitos universais, que visam às estruturas e às formas do ser, transcendem o reino da necessidade e da vida daqueles que estão confinados a esse reino" (*idem*).

A filosofia da existência (em que se inclui Sartre, Heidegger e Hegel, mas também o próprio Marcuse da filosofia concreta) mantém esta contradição na mesma medida em que procura suplantá-la. Sartre parte da liberdade essencial e sua relação com os modos particulares da existência. No fim das contas,

[a] existência de um escravo ou de um operário fabril ou de um vendedor é um "exemplo" do conceito de ser ou de liberdade ou de vida ou de homem. Esses conceitos podem ser mais "aplicáveis" a tais formas de existência e "cobri-las" por seu alcance, mas essa cobertura refere-se apenas a uma parte ou aspecto irrelevante da realidade (*idem*).

Marcuse, enquanto formulava um projeto de filosofia concreta muito próximo da fenomenologia existencial, também sofre desta "diferença de gênero" entre o conceito filosófico e sua existência. Não se tratava, é claro, do estabelecimento de "exemplos" de conceitos universais filosóficos na existência, tal como Sartre opera, pois já em *Contribuições*, o pensamento marcuseano tensionava a ontologia com a materialidade histórica - ainda que de

modo insuficiente, afinal, o critério de autenticidade importado por Marcuse de *Ser e Tempo* ainda tenta saltar o abismo entre a filosofia e sua realização. Neste caso, a existência factual encontra na ação radical uma tentativa prático-teórica de efetivar a essência histórica do homem em sua esfera da vida. Este procedimento não deixa de tentar organizar a existência pela essência efetivada através da ação radical e autêntica uma vez que a "ação é apreendida como «existencial», isto é, como uma atitude essencial da existência humana bem como derivada desta" (Marcuse, 1969, p. 6, grifo nosso). Esta frase ainda mantém a indistinção própria ao pensamento heideggeriano que parte da "diferença ontológica" para superar a distância entre os conceitos metafísicos e a experiência cotidiana. Neste sentido, Marcuse se mantém no interior da abstração ontológica.

A diferença ontológica heideggeriana se estabelece no início de *Ser e Tempo*, quando atribui o primado "ôntico-ontológico" à questão do ser, pela qual estabelece a analítica do *Dasein* através da composição entre o campo ôntico do "ente" e o ontológico do "ser" (Heidegger, 2005, I, p. 40). Por meio da diferença ontológica, Heidegger opera a "ontologia fundamental", na qual se busca o ser "concreto", o ser do ente. Através deste procedimento, Heidegger integra os pólos existencial e essencial no primado ôntico-ontológico. Deste modo, o ser do ente comporta o mais elevado e o mais particular dos conceitos. Decerto, é através deste procedimento que Heidegger realiza a seu modo a filosofia, que adquire autonomia a partir da irreduzibilidade do ser à qualquer conjunto de categorias.

Stephen Bronner, em seu artigo *A Ontologia e seus Descontentes: Observações Heterodoxas sobre a Filosofia de Martin Heidegger*⁸⁷, define com precisão o ponto de abstração da filosofia heideggeriana através da diferença ontológica. "Nenhuma manifestação *existenzielle* ou ôntica, nenhum indivíduo, pode existir sem um sustentáculo *existencial* ou ontológico no «ser». Assim, aparentemente, a filosofia é tornada «concreta»" (Bronner, 1997, p. 131). Ou seja, todo o linguajar ôntico proferido por *Ser e Tempo*, que prepara o salto heideggeriano da essência para a existência, fecha-se no primado ontológico estabelecido pela diferença fundante com o campo ôntico. Este procedimento fica aparente na análise da impessoalidade (*Das Man*), em que apresenta o mundo social do *Dasein* como um elemento existencial de perdição. Segundo Bronner, "[f]icou aparente que o que era essencialmente uma análise ôntica estava sendo feita sob um disfarce ontológico" (*idem*, p. 142).

Se estendermos esta análise às filosofias da existência de Sartre e Marcuse, poderemos compreender os limites destas propostas. Tanto a análise existencial sartreana da alteridade

⁸⁷ Artigo publicado em Bronner, *Da Teoria Crítica e seus Teóricos*, 1997, pp. 127-156.

quanto a análise marcuseana da ação radical são fundamentadas pela ocupação prática do mundo cotidiano. Neste sentido, a busca por concretude destas filosofias da existência não são críticas o suficiente para desvencilhar-se das bases ontológico-abstratas de Heidegger.

No caso de Marcuse, que ainda integra para seu projeto de filosofia concreta o conceito de autenticidade, por mais crítico que seja à abstração heideggeriana, ainda se mantém a diferença entre o ôntico e o ontológico com o disfarce da relação do ser do ente. Afinal, o conteúdo autêntico é inerentemente ontológico e distinto da cotidianidade. Por mais que Marcuse se esforce em *Contribuições* para atribuir a este conceito uma materialidade através da atividade histórico-existencial humana de Marx, nosso autor não percebe que, ao assumir o conceito de autenticidade, assume também seus paradoxos: uma forma mais simples da existência orgânica e a inviolabilidade do próprio "ser".

Além disso, a ilusão da diferença ontológica também opera sobre a historicidade, que Bronner sintetiza como a "experiência interior da vida social", traduzida à materialidade por Marcuse ao estabelecer o "espaço da vida". Apesar deste esforço crítico em *Contribuições*, a passagem não é suficiente para deter o impulso ontológico do ser inviolável nela contido. Segundo Bronner, com a historicidade, a "«diferença ontológica» manifesta-se de novo. Ocorre uma ruptura entre a realidade objetiva e sua percepção subjetiva", o que o comentador remete à experiência temporal interior e exterior, pela qual divide o tempo externo do relógio e a temporalidade da vivência como uma hipótese da experiência temporal isolada das mediações históricas que moldam concretamente um indivíduo (*idem*, p. 140).

Neste sentido, Heidegger mostra as origens ontológico-fenomenológicas do princípio de liberdade essencial do *Dasein* em sua temporalidade autêntica. Marcuse, como vimos, toma outra via e torna-se crítico da diferença ontológica, ainda que de modo inicial, em *Novas Fontes para o Materialismo Histórico*. Neste artigo, como vimos, determina-se junto a Marx as distinções fundantes entre a essência e a existência. Todo o processo de trabalho estranhado contribui para explicitar a cisão que a diferença ontológica heideggeriana ocultava. Lembremos que nos *Manuscritos*, a existência é histórica e dialeticamente um meio para a essência e, justamente por esta correspondência não-identitária entre ambas, que o homem se auto-objetiva bem como se estranha através de suas atividades. Com isso, fica estabelecida uma nova relação com a essência que não se valida através da autenticidade que limita o *Dasein* às formas simples da história esquecida do ser. Em *Novas Fontes*, Marcuse não mais opera com a essência histórica do homem, mas com a *história da essência do homem*, a qual se abre à pluralidade histórica de sua relação tensa com a existência. A partir de então, o recurso identitário do resíduo ôntico-ontológico da autenticidade passa a ser eliminado no pensamento

marcuseano. De fato, é na relação entre as forças humanas essencialmente objetivas com o mundo objetivado pelo homem, ou seja, pela correspondência entre o objeto humano e pelo homem objetivado que Marcuse passa a conceber uma nova ontologia que habita o subterrâneo da história da humanidade. Em sua interpretação, Marx não está tão distante de Freud em afirmar a essência pulsional humana.

Mas, qual a distinção desta leitura daquela operada por Sartre em torno da atitude desejanste? Não estaria Sartre descrevendo o fenômeno ontológico das forças pulsionais que impelem o homem ao mundo objetivo? Ora, não é à toa que Marcuse identifica nestas passagens do desejo sexual sartreano uma possibilidade revolucionária na vida privada. Há uma identificação entre as bases marcuseanas e sartreanas na consolidação do mundo objetivo. Ambos partem da dialética hegeliana da alienação para conceber estruturas livres das relações humanas.

Contudo, a comunhão de pensamentos termina neste ponto. Habermas, em seu *Termidor Psíquico e Renascimento de uma Subjetividade Rebelde* (1980)⁸⁸ explicita a diferença entre Marcuse e o existencialismo através da recusa de nosso autor em "apelar simplesmente a uma necessidade vital da liberdade ou limitar-se ao *pathos* da emancipação. Sentia-se na obrigação de dar explicações teóricas para poder fundar a ação na razão" (1986, p. 294). Apesar do primado teórico em Marcuse ser discutível nesta interpretação, o que Habermas esclarece é a distinção entre Marcuse e Sartre, através da teoria da ação. Em *O Ser e o Nada*, a ação apóia-se na transcendência do *cogito* que apenas adquire sua liberdade enquanto se reconhece como para-si alienado, ao passo que para Marcuse, desde *Novas Fontes*, a atividade existencial parte da alienação, mas não se fixa à reificação das relações sociais. A alienação é negada por Marcuse, ou melhor, nosso autor estabelece a "negação da negação", seguindo os preceitos da crítica positiva marxiana à economia política. Eis o principal motivo da recusa marcuseana à saída existencialista em *O Ser e o Nada*.

No entanto, em 1947, Marcuse vai mais além do que a teoria da ação indicada por Habermas. Decerto, pudemos notar que em *Novas Fontes* um vocabulário ontológico ainda permanecia nas formulações marcuseanas acerca do "ser genérico" de Marx. Ainda estão presentes neste artigo de 1932 as possibilidades de uma filosofia concreta que, embora esteja distante da matriz da autenticidade fenomenológico-dialética, ainda resta na versão dialetizante dos *Manuscritos* uma tentativa mais tímida de saltar o abismo entre a filosofia e sua realização.

⁸⁸ Habermas, *Perfiles Filosófico-Políticos*, 1986.

Lembremos que Marcuse, como visto acima, adiciona à crítica marxiana da filosofia contemplativa, a possibilidade de uma nova filosofia prática.

Em *Novas Fontes*, esta posição era ainda possível porque Marcuse encontrava na noção ontológica do *ser genérico* marxiano a possibilidade da realização de um conceito filosófico, o encontro entre a existência das forças objetivas com a essência humana no interior de uma teoria da ação. Esta posição mostra-se criticável em seu reencontro com a fenomenologia através de *O Ser e o Nada* (bem como, com *Materialismo e Revolução*) de Sartre. Nosso autor reconhece a leitura do existencialista acerca dos *Manuscritos*, pois de certo modo, o "para-si" sartreano é o ser genérico de Marx, enquanto força subjetiva-objetiva. No entanto, o ser genérico não se reduz para Marcuse às "qualidades essenciais da existência concreta do homem" (Marcuse, 1998a, p. 81). Por isso, contrapões-se diretamente ao existencialismo, quando afirma:

Sartre menciona os escritos juvenis de Marx, mas não a proposição dele segundo a qual o homem, em sua existência histórica concreta, não é (ainda) a realização do *gênero* humano. Essa proposição afirma o fato segundo o qual as formas históricas da sociedade atrofiaram o desenvolvimento das capacidades humanas universais, da *humanitas*. O conceito de *gênero* humano é também, ao mesmo tempo, o conceito do homem abstrato universal e do homem *ideal* - mas *não* é o conceito da "realidade humana" (*idem*).

Mesmo nesta leitura sartreana dos *Manuscritos*, Marcuse identifica a inversão ontológica que toma a abordagem da existência concreta a partir de um exemplo do conceito filosófico universal. Com isso, a filosofia segue sem realizar seus conceitos, mas aplica-os nas designações ontológicas da existência. A "realidade humana" ainda escapa à fenomenologia, por mais que siga em direção às coisas mesmas, ainda que imersas na absurdidade do mundo.

Para Marcuse, enfim, a realização da filosofia exige a negação da própria filosofia. Nem um novo estilo filosófico como no existencialismo, nem mesmo uma "filosofia prática" como em *Novas Fontes*. A lição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* seria justamente a inserção da filosofia na história dos homens, o momento em que os conceitos filosóficos passam a refletir o movimento efetivo da realidade em sua miséria e, nesta correspondência, a própria filosofia passa a requerer teorias e práticas sociais que herdem criticamente seus conceitos. Marx assim o faz em relação à composição da crítica da filosofia hegeliana, a crítica à economia-política e a teoria da revolução socialista⁸⁹. Neste movimento, Marx constitui a "realidade humana" que o ser genérico sartreano alcança em partes como "exemplos" ontológicos. Assim, a realização da filosofia para Marcuse exige a sua oposição, ou melhor, o

⁸⁹ Cf. Marcuse, *Razão e Revolução - Hegel e o Advento da Teoria Social*, 2004.

confronto necessário ao conceito filosófico por meio da teoria social. É neste sentido que Marcuse explicita que os "conceitos que efetivamente apreendem a existência concreta devem, portanto, resultar de uma teoria da sociedade" (*idem*, p. 81). Em outras palavras, a oposição à filosofia expressa a inadequação essencial da filosofia frente à existência humana concreta. O que também pode ser compreendido pelo inverso: a existência humana concreta é expressa mediante conceitos de uma teoria da sociedade que herdaram da filosofia o seu conteúdo crítico.

A oposição à Sartre indica pois os novos rumos que o pensamento de Marcuse toma desde 1932. Os *Manuscritos* não seriam os únicos responsáveis pela substituição do projeto de filosofia concreta por uma teoria crítica da sociedade. Em 1933, nosso autor, sem quaisquer perspectivas acadêmico-militantes na Alemanha em plena ascensão nazista, decide aceitar a proposta feita por Leo Lowenthal em participar do *Instituto de Pesquisas Sociais (Institut für Sozialforschung)* em sua sede em Genebra, migrando para os Estados Unidos com grande parte de seus companheiros no ano seguinte. Sob a coordenação de Max Horkheimer, o *Instituto* seguiria um projeto de pesquisa ambicioso em que a "teoria social" - ou melhor, a *teoria crítica* - seria a base comum das análises de um grupo envolvido em temas diversificados, como o debate acerca da ideologia, as alterações estruturais do capitalismo e a situação da arte como sintoma da organização social. Marcuse vivenciaria ali uma das experiências mais marcantes de sua trajetória intelectual, uma verdadeira virada na sua concepção de filosofia que, como podemos notar, distancia-se da perspectiva fenomenológica que alimentou outrora seu projeto particular de filosofia concreta.

Entretanto, a participação de Marcuse no *Instituto* não significa o abandono completo das questões presentes na filosofia concreta, mas sim, um novo olhar para além da matriz fenomenológica. Marcuse segue seus questionamentos iniciais que apresentam uma teoria da ação, cada vez mais transformada em teoria da revolução traída na medida em que as tendências totalitárias reorganizam a correlação de forças na sociedade de classes, com o apoio de grande parte dos movimentos operários. Diante desta situação histórica, restava aos membros do *Instituto* juntar os cacos para compreender os fatos. Os resultados destas investigações seriam reunidos na *Zeitschrift für Sozialforschung (Revista de Pesquisas Sociais)* publicada entre 1932 e 1941. Grande parte dos artigos redigidos por Marcuse (além das resenhas críticas) dirigiam a análise da teoria crítica para os campos das formações ideológicas⁹⁰. Podemos resumir, afirmando que Marcuse pratica em seus artigos uma crítica da

⁹⁰ Os artigos de Marcuse na *Zeitschrift* são: "O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado" (1934), "Sobre o Conceito de Essência" (1936), "Sobre o Caráter Afirmativo de Cultura" (1937), "Filosofia e Teoria Crítica" (1937), "Para a Crítica do Hedonismo" (1938), além de resenhas críticas. Por enquanto, fica-nos a

razão em tempos totalitários. Fica-nos o desafio de verificar neste empreendimento a reorientação de antigas questões e perspectivas presentes nesta relação de Marcuse com a fenomenologia. Tais serão as coordenadas de nosso próximo capítulo.

observação do campo de investigação filosófica a que Marcuse dedicava-se nesta experiência de pesquisa. Destes textos, utilizaremos o original alemão publicado em *Herbert Marcuse - Schriften - Aufsätze aus der Zeitschrift für Sozialforschung (1934-1941)*, Band 3, Springe: Suhrkamp Verlag, 2004. Como alguns destes textos foram traduzidos em *Cultura e Sociedade*, vol. 1, indicaremos também esta referência, diferenciada entre chaves do seguinte modo, por exemplo: [C&S1, p. 23].

Parte II: Marcuse e a Filosofia da Psicanálise

2.1) A crítica da razão como crítica da ideologia

Em sua participação no *Instituto*, Marcuse projeta outras bases para um novo foco de crítica: a realidade do fascismo. No prefácio de 1964 dedicado à coletânea de seus ensaios dos anos 30, reunidos em *C&S*, Marcuse registra dois aspectos centrais para suas expectativas teórico-políticas daquele período:

Ainda encontrava-se em aberto a possibilidade de esta vitória [militar e administrativa sobre o fascismo] ser ultrapassada por forças históricas mais gerais e em contínuo avanço: a sociedade antiga e modernizada ainda não havia revelado todo o seu poder e toda a sua razão, e o destino do movimento operário ainda se encontrava "incerto" (*C&S*, p. 37).

Enfim, os esforços do pensamento marcuseano no interior do projeto do *Instituto* nos anos 30 voltam-se para duas esperanças em vias de desaparecimento diante das forças fascistas em ascensão: as promessas da racionalidade ocidental e as ações revolucionárias. Neste sentido, Marcuse configura seus ensaios como um "desalento de ocupar-se com o que desapareceu" (*idem*, p. 41), uma vez que a realidade fascista significava, simultaneamente, o fim de uma época histórica e o início de um Terror vindouro promovido por uma nova ordem mundial em que as promessas do passado permanecem soterradas.

Isso não significa um sentimento meramente nostálgico. Afinal, primeiramente, a crítica à racionalidade autoritária exige sua gênese. Enfim, Marcuse questiona qual a origem deste autoritarismo, sobretudo no campo ideológico. Qual a ponte entre o momento anterior do liberalismo, bem como seu desdobramento no capital monopolista e sua posterior inversão anti-liberal do Estado totalitário? Responder a isso significa portanto não apenas recuperar o passado, mas orientá-lo para o futuro em busca da transformação social. Cobia, afirma Marcuse, "revelar a mediação graças à qual a liberdade burguesa pôde se converter em ausência de liberdade; mas cobia também apresentar os elementos que se opunham a essa transformação" (*idem*, p. 38).

Para esta tarefa, um dos autores fundamentais continua sendo Marx. Dele, a crítica marcuseana da razão mantém como referência a análise da ideologia como uma ilusão necessária para manter o sistema de dominação capitalista. Neste sentido, as teorias marxianas ainda mostram-se necessárias para a compreensão das "tendências que relacionam o passado liberal com sua liquidação totalitária na economia política" (*idem*). Para Marcuse, a crítica marxista à ideologia oferece a gênese da correlação histórica entre o pensamento liberal e o

totalitarismo. Isso porque, de acordo com a interpretação marxiana, a burguesia conquista seu espaço social através dos dois momentos do *modus operandi* do processo de dominação próprio à história da civilização. No primeiro, a burguesia, ainda como um grupo social em ascensão, opera uma abertura aos demais grupos não-dominantes. "Cada nova classe", afirma Marx na *Ideologia Alemã*, "apenas estabelece, portanto, seu domínio numa base mais vasta do que a classe que dominava anteriormente" (s/d, p. 58). Existe, pois, um movimento inicial de abertura aos demais grupos sociais não-dominantes e que, no caso da ordem capitalista, deve ser retratado a partir do pensamento burguês e suas articulações com camponeses e artesãos em união pela liberdade e igualdade de direitos. Mas, neste mesmo movimento de ascensão e abertura, cada vez mais abstrato e universal em relação às fases anteriores da dominação na história da civilização, está contido o segundo momento da dominação: a dinâmica do totalitarismo. Com efeito, continua Marx,

cada nova classe no poder é obrigada, quanto mais seja para atingir os seus fins, a representar o seu interesse como sendo o interesse comum a todos os membros da sociedade ou, exprimindo a coisa no plano das idéias, a dar aos seus pensamentos a forma de universalidade, a representá-los como sendo os únicos razoáveis, os únicos verdadeiramente válidos (*idem*, p. 57).

Portanto, o sentido de ideologia para Marx compreende duas etapas: inicialmente se apresenta uma abertura do novo grupo dominante aos demais grupos imediatamente estranhos ao seu domínio, unidos pelo combate aos *status quo ante*, para que, em seguida, com a reorganização do quadro hierárquico da sociedade, torne a universalidade inicial de valores em uniformidade, operando uma nova ordem com raízes cada vez mais profundas e totalitárias em relação às formas anteriores de dominação. Estão presentes nesta consideração de Marx a liberdade, a igualdade e a fraternidade, abstraídas e uniformizadas pela burguesia e seu pensamento idealista.

Marcuse, porém, diante deste plano das idéias em luta, não deixa de considerar a "verdade" do idealismo, do qual a própria teoria crítica seria herdeira. Decerto, é necessário questionar em que medida a esfera das idéias não contém os anseios não realizados da humanidade e da natureza em contradição com sua realidade efetiva. Para tanto, Marcuse analisa os desdobramentos críticos presentes no idealismo.

A verdade das idéias

De certo modo, este questionamento não deixa de ser familiar à fase fenomenológica de nosso autor. Lembremos que o legado crítico da ontologia relativa à filosofia concreta de Marcuse dava-se justamente neste plano de contradição entre a ordem existente e a ordem essencial da relação entre o homem e o mundo. Contudo, a nova orientação da teoria crítica, descrita pelo próprio Marcuse, impossibilita-nos uma identificação direta entre as duas fases. Como o próprio autor afirma:

Tendo em vista estas questões, investiguei alguns conceitos fundamentais do idealismo e do materialismo. Idéias como as de essência, de felicidade, de teoria mostraram sua dualidade interna: elas concebiam de modo autêntico as possibilidades próprias do homem e da natureza como contradição em relação à realidade dada do homem e da natureza; assim eram conceitos eminentemente críticos - mas ao mesmo tempo enfraqueciam essa contradição ao estabilizá-la ontologicamente. Essa era a situação específica do idealismo que atinge sua plenitude na filosofia hegeliana: a contradição se converte na própria figura da verdade e do movimento para ser encerrada no sistema e interiorizada (*C&S*, p. 39-40).

Mais do que antes, Marcuse mostra-se atento aos perigos neutralizadores da ontologia e seu destino no pensamento moderno. Mesmo a dialética hegeliana, que outrora era interpretada por Marcuse como uma articuladora fundamental para a filosofia concreta, não é apenas criticada, como em *Novas Fontes*, pela objetivação espiritualizada do homem, mas também é atingida em seu motor dialético, que gira em falso no interior do sistema histórico de contradições. Assim, ao acompanhar o desdobramento histórico de conceitos filosóficos como essência, felicidade e teoria, Marcuse aponta para uma nova orientação em que os conceitos do idealismo e do materialismo são considerados na dinâmica histórica do pensamento crítico diante da realidade efetiva⁹¹.

Neste sentido, como fica todo o pensamento ontológico marcuseano anterior, mesmo aquele mais próximo da sensibilidade, desenvolvido em *Novas Fontes*? Em seu segundo ensaio para a *ZfS*, *Sobre o Conceito de Essência* (1936), o autor analisa o destino moderno da ontologia na forma de razão. Com isso, Marcuse não apenas se distancia da referência anterior

⁹¹ Marcuse destaca estes três conceitos no Prefácio de *C&S*, isso porque tais conceitos referem-se ao que há de central nos ensaios dos anos 30. É possível perceber a correspondência dos conceitos em seus ensaios específicos, como a teoria em *Filosofia e Teoria Crítica*, a essência em *Sobre o Conceito de Essência* e, por fim, a felicidade em *Para a Crítica do Hedonismo*. Muito embora haja esta ênfase, os destinos destes conceitos se entrecruzam, podendo notar uma certa orientação de pesquisa através da correspondência entre eles. Veremos adiante qual o valor da felicidade para a concepção de uma teoria crítica e qual o apoio que ambas adquirem no conceito moderno de essência fixada na razão. Portanto, seguir o rastro entre estes conceitos oferece um rumo interessante para nossa investigação que alcança na correspondência entre eles uma linha interpretativa para os ensaios marcuseanos durante esta década inicial no *Instituto*.

à fenomenologia existencial, como também, em contrapartida, reforça sua leitura da história dos conceitos filosóficos, já operante desde a "história da essência humana" em *Novas Fontes*. Este novo procedimento não se pauta por uma *história das idéias*, posto que articula os impasses filosóficos à realidade social determinada; mas também não se limita a uma *sociologia das idéias*, uma vez que tais articulações não se reduzem à realidade dada, mas às tentativas de superação daquilo que é imediato, um ato inerente à esfera do pensamento⁹². Trata-se, pois, de uma reflexão que procura determinar a potência e os impasses de conceitos cuja estrutura sofre variações no interior do campo de lutas ideológicas repleto de novos arranjos, conservações e até desaparecimentos.

Estas são as posições da análise de Marcuse na leitura da ontologia pelo racionalismo moderno. Já em *Novas Fontes para o Materialismo Histórico*, a história da essência humana oferecia em larga medida o núcleo das questões presente em *Sobre o Conceito de Essência*. Como vimos, naquela obra, já se expressava uma estrutura dinâmica da alienação determinada pelo descompasso histórico entre a essência humana e sua existência mediada pela atividade. Tal perspectiva alimentou a posição crítica de Marcuse diante da realidade dada, passível de transformação, uma vez que o homem, vivendo em relações sociais não mais fixadas na alienação e na propriedade privada, procura coexistir com o seu meio, humanizando-o. Não se trata, pois, de buscar uma identidade imediata entre essência e existência, uma concepção própria não apenas à autenticidade (ainda que inatingível) da fenomenologia existencialista, como também à redução econômico-política do homem identificado às características de sua classe. Afinal, o descompasso entre essência e existência é inerente ao homem e justamente por isso, mostra-se como um fator basilar da crítica da realidade efetiva e de seu campo ideológico correspondente. É por este descompasso que os princípios de uniformização ideológica não se completam.

Esta elaboração presente ainda de maneira inicial em *Novas Fontes*, intensifica-se com as elaborações de nosso autor no *Instituto*. Em *Sobre o Conceito de Essência*, a perspectiva histórica do combate estruturado entre essência e existência torna-se o motor da análise de Marcuse, que acompanha de Platão a Max Scheler o desdobramento histórico da ontologia. Caso focalizemos a leitura deste ensaio no contraste entre as filosofias antiga e moderna,

⁹² Sobre a crítica marcuseana à sociologia das idéias, v. *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), quando afirma "A sociologia, que se ocupa apenas com o condicionamento, não tem nada a ver com a verdade; sua ocupação, útil de várias maneiras, falsifica o interesse e o objetivo da teoria crítica. O que no saber do passado está ligado ao custo da ordem social, desaparece mesmo assim com a sociedade, à qual estava ligado. Esta não é a preocupação da teoria crítica, mas sim que as verdades, elaboradas pelo saber do passado, não sejam perdidas" (S3, 2004, p. 243 [C&SI, p. 153]). Estabelece-se assim o vínculo entre a teoria crítica e a verdade filosófica – que não é eterna, mas um desígnio da realidade efetiva e das tentativas de transcendê-la. Compreendida nestes termos, a sociologia não corresponde às potencialidades da teoria crítica vinculada à transformação da realidade.

podemos compreender o significado da variação histórica do conceito de essência através da tensão presente desde suas origens com a existência. Com isso, para além do caráter metafísico da questão ontológica, instaura-se um caráter histórico, determinado pela variação tensa e irresoluta entre existência e essência, tratada de modo diferente entre filósofos antigos e modernos.

Entre os Antigos, de acordo com Marcuse, a teoria platônica da tensão entre o uno e o múltiplo apresenta as considerações fundamentais da Filosofia Antiga sobre o ser, que articula os pólos desta relação no mundo dos entes organizados entre espécies e gêneros subsumidos a conceitos universais, como as Idéias de Justo, Bom e Belo - critérios através dos quais "a distância entre os entes e o que ele pode ser, sua essência, é medida em cada caso" (SB3, p. 47). Marcuse tem em vista as considerações de *Filebo* de Platão. Em determinado momento deste diálogo, Sócrates chega às reflexões sobre a idéia de Bem através da contraposição entre duas espécies de coisas: as que contêm a geração de tudo e as que existem por si mesmas, as essências. De acordo com Platão, nesta relação, a essência seria mais nobre na medida em que sua *existência* tem um fim em si mesma, o que não ocorre com as coisas de aspecto geracional. Neste sentido, Sócrates afirma, pensando nas artes, "que os remédios, todos os instrumentos e todos os materiais são sempre aplicados em vista da geração, e que cada geração se faz em vista desta ou daquela essência, e a geração em geral em vista de uma essência universal" (Platão, 2007, p. 43). Disto, Marcuse extrai a teoria platônica da relação entre ato e potência, pela qual a "forma de sua existência imediata é imperfeita quando comparada com suas potencialidades, cuja compreensão é identificada como a imagem de sua essência" (SB3, p. 47). Ou seja, a ontologia dos Antigos não opera uma essência independente da existência, mas é "impulsionada por uma oposição contínua e irresolúvel entre essência e existência" (*idem*, p. 48) e, nestes termos, sobressai-se uma concepção crítica à realidade efetiva que terá outro destino na Filosofia Moderna.

Entre os Modernos, por sua vez, a tensão histórica entre essência e existência passa a ser reorganizada por uma perspectiva *epistemológica* reforçada pela "racionalidade" (SB3, p. 49)⁹³. Com isto, compreende-se o movimento pelo qual os Modernos auto-legitimam sua existência livre a partir do cálculo e do controle sobre a natureza a ser dominada. Ou seja, estes

⁹³ É preciso considerar que a resposta moderna ao problema do conceito de essência deriva do embate que a civilização deste período trava com a perspectiva essencialista dos medievais. Na Idade Média, a tensão entre essência e existência seria tratada pela externalização do campo essencial, de modo que a existência torna-se contingente perante um Ser dotado de pura potência, criador do universo existencial. Deste modo, a filosofia medieval retira toda a tensão entre os pólos da ontologia antiga em prol de um Ser criador ao qual toda a existência se submete. A resposta moderna é o estabelecimento da razão teórica e prática, capaz de recuperar o potencial criador através de fundamentos epistemológicos, dotados da capacidade de cálculo sobre as forças externas da natureza.

filósofos reinterpretem epistemologicamente a tensão antiga entre essência e existência, submetendo a essência não mais às Idéias platônicas, mas à *ratio* legitimada pelo domínio das forças naturais.

Os indivíduos autônomos, libertos dos vínculos servis da ordem medieval para autoformarem seu mundo, vêem sua razão apresentada pela tarefa que foi hipostasiada metafisicamente pela doutrina da essência: realizar as potencialidades autênticas dos seres sob as bases da descoberta do domínio racional da natureza. A essência tornou-se objeto da razão prática e teórica (*idem*, p. 49).

O que significa esta virada? Ora, a essência que, entre os Antigos, era o fim de todo o processo existencial, passa a ser considerada pelos Modernos como objeto a ser controlado, como as potências do mundo e das paixões humanas. Kant apresenta-se como um pensador exemplar desta virada ontológica. Pela *Crítica da Razão Pura*, Marcuse lembra a releitura kantiana da Idéia platônica nos moldes epistemológicos próprios à Modernidade. A teoria platônica das idéias, sede por excelência da ontologia antiga, perde todo o caráter potencial na existência, quando Kant comenta:

Platão encontrou suas idéias predominantemente em tudo o que é prático, isto é, no que se funda sobre a liberdade, a qual por sua vez faz parte dos conhecimentos que são um produto peculiar da razão. Quem quisesse tirar os conceitos de virtude da experiência e quisesse constituir como modelo da fonte de conhecimento (...) faria da virtude um equívoco não-ente variável segundo o tempo e as circunstâncias e imprestável como regra. Ao contrário, cada um dá-se conta, quando alguém lhe é apresentado como modelo de virtude, de possuir sempre o verdadeiro original apenas em sua própria cabeça com ele comparando e por ele unicamente avaliando esse pretense modelo. Tal original é, porém, a idéia de virtude, com vista à qual todos os objetos possíveis da experiência na verdade servem como exemplos (provas da factibilidade daquilo que em certo grau é requerido pelo conceito da razão) mas não como arquétipos. O fato de que um homem jamais agirá adequadamente ao que a idéia pura da virtude contém de modo algum prova algo quimérico neste pensamento. Com efeito, todo o juízo sobre o valor ou o desvalor moral é, não obstante, possível somente através dessa idéia; por conseguinte, ela encontra-se necessariamente no fundamento de toda aproximação da perfeição moral, por mais distantes que possam manter-nos desta perfeição os obstáculos presentes na natureza humana e não determináveis em seu grau (Kant, 1991, vol 2, p. 17).

Marcuse interpreta estas linhas kantianas como uma virada sobre a ontologia platônica. Toda a potencialidade da essência na existência encontrada em *Filebo* transforma-se em "dever moral" incondicional e inatingível diante dos fatos da razão (*Sb3*, p. 54).

Aliás, através desta apreensão, pode-se afirmar com Marcuse o caráter sintomático desta revitalização kantiana do idealismo platônico, como operador das ilusões necessárias da razão. No fim das contas, todo o esforço do idealismo burguês em desvencilhar-se da essência criacionista medieval não consegue deixar de repôr as relações anteriores de dependências, com o agravante de que estas deixam de ser transparentes (como o servo reconhecendo sua posição permanente na hierarquia existente dos estamentos medievais), passando a operar um sistema ilusório em que a

realidade espaço-temporal torna-se apenas um mundo «exterior» que não é racionalmente conectado com o que o homem autêntico pode ser, com sua "substância", sua "essência", que não é organizado pela atividade de sua liberdade, embora ao mesmo tempo a ciência moderna mostre tal organização como possível e a filosofia moderna como tarefa a ser exercida. Na prática, a tarefa encontra uma resistência, cuja superação [*Aufhebung*] leva para além dos limites desta sociedade. Tão logo a filosofia não adote então a idéia de uma transformação real, a crítica da razão cessa e torna-se uma crítica do pensamento puro (*Sb3*, pp. 50-51).

Deste modo, o empreendimento kantiano, que estabelece os valores como fato da razão, não só recupera a visão medieval da existência compreendida como pura contingência, como reduz a essência às antinomias da razão pura, deixando a idéia platônica como uma reguladora do "dever ser" moral e prático.

Com estas colocações, Marcuse deixa claro o que havia desaparecido e qual a tarefa reservada à teoria crítica. Decerto, a Filosofia Moderna havia preparado o terreno crítico, pelo qual a razão representa a reconciliação entre o homem e os entes, separados entre si pelas formas antitéticas estabelecidas entre, por exemplo, essência e aparência, subjetividade e objetividade. Por isso, na análise do idealismo presente em *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), Marcuse declara:

Exigida [*in Anspruch nehmen*] a razão como substância - o que significa em seu grau superior: como realidade efetiva autêntica [*eigentliche Wirklichkeit*] - o mundo não enfrenta mais o pensamento racional do homem como mera objetividade, mas sim é por ele compreendido e tornado conceito. O mundo em sua estrutura é considerado [*gilt als*] acessível para a razão, dependente dela e dominável por ela. Desse modo, a filosofia é idealismo; ela coloca o ser sob o pensamento. Mediante esta primeira tese, em que a filosofia tornou-se filosofia da razão e idealismo, tornou-se também filosofia crítica. (*SB3*, p. 228, [*C&SI*], pp. 138-139)

Neste sentido, a razão em sua versão idealista e crítica, reconcilia as antíteses entre o homem e o mundo, tornado então acessível como conceito. Com isso, o idealismo erige uma instância crítica diante da qual tudo o que existe e contradiz a razão deve ser suprimido (*idem*, [*C&SI*], p.

139]). Para o idealismo, isto se expressa na liberdade formal que a racionalidade alcança em seu juízo sobre o mundo.

Este passo leva à compreensão marcuseana de duas posições internas ao idealismo. Numa primeira tendência, *a razão é compreendida junto ao sujeito racional e livre*, a configuração de um "em-si" auto-suficiente cuja livre existência se impõe diante de qualquer outro ente que lhe seja estranho. Enfim, o idealismo alemão, pela perspectiva da relação de alteridade entre o homem e o mundo, consagra a propriedade privada burguesa. Afinal, o sujeito auto-suficiente só reconhece o outro na medida em que dele se apropria, ou ainda, enquanto o mundo não pode ser tomado por outrem, mantido sempre junto de si mesmo.

Contudo, esta auto-suficiência oculta seu principal domínio. Ora, quando a filosofia moderna estabelece a essência na razão de forças controláveis através do cálculo, mostra-se também incapaz de ir além da finitude do homem diante daquilo que lhe parece alheio. Neste sentido, o sujeito moderno expressa a contradição inerente entre a *onipotência do homem* diante de forças calculáveis da natureza e a *impotência* própria à finitude humana. Diante desta configuração moderna, o homem garante sua existência no mundo através da "liberdade de um trabalho penoso" que o capacita a se apropriar da realidade efetiva (SB3, p. 231 [C&S1, p. 141]). Assim, diante da exigência moderna de se consolidar uma universalidade auto-suficiente, racional e autêntica na auto-produção do sujeito e de sua realidade efetiva, o homem moderno recolhe-se em seu mundo, tal como um *asceta*, que trabalha para garantir a graça divina do mundo que se lhe manifesta. Enfim, o ascetismo intramundano apresenta seu aspecto moderno ao consolidar uma subjetividade que "proclama o desenvolvimento", mas tem medo de fazer do real [*wirklich*] algo diferente, incorporando assim a dupla vertente do idealismo entre a sobrepotência da relação calculada com o mundo, e a impotência de ir além do que lhe é dado (*idem* [C&S, p. 142]).

Uma segunda tendência se manifesta quando o idealismo alemão produz a *universalização da racionalidade*, um passo que deve ser melhor apreendido neste momento. A estrutura apresentada pelo pensamento idealista não é considerada por Marcuse como ideologia burguesa refinada, pois haveria nela algo que aponta para além do estatuto de interesses das classes dominantes. O que seria? Ora, responder a isso significa responder também quais os motivos do combate da concepção totalitária do Estado contra o liberalismo e o marxismo, reforçada pela crise econômico-política do Pós-I Guerra, quando a realidade efetiva torna-se insustentável. Neste momento, forças irracionais e vitalistas emergem junto à tendência totalitária e uniforme da classe dominante, inaugurando um novo *front*: o combate à razão moderna em crise.

Estas reflexões estão contidas no primeiro ensaio de Marcuse para a *ZfS*, *O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado* (1934), escrito central para compreendermos o valor do idealismo alemão para o pensamento marcuseano deste período. De onde surgem as forças fascistas que aterrorizam a existência? Trata-se de uma elaboração complexa compreendida com profundidade a partir da historicidade dos conceitos. Diante do real em crise e da incapacidade que o sujeito moderno tem em transformá-lo, ressaltam as tendências autoritárias incubadas no idealismo e no materialismo, constituindo uma nova "visão de mundo" sustentada na nova imagem de homem produzida pelo "realismo heróico-popular",

uma mistura feita de cores da época dos vikings, da mística alemã, do Renascimento e do militarismo prussiano: o homem heróico, vinculado à força do sangue e da terra - o homem que nada teme [*der durch Himmel und Hölle geht*], que não discute nem sua «convocação à ação» nem seu sacrifício, não para um fim qualquer, mas humildemente obediente em relação às forças obscuras donde emana sua vida (SB3, p. 8, [C&SI, p. 48]).

Trata-se, pois, de uma resposta da sociedade contra a crise, com o povo conduzido pelo líder contra um aspecto da visão de mundo liberal delimitada na existência hipertrofiada pela racionalização técnica - contra a qual a onto-análise de *Ser e Tempo* sobre a existência impessoal do cotidiano já se dirigia. Deste modo, a visão totalitária desempenha uma crítica a todo projeto da racionalidade moderna, obstruindo toda e qualquer organização social racional promovida pelas bases idealista e materialista da teoria crítica. Em contrapartida ao mundo frio do racionalismo técnico e crítico, apresenta-se uma concepção de mundo heróico-popular que apela para as forças irracionais da vida, ao "«dado primordial» para além do qual torna-se impossível recuar e que escapa a toda fundamentação, justificativa e finalidade. A vida nesses termos se converte em reduto inesgotável de todas as forças irracionais" (SB3, p. 8 [C&SI, p. 48])⁹⁴. Por conseqüência, o *Führer* recupera, para si e junto ao povo que representa, as forças vitais hipertrofiadas pelo racionalismo formal do idealismo alemão.

⁹⁴ Notemos, por enquanto, um dado importante para nossa análise de *E&C*. Nos ensaios dos anos 30, Marcuse critica a filosofia da vida de Max Scheler e outros tantos que apelam para o aspecto superficial e irracionalista das forças vitais. Devemos pois nos questionar se não seria justamente este movimento que Marcuse importa para *E&C*. Afinal, o que significa a tentativa de extrair da pulsão da vida as forças capazes de alterar a dialética fatal da civilização repressiva? Para evitar uma má-interpretação das afirmações marcuseanas - como a versão antropologizante de Habermas - esta crítica à visão de mundo fascista sustentada pela filosofia da vida deve ser considerada quando tratamos da perspectiva de *E&C*. De fato, esta obra não contraria à racionalidade técnica da sociedade da abundância mediante um caráter irracionalista das pulsões. Pelo contrário, combate o irracionalismo da organização social capitalista rearticulado pela visão de mundo do consumo supérfluo de mercadorias. *Eros* possui uma outra perspectiva que não está distante de uma perspectiva racional, mas que assim parece na medida em que se coloca numa realidade efetiva que antagoniza os impulsos de satisfação aos cálculos de controle racional. No entanto, uma nova perspectiva do real, como se encontra em *E&C*, mas que também já se esboça nos ensaios marcuseanos para a *ZfS*, corresponde à nova organização racional da sociedade sem medo de transformar o real, mas também sem o caráter heróico desta tarefa. A Grande Recusa é também a rejeição de heróis míticos.

Portanto, a crítica fascista do liberalismo – ainda que abstratamente estabilizada pelo ideal descompromissado com a má-faticidade – revela um fator que mantém o idealismo distante do jogo de interesses políticos da ideologia. Assim, Marcuse defende o idealismo na medida em que

[h]á inúmeras doutrinas filosóficas que são meramente ideologias e, enquanto ilusão (*Illusion*) sobre as situações sociais relevantes, se inserem de boa vontade no aparato de dominação do todo. A filosofia idealista da razão não pertence a isto, precisamente por ser efetivamente idealista. (...) A filosofia da razão [muito embora ainda considere o domínio calculado da razão sobre o ser] viu as relações decisivas da sociedade burguesa: o eu (*Ich*) abstrato, a razão abstrata, a liberdade abstrata. Nesta medida, ela é a consciência correta. (...) A limitação da razão ao processo teórico e prático "puro" implica a auto-suficiência da má-faticidade. Entretanto, implica aí também a preocupação com o direito dos indivíduos, com o que é melhor do que o sujeito econômico, com o que dele fica fora do processo de troca universal da sociedade. O Idealismo tentou manter limpo ao menos o pensamento (*SB3*, p. 232 [*C&SI*, pp. 142-143]).

Com esta consideração, a filosofia da razão mantém sua força crítica na medida em que se distancia do materialismo, melhor dizendo, do duplo aspecto desta corrente de pensamento, que consiste tanto no materialismo promovido pelo marxismo economicista⁹⁵ quanto no "falso materialismo da práxis burguesa", ambos consolidados pelo avanço estritamente econômico da civilização (*idem* [*C&SI*, p. 143]). Neste sentido, a verdade do idealismo se revela na oposição ao materialismo. Ou seja, na contrapartida da esfera material, em sua má-faticidade, localiza-se o pensamento que se abstrai das determinações sócio-econômicas e que, mesmo ocupando um espaço cada vez mais reduzido pelas novas forças irracionalistas que atuam contra si, não deixa de protestar contra o mundo.

Assim, pelo quadro de forças apresentado pela realidade fascista, fica justificado o apoio de Marcuse ao idealismo, uma vez que, por um lado, mantém ainda aceso o protesto do pensamento contra o mundo e o universo heróico-popular do fascismo. Por outro lado, na contraposição ao verdadeiro materialismo da teoria crítica, Marcuse exige do idealismo algo além da exaltação da individualidade auto-suficiente e incapaz de transformar o mundo, algo que ressalte um novo aspecto da razão. Por isso, nos anos 30, Marcuse opera entre dois pólos filosóficos: idealismo e materialismo. Conforme sua própria declaração, "nos ensaios daquela

Esta nossa observação apenas prepara o leitor para o que virá. Afinal, no momento tratado por este capítulo, Marcuse ainda não faria uma crítica mais radical da razão, uma tarefa que seria efetivada nos anos 40's, após a publicação de *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Desde então, o caráter positivo do ideal como crítica à realidade efetiva dada passa a ser questionado pelos autores do *Instituto*, incluindo Marcuse.

⁹⁵ A que Marcuse denomina "verdadeiro materialismo da teoria crítica da sociedade" (*SB3*, p. 232 [*C&SI*, p. 143])

época estava em causa o legado do idealismo, o que era verdadeiro em sua filosofia repressiva; mas também, tratava-se do legado e da verdade do materialismo - e não apenas do materialismo histórico" (*C&SI*, p. 40). Por esta dupla via devemos compreender as tarefas da teoria crítica marcuseana em busca de uma nova abordagem da razão, encontrando nestas correntes filosóficas as linhas de força para uma crítica à visão de mundo fascista.

Decerto, Marx continua a ser uma referência importante nesta empreitada, mas, além dele, seria necessário recuperar o idealismo rearticulado à verdade do materialismo. Trata-se, pois, de uma tarefa complexa, que apenas pode ser compreendida com o auxílio de uma segunda referência aos teóricos críticos: o psicanalista Sigmund Freud.

Marcuse, um idealista?

Uma leitura apressada dos ensaios marcuseanos dos anos 30 poderia levar ao estranhamento deste percurso teórico. Não são poucos os comentadores que interpretam a defesa de Marcuse ao idealismo ora como uma defesa das poucas conquistas liberais ameaçadas pela ordem totalitária do mundo, ora como uma análise estritamente filosófica do fascismo enquanto derivação histórica do idealismo liberal. Em ambos os casos, perde-se o quadro das referências da teoria crítica e, em especial, a psicanálise.

Gérard Raullet, em seu *Herbert Marcuse - Philosophie de l'Émancipation* (1992), afirma que Marcuse prepara uma "terceira via" contrária aos totalitarismos vigentes no período. O foco deste comentário reside na contribuição de Marcuse ao projeto do *Instituto* de apreender duas viradas históricas: do liberalismo ao capitalismo monopolista, seguindo deste ao Estado autoritário. Muito embora reconheça as diferenças marcuseanas entre o marxismo soviético e o Estado totalitário fascista, Raullet afirma que Marcuse ainda apóia a noção de uma razão como "subjetividade crítica, princípio de liberdade e exigência de felicidade", não apenas destacando elementos resistentes à doutrinação fascista do mundo heróico-popular, como também irredutíveis ao determinismo econômico-social presente no marxismo ortodoxo (1992, p. 35). Em outros termos, Marcuse encontraria uma terceira via através de um princípio subjetivo eclipsado pelos movimentos totalitários do século XX.

Contudo, o que este comentário omite é a crítica de Marcuse ao liberalismo. Não se trata de uma defesa do liberalismo, mas sim da demonstração do combate do Estado totalitário às concepções liberais como meramente "periférico", afinal as críticas do fascismo não atingiam a estrutura do liberalismo como um todo, conservando muitos elementos básicos econômico-políticos desta doutrina, como a propriedade privada e a livre-iniciativa do empresário (*SB3*, p. 7 e p. 13 [*C&SI*, p.47 e p. 53]). Deste modo, Raullet não atinge o âmago da

questão, presente no combate marcuseano ao idealismo liberal. Não se trata, pois, da defesa do sujeito autônomo e das exigências de racionalidade e de felicidade levantadas pela bandeira liberal, mas sim, de levá-las à crítica de sua abstração e de seus temores à qualquer transformação do real. Ou seja, a exaltação de Marcuse ao idealismo não deve ser confundida com um elogio ao caráter subjetivo liberal. Pelo contrário, nos ensaios deste período apresenta-se um projeto de crítica da razão moderna em contrapartida à desrazão fascista.

Outra leitura, de cunho mais marxista, como a de Douglas Kellner, também considera a análise de Marcuse como um elogio aos elementos emancipatórios da burguesia. Kellner não chega ao exagero de compreender este movimento como uma "terceira via", mas não deixa de interpretar a passagem destes ensaios pelo idealismo como uma estratégia de crítica ao totalitarismo através dos ideais que surgem junto à ascensão burguesa. De acordo com esta interpretação, Marcuse segue a análise do fascismo com uma dupla tendência na tradição da cultura burguesa: de um lado, a "herança progressiva de elementos emancipatórios-humanistas" e, de outro, a "herança conservadora de elementos repressivos, mistificadores e conservadores" (Kellner, 1980, pp. 116-117). Contudo, o comentador afirma que há nestas passagens uma certa idealização do sistema fascista, bem como da cultura burguesa. Assim, a análise da visão de mundo fascista elaborada por Marcuse e seus companheiros do *Instituto* seria "falha", na medida em que desconsidera a transmissão da ideologia fascista ao povo alemão, limitando a análise da ideologia aos pronunciamentos de seus ideólogos, esquecendo os principais meios de comunicação de massas, resumidos na posição da *estetização da política*, apreendidos de maneira mais significativa por Ernest Bloch, Sigfried Krakauer e Walter Benjamin. Assim, as análises de Marcuse seriam extremamente textuais e insuficientemente sócio-históricas (Kellner, 1980, pp. 112-114).

Há duas respostas possíveis de Marcuse às objeções de Kellner. Primeiramente, Marcuse desempenha suas análises com respeito aos limites dados pelo programa de Teoria Crítica do *Instituto*, deixando a Krakauer e Benjamin a tarefa de ressaltar a análise da estrutura cultural-estética do fascismo, ao passo que suas reflexões dirigiam-se à crítica da ideologia. Mas, além do argumento pouco esclarecedor em torno da *divisão de trabalho* no interior do *Instituto*, podemos afirmar, pela crítica da Razão, que as análises de Marcuse não estão tão aquém da análise benjaminiana, krakaueriana e blocheana. Neste quadro, nosso autor discute uma peça importante para a estetização da política, atribuindo ao universo heróico-popular uma centralidade de proporções equivalentes às análises benjaminianas da cultura fascista. Como Marcuse afirma, mediante a consolidação de uma nova *imagem* heróica do homem, os fascistas erigem não apenas sua propaganda, mas também sua visão de mundo influente na atuação do

Estado totalitário sobre arte, filosofia, ciências, e economia-política. Pode-se ainda objetar que esta natureza heróica não está presente no idealismo burguês e que, neste sentido, Marcuse contrapõe o ideário das liberdades individuais ao personagem de "sangue e terra" do fascismo. Contudo, a crítica de um não leva ao elogio de outro. O idealismo (que Marcuse não caracteriza como ideologia - o que significa afirmar que ele não se reduz a um grupo político específico) é uma tendência filosófica em disputa tanto quanto o materialismo (tal como se demonstra nas diversas tendências interpretativas no interior do marxismo do século XX). Aproveitar esta disputa para se refletir acerca da identidade entre o liberalismo e sua sombra fascista anti-liberal é o que motiva a defesa marcuseana do protesto idealista do pensamento contra a realidade efetiva do mundo.

No entanto, as leituras de Kellner e Raulet têm sua razão. De fato, algumas afirmações da análise marcuseana da história da razão nos ensaios da *ZfS* soam estranhas a quem acompanha a criação anterior do autor. Haveria Marcuse sucumbido, pois, ao período de incertezas político-filosóficas promovidas pelos sistemas de sociedades totalitárias? Ora, como vimos, nosso autor realmente altera muitos registros de esperanças antes contidos em suas análises dos processos revolucionários da década de 20. Mas, não se pode concluir uma adesão marcuseana ao liberalismo burguês nascente ou não, rearticulado em seus princípios ou não.

Enfim, os comentários de Kellner e Raulet tornam-se incompletos já que deixam de lado as referências teóricas que circulavam entre os membros do *Instituto* e das quais Marcuse se apropria pouco a pouco. Quando questionado por Habermas a respeito das pesquisas do *Instituto* durante os anos 30, nosso autor não exita em responder:

O que estava por trás de todos aqueles trabalhos era a realidade do fascismo. E a realidade do fascismo devia ser explicada com os conceitos da teoria de Marx, não com conceitos compostos *ad hoc*, senão desenvolvidos a partir da própria teoria marxiana. E então, justamente, pareceu que com a psicanálise se descobriu todo um extrato profundo do comportamento humano que talvez pudesse dar uma resposta para a pergunta de por que se havia fracassado em 1918-1919: Por que o potencial revolucionário, historicamente fora do comum de então, não apenas não se utilizou como também se deixou perder por décadas? Por que foi diretamente aniquilado? A psicanálise, particularmente a metapsicologia de Freud, parecia vir aqui para contribuir ao esclarecimento das causas (*in Habermas, 1978, p. 17*).

Ou seja, ao lado da teoria marxista, sobretudo sua crítica à ideologia, bem como da teoria da revolução (presente desde a juventude de nosso autor), o projeto da teoria crítica, na qual Marcuse se insere, apropria-se da análise freudiana de maneira muito peculiar. Nesta

declaração a Habermas, é possível ressaltar o papel que a metapsicologia exerceu sobre os teóricos críticos para a compreensão do comportamento humano em seu "extrato profundo".

Por metapsicologia compreendem-se os escritos freudianos nos quais desenvolve as teorias das pulsões, a ontogênese (a história da constituição da personalidade individual e seu aparato psíquico), a filogênese (a história pulsional da espécie humana e da formação da cultura), a teoria da repressão e da resistência etc. - enfim, os elementos da teoria psicanalítica determinados pelos impasses próprios às análises do psiquismo. Obras como *Mal-Estar na Cultura*, *Psicologia das Massas e Análise do Eu*, *Totem e Tabu*, *Moisés e o Monoteísmo*, *Futuro de uma Ilusão* evidenciam esta relação presente no pensamento de Freud entre uma teoria social e as descobertas da psicanálise. Mas também devemos integrar ao campo teórico-crítico textos freudianos como *Interpretação dos Sonhos*, *Fomulações acerca dos Dois Princípios do Aparelho Psíquico*, *Para Além do Princípio de Prazer*, *Pulsões e Destino de Pulsões*, *Introdução ao Narcisismo*, *Eu e Isso*, nos quais o autor evidencia tanto o caráter ontogenético quanto a teoria das pulsões - centrais para a psicanálise. É através destes campos psicanalíticos de conhecimento que, aos poucos, Marcuse passa a compreender uma gênese da racionalidade entranhada nos "extratos profundos" da humanidade - passo pouco analisado pelos comentadores, que tomam a presença freudiana no pensamento de Marcuse quando já amadurecida e formalizada em *E&C* ou, quando muito, em seu último ensaio para a *ZfS*, *Para a Crítica do Hedonismo*.

Freud e a gênese pulsional da racionalidade

De fato, apesar da declaração de Marcuse, o pensamento freudiano não é explicitamente citado em seus ensaios, o que torna compreensíveis os comentários de Kellner e Raullet sobre o vínculo da verdade do idealismo interpretada como uma defesa do princípio subjetivo de livre pensamento por nosso autor.

Talvez Martin Jay, em seu *Imaginação Dialética*, decifre melhor a recepção marcuseana da psicanálise deste período, ao afirmar que Marcuse se apresenta ao *Instituto* inicialmente "demasiado racionalista para encontrar algo atraente no lúgubre mundo do inconsciente" (Jay, 1974, p. 183). Ora, os ensaios marcuseanos para o *Instituto* partem dos impasses da racionalidade moderna correspondentes aos conceitos de teoria, essência ou felicidade. Entretanto, caracterizar Marcuse como "racionalista" leva a uma generalização que torna incompreensível a proposta destes ensaios, e mantém ainda indeterminada a posição que o autor assume diante do idealismo e do materialismo. Afinal, desde *O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado*, ensaio de estréia nos quadros do *Instituto*, o

"racionalismo" marcuseano é determinado pela oposição frente ao irracionalismo da visão de mundo fascista. É nesta relação de opostos que a perspectiva freudiana assume um papel fundamental, um elemento central na estratégia de conferir novas luzes à tarefa de ocupar-se "com aquilo que desapareceu", ou melhor, com o rastro do racionalismo deixado para trás pelo fascismo irracionalista. Afinal, a princípio, a terapia psicanalítica não se ocupa justamente com estes desaparecimentos, com estes elementos que nossa sociabilização deixa para trás?

Já no primeiro ensaio de Marcuse se evidencia a influência freudiana do "extrato profundo do comportamento humano" articulado pela visão de mundo fascista do "naturalismo irracionalista". Esta concepção fundamental considera a liberação da "vida nua"⁹⁶, assumindo uma irracionalidade "contraposta ao jugo da racionalidade «universalmente» impositiva em detrimento de determinados interesses dominantes eventualmente vigentes" (*SB3*, p. 9 [*C&SI*, p. 49]). Configura-se então uma nova existência da liberação da vida vinculada a "forças pré-existentes e «invioláveis»"⁹⁷ (*idem*). É a partir deste elemento irracional-naturalista que a organização social do fascismo se estrutura, assumindo não apenas uma "dimensão originária mítica" como também uma autenticidade inviolável da natureza que subjaz a toda relação social. Diante deste dado natural, não há operação racional que possa suplantá-la:

Essa natureza se contrapõe como aquilo que se justifica pela sua própria existência frente a tudo aquilo que ainda demanda justificativa racional, como aquilo a ser simplesmente reconhecido frente a tudo aquilo ainda a ser conhecido criticamente, como o essencial obscuro frente a tudo aquilo cuja existência só subsiste na luz que esclarece, como o que é indestrutível frente a tudo o que é subordinado à transformação histórica (*idem*)

É no interior deste jogo de oposições, que Marcuse procura compreender, enfim, a relação entre o irracionalismo-naturalista frente à organização racional da civilização liberal burguesa. Através do naturalismo irracionalista, o fascismo ocupa a confortável posição de estar "além do bem e do mal" e nisso erigir o "aquém da razão diante do além da razão" (*idem*).

⁹⁶ Aproveitamos o conceito de Giorgio Agambem, que utiliza a ambigüidade do termo grego "vida", seja como *zoé* (a vida nua, presente em todos os seres vivos) e a *bíos* (uma vida particular, específica de grupos e indivíduos). Sua análise pondera que o totalitarismo representa um ponto de viragem na incorporação destes conceitos para a organização política do século XX. Para o autor, seguindo os passos dados pela *Política* de Aristóteles, a passagem da *zoé* para a *bíos* representa a formação da civilização grega. Neste sentido, a *zoé* permanece na ordem civilizada do homem que, como ser vivo, não deixa de ser constituído por ela. No entanto, sua permanência segue a lógica da exceção, ou seja, de uma incluída excluída. Com o totalitarismo, Agambem aproveita a expressão benjaminiana, de que a exceção vira a regra, a *zoé* torna-se princípio político. Ora, pode-se afirmar que Marcuse diagnostica o quadro totalitário de modo muito próximo a Agambem, quando analisa a força vital irracionalista com que o Estado totalitário infringe o racionalismo idealista ou materialista. V. Agambem, *Homo Sacer - O Poder Soberano e a Vida Nua I*.

⁹⁷ O que nos remete a um novo paralelo teológico político entre Marcuse e Agambem, em torno do poder soberano enquanto paradoxalmente inviolável e "matável", como o terreno da exceção soberana que ao mesmo tempo em que se iguala às forças vitais próprias a todo ser vivente, tem o poder jurídico de externalizar ao ordenamento jurídico, e permanecer, como afirma Marcuse, "além do bem e do mal".

Tudo se passa como uma regressão, o que não se distancia do diagnóstico de Freud sobre a sociedade de massas. Em seu *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), esta estrutura social é entendida como o sentido regressivo da vida psíquica do indivíduo nas massas [*Masse*], onde sua afetividade intensifica-se extraordinariamente ao passo que sua capacidade intelectual limita-se notavelmente, "um resultado que só pode ser alcançado pela supressão [*Aufhebung*] das inibições pulsionais de cada indivíduo e pela renúncia das inclinações formadas particularmente por eles" (Freud, XIII, p. 95).

Mediante a crítica ao teor regressivo da sociedade de massas, não podemos caracterizar Freud como um defensor do intelectualismo em detrimento da afetividade, assim como não podemos tratar Marcuse como um defensor do racionalismo em detrimento do naturalismo. Este paralelo é importante para compreender o que está em jogo nos ensaios marcuseanos do *Instituto*. Trata-se de compreender, a partir do ponto de vista da teoria das pulsões, este fenômeno de massas, que tomara proporções terríveis, com a ascensão do nazismo ao poder.

O que significa este caráter regressivo pulsional das massas? No que concerne a Freud, a regressão se dá na vida psíquica que, ao reduzir as conquistas alcançadas pela formação do eu, nivela-se aos demais indivíduos na massa. Freud considera o fenômeno como uma variação própria à estrutura psíquica, distribuída entre as afetividades e a consolidação do intelecto. Tal divisão não se estabelece por um dualismo, mas parte de uma estrutura psíquica única com orientações variadas e cada vez mais complexas. Este processo deriva da libido, a energia "considerada como magnitude quantitativa - embora ainda não mensurável - daquelas pulsões que tem a ver com tudo o que pode sintetizar-se como «amor»" (Freud, XIII, p. 98). Assim o eu, estruturado por pulsões e impulsionado pela libido, envolve-se com o mundo exterior através dos laços amorosos, que consolidam a personalidade egóica assim como configuram relações sociais manifestadas na exterioridade.

A racionalidade subjetiva é formada como saldo da economia libidinal próprio à dinâmica das pulsões. Em *Formulações acerca dos Dois Princípios do Aparelho Psíquico*, Freud argumenta que tal formação é o resultado de investimentos mantidos pelo eu com o mundo exterior. A percepção de um mundo exterior não é inerente ao homem, mas o resultado de um longo processo, repleto de desvios e sofrimentos sobre a personalidade em formação. Neste artigo, Freud descreve esquematicamente a composição da personalidade humana. De início, a vida psíquica orienta-se por processos primários do inconsciente (anteriores à qualquer manifestação consciente) regidos pelo princípio de prazer, que dirige o organismo psíquico tanto para a tendência à satisfação do prazer, quanto para sua retração diante do desprazer

(Freud, VIII, p. 231). Neste momento, o mundo exterior não é percebido como tal. Assim, podemos seguir o comentário de Otto Fenichel, em seu *Teoria Psicanalítica das Neuroses*, para quem a consciência em seus primeiros traços não se constitui pela diferenciação entre *eu* e *não-eu* (o mundo exterior objetual), mas entre uma tensão maior ou menor das pulsões que excitam ou relaxam o aparelho psíquico (Fenichel, 2005, p. 30). Ou seja, a relação mantida pelo psiquismo é estabelecida entre o "eu-prazer" e seu desejo (atuando pelo prazer ou evitando o desprazer).

Ora, sob a égide do princípio de prazer, a ausência do objeto desejado leva a alucinações (o que ainda se mantém no organismo amadurecido, através dos sonhos, lembramos Freud), procurando por meio deste mecanismo suplantar a ausência e satisfazer-se com o caráter ilusório (Freud, VIII, p. 231). Contudo, a satisfação alucinatória apresenta-se insuficiente, porquanto a representação alucinatória não suprime a ausência de satisfação. Frente a isto, o aparelho psíquico percebe a existência de objetos familiares que satisfazem suas carências (físicas e sexuais), como o seio da mãe. Esta nova configuração objetual reorienta as pulsões adequando suas representações às circunstâncias reais de satisfação no mundo exterior (Freud, VIII, pp. 231-232). Não se trata mais de um investimento sobre estímulos pulsionais, em que os objetos são meros instrumentos que logo desaparecem quando o aparelho psíquico é liberado deste estado de excitação. Conforme o mundo objetual vai adquirindo exterioridade em relação ao aparelho psíquico, os próprios objetos passam a ser desejados (Fenichel, 2005, p. 30). Este passo é decisivo, pois é a partir dele que as pulsões adquirem uma nova tendência: o princípio de realidade.

É neste ponto que a racionalidade subjetiva se forma. Ora, a representação, que no início era inconsciente, limitava-se pela repressão de processos primários desprazerosos, gerando alucinações com as quais o eu-prazer podia satisfazer seu desejo. Este pensamento inconsciente guiava-se, pois, pela impressão prazerosa ou desprazerosa da coisa. Com a nova orientação da vida psíquica pelo princípio de realidade, consolida-se uma representação em correspondência com a realidade exterior. Com esta virada, o organismo também se reorienta, conforme a importância dada ao mundo exterior, e desenvolve aptidões que consolidam a nova orientação. O corpo desenvolve ainda mais seus órgãos sensoriais, aprimorando sua *percepção*; desenvolve-se também a "*atenção*", ou seja, a capacidade de captar periodicamente os dados do mundo exterior conhecidos previamente no momento em que surge uma "necessidade [*Bedürfniss*] interna inadiável" (Freud, VIII, p. 232). Além disso, estes dados da atenção ficam registrados na *memória*. Obtém-se assim uma nova disposição para as representações psíquicas, capaz de estabelecer por fim a relação entre o homem e a realidade externa. As

pulsões orientadas pelo princípio de realidade configuram um "eu-realidade" que "aspira benefícios e assegura-se contra prejuízos" (*idem*, p. 235), uma personalidade, enfim, racional. Assim, para Freud, a racionalidade não é independente dos conflitos pulsionais. Pelo contrário, origina-se dos investimentos libidinais sobre o mundo exterior, efetivando uma realidade na qual o eu pode sustentar-se minimamente.

No entanto, a nova orientação do princípio de realidade não destrona o princípio de prazer, mas o assegura. Isto significa afirmar que o desvio do princípio de realidade sobre a satisfação dos desejos não é pleno. Por vezes, a insatisfação da tentativa frustrada de substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade se manifesta em produções que buscam rejeitar o domínio do mundo exterior sobre o eu, tais como na arte e na neurose (*idem*, p. 237). Em relação à psicologia das massas, este conflito pulsional dos processos primários está implícito na intensificação das afetividades em detrimento da capacidade intelectual do homem.

Marcuse importa esta perspectiva psicanalítica da economia libidinal para sua crítica da visão de mundo fascista. Paralelamente à compreensão freudiana da gênese pulsional da racionalidade, pode-se afirmar que Marcuse não deixa de perceber o conteúdo naturalista do racionalismo liberal. Em *O Combate ao Liberalismo...*, de um modo sintético, Marcuse percebe na vertente liberal um conceito de natureza conjugado às leis econômicas de saneamento das crises da organização social, o qual permite o livre desenvolvimento de forças sociais em seu equilíbrio natural sem qualquer interferência artificial⁹⁸. Para nosso autor, trata-se de uma regressão teórica à noção de natureza como *physis*, ou seja, enquanto lei necessária e inerente às coisas mesmas, opostas a qualquer normatividade (*nomos*). Uma determinação como esta é decisiva na economia política e consolida uma organização social que se erige a partir da natureza, do aquém da razão, efetivada como além da razão.

Portanto, "no núcleo do sistema liberal, já se encontra a interpretação da sociedade retroativa à «natureza» em sua função de harmonização: como justificativa que desvia a atenção de uma ordem social contraditória" (*SB3*, p. 16 [*C&SI*, p. 56]). Assim, similarmente à formação freudiana da racionalidade pelo desenvolvimento psíquico do organismo, Marcuse

⁹⁸ Estas considerações são também desenvolvidas em *Sobre o Conceito de Essência*, quando o autor desenvolve a passagem da ontologia antiga para o racionalismo moderno, como vimos acima. Neste texto, a análise do racionalismo moderno passa por três fases, nas quais primeiramente é possível pensar uma libertação potencial das capacidades transformadoras do homem diante do real, com Descartes, seguida de um recuo conservador condicionado pelo apriorismo kantiano para, por fim, diante da crise da razão desvinculada das condições objetivas, tornar-se ou uma análise meramente descritiva (como na fenomenologia de Husserl) ou uma moral irracionalista pelo vitalismo de Max Scheler. Assim, trata-se de uma história da razão moderna em que cada vez mais desaparecem as potencialidades transformadoras que possibilitem ao homem, através da atividade humanizadora, estabelecer uma organização racional da sociedade.

reinterpreta a noção de racionalismo burguês através do naturalismo nela implícito. Isto nos leva a concluir que o autor, contrariando a interpretação "racionalizante" de Martin Jay, partilha com a psicanálise uma crítica ao racionalismo ressaltando suas raízes naturalistas.

Além deste ponto, é possível levantar outro paralelo em que a análise freudiana aparece como fundamental, partindo desta vez das especificidades do irracionalismo totalitário. De fato, o anti-racionalismo fascista não se limita à defesa da natureza pulsional de seus subordinados. Existe no interior do fascismo um combate aos "instintos biológicos individuais" que, *naturalmente*, continuam a resistir às condições de existência sob o totalitarismo. Trata-se de um paradoxo intrínseco à visão de mundo anti-liberal que revela o alvo efetivo de suas críticas.

Ora, apesar de seu combate ao racionalismo liberal, a visão de mundo fascista não elimina todos os componentes do liberalismo. Para Marcuse, as críticas fascistas dirigiam-se às estruturas de uma burguesia que há muito já havia desaparecido (seja o "mascate" pequeno e mesquinho, seja o capitalista individual e autônomo) nas configurações do capitalismo monopolista (SB3, pp. 14-15 [C&SI, p. 54]). Em contrapartida, o Estado totalitário evita a luta mais central focalizada contra a estrutura sócio-econômica do liberalismo: "A organização econômica privada da sociedade com base no reconhecimento da propriedade particular e da iniciativa privada do empresário havia sido referida como seu fundamento [da visão de mundo fascista]" (SB3, p.13 [C&SI, p. 53], colchetes nossos).

De fato, o fascismo mantém estruturas centrais do capitalismo. Mas a identidade com esta formação social se aprofunda ainda mais, quando se considera a visão totalitária do irracionalismo-naturalista como base do princípio social fascista. Afinal, como o irracionalismo pode instaurar uma organização tão complexa quanto a social? O que fazer com os avanços técnicos herdados pela fase anterior do capitalismo, dada a relevância das forças vitais diante de todo e qualquer racionalismo? Quando Marcuse enfrenta estes paradoxos, percebe que toda a crítica anti-liberal do fascismo se esvai. A concepção totalitária do Estado efetiva, como nunca se fez, o capitalismo como ele na verdade é. Kutzleb caracteriza com precisão o plano econômico fascista, ao afirmar: "encaramos (...) a queda do padrão de vida como inevitável e consideramos como sendo a reflexão mais urgente aquela de como apreender este processo e se comportar em relação ao mesmo" (*apud* SB3, p. 31 [C&SI, p. 70]). Os teóricos do capitalismo nunca determinaram tão sinteticamente a fórmula de sua própria economia-política.

Assim, a visão de mundo fascista sabia o quão importante seria conter as resistências instintivas contrárias à manutenção do padrão de vida miserável. Não seriam aplicadas

estratégias racionalistas, pois dever-se-ia apelar para os extratos profundos dos homens. O plano seria sustentável apenas caso se sublimasse a miséria, tão logo "a pobreza ressurgja como virtude moral" - prossegue Kutzleb - "tão logo a pobreza deixe de ser vergonha e desgraça, tornando-se uma situação digna e compreensível em face de um destino grave e geral" (*idem*). Diante da miséria fatal a que todos estão destinados, resta ao irracionalismo-naturalista revelar-se contra o materialismo e "«submeter» [*Zum-Kuschen-Bringen*] os instintos rebeldes contrários à queda do padrão de vida" (SB3, 2004, p. 32 [C&SI, 1998, p. 71]).

Portanto, manter em conjunto tanto a estrutura social do capitalismo e seu regime de propriedade privada pautado pela exploração das forças sociais de trabalho quanto orientar-se pelo registro irracional-naturalista significa retratar a miséria como fonte virtuosa de um povo. Nesta estratégia, que opera nos subterrâneos pulsionais dos membros da sociedade, mantém-se uma estrutura repressiva sobre os instintos que se rebelam contra a estrutura sócio-econômica do fascismo - mas a partir do naturalismo, ressaltado por instintos que se identificam às virtudes da miséria, pedra angular do "realismo heróico", cujo dever e sacrifício servem à ordem social que eterniza a penúria e a desgraça dos indivíduos.

Não precisamos ir longe para percebermos a influência de Freud nesta análise marcuseana da virtude heróica da miséria, que "submete" [*Zum-Kuschen-Bringen*] os instintos [*Instinkt*] que se rebelam contra a queda do padrão de vida (Marcuse, SB3, p. 32, [C&SI, p. 71]). Marcuse absorve neste panorama, sobretudo, a teoria metapsicológica da repressão, a fim de compreender este novo reflexo do liberalismo naturalizante do fascismo. Trata-se em Freud do processo de sufocamento das pulsões que ocupam o território pré-consciente, ou seja, que estão em vias de se tornar consciente ou, o que é o mesmo, que outrora foram conscientes, desaparecendo deste registro. O psicanalista utiliza a metáfora do "hóspede desagradável" para exemplificar o sentido de repressão. No primeiro caso, o reprimido é como aquele visitante que aparece na festa do consciente, mas ao causar um transtorno, é expulso, permanecendo como uma sombra que rodeia o salão). No segundo caso, o reprimido é como aquele sujeito previamente individualizado (e portanto, determinado pela consciência) e, sob esta característica, sequer passa diante da festa⁹⁹. Assim, o reprimido refere-se àquelas pulsões determinadas pela experiência consciente, mas insuportáveis.

⁹⁹ É preciso fazer uma observação para evitar mal-entendidos. Freud é claro quanto à distinção entre repressão e recalque. Renato Mezan designa "repressão" [*Unterdrückung*] como o processo segundo o qual algo se mantém no pré-consciente, ao passo que "recalque" [*Verdrängung*] alude à manutenção das pulsões no inconsciente (Mezan, 2003, p. XVII). O destaque é importante para desfazer a confusão freqüente entre territórios distintos do aparelho psíquico, formado por consciência, inconsciência e pré-consciência. A leitura das obras de Marcuse, sobretudo *E&C*, deve tomar muito cuidado neste sentido. Afinal, nosso autor já afirma na introdução da obra que seu conceito de "repressão" é indiferente. Marianne von Eckardt-Jaffe, tradutora para o alemão da versão de *E&C*

Ora, é justamente este duplo sentido freudiano da repressão que encontramos na análise de Marcuse do irracionalismo-naturalista fascista e sua estratégia sobre os instintos resistentes à forma de organização social do Estado totalitário. De um lado, o fascismo libera as forças vitais contrárias ao racionalismo crítico, estabelecendo um terreno que vai "além do bem e do mal" e que parte do aquém da razão, impondo-se como além da razão. Podemos traçar neste campo um paralelo entre o "aquém da razão" fascista e o pré-consciente freudiano, na medida em que, em ambos os casos, procede um caráter pulsional em correpondência com a racionalidade. Contudo, o estabelecimento desta nova dinâmica pulsional não significa uma retomada plena dos elementos vitalistas em geral, ou seja, daquilo que é inconsciente. Trata-se, pois, de uma visão de mundo tão conectada às formas repressivas da civilização quanto a que aparecia no racionalismo que lhe antecedeu. Com isso, o conteúdo da repressão fascista deve partir do próprio naturalismo. Assim, é na oposição de uma virtude heróica da miséria, da exaltação da pobreza, que se invertem os valores: "infelicidade se converte em graça, penúria em benção, miséria em destino; e, pelo contrário, a aspiração por felicidade e satisfação material se converte em pecado e injustiça" (*SB3*, p. 32 [*C&SI*, p. 71]) - uma troca de sinais que nada altera o caráter repressivo da civilização.

Portanto, através destas perspectivas, podemos ressaltar a presença do pensamento freudiano desde o primeiro ensaio de Marcuse para a *ZfS*, o que relativiza a caracterização de um pesado racionalismo de nosso autor quando se comenta as análises deste período. Para isso, Freud mostra-se como um operador importante que, aliado às análises marxistas do *Instituto* sobre o fascismo e as novas condições do capitalismo no século XX, possibilita recompôr a

de 1965, traduziu o termo "repression" por *Unterdrückung* (*T&G*, p. 14). No entanto, mais importante é a observação de Marcuse: "«Repressão» e «repressivo» são utilizados no sentido não-técnico para designar processos de restrição, coerção e supressão tanto conscientes quanto inconscientes, tanto internos quanto externos" (*E&C*, p. 8). Disto podemos extrair, primeiramente que Marcuse era consciente da diferenciação freudiana. Contudo, por que a indiferença? Uma primeira resposta estaria em seu público: *E&C* é dirigido ao leitor americano, acostumado com o termo *repression*. No entanto, esta justificativa parece-nos fraca, na medida em que Marcuse pretende nesta obra fornecer um largo esclarecimento acerca da teoria freudiana e, neste sentido, estabelece uma leitura crítica da apreensão americana da obra psicanalítica. Entretanto, podemos também articular esta indiferença à própria perspectiva marcuseana de uma rearticulação dos elementos tópicos do aparelho psíquico, com a integração cada vez maior entre eu e supereu. Podemos identificar este fato no fenômeno do capitalismo tardio expresso pelo "declínio da função social da família", ou melhor, na sociedade em que os meios técnicos cada vez mais assumem os primeiros contatos do indivíduo com o mundo externo – como vimos, momento crucial para a organização do aparelho psíquico – identificando a realidade com a racionalidade técnica (*E&C*, p. 96). Talvez este ponto seja o elemento mais radical do uso aparentemente negligente de Marcuse do termo *repression*, um modo de estabelecer uma crítica à leitura corriqueira da psicanálise que divide *a priori* processos de recalque e repressão. Entretanto, é preciso atentar para mais um ponto. Marcuse aparentemente ainda respeita a terminologia freudiana na distinção da "repressão básica". Neste caso, sobretudo no que se refere aos processos da configuração do aparelho psíquico, Eckardt-Jaffe traduz o termo por recalque [*Verdrängung*], na medida em que se refere a processos que operem diretamente sobre as pulsões em seu estado necessário para a formação da personalidade, dos processos os quais nenhum ser humano pode escapar em qualquer tempo ou espaço.

análise da racionalidade moderna no interior da teoria crítica. Somente a partir da concepção da gênese pulsional da racionalidade é possível trazer à luz as principais engrenagens da visão de mundo totalitária - como o naturalismo-irracionalista - e sua correspondência com as concepções naturalizantes da ordem sócio-econômica das tendências liberais-racionalistas, bem como as operações de ambas sobre o "extrato profundo da humanidade". Assim, apesar de Marcuse não citar diretamente as especulações freudianas em seus ensaios dos anos 30, não significa que esteja distante das operações psicanalíticas. Neste sentido, demonstramos que a esperança marcuseana da orgaziação racional da sociedade não pode ser confundida com uma defesa integral do racionalismo. O idealismo herdado por Marcuse tem um limite bem claro: a distância entre o pensamento e o ser social como sintoma do protesto teórico contra o mundo. Trata-se, pois, de uma perspectiva muito peculiar, que não deixa de manter consonâncias com as perspectivas da concretude materialista, na qual o protesto é apenas o primeiro movimento estabelecido para transformá-lo.

Neste sentido, a sobreposição de correntes filosóficas aparentemente opostas leva-nos ao passo seguinte, no qual Marcuse levanta uma série de críticas ao materialismo, a fim de determinar ainda mais o legado desta linha de pensamento no interior da teoria crítica. Em outros termos, para o pensamento marcuseano, não basta uma posição estritamente materialista ou idealista. É possível encontrar uma zona de intersecção entre as correntes. Novamente, a influência freudiana sobre Marcuse desenvolve esta intersecção. Através da psicanálise, Marcuse não apenas revitaliza a essência crítica do conhecimento presente no protesto idealista contra o mundo exterior, como vimos, mas também recupera a herança materialista legada à teoria crítica. No interior destas rearticulações, a intervenção psicanalítica mostra-se necessária à crítica das próprias matrizes do materialismo - e não só do materialismo histórico. Através da teoria social freudiana, é possível rearticular o que Marx havia conquistado nos *Manuscritos de 1844*: a crítica da economia-política como crítica da existência, relação essencial para o pensamento marcuseano em sua orientação materialista.

2.2) Para a Crítica do Materialismo

Como afirma Marcuse em 1964 no Prefácio à *C&S*, os ensaios da *ZfS* buscam determinar o "legado da verdade do materialismo" pela "insistência do pensamento na erradicação da miséria e da opressão, e na felicidade e no prazer como conteúdos da liberdade humana" (*C&SI*, p. 40). Assim, estabelece um vínculo intenso entre economia e filosofia, que não se limita a uma crítica economicista da estrutura social capitalista, mas também vislumbra as possibilidades reais de uma vida feliz e livre.

Em 1937, no ensaio *Filosofia e Teoria Crítica*, Marcuse afirma que o materialismo da teoria crítica não corresponde a um sistema filosófico, mas a um sistema econômico próprio à teoria da sociedade, assumindo o ponto de partida marxiano. Não desenvolve pois sua crítica a partir do embate entre correntes filosóficas materialistas e idealistas, mas do esforço de pensamento que opera mediante a estrutura social. Esse movimento não reduz a filosofia à economia e vice-versa, contrariando um procedimento muito freqüente nos círculos marxistas daqueles tempos, que assumiam o economicismo como princípio metodológico. Estes distanciamentos de Marcuse sobre grande parte das correntes marxistas de seu tempo, leva-nos a questionar: como pode manter a matriz marxiana sem identificar-se com o marxismo?

A princípio, podemos recuperar aqui a orientação idealista da teoria crítica que se mantém no pensamento marcuseano enquanto protesto contra a realidade efetiva como desdobramento fundamental da crítica. Não que a teoria alcance um *status* de pureza diante dos fatos sociais, mas sim que suas críticas não estão fixas no imediatismo a que a modernidade cada vez mais circunscreve as áreas de conhecimento. Marcuse parte da tensão entre a teoria e práticas sociais, o que propicia encontrar contradições na estrutura da sociedade reproduzidas cotidianamente nas relações humanas.

Além disto, é possível ressaltar mais uma característica. Por seu estranhamento diante da ordem social existente, a teoria pode fazer a crítica da economia política avançar sobre sua esfera de conhecimento, alcançando o que não é propriamente econômico. Neste sentido, abre-se uma nova possibilidade de análise sobre o capitalismo dos anos 30 voltado à regulação de suas crises sociais, políticas e econômicas:

Numa sociedade que, em sua totalidade, é e era determinada por relações econômicas, de modo que a economia não-controlada controla todas as relações humanas, também todos os não-econômicos estão contidos no econômico (*SB3*, p. 236 [*C&SI*, p. 146]).

Decerto, a crítica da economia política sempre apontou para algo além das relações econômicas, buscando transformá-las juntamente ao todo da existência humana¹⁰⁰. Contudo, especialmente pela ascensão do Estado Totalitário, o "não-econômico" incorpora uma outra ordem dos fatos, que antes mantém o *status quo* em crise do que propriamente o transforma. Lembremos aqui a posição que a ideologia e o Estado assumem como interventores sobre as relações econômicas. Sobretudo o Estado, que passa a orientar os investimentos e as poupanças dos fluxos financeiros no capitalismo dos anos 30, revela-se um agente econômico da maior importância. Aos poucos, as mediações das esferas jurídicas, culturais, religiosas, filosóficas, militares e científicas identificam-se com as operações econômicas de regulamentação da esfera do trabalho, seguindo o processo de racionalização efetivado pelo capitalismo de Estado, um movimento radicalizado pelo autoritarismo totalitário.

Em conseqüência disso, Marcuse busca críticas estrategicamente correspondentes às novas articulações da dinâmica social do capital. No fundo, a integração efetiva dos elementos não-econômicos à economia é reconhecida por nosso autor como uma estratégia própria à teoria crítica. Afinal, esta concepção sempre apontou para este *além* da estrutura econômica, para os elementos capazes de modificar o todo da existência humana com a transformação das relações econômicas (*SB3*, p. 236 [*C&SI*, p. 146]). Existe pois uma composição semelhante entre o materialismo histórico e as novas articulações do capitalismo que se manifestam no Estado totalitário: ambos preparam suas estratégias mediante o excedente das estruturas econômicas.

No entanto, estas vias se distinguem pois a "discussão remete para a questão de em que a teoria é mais do que a economia política [*Nationalökonomie*]" (*idem*). Para o materialismo histórico, a teoria vai além da economia política na medida em que opera uma crítica transformadora sobre a realidade efetiva, enquanto para o capitalismo, o excesso da teoria sobre a economia capitalista busca alastrar seus princípios aos demais campos sociais. Todavia, aos olhos de Marcuse, embora reconheça as diferenças de concepções, o marxismo mostra-se insuficiente para revirar o jogo de forças enquanto se reduzir a um antagonismo estrito à economia política burguesa. Seria preciso um passo a mais, capaz de manter a crítica da estrutura social na mesma medida em que recupera o distanciamento próprio à herança teórico-crítica sobre a realidade efetiva. Neste sentido, Marcuse afirma:

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

¹⁰⁰ Uma questão que Marcuse já levantava em seus primeiros ensaios da fenomenologia do materialismo histórico. Para isso, ver capítulo anterior.

esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais de existência (SB3, p. 228 [C&SI, p. 138]).

Portanto, trata-se de saber como é possível tornar a felicidade parte da relação social dos homens. Por isto, Marcuse revisita o materialismo hedonista, buscando nos desdobramentos desta corrente filosófica um sentido capaz de revitalizar a teoria crítica da sociedade. Em outros termos, não basta para Marcuse determinar o caminho para a revolução, é preciso enfrentar os "tabus" deste processo (Marcuse, C&SI, p. 40).

A economia da felicidade

Aqui a referência freudiana de *Mal-Estar na Cultura* (1930) não poderia ser mais explícita. Em *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse reconhece o dilema da psicanálise em torno da formação da civilização como contrapartida ao projeto de satisfação imediata de seus membros. Freud chega a afirmar que o "programa que nos impõe o princípio de prazer, o de nos tornarmos felizes, não é realizável, contudo, não se permite - ou ainda, não se pode - abandonar os esforços por aproximar-se de algum modo da realização" (XIV, p. 442). Desta forma, destaca-se o dilema da busca pela felicidade na vida efetiva em sociedade, ainda que repleta de frustrações.

Em termos mais radicais, para a psicanálise, a felicidade não é um "valor cultural", pois a gratificação plena dos desejos de cada indivíduo contraria o princípio básico que garante a vida em sociedade, o que se sintetiza na definição freudiana de cultura designada como "a soma total de operações e organizações nas quais distancia-se nossas vidas das de nossos antepassados animais e que servem para dois fins: a defesa dos homens contra a natureza e a regulação das relações entre os homens" (*idem*, pp. 448-449). Ora, a felicidade plena contraria o advento da cultura, manifestando-se apenas como "fenômeno episódico", no qual a própria organização psíquica do homem ocorre de tal maneira "que só podemos gozar com intensidade o contraste, e muito pouco o estado" (*idem*, pp. 435). Perante a fragilidade da satisfação, Freud lembra que o desenvolvimento humano constitui-se por fontes de sofrimento muito intensas. O próprio corpo do homem sofre por sua tendência à degeneração; além disso, o ser humano é constantemente afetado pelo mundo exterior, seja enquanto meio natural, seja enquanto meio social. Por isso,

[n]ão é espantoso que, sob a pressão destas possibilidades de sofrimento, os seres humanos (...) considerem-se felizes, caso escapem da infelicidade, caso saiam ilesos do sofrimento, caso, em sua tarefa de evitar a dor de um modo geral, relegue a satisfação do prazer a segundo plano" (*idem*)

Deste modo, a felicidade é determinada na psicanálise pelo seu contraste com a dor. Sua conquista momentânea é muito mais consolidada por uma rota de fuga diante da infelicidade e do sofrimento. É neste sentido contrastante que a civilização integra para si a felicidade, sendo muito mais um momento de *não-infelicidade* do que propriamente um valor verdadeiro e único da cultura. Por isso, para Freud, a felicidade não existe enquanto estado pleno a ser integralmente satisfeito, mas sim como instante que se efetiva em contraste com a infelicidade, sobre a qual a racionalidade da civilização busca algum controle.

Em *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse recupera este diagnóstico freudiano, tendo como princípio analítico geral, a base material da economia da felicidade em contraste com a história da razão, cujo progresso "se afirma contra a felicidade dos indivíduos" (SB3, p. 251 [C&SI, p. 162]). Portanto, é a partir da problemática freudiana da felicidade que se deve compreender as posições assumidas neste ensaio.

Porém, o autor não pretende instaurar uma utopia da felicidade diante da racionalidade moderna. Ao contrastar a felicidade com a razão, Marcuse atinge o que Freud reconhece no extrato profundo da humanidade: a oposição histórica à felicidade desde o início da civilização.

Deste modo, Freud não se insere no pensamento marcuseano como uma *antropologia da psiquê*, mas como uma sólida crítica aos princípios materiais da organização social humana. Afinal, o que seria a civilização senão a busca (frustrada continuamente) de felicidade diante do sofrimento? Com isso, Freud nota como a organização técnica da sociedade e sua meta em controlar a natureza é um modo de operar esta economia libidinal entre o sofrimento e a gratificação dos membros da comunidade (XIV, p. 435). De um modo ainda mais contundente, Freud afirma que, diante do conjunto de infelicidades a que a realidade exterior submete o homem, não há meio mais eficaz em manter o laço entre o indivíduo e seu meio do que o trabalho, uma forma de deslocamento libidinal capaz de garantir um mínimo de satisfação, uma vez que, "ao menos, insere-o [o indivíduo trabalhador] de forma segura em um fragmento da realidade, a saber a comunidade humana" (*idem*, p. 438, colchetes nosso). Referências como estas são frequentes na interpretação marcuseana sobre a psicanálise. Isto demonstra que a estratégia crítica de Marcuse não parte de uma determinação antropológica, mas sim, do desdobramento histórico presente na relação material entre o homem e a realidade efetiva.

Por isso, a análise marcuseana da felicidade nos anos 30 significava sobretudo: a) primeiramente, à luz do conceito de vida feliz, desmistificar a teoria economicista da sociedade em voga nos círculos marxistas, recuperando a articulação entre os campos econômico e não-econômico; b) em segundo, repensa a vida feliz enquanto promessa a ser cumprida pela civilização, restituída aos seus membros não mais como falsa universalidade ideológica, ou

melhor, como princípio abstrato de organização social que oculta a relação conflituosa entre indivíduo e sociedade. Neste duplo sentido, ao traçar uma história da felicidade pela trajetória de oposição e submissão ao progresso da razão, Marcuse destaca novos elementos críticos que revigoram a teoria, voltando-a contra aspectos basilares da civilização ocidental e, por conseqüência, contra a manifestação do capitalismo sustentado cada vez mais pela visão totalitária do mundo. Enfim, a partir dos impasses da micro-lógica das satisfações de consumo de mercadorias pode-se atingir a macro-lógica da civilização repressiva. Estratégia que parte da crítica do hedonismo.

A história dos prazeres

Fundamentalmente, Marcuse critica o hedonismo pela oposição entre indivíduo e sociedade. Pode-se definir esta estratégia como mais uma influência da psicanálise, uma vez que esta dupla também pode ser encontrada na afirmação freudiana, pela qual

[a] convivência humana só se torna possível quando se aglutina uma maioria mais forte que cada indivíduo e mais coesa frente a este. Agora, o poder [*Macht*] desta comunidade se contrapõe, como "direito" ao poder do indivíduo, que é condenado como "violência bruta". Esta substituição do poder do indivíduo pelo da comunidade é o passo cultural decisivo. Sua essência consiste em que os membros da comunidade limitam-se a suas possibilidades de satisfação, enquanto o indivíduo não conhecia tal limitação (Freud, XIV, pp. 454-455).

Deste modo, o conflito freudiano entre indivíduo e sociedade reflete a submissão da felicidade na civilização. A satisfação dos desejos individuais subjaz como "violência bruta", contrária ao poder da comunidade que se estabelece como "direito" frente às necessidades particulares, gratificadas enquanto reconhecidas pela comunidade.

Marcuse recompõe este antagonismo psicanalítico na história da filosofia. Inicialmente, a filosofia burguesa concebe o indivíduo como um eu isolado dos demais em relação aos seus impulsos, pensamentos e interesses. A comunidade surge na medida em que este isolamento individual restringe sua personalidade, afirmada mediante leis universais da razão que asseguram um mundo reconhecido por todos (*SB3*, p. 250 [*C&SI*, p.161]). Esta passagem inspira-se nas linhas freudianas em que as pulsões dos homens passam a ser reorientadas pelo princípio de realidade. Como vimos, sob esta orientação, o organismo psíquico passa não apenas a reconhecer o mundo exterior, como também reorganiza-se conforme a lei racional que adia seu prazer de modo a garanti-lo posteriormente. Assim, Marcuse percebe que, paralelamente ao sacrifício do princípio de prazer pelo princípio de realidade, a razão

estabelece o sacrifício do indivíduo na variedade empírica de suas necessidades e capacidades, restringindo a potencialidade da existência humana à unidade do ser racional.

Para nosso autor, articulado às fontes da história da filosofia, Freud poderia afirmar a inexistência de uma harmonia pré-estabelecida entre a felicidade e a razão, entre o interesse coletivo e o individual, de modo que, acompanhando Hegel, a felicidade não passaria de uma página em branco na história universal da narrativa de sacrifícios da individualidade. Sob este ponto de vista, Marcuse conclui que a felicidade manifesta-se na realidade efetiva apenas como elemento subjetivo e arbitrário contrário à validade universal racional. Haveria de ser sempre assim?

Esta é a problemática da qual parte a crítica de Marcuse: a dicotomia entre o indivíduo e a sociedade próxima à dicotomia entre felicidade e razão. Esta questão será conduzida pela história da filosofia traçada no ensaio marcuseano sobre o hedonismo desde a Antigüidade até o desdobramento fascista em 1930.

Ora, historicizar a questão filosófica significa trazer à luz os impasses sofridos pelo processo de sociabilização do homem, bem como as tentativas de solucioná-los. Este procedimento rearticula a problemática no interior da teoria crítica, de modo a estruturar uma teoria da sociedade ao dirigir a felicidade pelo campo da *práxis* material da sociedade. Com este intuito, Marcuse leva a filosofia hedonista aos seus limites, demonstrando seu potencial racional junto à felicidade, o que possibilita repensar o indivíduo e sua ordem social de um modo bem distinto daquele presente na história da civilização. Uma vez posicionada como fundamento para se pensar uma nova ordem social, a felicidade renegada pela lógica da dominação abala as estruturas que sustentam a civilização desde suas primeiras formações.

Com isso, na trajetória de *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse reposiciona a felicidade no pensamento da teoria crítica, não pelo seu caráter utópico, mas pelo seu desdobramento emancipatório obstruído pela tensão que dinamiza a vida em uma sociedade antagonica. Podemos encontrar esta concepção na seguinte afirmação:

No espantallo do homem entregue desenfreadamente à fruição, que se abandonaria somente às suas necessidades sensíveis, ainda se oculta a separação entre as forças produtivas espirituais e materiais, entre o processo de trabalho e o processo de consumo. Superar essa separação faz parte dos pressupostos da liberdade: o desenvolvimento das necessidades da alma e do espírito. A utilização da técnica, da ciência e da arte se modifica ao modificarem-se sua utilização e seu conteúdo: quando elas não estiverem mais sob a coerção de um sistema de produção vinculado à infelicidade da maioria e às exigências da racionalização, da interiorização e da sublimação, o espírito só pode significar um aumento da felicidade. O hedonismo é

superado e conservado (*Aufhebung*) na teoria e na práxis críticas (SB3, p. 284 [C&SI, pp. 196-197]).

Mais do que uma reformulação antropológica, a reconsideração do conceito de felicidade exige reorientações qualitativas da cultura, capazes de estender a felicidade às relações entre homem e realidade social. Sob esta perspectiva, a teoria e a práxis críticas promovem a superação (*Aufhebung*) do hedonismo quando não mais separe a felicidade e a razão; ou ainda, que não determina mais este par pela infelicidade da maioria. Em sentido inverso, a crítica ao hedonismo conquista um outro patamar que canaliza as potências da felicidade e da razão para um campo mais amplo de satisfações dos seus membros. Tais considerações fazem com que Marcuse se interrogue por elementos que objetivem esta variação de grau sobre a felicidade. Que elementos são esses? Eis uma questão que só pode ser detalhada a partir da compreensão histórica do conceito de felicidade.

A Vida Feliz dos Antigos

Na Antigüidade, a felicidade foi tema de um longo debate que estabeleceu linhas mestras do pensamento grego. No ensaio marcuseano contrapõe-se o hedonismo à outra linha de concepção de vida feliz: o *eudemonismo*. Por esta corrente filosófica, Marcuse reúne pensadores que consideram a felicidade como um gênero superior de Bem, segundo o qual pode-se determinar o êxito de uma vida. Sobre isso, nosso autor remete ao pensamento de Aristóteles, para quem a felicidade é um bem auto-suficiente, na medida em que

[é] ela procurada sempre por si mesma e nunca com vistas em outra coisa, ao passo que à honra, ao prazer, à razão e a todas as virtudes nós de fato escolhemos por si mesmos (...); mas também os escolhemos no interesse da felicidade, pensando que a posse deles nos tornará felizes. A felicidade, todavia, ninguém a escolhe tendo em vista algum destes, nem, em geral, qualquer coisa que não seja ela própria. (Aristóteles, *Ética a Nicômaco*, 1097a, 1987, p. 255).

Para Marcuse, esta descrição aristotélica da felicidade pertence ao gênero de "bens exteriores" em relação ao domínio dos homens (SB3, p. 252 [C&SI, p. 163]). Em outros termos, a vida feliz é própria ao acaso (*Tyché*) grego, cujos infortúnios o homem, mesmo contrariado, não escapa. Ao homem cabe apenas buscá-la constantemente e submeter-se à sua ocasião. No entanto, se a felicidade é um bem casual, o eudemonismo alimenta seu conceito de felicidade às custas da autonomia crítica da razão. Afinal, uma vez externalizada como um fim auto-suficiente, a vida feliz eudemônica permanece sob a orientação do princípio irracional do acaso, distante de toda capacidade de escolha dos homens fixos às respectivas formas de vidas

dadas. Aqui, a felicidade não ultrapassa a posição subjetiva ocupada por cada um no interior do *status quo*.

Pode ser que Marcuse exagere em sua identificação entre o eudemonismo antigo e moderno, a partir da felicidade em seu "estado subjetivo" (SB3, pp. 251-252 [C&SI, p. 163]). Neste debate, algumas diferenciações consagradas pelo pensamento histórico da filosofia são rompidas, como a subjetividade, ou mesmo, a interioridade entre os gregos. Contudo, estas objeções passam ao largo das intenções marcuseanas. Subjetivo ou não, moderno ou antigo, o eudemonismo tem como base a idéia de um bem auto-suficiente a que os homens devem seguir como a um fim externo, contradizendo a razão crítica e autônoma. Enfim, o que está em jogo é a contrapartida do *caráter objetivo da felicidade*, sua disposição reconhecida na vida social, seja de um modo contrário às expectativas individuais, como no eudemonismo, seja de um modo emancipatório, ainda que diverso, como veremos a seguir, entre os hedonistas.

A crítica hedonista

Contrariamente à corrente eudemonista, que relega a felicidade ao acaso de sua busca subjetiva, o hedonismo procura determiná-la pelos prazeres (corpóreos e/ou espirituais). Com tal consideração, este movimento filosófico abre duas possibilidades ao pensamento marcuseano: a) recuperar as exigências, ainda que potenciais, da sensibilidade; b) recuperar materialmente a felicidade como objetividade, redesenhando as bases da civilização sem o peso do antagonismo originário que contrapõe de imediato o todo social à satisfação de suas partes. Com este "protesto materialista", o hedonismo pode então ser considerado parte da teoria crítica, através de uma dinâmica do prazer não apenas contrária à realidade efetiva, como também revitalizadora das esferas material e sensível com que o homem relaciona-se com a realidade (SB3, p.252 [C&SI, p. 163]).

Contrariamente ao bem supremo eudemônico, Marcuse destaca duas correntes hedonistas: a *cirenaica* e a *epicurista*¹⁰¹. A primeira, afirma a felicidade pela constância dos prazeres. O homem cirenaico entrega-se ao mundo material de forma imediata e, uma vez

¹⁰¹ Tratam-se de duas correntes da Antigüidade que se estabelecem em tempos distintos. Contemporâneo de Platão, o hedonismo cirenaico foi desenvolvido por outro discípulo de Sócrates, Aristipo, que funda sua escola em Cirene, onde ressalta os ensinamentos éticos de seu mestre. A filosofia platônica mantém constante relação com esta escola, sobretudo no campo ético, como se nota no diálogo *Filebo*. Posteriormente à filosofia aristotélica, Epicuro, cujo materialismo colocava o problema da felicidade como central aos seus pensamentos, recupera num sentido próprio a perspectiva hedonista. Em comum cada uma destas linhas do hedonismo focaliza a relação do prazer como principal via de acesso ao bem, à vida feliz. Em ambas, a felicidade não é um bem supremo e externo aos homens, mas tem como ponto de partida a sensibilidade humana diante do mundo exterior. Desenvolveremos a seguir cada uma destas correntes sob o enfoque marcuseano da herança crítica contida neste debate com o eudemonismo. Cf. Chauí, Marilena, *Introdução à História da Filosofia - vol. 1, Dos Pré-Socráticos à Aristóteles* e Lebrun, Gérard. "A Neutralização do Prazer" in *O Desejo*.

totalmente externalizado na sua relação imediata com o mundo, promove seu estado de felicidade procurando obter ao máximo os prazeres oferecidos. O protesto materialista no hedonismo cirenaico recupera a busca individual de prazer como princípio, o que toma a felicidade pelo grau imediato da satisfação, tornando o desejo como sensação particular de prazer.

Todavia, apesar de contrariar o abandono do indivíduo à universalidade do bem eudemônico, partindo do imediatismo dos prazeres, o protesto cirenaico deixa intacta a mediação social. "Ao remeter a felicidade à entrega imediata e à fruição imediata, o hedonismo obedece a um estado de coisas que reside na própria estrutura da sociedade antagônica" (*SB3*, p. 253 [*C&SI*, p. 164]). Enfim, diante do imediatismo que afeta os prazeres constante e intensamente, a corrente cirenaica permanece vinculada aos costumes sociais, deixando indeterminadas quaisquer diferenças entre os prazeres.

Entretanto, conforme a interpretação marcuseana, a corrente cirenaica, reproduz o problema eudemonista da felicidade como fim externo à vida dos homens. Para Marcuse, quando o hedonismo cirenaico estabelece seus princípios pela intensidade dos prazeres, muito embora recupere o protesto do indivíduo contra o universalismo eudemônico aparentado à filosofia da razão, torna também injustificável a objetividade concreta da felicidade. Ou seja, o hedonismo cirenaico anula seu próprio fundamento crítico ao tornar indeterminável o prazer. Sem qualquer objetividade, esta corrente filosófica alimenta a competição entre os indivíduos em busca de uma fruição qualquer. No fim das contas, a felicidade cirenaica nunca alcança um estágio para além da individualidade, que sempre atua contra uma universalidade abstrata e reificada do todo social antagônico intocável em sua legitimidade (*SB3*, p. 257 [*C&SI*, p. 168]). Ou seja, apesar de conferir um caráter sensível e material à vida feliz pelo prazer, o hedonismo cirenaico mostra-se insuficiente para derrubar a submissão da felicidade à racionalidade social.

Uma segunda crítica ao eudemonismo é proferida pelo hedonismo epicurista que, conforme Marcuse, também concebe o bem supremo alcançado pelos diferentes modos de prazer (*SB3*, p. 258 [*C&SI*, p. 169]). Assim, é possível avaliar os prazeres e distinguí-los em suas individualidades, sobretudo pelo grau da relação entre a sensação conservada de agradabilidade diante da dor e da desarmonia sofridas. Nestes termos, o sábio epicurista avalia o prazer momentâneo e suas conseqüências dolorosas, variantes que determinam o cálculo estabelecido entre o prazer momentâneo e o desprazer vindouro. Com isso, o epicurismo rompe com a indeterminação cirenaica, não apenas caracterizando negativamente o prazer como um bem supremo em oposição ao desprazer, mas também, ao estabelecer uma primeira ruptura na

dicotomia entre a felicidade e a razão. Ou seja, Marcuse compreende o epicurismo como "hedonismo negativo", pois a fuga da dor acaba sendo um critério superior à satisfação do prazer para determinar a vida feliz. Enfim,

seu princípio consiste antes em evitar o desprazer que em desejar o prazer. A verdade pela qual o prazer deve ser medido, consiste apenas em fugir do conflito com a ordem estabelecida: é a forma de prazer socialmente tolerada, até mesmo desejada. (SB3, p. 259, [C&SI, p. 170]).

Ou seja, quanto menor o grau de sofrimento, maior o grau de prazer - e, neste sentido, levando em consideração a oposição freudiana entre civilização e felicidade, o homem é tanto mais feliz quanto mais determina sua satisfação pela vida em comunidade.

A crítica ontológica ao hedonismo

Nesta crítica, Marcuse desenvolve mais um aspecto de sua teoria crítica. Para além do conflito entre indivíduo e coletividade, entre felicidade e razão, nosso autor recupera o aspecto ontológico deste jogo que há muito deixamos de mencionar em nossa trajetória.

No ensaio marcuseano, a ontologia reaparece na tensão entre essência e existência presente no fundo da crítica à mutilação hedonista do prazer, promovida não apenas pela escola cirenaica, como também pela epicurista. Apesar da distinção entre as duas correntes hedonistas, ambas salçam um saldo comum: cada qual acaba por mutilar o prazer, restringindo a felicidade pela existência antagônica. Como vimos, a vida feliz cirenaica mostra-se insuficiente para se contrapor à ordem existente da infelicidade geral, e concilia as partes em disputa. Ora, aceitando as necessidades e interesses individuais como valiosos em si, os cirenaicos também aceitam a mutilação e a repressão em que estas particularidades se afirmam (*idem*, pp. 257-258 [C&SI, p. 169]). Neste caso, Marcuse afirma que

[t]oda relação com os homens ou com as coisas que fosse além da imediatez, toda compreensão mais profunda chocar-se-ia imediatamente contra sua essência: com aquilo que poderiam ser e não são e, portanto, sofreriam com esta aparência (*idem*, p. 255, [C&SI, p. 165])

A relação imediata contrapõe a existência presente à essência perdida. No fundo, a indeterminação cirenaica da objetividade concreta da vida feliz leva a um sofrimento vinculado ao choque entre a imediatez e o essencial. Em contrapartida, na fragilidade de um prazer indeterminado, o hedonismo cirenaico integra a felicidade particular à infelicidade geral.

O confronto entre essência e existência também se reproduz no hedonismo epicurista que mutila o prazer na medida em que o identifica à razão ponderada de seu sábio. Conforme Marcuse, o

prazer é mutilado na medida em que a relação cautelosa, ponderada, reservada do indivíduo com os homens e as coisas recusa-se a aceitar a dominação destes sobre o indivíduo, ali onde realmente essa dominação traz a felicidade: como entrega ao deleite (*SB3*, p. 259 [*C&SI*, p.170]).

Assim, a recusa epicurista ao deleite do indivíduo com os homens e as coisas, exprime o antagonismo da felicidade com a existência. Afinal, a relação prazerosa com o meio externo não se objetifica como fonte de libertação, mas como algo que reconforta o sábio, capacitado para avaliar os riscos prováveis que uma demanda de satisfação pode atrair. Enquanto bem supremo, a felicidade - que se desdobra do prazer mutilado pela medida tranquilizadora do sábio hedonista - permanece na contingência, como algo que escapa ao controle da razão autônoma (*SB3*, p. 259 [*C&SI*, p. 170]). Assim, o protesto do hedonismo epicurista mostra-se também insuficiente para superar a dicotomia entre a conquista de uma vida essencialmente feliz e a existência.

Além disso, diferentemente do hedonismo cirenaico, o epicurismo também mutila a razão, limitando-a ao cálculo dos riscos oferecidos pelo prazer jamais satisfeito plenamente, sem que a dor lhe seja conseqüente. Por isso, Marcuse expressa que

[o] sábio era aquele cuja razão (e cujo prazer) nunca vai longe demais, nunca vai até o fim (pois então se chocaria com conhecimentos que suprimiriam a fruição). Sua razão seria desde logo tão limitada que só se ocuparia com o cálculo dos riscos e com a técnica espiritual de extrair de tudo o melhor. Essa razão renunciou à pretensão de verdade: ela aparece apenas como astúcia subjetiva e como saber especial que deixa tranqüilamente existir a desrazão universal, mas também desfruta muito menos do que lhe vem de fora do que de si mesma (*SB3*, p. 261 [*C&SI*, p. 172]).

A razão limita-se à manutenção da "tranqüilidade da alma do sábio", mantendo a distinção entre a felicidade essencial e felicidade calculada, com a qual pode medir os demais prazeres. O prazer astucioso do epicurista leva-o, pois, a identificar a boa vida àquilo que de melhor pode extrair com sua técnica deliberativa sobre os prazeres¹⁰². Neste ponto, o epicurismo mantém-se na particularidade de sua razão, vivendo à parte da desrazão da contingência que o cerca, deleitando-se apenas com o que lhe aparece mais vantajoso e menos doloroso.

No entanto, o epicurismo abre caminhos para uma nova relação entre a felicidade e a razão. Marcuse reencontra na crítica do hedonismo a objetividade sensível, tema que, conforme

¹⁰² Marcuse fala que a razão epicurista chega a tornar-se um "juiz do prazer" ou até mesmo o "prazer supremo", o que se explicita nesta afirmação de Epicuro: "não são as orgias e seus subseqüentes cortejos delirantes que fazem a vida prazerosa, nem as relações com belos rapazes e mulheres, nem tampouco deleitar-se com peixe ou outras delícias, (...) mas um entendimento sóbrio, que examina cuidadosamente as razões do que escolher e evitar em cada caso e rompe com todos os delírios que são a razão principal da perturbação da tranqüilidade da alma" (Epicuro, *Carta a Meniqueo*, *apud SB3*, p. 258 [*C&SI*, p. 170]).

vimos, já ocupou suas reflexões em 1932, nas interpretações dos *Manuscritos* de Marx. Em *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse reitera que a razão mutilada do sábio epicurista renuncia à pretensão de verdade da vida feliz, contingente em sua essência. A felicidade epicurista não é resultado de uma instância universal, mas se determina pela entrega do homem à exterioridade. "A fruição consiste precisamente nessa exterioridade, nesse encontro inocente, despreocupado, harmonioso do indivíduo com algo no mundo" (SB3, p. 259, [C&S1, p. 170]). Portanto, a harmonia da felicidade não advém de um cálculo ponderado dos prazeres, mas do deleite do abandono à exterioridade.

Pode-se, no entanto, questionar: como pode Marcuse vislumbrar uma crítica neste deleite? Este não seria justamente o registro de uma sociedade de massas contemporânea à Marcuse, em que o gozo advém do consumo de mercadorias? Esquecera Marcuse da reificação, cuja potência de dominação se alastrava em franca progressão sobre as demais esferas das relações sociais daquele período?

Tais questões são respondidas quando recordamos as observações desenvolvidas por Marcuse a partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx. Naquele momento, estava pressuposta a idéia de que a felicidade só pode ser encontrada na relação do homem com o mundo exterior. Ora, para a racionalidade mutilada no capitalismo não há sinal de felicidade "objetiva" na civilização para além de um campo contingente incontrolável. Marx atribui esta condição ao duplo caráter assumido pelo processo que determina a relação essencial do homem, em que a vida genérica mantém-se através da relação simultaneamente ativa e receptiva com o mundo. Lembremos, pois, o duplo aspecto apontado por Marx - e seguido por Marcuse - em torno do "humanismo real", em que a natureza e o homem estão em consonância. Isto não significa uma harmonia pré-estabelecida entre os dois pólos, mas a reposição constante do fator contingente mediante a objetivação que humaniza a natureza no mesmo passo em que naturaliza o homem. Ora, no capitalismo, lembremos também, o "humanismo real"¹⁰³ é inviabilizado porque o processo burguês da apropriação privada dos produtos sociais desvia justamente o operador central: a objetivação. Neste caso, o produto social deixa de ser reconhecido como produto do homem, sendo tratado como propriedade alheia, que atinge todas as camadas do processo de atividade humana, revertendo seu sentido, tomando a essência humana como meio para garantir sua existência e não mais como fim da objetivação. Na medida em que o processo capitalista de alienação se alastra para todas as

¹⁰³ Para não deixarmos dúvidas, é preciso reiterar nossa exposição anterior acerca do humanismo real, como uma perspectiva distante de uma antropologia filosófica marxista. Afinal, o núcleo desta posição de Marx é mais a relação entre homem e mundo, do que propriamente a situação existencial do homem.

atividades sociais, forma-se uma estrutura reificada das relações com o mundo natural e social, reduzidas às relações entre coisas¹⁰⁴.

Num estágio em que a reificação se estabelece como forma social, numa situação em que a "satisfação ocorre como uma contingência que deve ser aceita", racionalidade e felicidade tornam-se antagônicas. Reduz-se a satisfação à esfera do consumo de mercadorias, o que alimenta ainda mais a luta pela garantia da fruição individual em detrimento da deliberação livre e comunitária acerca da vida feliz.

Outrossim, o protesto epicurista contra a realidade efetiva mantém afastada a felicidade desta situação reificada das relações humanas. Por mais que se busque uma razão vinculada ao prazer, não deixa de recusar a felicidade verdadeira pela sensibilidade determinada pelo deleite imediato e ao conseqüente domínio das coisas e dos homens sobre cada indivíduo. Isto ocorre porque, ao partir da correspondência proporcional que o prazer mantém com o bem supremo através do cálculo do sábio, a corrente epicurista secundariza o fator contingente, os prazeres "externos" próprios à sensibilidade. Toda a questão, portanto, parte do "juízo correto" que o epicurismo mantém sobre a sociedade. A crítica do epicurismo ao vínculo entre sensibilidade e felicidade resulta não da antítese filosófica com a razão, mas do antagonismo real que se estabelece em uma sociedade escravagista. Por isso, a felicidade epicurista não pode ser vinculada à esfera da produção, como Marcuse resume bem em outro ensaio - *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura* (1937) - pois

o mundo do necessário, da provisão cotidiana da vida, é inconstante, inseguro e não-livre - essencialmente e não só de fato (...) A desvalorização da sensibilidade ocorre pelos mesmos motivos que a do mundo material: porque é um plano da anarquia, da inconstância, da não-liberdade. O prazer sensível (*sinnliche Lust*) não é perverso em si; ele é perverso porque - como as atividades inferiores dos homens - se realiza numa ordem perversa" (SB3, p. 187 [C&SI, pp. 90-91]).

Decerto, a corrente epicurista compreende a sensibilidade como parte da ordem perversa da contingência. Neste sentido, Epicuro não escapa às determinações ontológicas de seu tempo, que mantêm essencialmente distintos os escravos (responsáveis pela produção material e,

¹⁰⁴ É preciso explicitar que não se trata para Marx (e nem para Marcuse) de uma atividade puramente expressiva através do trabalho humano - em que o homem se espelha em sua obra, reduzindo a essência humana ao mundo do trabalho - mas que também a própria atividade reverte sobre o homem. Ambos não deixam escapar o caráter receptivo do homem, cujo contato com a ordem objetiva também incide na formação da própria sensibilidade humana. Este elemento também pode ser encontrado em Freud. Em seu *Formulações acerca dos Dois Princípios do Aparelho Psíquico*, o psicanalista insiste na idéia da formação do corpo próprio e do desenvolvimento de órgãos da sensibilidade através da presença cada vez mais determinante do mundo exterior. É o que ocorre com os olhos, quando a visão passa a ser essencial na manutenção da relação com o mundo. Mas é também possível que certos órgãos e sentidos passem a ser secundários conforme este desenvolvimento, como o caso do olfato e todo o sistema correspondente.

portanto, imerso na ordem cotidiana) e os homens livres. Por isso, a felicidade epicurista é determinada pelas relações antagônicas que a comunidade antiga havia alcançado. Com efeito, as condições presentes em uma sociedade antagônica condiciona o cálculo epicurista que determina a felicidade e a liberdade possíveis.

Por isso, Marcuse vincula a teoria crítica à "inverdade" do epicurismo (SB3, p. 262 [C&SI, p. 173]). Este contém um "juízo correto da sociedade" justamente por seu estabelecimento desmistificado de uma felicidade para poucos. Com a falsa diferença ontológica entre o escravo moralmente ligado à ordem perversa do mundo através da esfera de produção, e com o homem livre moralmente superior e, por isso, próximo à felicidade relativa à esfera do consumo e do ócio, o epicurismo escancara a verdade da "exigência da felicidade contra toda idealização da infelicidade" (*idem* [C&SI, p. 173]). Ou seja, o cálculo de prazer estabelecido pelo epicurista resulta na fuga desta ordem perversa da contingência e, por isso mesmo, só é conquistável entre os homens que participam da ordem superior, despreocupados e distantes de qualquer carência material da vida nua, sustentada pelos escravos que comandam.

A partir deste quadro, Marcuse opõe o antagonismo ontologicamente estabelecido pelo hedonismo antigo à concepção de felicidade contingente própria ao advento da Modernidade e fixada nas malhas da reificação. No fim das contas, muito embora os tempos modernos estabeleçam um estatuto mais amplo à sensibilidade – considerando-a como o "«órgão» da felicidade", capaz de considerar o prazer "externo" na fruição imediata sobre as coisas e os homens – não se pode enganar sobre as questões que estão em jogo nesta valorização (SB3, p. 259 [C&SI, p. 171]). É certo que os prazeres partilhavam também a ordem contingente entre os epicuristas. Contudo, neste caso, a extensão destes prazeres não alcança a universalidade como na ordem social moderna, em que impera o princípio universal do trabalho.

Ora, a ordem moderna da reificação, estende o reino da contingência à todas as esferas sociais e, com isso, "tinge a felicidade de infelicidade", de modo que a razão deixa de partilhar com o prazer a via de acesso à felicidade (*idem*). Esta inversão ocorre porque a felicidade moderna, muito embora ainda mantenha laços com a sensibilidade, distancia-se do prazer sensível cuja fruição não seja mediada por uma determinação social. Por sua vez, a razão reificada isola a sensibilidade da exterioridade, mantendo o trabalho do pensamento distante de todos os objetos, a fim de, nesta posição, captar a essência destes e intervir tecnicamente sobre eles. Em consequência deste processo de reificação, os objetos adquirem autonomia frente aos homens. Assim, a razão moderna é estabelecida por um doloroso trabalho do espírito, cujo conceito é elaborado através da "transitoriedade, insegurança, conflitos e sofrimentos da

realidade" fatores que tornam falsa a compreensão de um conhecimento produzido pelo vínculo com o prazer (*SB3*, p. 258 [*C&SI*, p. 171]).

Mediante a análise das perspectivas antigas e seus resultados modernos, Marcuse chega a um impasse em torno da sensibilidade. De um lado, a sensibilidade restaura o caráter receptivo do homem, rompendo os limites postos pela individuação, uma vez que

em virtude dessa receptividade, dessa entrega declarada da sensibilidade aos objetos (homens e coisas) que a sensibilidade pode tornar-se fonte da felicidade, pois nela, de maneira totalmente imediata, o isolamento do indivíduo é superado, e ele pode apreender os objetos sem que a mediação essencial deles pelo processo da vida social, e, portanto, seu lado infeliz, seja constitutivo da fruição (*idem*).

A partir da receptividade própria à sensibilidade, o "prazer" pode deixar de ser estranho para a filosofia da razão, a qual "tem que superar essa estranheza [a que o indivíduo é levado diante do objeto] e captar o objeto na sua essência: não apenas como ele se dá e aparece, mas também no seu devir" (*idem*).

Contudo, é preciso adverter sobre este caminho, para não recair na fixidez da reificação. Nisto Marcuse destaca a verdade invertida do hedonismo epicurista (*SB3*, p. 262 [*C&SI*, p. 173]). Nesta filosofia, não há uma negação pura da sensibilidade, mas sim de sua relação com a esfera da produção, da impropriedade da felicidade enquanto vinculada à esfera das necessidades vitais. Em outros termos, a vida feliz só pode ser ligada à racionalidade através de prazeres sensíveis, somente enquanto escapa dos desprazeres, o que se consolida na esfera do consumo, própria aos homens livres. Ou seja, a crítica hedonista à sensibilidade não se deixa manchar pelo sofrimento próprio à infelicidade do mundo das necessidades vitais. Por isso, a felicidade epicurista contrária à entrega imediata ao deleite é mais esclarecedora do que a felicidade ditosa da receptividade encontrada na reificação. Afinal, o cálculo epicurista dos prazeres e desprazeres almejava a vida feliz, ainda que limitada aos homens livres. Ao passo que na reificação, o cálculo dos prazeres e desprazeres, visa ora a felicidade instantânea de um gozo, ora a sobrevivência terrena distante ao máximo dos sofrimentos que a contingência nos reserva.

Marcuse aponta nestas linhas para muito do que será desenvolvido posteriormente em *E&C*. Adianta em sua crítica ao hedonismo o papel emancipatório da sensibilidade, bem como a necessidade de se formular um novo patamar racional através desta faculdade humana que integra o indivíduo ao mundo, natural ou social, por meio das vicissitudes da exteriorização. A verdade do hedonismo, ou seja, a exigência da felicidade longe de toda idealização de infelicidade, só poderia ser efetivada através da superação (*Aufhebung*) em outro princípio de

organização social, como afirma Marcuse em *Para a Crítica do Hedonismo* (*idem*) – o que, por sua vez, exige uma nova concepção de felicidade, orientada pela exteriorização: uma *felicidade objetiva*.

A felicidade objetiva

Marcuse ainda segue a crítica do idealismo hegeliano ao hedonismo antigo, caracterizado como uma filosofia particularista e subjetivista - o que se ressalta na finalidade epicurista pela tranqüilidade do sábio. Além disso, Marcuse reorienta esta crítica aliada ao materialismo histórico, dirigindo-se contra o hedonismo moderno, pois:

A limitação da felicidade à esfera do consumo, que aparece separada do processo de produção, reforça a particularidade e subjetividade da felicidade numa sociedade em que não se estabelece a unidade racional entre o processo de produção e o de consumo, entre o trabalho e a fruição (*idem*)

Contrariar esta tendência e reunir as esferas separadas na estrutura econômica pressupõe uma nova organização social. Esta cisão é superada pelas reflexões acerca da "felicidade objetiva", rompendo com o particularismo da perspectiva hedonista, submetida aos limites da universalidade da razão e à abstração das condições materiais da vida feliz. É Platão quem fornece esta nova compreensão da felicidade, através de critérios de verdade que possibilitem objetivá-la, quando demonstra o vínculo entre determinações de valores e o estabelecimento da teoria da sociedade.

Primeiramente, o diálogo platônico *Górgias* questiona o valor de verdade da vida feliz. Já ali se aponta para a ordem social como dada e aceita em sua forma, previamente a toda e qualquer formulação de bem supremo (*SB3*, pp. 263-264 [*C&SI*, p. 175]). Ora, com a concepção de "justiça", manifesta pela harmonia entre os interesses particulares e gerais, Platão caracteriza o homem feliz como o "bom cidadão", pois

[o] conceito de ordem da alma transforma-se no conceito de ordem da comunidade e o conceito de "justo" individual (*individuell «RE&Chten»*) no de justiça (*Gerechtigkeit*): que aos indivíduos caiba o prazer justo depende da organização justa da *pólis*. A universalidade da felicidade é posta como problema. Só podem ser satisfeitas as necessidades (*Bedürfnisse*) que fazem do indivíduo um bom cidadão: estas são as verdadeiras necessidades e o prazer vinculado à sua satisfação é o verdadeiro prazer; as outras não devem ser satisfeitas (*SB3*, p. 265 [*C&SI*, p. 175]).

Aqui se revela o vínculo central entre a felicidade posta como universal e verdadeira conforme a satisfação das necessidades dos cidadãos e a ordem social da *pólis* enquanto justa. Central porque, através desta ligação, Platão admite uma primeira formulação entre critérios de

verdadeira e falsa felicidades. No entanto, segundo Marcuse, este diálogo ainda deixa tensionados o indivíduo e a *pólis*, conferindo margens aos interesses particulares que o estadista deve considerar para a efetivação da felicidade, mantendo, apesar da saída política, o elemento particularista na arbitrariedade do estadista.

Posteriormente, no diálogo *Filebo*, a problemática platônica da felicidade é diretamente vinculada ao prazer. Desta vez, é considerado o "grau" de prazer pelo qual se pode alcançar a felicidade. Com isso, o filósofo procura qualificar os prazeres entre verdadeiros e falsos. Ora, a variação constante de prazeres pelas intenções ou pelos objetos visados não permite que se determine um prazer auto-suficiente. Por isso, o prazer verdadeiro articula-se não apenas com o objeto de prazer, mas também com o que Marcuse denomina "sujeito" de prazer. Ou seja, segundo nosso autor, o prazer platônico verdadeiro é

algo que pertence não só à sensibilidade (*Aesthesis*), mas também à psiquê; em cada sensação de prazer são necessárias forças da alma (desejo, expectativa, memória, etc.), de tal maneira que o prazer afeta o homem inteiro (*SB3*, p. 265 [*C&SI*, p. 176]).

Em *Filebo* reaparece o tema caro a Marcuse¹⁰⁵ da sensibilidade aliada à perspectiva psicológica; é a sensibilidade animada pelo desejo e pelas "forças da alma" que permitem a Platão decifrar a verdade do prazer e da felicidade.

Ora, a proximidade entre o prazer sensível e o prazer intelectual indicam o grau de verdade do prazer e sua conseqüente vida feliz. Neste sentido, Platão concebe o "prazer puro", descrito como aquele que não é definido a partir da dor, mas sim conforme a

linha reta, ao círculo e às figuras planas, e sólidas formadas de linhas e círculos, ou seja, no torno ou com réguas e esquadros (...). O que eu digo é que essas figuras não são belas como as demais, em relação a outra coisa, mas são sempre belas naturalmente e por si mesmas e nos proporcionam prazeres específicos (...). Outrossim, são belas as cores e nos proporcionam prazeres da mesma natureza. (...). Digo, pois, que os sons suaves e claros que formam uma melodia pura são belos por si mesmos, não relativamente a qualquer coisa, tal como o prazer que nos enseja sua própria natureza (...). O prazer dos odores é de um gênero menos divino que os precedentes; mas, por não serem necessariamente associados a nenhum sofrimento,

¹⁰⁵ Esta passagem torna convergentes *Filebo* e *E&C*. Ambos retomam o campo dos sentidos para se determinar o prazer. É muito próximo o laço entre prazer e estética preparado por Marcuse à concepção platônica de "prazer puro", já identificado por nosso autor em *Para a Crítica do Hedonismo* (*SB3*, p. 263 [*C&SI*, p. 174]). Marcuse percebe nesta definição platônica a tênue relação entre entendimento e sensibilidade, perdida na Razão Moderna, cuja separação entre estes dois pólos leva à conseqüências fundamentais, como a obstrução de projetos de organização racional da sociedade que levem em consideração uma proposta de vida feliz.

onde e quando se manifestem, classifico-os, em tese, ao lado dos primeiros [os prazeres puros]. (Platão, *Filebo*, cap. XXXI, colchetes nosso)¹⁰⁶.

Não se trata de um prazer meramente intelectual, mas de um prazer que não sofre com os estímulos sensíveis a que sua audição ou sua visão se submetem ao ouvir uma música harmônica, ou mesmo uma boa composição das cores (fatos encontrados tanto na arte como na natureza). Trata-se da série de prazeres denominados “puros”, “sem mistura”, “verdadeiros” na medida em que contempla a finitude auto-suficiente das formas belas e agradáveis, um circuito superior a outra espécie de prazer determinada pelo alívio de um sofrimento qualquer. Apesar da hierarquização platônica dos prazeres¹⁰⁷, são prazeres que têm força de verdade, oriundos não da fuga da dor, mas da sensibilidade e do intelecto.

Marcuse não deixa de notar que esta concepção platônica dos prazeres puros oferece uma outra abertura ontológica em que homem e mundo se relacionam de maneira livre, agradável e racional. Anos mais tarde, podemos encontrar uma afirmação similar em *E&C*, uma vez que o "jogar e o mostrar [*play and display*], como princípios da civilização implicam não a transformação do trabalho mas sua completa subordinação às potencialidades livremente evoluídas do homem e da natureza (...); ele [o jogar] «apenas joga» com a realidade" (*E&C*, p. 195). É através deste livre jogo com a realidade das formas perfeitas em si mesmas que o prazer puro aponta para o campo ontológico da verdadeira felicidade.

No entanto, lembremos que a força do argumento platônico não está em determinar a felicidade verdadeira pela relação imediata com o prazer verdadeiro. Neste sentido, em seu ensaio *Neutralização do Prazer*, Gérard Lebrun considera o alinhamento de Platão ao hedonismo cirenaico, ao conceber o prazer como “puro movimento”, configurando o desejo como transitividade em direção ao que lhe é externo, como o belo, o bom e o verdadeiro. Em *Filebo*, afirma-se que o prazer faz parte do grupo de coisas “que sempre desejam a outra” e não participa do universo de “coisas que existem por si mesmas” (Platão, 2007, cap. XXXIII). Em outros termos, Platão determina o prazer não como o bem em si mesmo, uma vez que participa

¹⁰⁶ Texto retirado do site <http://br.egroups.com/group/acropolis>, dezembro/2007. Na ausência de paginação, indicamos na referência o capítulo do diálogo em que a citação é encontrado, com a numeração romana, logo após o ano da publicação)

¹⁰⁷ Um procedimento também utilizado pela psicanálise. É famosa a interpretação freudiana da evolução da espécie humana para o *homo erectus*, quando os órgãos sensíveis da proximidade como o olfato e o tato passam a ser secundários em relação aos órgãos sensíveis da distância como a visão, conferindo mudanças nas ordens corporais dos prazeres (secundarizando os prazeres sexuais estreitamente ligados aos sentidos do tato e do olfato). Esta descrição pode ser encontrada no ensaio de Freud, *Sobre a mais geral degradação da vida erótica* (1912). É preciso observar que Freud, ao perceber esta variação do organismo humano, não se reduz à hierarquia platônica da ordem dos prazeres. Pelo contrário, segundo Marcuse, estas variações servem de anteparo crítico aos valores da moral sexual civilizada, um fato por vezes deixado de lado pela própria psicanálise.

das coisas que são geradas em vista de outras. Platão não assume o risco “autodestrutivo” de Aristipo pelo qual o prazer puro seria indicado como a vida feliz (Lebrun, 1990, p. 72).

Assim, Lebrun se aproxima de Marcuse, pois ambos percebem a relação entre a fruição platônica e os objetos sem vida e, por isso, vazia demais para constituir uma vida feliz, uma vez que, “se o prazer consiste numa gênese contínua, não poderia ser *télos*, não poderia ser fim último do homem, já que é por princípio desprovido de estabilidade, de *ousía*” (*idem*). Além disso, Lebrun ressalta um segundo caráter platônico-cirenaico do prazer enquanto *geração contínua*, em que o prazer está “sempre em formação” (Platão, 2007, cap. XXXII). Ora, “se todo prazer é *gênesis*, não haveria prazer que completasse uma deficiência, uma falta”, mas uma repleção segundo a qual a vacuidade não é sentida (Lebrun, 1990, p. 72)¹⁰⁸.

Contudo, Marcuse não considera a indeterminação como vacuidade permanente. Para o autor, a *gênesis* sem *télos* possibilita ao prazer platônico o abandono à objetividade sem vida, ao campo da pura exterioridade, um meio pelo qual a felicidade é rearticulada pelo *livre jogo das pulsões*, capaz de reanimar as “forças essenciais objetivas” (lembramos os *Manuscritos*) do homem e da natureza. Neste sentido, a

receptividade do abandono sincero ao objeto da fruição (que Platão considera como pré-requisito do prazer) só existe na completa exterioridade, na qual silenciam todas as relações essenciais entre os homens. (*SB3*, p. 263 [*C&SI*, p. 175]).

Ora, Platão, ao se aproximar do hedonismo cirenaico, confere novas fontes ao conceito de felicidade. De fato, a conclusão platônica não permite relacionar diretamente o prazer puro à felicidade. No entanto, a livre circulação dos prazeres possibilita um estatuto de felicidade neste campo objetal, reatando os laços com a intelectualidade presente no “abandono sincero” ao objeto da fruição.

Dentre as conquistas da externalização da felicidade, Marcuse destaca os critérios para julgá-la verdadeira ou falsa. Para tanto, Platão parte da matéria da vida feliz: os prazeres. Estes,

¹⁰⁸ Isto pode ser “incômodo” para Lebrun, ao persistir na idéia de vacuidade presente nesta forma pura de prazer. Sobre esta consideração, o comentador afirma: “Nesse caso, «a repleção se produz sem que a vacuidade seja sentida». Resta, porém, que a vacuidade existe... E um único exemplo basta para mostrar quanto a posição de Platão é, desde logo, incômoda. Se o prazer que o saber nos dá é um prazer puro, é somente sob a condição de que ele não seja precedido de um desejo muito vivo, uma «fome de aprender» que esta sim, seria dolorosa. Mas é difícil distinguir a ausência de dor ou o mal-estar: o próprio Platão compara a ignorância (*agnoia*) como vazio da alma, com a fome e a sede que são «espécies de vazios no estado do corpo (...)». A que deve então a pureza do prazer de saber? (...) Ontologicamente, onde estaria a diferença? Nada é mais frágil do que o prazer puro tal qual o define Platão” (1990, p. 73). O sofrimento ainda permanece na idéia de prazer puro, ainda há uma zona de indeterminabilidade que reina no campo do prazer platônico. O fato de ser deslocável, plástico, não extingue a idéia de vazio na vida feliz, um resto que, para Lebrun, permanece na filosofia platônica como sinal da distância própria entre o prazer e a felicidade. Marcuse, no entanto, opera uma rearticulação no conceito de felicidade que considera a mobilidade do prazer puro, contida na idéia de uma externalização da vida feliz propiciada por estas linhas do diálogo platônico. Trata-se não de uma negação deste vazio, mas de um preenchimento contínuo pela atuação dos prazeres a ele inerentes.

tomados por si só, permanecem indeterminados e distintos do bem supremo que é a felicidade, uma vez que os prazeres contêm um caráter plástico entre variados tipos de pessoas (como os doentes e os sadios, os loucos e os normais têm satisfação da mesma maneira, lembra Platão). Porém, apesar do distanciamento entre ambos, a livre dinâmica dos prazeres materializa o meio pelo qual se pode alcançar a vida feliz. Por isso, Platão preocupa-se com a temática dos prazeres, uma vez que é na oposição entre verdadeiros e falsos prazeres que se submete a felicidade ao critério de verdade. Enfim, aqui está a linha mestra que reata a felicidade à razão – uma relação tênue, logo perdida pelo antagonismo real que sustenta toda a civilização.

Esta perda ocorre ao próprio Platão, quando procura superar a disparidade entre o prazer puro e a felicidade externalizada através de uma perspectiva moral¹⁰⁹. Como isso se opera? Os interesses particulares contêm prazeres que as almas (boas ou más) tencionam. As boas almas têm prazeres verdadeiros, ao passo que as más anseiam falsos prazeres. Entretanto, os interesses particulares são mediados pelo interesse geral da comunidade. Neste ponto, Marcuse indica a diferença entre *Górgias* e *Filebo*. No primeiro, Platão parte da justiça praticada pelo estadista para harmonizar os interesses, indicando assim uma saída política. Em *Filebo*, a moral é a mediadora que submete os interesses particulares aos interesses da comunidade. Enfim, a moral é o "código daquelas reivindicações que têm importância vital para a autoconservação da coletividade" (*SB3*, p. 266 [*C&SI*, p. 177]). Esta mediação moral expressa o núcleo duro do direito histórico que a civilização se apodera frente ao prazer particular. Afinal, os códigos morais contêm a capacidade de exigir "a repressão de todo o prazer que fira o tabu social fundamental" (*idem*)¹¹⁰.

No entanto, deve-se atentar que esta versão moral do direito histórico da coletividade oculta o verdadeiro impasse da efetivação da felicidade universal e verdadeira: o interesse geral opera de fora, conforme a ordem social antagônica que oculta os interesses particulares predominantes em relação aos demais interesses. Assim, Platão afasta da objetivação da felicidade aquilo que há de verdadeiro e próximo de seu hedonismo, ou melhor, aquilo com que partilha o desígnio de teoria crítica. Afinal, a orientação platônica, embora aprofunde os sentidos verdadeiros e falsos da felicidade e das necessidades, desvia-se da verdade do protesto

¹⁰⁹ É neste ponto que Marcuse se afasta do hedonismo platônico. Tanto em *Para a Crítica do Hedonismo* quanto em *E&C*, notamos que os destinos do prazer são bem outros que os de *Filebo*. Marcuse insiste em um caminho "político", visando a luta pela constituição objetiva da felicidade na ordem social. Platão, por sua vez, segue para a moralização do prazer, de modo a retornar à submissão do interesse particular ao interesse do todo pela predominância dos valores superiores.

¹¹⁰ Vale afirmar que, nesta interpretação de Marcuse sobre a saída moral de Platão, tornam-se nítidas as referências freudianas sobre a necessidade da civilização repressiva que estabelece na moral social o direito de auto-conservação da coletividade, ainda que sobre os interesses de seus membros em particular.

hedonista, da exigência da felicidade contra toda a idealização de infelicidade. De acordo com Marcuse, esta questão não se resolve em foro filosófico, mas na resolução política dos antagonismos sociais, problemas que a moral platônica se desvia ao impor restrições aos interesses particulares dos indivíduos contrários à ordem social.

Deste modo, o hedonismo é aliado da teoria crítica não enquanto determina uma série de princípios e critérios particulares para se extrair do mundo a felicidade possível - no que a exteriorização platônica da felicidade, contrária ao aspecto subjetivista e particular das concepções hedonistas, estaria correta - mas como orientação para a organização social, pela possibilidade emancipatória que a felicidade e o prazer oferecem ao consolidar uma nova coletividade. Esta herança antiga se desdobra nas orientações futuras no campo da teoria crítica de Marcuse, que não insiste na vida feliz como abstração ou como utopia, mas sim, como campo de orientação ontológica para se reorientar um outro destino para a felicidade não mais determinado pela história da civilização repressiva. Uma promessa de felicidade que se manifesta no campo sensível, não mais restrita pela história de tensões entre felicidade e razão.

O Hedonismo Moderno

Entre *Górgias* e *Filebo*, Marcuse encontra o impasse da resposta moral platônica acerca da felicidade objetiva. Esta saída é compreendida quando Platão indica dois momentos simultâneos para o reconhecimento da felicidade objetiva: o pessoal e o social (*SB3*, p. 267 [*C&SI*, p. 178]). Por um lado, o filósofo remete o caráter objetivo à satisfação "pessoal" do indivíduo medida segundo a essência do homem, cuja potencialidade tem prioridade no desenvolvimento histórico diante de todas as demais potências ainda submetidas às forças externas. Por outro lado, a filosofia platônica reconhece que os limites objetivos da satisfação das potencialidades de cada um são regidos pela organização social, onde se decide também os destinos da felicidade. A saída moral de *Filebo* é uma tentativa de articular os registros pessoal e social, suprimindo o conflito entre interesses particulares e coletivos.

Este impasse platônico reaparece na Modernidade, que assume a concepção moral na ordem de seu discurso. No entanto, contrariamente a Platão, as ordens pessoal e social não estão mais em contigüidade, mas sim, essencialmente separadas. Ora, segundo Marcuse, desde a Reforma Protestante, a sociedade se exime de fornecer as possibilidades de realização do homem, relegando-as ao exercício da liberdade incondicionada do indivíduo (*idem*). Com efeito, as esferas pessoal e social passam a operar em campos distintos, o que reforça a idéia de uma felicidade distante, realizada apenas na conquista paradisíaca externa ao mundo da vida.

Assim, os filósofos da Modernidade recuperam a perspectiva eudemonista que vincula a felicidade ao reino da contingência. No entanto, os Modernos já estão desesperançados de qualquer felicidade terrena - o que jamais qualquer linha de filosofia grega concluiria, visto que a busca pela vida feliz seria uma aventura própria à existência. Assim, o mundo material e contingente é considerado modernamente como parte da má finitude e, por isso, os "indivíduos podem sentir-se felizes, experimentar uma sensação de felicidade e, no entanto, não serem felizes, pois desconhecem completamente a felicidade real" (SB3, p. 269 [C&SI, p. 181]). Daí o impasse antigo da verdadeira felicidade ser ressignificado pelos tempos modernos de modo a ressaltar a divisão das esferas, e não mais sua contigüidade. A felicidade moderna não tem qualquer lastro de objetividade. Seria pois Lei geral, pilar de toda relação intersubjetiva, que confere o campo objetivo de reconhecimento das liberdades. Em outros termos, enquanto a felicidade grega poderia ser uma questão política - em que a ordem social da *pólis* é determinante para a configuração de uma vida feliz -, a felicidade moderna passa a ter um laço estrito com a contingência e, neste sentido, torna-se indeterminada e distante da questão política. Assim, a "felicidade permanece um «elemento» do bem supremo, mas está submetida à universalidade da Lei moral" (*idem*). Mais do que uma moralização da felicidade, a modernidade segue adiante e determina a felicidade pela razão estritamente condicionada pelo bem supremo que é o cumprimento da Lei moral.

Ao fim e ao cabo, a "interpretação moral da felicidade e sua sujeição a uma lei universal da razão deixaram subsistir, tanto o isolamento essencial da pessoa autônoma, quanto sua limitação factual" (*idem*). Decerto, a felicidade continua "exteriorizada" e relativa aos prazeres, mas a fruição se reduz às coisas nas suas formas mercantis ou aos homens enquanto membros de classe - em que o "parceiro de fruição será também o parceiro da miséria" (SB3, p. 271 [C&SI, p. 183]). Tal externalização moderna corresponde ao movimento de alienação: o indivíduo permanece no reino de liberdade que lhe é mais próximo, interiorizando suas expectativas de felicidade a si mesmo e deparando-se com o mundo objetivo como algo que lhe é alheio e cuja única objetividade é reconhecida pela mediação de uma Lei geral que atinge a todos.

Os mandamentos morais podem ser obedecidos sem que as necessidades sejam satisfeitas além de um mínimo fisiológico - esse princípio obteve, contudo, seu reconhecimento filosófico como uma das realizações decisivas da sociedade moderna. O homem educado para a interiorização não se deixará tão facilmente conduzir à luta contra o existente, por mais pobre e injusto que seja (SB3, p. 269 [C&SI, pp. 180-181]).

A manobra moral pela qual os modernos submetem a felicidade atinge diretamente o protesto hedonista contra o mundo. Para tanto, a vida feliz é identificada modernamente como própria à liberdade interior e pessoal, perdendo assim todo o contexto propício para uma felicidade objetiva. Como se opôr a este jogo?

A herança crítica do hedonismo

Ora, a teoria crítica marcuseana parte da vertente platônica dos prazeres, chegando à "questão da verdade e da universalidade da felicidade ao explicar os conceitos com os quais procura determinar a forma racional da sociedade" (*SB3*, p. 269 [*C&SI*, p. 181]). Tal perspectiva deve incidir sobre os antagonismos e contradições que impedem o avanço das potencialidades do homem. Em vista dos desdobramentos antigo e moderno da felicidade, é preciso que a teoria crítica intervenha a partir da sensibilidade em contradição com o grau de produtividade alcançado pela modernidade. A interiorização praticada pela moral moderna não impediu o avanço capitalista em seus aparatos técnicos e seus efeitos nos corpos humanos. De outra parte, os prazeres tornam-se cada vez mais refinados quanto mais intensificada é a excitação dirigida à produtividade técnica.

A sociedade industrial diferenciou e intensificou o mundo objetivo de tal maneira, que somente uma sensibilidade diferenciada e intensificada ao extremo pode captá-lo. A técnica moderna contém todos os meios para extrair mobilidade, beleza e elasticidade das coisas e dos corpos, para trazê-los mais perto e torná-los utilizáveis. (...) Mas a utilização dessas maiores capacidades e sua satisfação só são acessíveis aos grupos com maior poder de compra (*SB3*, p. 271-272 [*C&SI*, p. 183]).

O prazer é reinserido na ordem social do consumo de mercadorias. Fixadas nestes objetos, as conquistas técnicas, ao invés de impulsionar as possibilidades de fruição dos sujeitos – em muitos casos contrárias à sociedade estabelecida (como indica o protesto hedonista) – restringe-as à dinâmica do antagonismo de classes, determinando os que podem ou não usufruir dos bens materiais e espirituais pela circulação de mercadorias.

É interessante notar que neste ponto do projeto do capital monopolista, a fruição poderia assemelhar-se ao prazer "puro" do belo em si em Platão. Afinal, todo o aparato técnico possibilita um redimensionamento da sensibilidade que permite uma fruição mais intensa das formas de coisas e corpos. No entanto, muito embora a técnica moderna alcance a possibilidade de efetivar a felicidade objetiva fundamentada pelo prazer puro preenchido pela beleza das formas também objetivas dos corpos e das coisas, passa a obstruir a efetividade do prazer puro platônico quando orientada pela divisão social de classes. Por quê?

Ora, a capacidade técnica moderna possibilita uma constante incitação das massas e pulveriza o prazer puro cada vez mais refinado. Porém, a divisão social mobiliza esta conquista para a reprodução social, valorizando o pilar do trabalho, ou mesmo da defesa militar do Estado. Deve-se perceber que as massas excitadas percorrem vias diversas, com o objetivo único de garantir a distração enquanto cria substitutos de satisfação.

O esporte e um grande número de diversões populares autorizadas cumprem aqui seu papel histórico. Nos Estados autoritários o terror sádico contra os inimigos do regime encontrou possibilidades insuspeitas de descarga organizada. No cinema, os pequenos podem participar cotidianamente do brilho do grande mundo, mas com a consciência de que tudo isso só acontece no filme e de que também ali existe brilho, amargura e preocupação, culpa e expiação e o triunfo do bem. O processo de trabalho, cujo resultado é a mutilação e o embrutecimento dos órgãos do trabalhador, garante que o desenvolvimento da sensibilidade, nas camadas inferiores da pirâmide social, não vá além da medida tecnicamente exigida. O que então ainda é permitido como fruição imediata é circunscrito pelo código penal (SB3, p. 272 [C&SI, pp. 183-184]).

Assim, todo um aparato de camadas não-econômicas (do cultural ao jurídico, do esportivo ao policial) é ativado para manter sob controle aquilo que a própria técnica possibilitou existir com liberdade e fruição. O problema não é a técnica, mas onde ela está inserida: a estrutura do capital monopolista, compreendida como a "racionalização do prazer" em conformidade com as medidas da exigência técnica em deixar desimpedida a liberdade dos homens para a venda da força do trabalho.

Entre a dialética e a ontologia do desejo

Ora, toda esta demanda pulsional reprimida de felicidade objetiva permite a Marcuse determinar, embrionariamente neste período, uma teoria do juízo sobre verdadeiros e falsos prazeres e necessidades. Neste sentido, afirma:

Certos impulsos e necessidades só se tornam falsos e destrutivos em virtude das formas falsas para as quais sua satisfação é canalizada, ao passo que o estágio alcançado pelo desenvolvimento objetivo permitiria suas verdadeiras satisfações - verdadeiras porque poderiam realizar-se naquilo que tendiam originalmente: a um prazer "sem mistura" (*idem*, p 187).

Neste sentido, podemos redimensionar a crítica que Marcuse opera sobre o próprio materialismo. Não se trata de uma "antropologia filosófica", pois os pressupostos de sua crítica não se consolidam pela satisfação integral das capacidades humanas. A felicidade objetiva desvelada pelo prazer puro reavaliado pela crítica marcuseana ao hedonismo levanta pressupostos históricos que dinamizam a relação essencialmente tensa do homem com a

realidade. Trata-se de uma correspondência influente entre os dois pólos da relação, uma vez que "essa situação formou órgãos (corpóreos e espirituais) e as capacidades dos homens, assim, como o horizonte de suas reivindicações" (SB3, p. 277 [C&SI, p. 189]). Enfim, são "descrições de uma situação histórica que a humanidade obteve para si mesma em sua luta com a natureza" (SB3, p. 279 [C&SI, p. 191]).

Que tipo de estratégia é essa? Ao leitor clássico de Platão, extrair desta filosofia uma crítica ao hedonismo contemporâneo pode parecer ora como um anacronismo, ora como uma espécie de "retorno aos gregos". Nossa pesquisa procura afirmar um outro caminho: Marcuse pratica uma releitura da teoria platônica à luz da psicanálise, a fim de compreender o descompasso moderno entre razão e felicidade e seus resultados no fascismo. Isso é possível através do paralelo entre o jogo livre presente no prazer sem misturas com a energia livre das pulsões freudianas. Assim como os prazeres puros, as pulsões têm uma plasticidade inestimável, manifestada pelos desvios e retornos pulsionais descritos por Freud na composição do desejo. Além disso, as pulsões, muito embora sejam investidas sobre os objetos do mundo exterior, não se restringem a eles, mas formam um campo de exteriorização de modo semelhante ao prazer puro.

Esta aproximação leva à dúvidas como as praticadas por Bento Prado Jr. em seu ensaio *Entre o Alvo e o Objeto do Desejo – Marcuse crítico de Freud*, para quem o critério marcuseano de verdade e falsidade é derivado de um purismo ontológico (Prado Jr., 1990, p. 44). Prado Jr. afirma que estabelecer um valor de verdade e de falsidade ao desejo significa desviar a análise freudiana do campo interpretativo psicanalítico para uma dialética entre razão e felicidade. Com isso, o comentador inicia um processo de separação entre Freud e Marcuse quando reportados ao "modo de relação que cada um estabelece entre Eros e Logos, entre o Desejo e o Ser" (*idem*, p. 37).

Em *Pulsões e Destinos de Pulsões* (1915), Freud descreve a pulsão como uma força interna do aparato psíquico que atua sobre a carência (*Bedürfnis*) inerente à incompletude humana (Freud, X, p. 212). Ora, a concepção freudiana das pulsões remete à descrição energética destas, compreendendo o jogo das forças libidinais e seu resultado no sofrimento e na satisfação psicofísicos em um quadro de investimentos sobre o próprio corpo ou mesmo sobre o mundo exterior. Assim, o jogo livre das pulsões não se limita à exterioridade, mas se utiliza destas como meios pelos quais busca satisfação ou minimamente liberação do sofrimento. Daí toda a plasticidade própria às pulsões, mobilizadas em torno de dois campos: o alvo e o objeto pulsionais. O primeiro é relativo à satisfação que as pulsões procuram garantir,

enquanto que o segundo estabelece os principais meios que o mundo exterior oferece para atingir o alvo pulsional.

Conforme Prado Jr., o ensaio de Freud estabelece entre estes dois elementos constitutivos das pulsões uma diferença fundamental, presente no grau de variabilidade entre o alvo e o objeto de desejo. Ora, o psicanalista afirma que “embora o alvo último de toda pulsão seja invariável [em última instância, a satisfação das pulsões], pode haver muitos caminhos que a ele conduzam, de modo que, para cada pulsão pode haver vários alvos próximos, que podem ser combinados ou substituídos entre si” (Freud, X, p. 215, colchetes nossos). Portanto, o alvo pulsional admite um campo de variações em torno de seu fim maior. Quanto ao objeto, a variabilidade das pulsões avança exponencialmente, sendo “o mais variável na pulsão”, constituindo um meio plástico que pode ser substituído indefinidamente no curso pulsional (*idem*). Haveria portanto uma “disjunção radical” entre o alvo e o objeto de desejo que tornaria infundável o modo de relação entre Desejo e Ser, entre Eros e Logos.

Ora, Marcuse, na leitura de Prado Jr., sobrepõe os dois campos ao estabelecer uma dialética entre o alvo e o objeto pulsionais, o que lhe possibilita enfim classificar os desejos entre verdadeiros e falsos na medida em que o destino das pulsões

é definido no cruzamento entre a intenção que liga o sujeito desejante ao objeto desejado e a intenção social, como teleologia que conduz à constituição da bela humanidade universal. (...) Numa palavra, o verdadeiro objeto desejante é a humanidade universal, o *télos* da história (Prado Jr, 1990, p. 45).

Em outras palavras, para o comentador, Marcuse fixaria as pulsões à determinada finalidade, designada pela nova ordem social. Ou ainda pior, Marcuse utilizar-se-ia de Freud para relacionar a nova ordem social não-repressiva à ontologia do prazer puro, a despeito da crítica freudiana à felicidade, enquanto impossível de ser efetivada numa civilização que é repressora por definição.

Bento Prado Jr. afirma que esta sobreposição marcuseana só é possível caso desconsidere a “disjunção” entre alvo e objeto, substituída por uma ontologia. Para o comentador, em *Para a Crítica do Hedonismo*, “Marcuse alinha a Teoria Crítica numa tradição estritamente essencialista. Mais do que isso, faz sua a teoria platônica da intencionalidade do prazer (ou do desejo), dentro do horizonte da *pólis*, isto é, do universal da sociedade política” (Prado Jr., 1990, p. 44). Uma ontologia reconhecidamente distante da manobra heideggeriana, mas disposta pela leitura rigorosamente dialética, mas que resulta em uma teleologia para a bela humanidade universal.

De fato, insistimos com Prado Jr. na presença de uma ontologia peculiar de Marcuse importada às formulações dialéticas da teoria crítica. Ao lado disso, demonstramos também a centralidade que a psicanálise vem assumindo no pensamento marcuseano. No entanto, com as considerações de *Para a Crítica do Hedonismo*, paralela aos demais ensaios marcuseanos da *ZfS*, podemos compreender um outro traço ontológico alcançado por nosso autor, que não permite compreender seus esforços como próprios a uma teleologia, como concluirá Bento Prado Jr.

Afinal, se retomarmos Lebrun, perceberemos que a relação entre sujeito e objeto de prazer em Platão - e, de nosso lado, em Marcuse - não permanece tão restrita como Bento Prado Jr. chega a considerar. Lebrun afirma que o prazer puro de Platão rende-se à visão cirenaica de um prazer gerado e sem *télos*. Marcuse, ao acompanhar esta consideração, aponta para uma relação entre um sujeito desejante de prazer voltado para um objeto completamente inanimado, exteriorizado. Neste caso, a dialética promovida por Marcuse, desde *Para a Crítica do Hedonismo*, aponta para uma abertura plástica do desejo e para uma vida feliz não plenamente satisfeita como um paraíso ontológico na Terra, mas que reestabelece o contato perdido com a Razão. Identificar de imediato a ontologia marcuseana à platônica, pela qual "o objeto do desejo nada mais é, depois de feito o trabalho da reflexão, do que o SER ou a VERDADE" (*idem*, p. 45) deixa de lado toda a recomposição marcuseana da sensibilidade e toda a dialética histórica que relaciona intermitentemente o homem e sua realidade. Marcuse deixa claro, ao fim de *Para a Crítica do Hedonismo* esta característica, quando declara

Com a abertura de todas as possibilidades subjetivas e objetivas de desenvolvimento existentes, as próprias necessidades se transformarão: aquelas baseadas na coerção social da repressão, na injustiça, na sujeira e na miséria teriam que desaparecer. Mas nada impede que ainda existam doentes, loucos e criminosos. O reino da necessidade continua existindo, assim como a própria luta com a natureza e entre os homens. Assim também a reprodução do todo continuará vinculada às privações do indivíduo; o interesse particular não coincidirá imediatamente com o verdadeiro interesse (SB3, pp. 279-280 [C&SI, p. 191]).

Enfim, o estabelecimento de uma nova ordem social não designa o estabelecimento da felicidade paradisíaca. Outrossim, a vida feliz deve ser compreendida pela essência que lhe é própria: o caráter contingencial que tanto a felicidade quanto a necessidade vital partilham.

Ora, a ontologia marcuseana procura compreender justamente esta essência contingencial da felicidade. Não se trata da consideração de um bem supremo alheio aos homens. Trata-se de uma contigência próxima à necessidade vital e não alheia a ela. Ou melhor, a felicidade é concebida como um estado objetivo, ocupado pela dinâmica dos prazeres

que se articulam entre si, orientados não apenas pela fuga da dor, mas também como uma reapropriação dos prazeres puros da sensibilidade e do intelecto sobre as formas. Portanto, conforme as reflexões de *Para a Crítica do Hedonismo*, o verdadeiro estado de felicidade é aquele que leva em consideração o livre jogo dos prazeres e não aquele que se fixa à determinadas aos valores sociais dominantes, como o entretenimento do lazer que se distancia da penosa labuta.

Assim, a dinâmica dos prazeres mostra-se como o principal rearticulador da crítica marcuseana no materialismo histórico e seu constante descompasso entre o econômico e o não-econômico. É esta ontologia da felicidade contingente que revitaliza a perspectiva marxista fixada no economicismo. Inserir a felicidade no interior do debate econômico significa, pois, recuperar justamente a contingência que escapa à normatividade da economia. Neste aspecto, Marcuse insere a contingência essencial da felicidade ao lema econômico socialista "de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades". Aproxima a felicidade ao reino das carências humanas em uma estrutura social, não mais reduzida aos antagonismos sociais, mas capazes de incorporar a fruição de seus membros.

Contudo, é preciso reconhecer que Bento Prado Jr. foi perspicaz ao comparar o ensaio marcuseano de 1938 sobre o hedonismo com *E&C*. Enquanto nesta obra, a história da metafísica repressora do Logos sobre Eros é narrado sob o ponto de vista do próprio Eros, ou seja, da teoria do aparelho psíquico contrário ao domínio repressivo, tem-se em *Para a Crítica do Hedonismo*, a história do império dos desejos sob o ponto de vista da Razão (Prado Jr., 1990, p. 42). Decerto, Marcuse deposita esperanças na utopia da possibilidade da organização racional da sociedade. Nos anos 30, a produção marcuseana ainda exalava uma certa confiança no destino de uma nova ordem racional, a que a própria questão da felicidade estaria vinculada. Para nosso autor, a "teoria crítica chega à questão da verdade e da universalidade da felicidade ao explicar os conceitos com os quais procura determinar a forma racional da sociedade" (*SB3*, p. 270 [*C&SI*, p. 181]). Ao fim das contas, o que parecia ser uma história da felicidade, passa a ser uma história sob o ponto de vista da razão, recuperada pela nova ordem social que a organização técnica do presente prepara. Numa sociedade sem antagonismos de classe, a perspectiva da vida feliz toma novas proporções pois os interesses não mais concorrem com outros e, deste modo, poderia se conhecer um interesse verdadeiro e universal, assim como a felicidade na ordem social.

A questão que fica, no entanto, é saber se esta esperança permanece em todo *corpus* marcuseano. Para Bento Prado Jr., a resposta é afirmativa, passando apenas pela mudança do ponto narrativo de Logos para Eros entre os dois textos. Contrariamente, podemos afirmar que

tal compreensão desconsidera o movimento de auto-crítica pelo qual passou o *Instituto* durante os anos 40. Horkheimer redige *O Eclipse da Razão* (1946) e também, junto com Theodor W. Adorno, a *Dialética do Esclarecimento - Fragmentos Filosóficos* (1947). Estas duas obras seriam fundamentais para a reformulação do projeto de Marcuse nos anos 50, quando em *E&C*, dedica partes fundamentais à análise destas obras.

O que havia de tão distinto nestas reflexões em relação ao projeto que o *Instituto* formulou nos anos 30? Ora, a partir delas, a concepção frankfurtiana de razão seria revisada, em consonância ao que cronologicamente seria a ordem social do pós-guerra e que logicamente seria um novo passo para a história da razão: a reversão explícita da razão em mito. Não se opera neste passo um novo ponto de vista estabelecido em *E&C*? Quais as conseqüências desta nova abordagem do pensamento marcuseano? A busca por uma determinação da forma racional da sociedade ainda persiste nela? Eis alguns dos pontos que exigem uma análise mais detalhada. Deste modo, prossequimos com a análise da perspectiva mítica de Marcuse que reavalia as condições sociais a partir deste novo parâmetro, compreendendo, então, como nosso autor se insere neste novo debate do *Instituto*.

2.3) Marcuse e o Mito

Os elementos devaneantes da razão pelos quais Marcuse articulava todo um esforço teórico no período de guerra, mostram-se posteriormente como votos vencidos. Sobretudo, a confiança que o *Instituto* dirigia à camada crítica da racionalidade passou a ser motivo de dúvidas. O que havia ocorrido? Sobre isso, Marcuse descreve o cenário da época do pós-guerra:

Nos novos tempos ocorreu a opressão, a subordinação e o nivelamento das classes e das forças que incorporavam a esperança no fim da desumanidade com base em seus interesses efetivos. Nos países industrializados desenvolvidos ocorre o enquadramento dos oprimidos com base na administração total das forças produtivas e da crescente satisfação das necessidades que fecha a sociedade à sua transformação necessária. Produtividade e prosperidade associadas a uma tecnologia a serviço da política monopolista parecem tornar a sociedade industrial imune em sua estrutura vigente (*C&SI*, p. 41).

O quadro mostra-se desfavorável para as esperanças estritas em um projeto de transformação social dirigida para uma ordem racional. Afinal, o que seria a sociedade administrada senão reflexo das promessas de planificação encontradas nas grandes potências capitalistas e socialistas? Marcuse e os demais membros do *Instituto* percebem que o novo fenômeno exigia uma crítica da própria razão esclarecida que muitas vezes acompanhou os projetos emancipatórios da teoria crítica.

A letra de Marcuse sofre influência direta nesta mudança de manobras. Se compararmos a linguagem presente em *Para a Crítica do Hedonismo* (bem como qualquer outro ensaio do período) com as idéias redigidas em *E&C*, notaremos o grau de distinção entre os dois momentos. Certamente, como percebe Prado Jr., o foco narrativo se altera da narrativa de *Logos* para a de *Eros*. Para o comentador, tudo se passa como se, em *Para a Crítica do Hedonismo*, Marcuse operasse o conceito de felicidade no interior da história da razão; ao passo que em *E&C*, o foco narrativo se inverteria ao considerar o protagonismo de *Eros* em sua luta contra o racionalismo exacerbado das sociedades industriais avançadas. No entanto, este comentário é restrito ao determinar a diferença entre as duas obras por uma imagem invertida apenas. Afinal, a mudança de foco não é pouca. Uma série de outras estratégias críticas acompanham esta rearticulação, a fim de desmascarar a imunidade conquistada pelo novo estágio da sociedade industrial avançada, que tem

para si uma grande parcela do território sobre o qual deveria florescer a nova liberdade: apropriou-se de dimensões até então ainda relativamente intactas da consciência e da natureza; até mesmo configurou sua contra-imagem conforme sua própria imagem e suavizou a contradição, tornando-a suportável. Por meio dessa

ocupação totalitário-democrática do homem e da natureza, também foi ocupado o espaço subjetivo e objetivo para aquele reino da liberdade (*C&SI*, p. 43).

A simples inversão lógica da narrativa é insuficiente para a crítica de um sistema que integrar oposições ao afirmar não apenas sua própria imagem, como também o seu negativo. Neste novo estágio da sociedade, os traços externos ao campo econômico mostram-se cada vez mais integrados à nova ordem social, que articula liberdades outrora tomadas por tabus. Com esta abertura, toda a oposição passa a ser motivo de dúvida e crítica. Afinal, como fazer uma crítica à racionalidade repressora em um Estado de Bem-Estar Social, ou mesmo em uma economia planificada como a soviética? Ou ainda, como desenvolver uma crítica sem o amparo da racionalidade?

Freud novamente rearticula o pensamento de Marcuse que reconhece a necessidade de se desenvolver uma espécie de "arqueologia da razão". Sobre isso, a psicanálise partilha diversas perspectivas, sendo a *análise do mito* uma das mais relevantes. Vejamos como isso se desdobra na análise de Marcuse¹¹¹.

Para nosso autor, a força do argumento freudiano está na gênese mítica da racionalidade. Isso se explicita na seguinte passagem de *E&C*:

Se a hipótese de Freud não é corroborada por qualquer evidência antropológica, teria de ser totalmente descartada, exceto pelo fato de que ela condensa em uma seqüência de eventos catastróficos a dialética histórica da dominação e, portanto, elucida aspectos da civilização até então inexplicáveis. Usamos as especulações antropológicas de Freud somente neste sentido: por seu *valor simbólico* (*E&C*, p. 60).

Decerto, a noção freudiana do *valor simbólico* recupera vestígios da espécie humana antigos demais para serem captados pela razão; narrativas que demonstram a dialética da civilização pela origem mítica da lei e da renúncia. Em *Psicologia das Massas e Análise do Eu* (1921), Freud explicita as raízes psicológicas do mito. Não se trata de mera especulação sobre a origem da natureza, mas um posicionamento fundante na história da humanidade. O mito é o “passo com que o indivíduo sai da psicologia de massa” (Freud, XIII, p. 152). Com isso, Freud retoma a origem dos *aedos* que constituem uma narrativa que explicita o papel do herói mitológico

¹¹¹ Em *Dialética do Esclarecimento - Fragmentos Filosóficos* (1947), Adorno e Horkheimer já haviam desenvolvido as perspectivas míticas do Esclarecimento, o que à primeira vista pode parecer estranho, o que não dispensa a familiaridade funcional que tanto a visão mítica quanto o esclarecimento racional ocupam como vertentes que procuram estabelecer uma relação entre o homem e a realidade. Da magia à ciência, alteraram-se os modos de abordagem e a apreensão do meio. Das técnicas miméticas do xamã à experimentação com que o cientista aborda seu objeto de pesquisa fica implícita a tentativa que ambos têm em igualar forças com os elementos naturais. Veremos adiante que Marcuse aborda também neste sentido a questão mítica, mas a articula de outro modo a ponto de analisar mitos libertadores, como os de Orfeu e Narciso – um modo muito distinto da análise da *Dialética do Esclarecimento*, que percebe no mito esclarecedor ou no esclarecimento mítico uma explicação circular que espelha uma má infinidade no conflito originário entre natureza e cultura.

através dos cantos épicos. Neste sentido, o símbolo é o resultado de um longo processo, o qual pressupõe o recuo mitológico ao círculo identitário entre repressão e civilização.

A Herança da Repressão

Freud dedica uma parte de sua teoria ao desenvolvimento da filogênese humana. Nela se encontram as camadas arcaicas daquilo que se pode chamar sociabilização do animal-humano, uma passagem intimamente ligada à formação da personalidade. Neste caso, o psicanalista parte dos conflitos inerentes à espécie humana reencontrando nestes mitos, mecanismos muito semelhantes àqueles encontrados entre seus pacientes neuróticos. O recurso freudiano ao mito é basilar para se compreender as tramas do aparelho psíquico. Cabe lembrar que toda constituição da personalidade é atravessada pelos embates sofridos pelo enigma de Édipo, personagem mítico que mata o pai e toma como esposa sua mãe. Toda a simbologia presente neste mito, que leva às últimas conseqüências a substituição da autoridade com que se identifica, pode ser reencontrada na análise dos processos civilizatórios marcados por proibições e permissões que legitimam uma determinada ordem social. Existe, assim, o paralelo entre as estruturas filogenéticas e ontogenéticas mediadas pela dinâmica da repressão.

Para Bento Prado Jr., a filosofia marcuseana da psicanálise recorre a Freud justamente por formular uma “arqueologia da repressão”. Este tema aparece em Marcuse como a reiteração do antagonismo social na dinâmica histórica individual ou do gênero humano. Aproveitando-se do mito freudiano da autoridade paterna, nosso autor apresenta a história da humanidade como a história da sua repressão estabelecida em um plano geral do ciclo entre dominação, revolta e o retorno à ordem da dominação. Esse movimento pode ser expresso nas linhas filogenéticas freudianas que seguem desde as origens da dominação pelo pai primordial, passando pela rebeldia dos filhos e o conseqüente parricídio, findando no retorno da dominação pela lei e ordem no clã dos irmãos. Desta cadência, podemos extrair dois pontos: a) Da dominação à revolta: demonstrando que a dominação é mantida até um certo limite; b) Da revolta à dominação: demonstrando a retomada da dominação como um retorno mas de qualidade distinta da dominação inicial. A partir destes dois momentos, compreenderemos a relação pulsional que constitui as bases de uma civilização repressiva.

O Mito Freudiano do Parricídio

Ao levar em conta o processo que vai da dominação à revolta, Freud descreve o território da *horda primordial*. Neste momento, não estamos nos interiores da civilização, mas na formação do bando, um pequeno grupo que sustenta alguma espécie de ordem orientada por

um déspota patriarcal. Marcuse define este momento pela estrutura geral da economia libidinal presente na horda, pautada pela “distribuição desigual da dor” entre seus membros (*E&C*, p. 61). Em *Tótem e Tabu* (1912-1913), Freud descreve a figura paterna como o macho mais forte e mais velho, capaz de garantir para si suas satisfações, concentrando a ordem dos prazeres na mesma medida em que arregimenta outros membros (seus filhos e filhas) para a garantia das suas vontades (Freud, IX, pp. 152-153). Portanto, o pai primordial é duplamente privilegiado, uma vez que, enquanto sustenta a ordem do grupo, não apenas determina as estruturas repressivas desta ordem (sobretudo, impõe o tabu¹¹² do comércio sexual entre os membros do grupo, cujas mulheres só eram acessíveis ao pai), como também é referência de identidade entre os membros da horda, conforme a segurança alcançada pela lei paterna. Com efeito, a ordem despótica se mantém com o sucesso desta dupla posição. Neste sentido, o pai primordial é, antes de mais nada, uma unidade que

estabelece a dominação por seu próprio interesse, mas ao fazê-lo, é «justificado» por sua idade, sua função biológica, e (acima de tudo) seu sucesso: ele criou aquela «ordem» sem a qual o grupo seria dissolvido imediatamente (*idem*).

É a partir da figura biológica do pai que emanam as permissões e proibições determinantes da horda. Com isso, a figura paterna assegura sua posição sobre os membros da horda pela ambivalência, na qual, por um lado, enquanto detentor do monopólio dos prazeres, é o agente repressor que instaura a dominação. Por outro, o pai é aquele que “preparou o nível para o progresso pela coerção reforçada do prazer e abstinência reforçada” (*E&C*, p. 62). Ou seja, muito embora a lei paterna tenha efeitos proibitivos, também confere forças à ordem estabelecida por esta relação. Afinal, esta mesma lei reforça a vida em contraposição às três formas de sofrimento (a saber: a decrepitude do organismo, a relação com a natureza e, por fim, as relações sociais).

Sob o ponto de vista dos membros da horda, a força do pai se mantém por identificação, em que os sentimentos ambivalentes manifestam o desejo de substituir e imitar o pai, em seus prazeres e poderes (*idem*). Justamente por este processo identitário, os rumos dos filhos na horda é penoso. Decerto, o pai primordial instaura a lei rigorosa de seu arbítrio em sua ordem. Com isso, todo enfrentamento que pretenda rearticular a hierarquia dos prazeres, condena o

¹¹² Por tabu, Freud compreende a camada legislativa que opera sobre os impulsos. Não se trata de leis conscientes, mas leis que operam no registro pulsional. Sobre isso, Freud extrai uma longa passagem de Frazer, segundo o qual, “[n]ão se entende bem por que um instinto humano de profundas raízes necessitaria ser reforçado por uma lei. Não há nenhuma lei que ordene aos seres humanos comer e beber, ou proíba colocar suas mãos no fogo. (...) A lei só proíbe aos seres humanos aquilo que poderiam efetivar ao esforçar [*Drängen*] de suas pulsões. Não importa se é proibido ou castigado pela lei aquilo que a própria natureza proíbe ou castiga” (Frazer *apud* Freud, IX, p. 150).

derrotado à castração, ao exílio ou à morte. Sem o enfrentamento, por sua vez, a identidade se mantém na subordinação, de modo que a negação dos prazeres reorienta as pulsões para atividades desprazerosas, mas necessárias. Por isso,

[o] fardo de todo e qualquer trabalho a ser feito na horda primordial era imposto aos filhos que, por sua exclusão do prazer reservado ao pai, tinham agora se tornado “livres” para a canalização de energia pulsional em atividades desprazerosas mas necessárias. A coerção sobre a gratificação das necessidades instintivas imposta pelo pai, a supressão do prazer, portanto, não foi somente o resultado da dominação, mas também criou as pré-condições para o *funcionamento contínuo* da dominação (*idem*, p. 61).

Para Marcuse, trata-se de um ponto fundamental na medida em que vincula a valorização do trabalho na ordem social repressiva. Ou seja, o pai primordial não apenas concentra a satisfação própria ao princípio do prazer, mas também, gera o princípio de realidade que hierarquiza as forças produtivas da civilização.

No entanto, só a dominação não é suficiente para manter a ordem déspotica. Deve-se manter, acima de tudo, seu sucesso diante das necessidades. Os interditos arbitrários do pai formularam não só a ordem dos que conviviam com ele, como também a aversão pela supressão dos prazeres legitimada pela força de sua autoridade. Na interpretação de Marcuse, quando a ordem paterna não é mais suficiente, os filhos exilados se unem e fazem eclodir a revolta parricida por uma nova ordem social, formando “clã dos irmãos”. Na hipótese freudiana, o pai, outrora temido e invejado por seu poder, seria morto e devorado por seus filhos (Freud, IX, p. 171). No entanto, esta rebeldia já apresenta suas limitações, pois, segundo Marcuse,

[a] hipótese histórica de Freud sobre a horda primordial refere-se à rebelião dos irmãos como uma rebelião contra o tabu do pai sobre as mulheres da horda; nenhum protesto «social» contra a divisão desigual de prazer é considerado (*idem*, p. 63).

Decerto, a revolta parricida não contraria a distribuição desigual dos prazeres e das dores, base econômica-libidinal da horda, mas ataca a “autoridade biologicamente justificada” de modo a ordem do déspota permanece, mesmo após o parricídio.

Da revolta à traição da revolta

No geral, a ambigüidade da revolta corresponde à ambigüidade do objeto da revolta. Freud observa que o pai era objeto de ódio enquanto agente supressor, mas também objeto amado pelos filhos enquanto instaurador da ordem. É esta ambigüidade que não se dissolve na rebelião e que fundamenta a segunda parte do ciclo mítico freudiano: *o retorno da dominação*

mediante a revolta. Não se trata do retorno da mesma dominação, mas daquela historicamente modificada, dadas as novas condições do conflito. Com a instauração do clã dos irmãos, outro modo de sofrimento torna-se central: não mais a relação social determinada pela autoridade despótica, mas sim, pelos irmãos. Em *Moisés e o Monoteísmo* (1939), Freud afirma,

É uma suposição razoável que, após o parricídio, seguiu-se um tempo em que os irmãos disputaram entre eles pela sucessão, a qual cada um deles desejava obter para si próprios sozinhos. Eles chegaram a ver que estas lutas eram tão perigosas quanto fúteis. Esta dura compreensão – bem como a memória do feito de liberação que eles alcançaram juntos e a ligação que havia crescido entre eles durante o tempo do exílio deles – levou ao fim para uma união entre eles (...). Portanto, aqui vem a ser a primeira forma de uma organização social acompanhada pela renúncia das gratificações pulsionais; o reconhecimento de obrigações mútuas, instituições declaradas sagradas, as quais não poderiam ser rompidas – em suma, o início da moralidade e da lei (XVI, p. 129).

O parricídio é movido pelo desejo de substituir o pai, ou melhor, de tornar-se igual a ele. Contudo, a manifestação deste desejo leva a conflitos que tornam instáveis toda forma de organização conquistada, ainda que minimamente, sob a horda primordial. Assim, os tabus outrora determinados pelo pai sobre os filhos, agora são impostos por todos sobre todos.

Assim, a horda primordial deixa marcas profundas. Afinal, a ordem assegurada pelo pai é reposta pelo clã dos irmãos, uma vez que se mantém a “identidade” entre os filhos e a figura viril do pai primordial. Deste modo, segundo Marcuse, fica estabelecido um novo grau da dominação, cujo saldo é expresso pela angústia perpetuada entre os assassinos. Por um lado, os membros do clã sofrem por seus feitos com o risco angustioso do retorno ao caos com a perda do representante maior da ordem primordial. Por outro, o crime possibilita a angústia própria às expectativas de numa sociedade livre da autoridade paterna repressiva¹¹³ (E&C, p. 66). Ora, tais angústias se contrapõem, pois o retorno ao caos reforça a ordem do pai enquanto enfraquece a possibilidade da sociedade sem pai. O conflito entre estas duas possibilidades abertas pelo parricídio só é “aliviado” pelo sentimento de culpa.

¹¹³ As conseqüências na modernidade são relatadas por Alexander Mitscherlich, que analisa a sociabilidade de uma ordem sem pai. A perda do pai é também uma perda de referência “extra-instintual”, dirigindo a formação de uma instintualidade pré-social, feitas de pulsões vegetativas, predominando objetos arcaicos introjetados e modelos heróicos. “Esse modelo heróico pela fantasia distingue-se do modelo real por uma característica essencial: ele não proíbe, não exige o auto-controle na realidade concreta atual, nem a reflexão, mas liga-se (sem que isso se oponha nenhum elemento, nem externo, nem interno) às tendências alucinatórias das pulsões primárias, ou seja, a processos psíquicos primários” (Mitscherlich, 1984, p. 204). Quanto a este aspecto, a permanência na fantasia pela ausência normativa da figura paterna, pode ser um contraponto interessante para se refletir dois pontos acerca de Marcuse. Por um lado, reforça a idéia de uma sociedade sem pai e a origem de uma personalidade performativa compartilhada entre os membros do *Instituto*. Por outro, este pode ser um elemento de questionamento das teses marcuseanas - sobretudo, a respeito da liberdade sobre a fantasia e o automatismo libertador, próprio de uma alienação positiva que livra os homens de fardos pesados, como o trabalho.

Dentre as duas estruturas angustiantes, o sentimento de culpa se abate apenas sobre o temor de retorno ao caos. De acordo com Freud, a impossibilidade perpetuada a cada um em substituir o pai, de início, leva ao arrependimento por destituir a ordem anteriormente estabelecida. De fato, os filhos, muito embora odiassem o pai como um grandioso obstáculo para a suas necessidades de poder e suas exigências sexuais, também o amavam e admiram. O parricídio satisfaz de imediato o ódio dos filhos e impunha-lhes o desejo de identificar-se com o pai. Mas, posteriormente, com o risco do retorno ao caos, valorizava-se um sentimento terno submisso à antiga ordem paterna, na forma de arrependimento pelo feito (Freud, IX, p. 173). O sentimento de culpa é derivado desta passagem, reproduzida entre todos do clã dos irmãos, como uma forma de arrependimento sentido em comum.

Neste sentido, o pai perpetua-se pela *deificação* monoteísta. Com efeito, a culpa sentida pelo assassinato do objeto amado conduz a mudança de perspectiva da figura p-paterna. Outrora o objeto odiado a ser enfrentado é agora tratado pelos laços afetivos que consolidam a “saudade do pai” [*Vatersehnsucht*], base de toda a formação religiosa consolidada nas civilizações, instaurando um forte desejo de que o pai retornasse ou mesmo que lá estivesse (*idem*, p. 178). Com isso, a ordem paterna é mantida sem a figura biológica deste, mas com a segurança amparada por seu princípio de realidade anterior. A deificação paterna é, pois, um retorno à horda primordial, pelo qual se estabelecia

um contrato com o pai, no qual este último prometia tudo quanto a fantasia infantil tem direito a esperar dele (amparo, providência, indulgência), em troca da obrigação de honrar sua vida, isto é, não repetir o ato cometido contra ele, através do qual o pai verdadeiro [*wirkliche Vater*] havia perecido [*zugrunde gegangen war*]¹¹⁴ (*idem*, p. 174).

Com esta passagem, fica claro o que Marcuse explicita sobre o sentimento de culpa se abate apenas sobre a angústia de perda da ordem; é a marca de regresso à horda primordial com a distinção fundamental de que, nesta nova ordem, não há pai a ser morto, mas honrado. A figura paterna é perpetuada de modo que a raiz da angústia provocada pelas expectativas de uma sociedade sem pai deixam de ser tratadas no clã dos irmãos. Uma vez retirada estas esperanças, Marcuse conclui que os parricidas rebeldes somente se previnem contra a *ameaça* paterna, mas não contra a estrutura de dominação própria a horda. O ódio dirigido ao pai é, pois, “desviado” pela ternura arrependida ao ente divinizado. Com isso, os filhos rebeldes “reestabelecem a dominação ao substituir muitos pais por um, e, então, ao deificar e internalizar o único pai. Ao

¹¹⁴ Trata-se de um trocadilho germânico, explorado por esta imagem. A expressão alemã “*zugrunde gehen*” é utilizada tanto para o fato da morte, como também para “ir ao fundamento”. Deste modo, Freud explora a ambivalência da expressão, indicando que o parricídio não é apenas a morte do pai, mas o encontro com os fundamentos que sustentam a relação pai-filho.

fazê-lo, traem a promessa de seu próprio feito – a promessa de liberdade” sem a autoridade repressiva do pai (*E&C*, p. 66). Neste sentido, a civilização passa a se erigir não por uma sociedade sem pai, mas por uma sociedade patriarcal, em que cada unidade familiar reproduz os esquemas de dominação instaurados desde a horda primordial. Quais os motivos desta traição?

Ora, a culpa prevalece sobre a liberdade uma vez que se reproduz o embate entre princípio de realidade e princípio de prazer. O sentimento de culpa é a reposição do princípio de realidade diante do crime praticado contra o pai. Neste sentido, Marcuse afirma, o “crime contra o princípio de realidade [o parricídio] é redimido pelo crime contra o princípio do prazer” (*idem*, p. 68). Afinal, segundo a hipótese filogenética freudiana, a afirmação do princípio de realidade, mesmo aquele promovido pela arbitrariedade brutal do pai, leva à consideração do princípio de prazer como algo terrível e assustador a ser combatido e controlado. Ora, a sociedade sem pai é o reforço do princípio de prazer, em contrapartida ao princípio de realidade enraizado na horda primordial. Por isso, segundo Marcuse, o processo civilizatório efetivado pelo sentimento de culpa e a divinização do pai apenas redimem uma das fontes de angústia, relativa à perda do princípio de realidade anterior que amparava os membros da horda primordial. O clã dos irmãos deixam ainda o resíduo da promessa de libertação e com ela, suas angústias.

Assim, as conquistas do parricídio mostram-se parciais. Para Freud, as mitologias heróicas procuram responder a demanda gerada pelo impasse entre a igualdade coercitiva dos irmãos contrastada ao desejo de onipotência de seus membros. Mas também, a demonstração freudiana do mito fundador da civilização coloca em dúvida a necessidade da dominação para a organização da vida humana. Decerto, o mito fornece uma imagem de racionalidade cujo valor simbólico torna ambígua a ordem social vigente até então. O mito explicita o caráter circular entre o assassinato e a substituição da figura paterna nas bases da civilização. Explorar os seus potenciais significa um movimento precioso para a crítica da razão. Com este intuito, Marcuse analisa o valor simbólico do mito, detendo-se mais na noção arquetípica contida na análise dos "heróis culturais", símbolos das "atitudes e dos feitos que determinaram o destino da humanidade" (*E&C*, p. 161), expressando não apenas as atitudes do homem integrado às potências civilizatórias existentes, como também as do homem que nega a realidade existente. Ao lado da proposta freudiana, que aponta para o mito como uma resposta à demanda reprimida de ocupar o lugar do pai, Marcuse remonta outra faceta da mitologia: aquela que contraria a realidade dada. Neste sentido, aponta para duas propostas civilizatórias antagônicas, cada qual com seu “herói” próprio.

A civilização e seus heróis

No caso da civilização repressiva, *E&C* indica a imagem de Prometeu, que "simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas em sua produtividade, benção e maldição, progresso e trabalho [*toil*] estão inextricavelmente entrelaçados" (*idem*, p. 161). A sociedade industrial avançada encontra aqui sua imagem, junto aos paradoxos contidos neste mito. A contra-imagem desta civilização é representada pela figura feminina de Pandora, uma personalidade economicamente improdutiva perante o universo prometeico¹¹⁵. Pandora e Prometeu formam assim o par dialético da civilização repressiva - sendo Pandora o que resta do princípio de prazer já transubstanciado mediante a ordem produtivista do princípio de realidade simbolizado por Prometeu. São mitos que fixam os valores conquistados pelo princípio de realidade nos elementos performativos de seus esforços contínuos, de seu trabalho incompleto, de sua incansável busca por produtividade e eficiência na dominação do mundo exterior.

No entanto, há o valor simbólico de heróis culturais que mobilizam outras atitudes, como a erótica. Orfeu e Narciso são exemplos destes personagens mitológicos não só se afastam dos valores do mundo efetivo, mas também, ao mesmo tempo, "explodem [*explode*] a realidade" (*idem*, p. 165). A epopéia destes heróis apresenta larga resistência aos valores culturais estabelecidos. Orfeu é a figura capaz de transitar entre os seres da natureza, pacificando suas forças com sua música, sendo impotente apenas diante da morte. Narciso, por sua vez, recusa desempenhar sua função entre os caçadores e apaixona-se por si mesmo, tendo um fim não menos trágico do que Orfeu. A presença de Orfeu e de Narciso marca o campo antagônico à produtividade de Prometeu ou mesmo à fragilidade de Pandora. As posições do poeta libertador e da beleza cativante, elementos do puro prazer marcuseano, permanecem até a morte antagônicos à realidade efetiva. Portanto, o recurso de Marcuse aos mitos permite-lhe identificar não apenas a personagem capitalista da astúcia e da produtividade prometéicas, como também articular outras atitudes e feitos que a ela se contrapõem.

De acordo com Wiggershaus, a estratégia se aproxima da crítica ao Esclarecimento mitologizado, quando a razão deixa de ter uma imunidade teórico-crítica diante da realidade imediata, passando a regridir em seu progresso. Afinal, quanto "mais a maquinaria do

¹¹⁵ De acordo com Hesíodo, em *O Trabalho e os Dias*, Pandora seria produto da vingança dos deuses sobre os homens tão amados por Prometeu. Este deus que forjou os homens e concedeu-lhes o fogo divino roubado do Olimpo já havia sofrido a pena divina de permanecer eternamente acorrentado e devorado. Pandora foi um presente dos deuses aos homens, cuja graça e beleza só não eram maiores do que sua curiosidade. A ela ficou destinada uma caixa que jamais deveria abrir. No entanto, a curiosa não seguiu o recomendado. Abriu a caixa, deixando logo escapar todos os males que abateriam a humanidade, fechando-a rapidamente. Mas já era tarde. Dentro da caixa, restou a esperança.

pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução. Desse modo, o esclarecimento regride à mitologia da qual, aliás, jamais soube escapar" (Adorno e Horkheimer, 1985, p. 39). Marcuse também está atento para este caráter regressivo da razão instrumentalizada, apta a responder às suas funções de imediato no interior da reprodução social. "A sociedade emerge como um sistema constante e útil de performances úteis; a hierarquia de funções e relações assume a forma da razão objetiva: a lei e a ordem são idênticas à vida na sociedade" (E&C, p. 89). Tanto para os autores da *Dialética do Esclarecimento* quanto para Marcuse, ocorre um processo regressivo da razão esclarecida em direção à lógica mítica circular, capaz de garantir a auto-afirmação contínua pela imagem de eficiência e produtividade que imuniza a ordem social efetiva de toda crítica.

Contudo, distintamente dos seus colegas de teoria crítica, Marcuse ainda admite um "esclarecimento negativo" presente no mito (Wiggershaus, 2002, p. 535). É neste sentido que Wiggershaus aponta para um mito esclarecido em Marcuse. Os mitos de Orfeu e Narciso possibilitam rearticular uma série de elementos que não estão submetidos à ordem repressiva do princípio de desempenho. Tais personagens compõem "imagens do gozo e da satisfação; da voz que canta e não a que comanda; o gesto que oferece e recebe; o feito que é de paz e finaliza o trabalho de conquista; a libertação do tempo que une o homem a deus, o homem com a natureza" (E&C, p. 162). Trazer à tona esta simbolização órfico-narcísica possibilita a Marcuse uma atitude negativa em relação à ordem existente, na justa medida em que insere a ordem do belo na finitude humana, elemento que a civilização repressiva não consegue dimensionar. Orfeu e Narciso, "não portam um «modo de vida»; eles são comprometidos com o submundo e com a morte" (*idem*, p. 165).

Assim, as imagens de Orfeu e Narciso não espelham uma totalidade da libertação. Decerto, como afirmam Adorno e Horkheimer, as facetas esclarecedoras e encantatórias narrativa mítica, apresenta limites em seu uso no interior da teoria crítica. Mas, além disso, o Esclarecimento negativo de Marcuse é a aposta pela rearticulação "significativa" do valor simbólico das atitudes descompromissadas dos heróis culturais no projeto da racionalidade crítica. Tais imagens contrariam o fluxo da presente ordem social do capitalismo tardio em seus "valores". Os cálculos que a burguesia pratica revelam sobremaneira a fraqueza de seus investimentos, os quais expressam mais o sacrifício do que a produção. O contraste mítico entre Prometeu, Pandora, Orfeu e Narciso propicia dois projetos de racionalidade: a instrumentalidade que se encanta no capitalismo tardio através de suas performances e a recusa deste processo, até então uma potência isolada e enfraquecida (como Pandora) no interior da sociedade burguesa.

O símbolo e a pulsão

Portanto, o recurso marcuseano ao mito é um exercício de reflexão sobre valores simbólicos contrapostos. Com isso, *E&C* proporciona uma leitura psicanalítica dos mitos enquanto imagens da civilização. Neste caso, o autor acompanha mais os feitos do que os destinos de Narciso e de Orfeu. Ora, as mortes trágicas destes símbolos eróticos são muito mais o reflexo de suas atitudes de recusa no mundo repressivo do que uma trama do destino.

O Eros órfico-narcísico é enfim a negação desta ordem - a Grande Recusa. No mundo simbolizado pelo herói cultural Prometeu, é a negação de *toda* ordem; mas nesta negação, Orfeu e Narciso revelam uma nova realidade, com uma ordem que lhe é própria, governada por princípios diferentes (*E&C*, p. 171).

Assim, o homem órfico-narcísico, na busca pelo gozo descompromissado e pela satisfação integral e duradoura perdidos na história da civilização, pratica a *Grande Recusa*, a negação total da realidade efetiva. É o herói cultural antitético ao herói prometéico integrado aos valores compulsivos da produtividade, do trabalho e da renúncia.

A partir desta dualidade mítica, obtemos chaves de leitura fundamentais para o projeto de *E&C*, cuja filosofia da psicanálise fornece novos modelos de teoria crítica contrários à integração de opostos promovida pelas formulações da sociedade industrial avançada. Por isso, Orfeu e Narciso são imagens marcantes em *E&C*. Ambos são mitos não apenas contrários à ordem prometeica do mundo, mas também muito próximos dos elementos emancipatórios desenvolvidos pela interpretação marcuseana da teoria psicanalítica das pulsões. Cada um destes personagens míticos compreende a crítica da razão instrumental da sociedade industrial avançada.

Contudo, Marcuse reconhece que o conflito não se restringe à oposição entre mito e razão, mas abrange imagens míticas repressivas e libertárias. Este subterrâneo mitológico é paralelo à análise marcuseana da crítica pulsional da psicanálise¹¹⁶. Assim como nos mitos, a teoria freudiana das pulsões tem uma abertura crítica peculiar, pois não "é o conflito entre pulsão e razão que fornece o argumento mais forte contra a idéia de uma civilização não-repressiva, mas antes o conflito criado entre as pulsões" (*E&C*, p. 226). A razão opera sistematicamente e, nisso, legitima a si mesma. Sua crítica não poderia ser efetivada por um

¹¹⁶ O que estaria de acordo com a afirmação de Freud, segundo a qual a "teoria das pulsões é por assim dizer a nossa mitologia. As pulsões são seres míticos, grandiosos na sua indeterminação" (Freud, XXII, p. 95). É com este caráter indeterminado dos mitos que Marcuse opera a força dos heróis culturais não-repressivos. Como veremos adiante, Orfeu e Narciso são caracterizados como esta zona de indeterminação capaz de desarticular as imagens míticas fixas do herói Prometeu, na medida mesma em que possibilitam a ruptura com o ciclo mítico prometéico. Pela indeterminação, os mitos órfico-narcísico possibilitam a narrativa da Grande Recusa.

confronto direto, mas a partir de elementos que escapam à racionalidade, a saber: as pulsões e os mitos.

Deste modo, operar sobre o terreno mitológico exige a compreensão das forças que atuam até mesmo em sentidos ambivalentes, num confronto simbólico entre Narciso e Prometeu. Afinal, a superfície simbólica é permeada por ambigüidades, o que é visível no impasse do poeta épico entre ocupar o lugar do pai e ser impossibilitado de fazê-lo na nova ordem instaurada pelo clã dos irmãos, um protótipo de sociedade massificada. Enfim, como ser um indivíduo em meio à massa? Segundo Freud, os poetas épicos criam narrativas heróicas, cujo protagonista espelha a façanha parricida da horda. Em seus poemas, narram as aventuras de heróis que, sem qualquer auxílio (ou com a ajuda de pequenos animais, que expressam os irmãos que se aliam ao herói), enfrentam e derrotam a figura paterna (na forma de grandiosos monstros totêmicos). Enfim, o poeta épico separa-se da multidão, narrando então a vitória do herói que é a dele próprio. Mas o alcance simbólico não é uma auto-satisfação pessoal, pois a narrativa promove um circuito de identificações entre os membros do clã: “os ouvintes podem compreender o poeta e podem identificar-se com o herói em virtude mesmo dos laços saudosos com o pai primordial” (Freud, XIII, p. 153). O impasse que o poeta sintomatiza na construção da narrativa é geral, marcante em todos os irmãos, cujos anseios encontram ressonância nas vitórias e lutas do herói. Portanto, compreender a ambigüidade dos valores simbólicos leva à compreensão de sua gênese em meio aos investimentos e resistências pulsionais, anteriores a qualquer formação racional.

Marcuse acompanha esta posição anunciada pela psicanálise. No fim das contas, o filósofo segue Otto Fenichel que em seu *Teoria Psicanalítica das Neuroses*, compreende a pulsão como “«energia deslocável, que em si mesma é neutra, mas é capaz de reunir forças seja com um impulso erótico, seja com um impulso destrutivo» - como a pulsão de vida ou pulsão de morte” (*E&C*, p. 28 - com citações de Fenichel). Neste par encontram-se dois sentidos pulsionais, anteriores a toda formação egóica (mesmo se pensarmos nas estruturas orientadas pelo princípio do prazer, como o eu-prazer), consignadas à herança transmitida pela espécie humana entre as gerações. São instâncias que surgem quando Freud reformula sua teoria pulsional em *Para Além do Princípio do Prazer* (1920)¹¹⁷. Esta virada freudiana ocorre quando

¹¹⁷ Em 1905, Freud entendia as neuroses como resultantes do conflito entre pulsões egóicas (ou de auto-conservação) e pulsões sexuais. Isso porque se opunha as pulsões sexuais a instâncias recalcentes, que ofereciam resistência à efetivação de todas as metas pulsionais sexuais. Deste modo, Freud determinava as neuroses pela capacidade em determinar o nível de relaxamento e tensão proporcionado pela dinâmica pulsional. A partir de 1920, e com as descobertas anteriores, ligadas ao narcisismo (ou seja, às manifestações de um auto-erotismo primário), este quadro exige alterações. O fenômeno compulsivo repetitivo confere o corte radical das estruturas pulsionais, fazendo com que Freud reformule a sua teoria.

o psicanalista se depara com fenômenos de gozo determinados pela *compulsão à repetição*, muito frequentes nas atitudes infantis (como nas mil vezes em que a criança solicita ao pai que recontе uma história) ou mesmo em pacientes neuróticos obsessivos envolvidos por uma repetição patológica, ou ainda, nas estruturas de pensamento simbólicas e animistas presentes na narrativa circular dos mitos de povos primitivos.

Com o fenômeno da repetição, as pulsões são redefinidas como

um esforço inerente ao organismo vivo de reprodução de um estado anterior ao vivido, a que o ser vivo deve abrir mão, sob influências de forças externas perturbadoras, seria um modo de elasticidade orgânica, ou se quiser, uma exteriorização [*Äusserung*]¹¹⁸ da inércia na vida orgânica (Freud, XIII, p. 38)

Assim, Freud adquire uma nova perspectiva das pulsões, marcada não apenas pelo sentido plástico da transformação e do desenvolvimento, mas também pela *natureza conservadora* presente no incessante retorno ao estado anteriormente vivido.

Portanto, a nova versão da teoria das pulsões atinge estruturas primordiais do desenvolvimento histórico do organismo humano. Com isso, a psicanálise identifica na matéria inerte da vida duas tendências pulsionais conservadoras. De um lado, o caráter conservador da inércia inicial de todo organismo vivo, contrário a toda transformação e progresso da vida: as *pulsões de morte*. Acompanhando esta redefinição, Marcuse – no ensaio *Liberdade e Teoria das Pulsões* (1968)¹¹⁹ – identifica a pulsão de morte à “regressão ao estado pré-natal, onde o indivíduo não conhece ainda nem as carências nem, por consequência, a dor. A meta da pulsão de morte é a negação de toda vida e o retorno à matéria inorgânica” (1970, p. 343). Para Freud, os jogos de repetição infantil, bem como as obsessões neuróticas, em larga medida, indicam a presença operante destas pulsões. Ou seja, através da compulsão à repetição se manifesta a força das pulsões de morte para o retorno ao estado inorgânico.

No entanto, o psicanalista não deixa de reconhecer outra tendência primordial, projetada nas pulsões de vida, através do esforço de criação e progresso do organismo (Freud,

¹¹⁸ É interessante notarmos a retomada do processo de exteriorização das pulsões tanto em Freud quanto em Marcuse. Lembremos que a força do prazer puro platônico, na interpretação marcuseana de *Filebo*, remete justamente ao caráter da exteriorização sem vida que é a felicidade. Podemos conjecturar a proximidade dos termos freudianos à esta concepção de nosso autor. Contudo, há uma diferença fundante entre ambos. Para Freud, a exteriorização da inércia da vida permanece como um núcleo duro jamais preenchido, ao passo que para Marcuse, este território está para ser conquistado. Não que o filósofo pregue um retorno às origens, mas uma retomada deste território obstruído pela dinâmica civilizatória repressiva. Pode-se dizer que Marcuse apenas pretende duvidar do caráter rígido desta unidade plástica, a qual pode ser resignificada diante de outro modo civilizacional, de caráter não-repressivo.

¹¹⁹ Trata-se da reprodução de uma das palestras que Marcuse havia participado e publicado em 1955, no mesmo ano em que publicou *E&C*. A primeira versão desta palestra foi publicada em *Sociológica, Frankfurter Beiträge zur Soziologie*, 1955. O texto foi reelaborado anos mais tarde em 1968. Apesar desta indicação, notamos a forte aproximação entre o ensaio e as proposições de *E&C*.

XIII, p. 39). Suas representantes mais genuínas são as pulsões sexuais, as quais expressam a tendência do organismo de fundir-se com outros, constituindo unidades biológicas cada vez mais importantes e duráveis. Para Freud, estas pulsões têm caráter até mais conservador que as pulsões de morte,

enquanto devolvem a substância viva ao estado anterior, mas o são em medida maior, enquanto se manifestam como particularmente resistentes à influência externa e ainda o são, em outro sentido, pois sustentam a vida por um período mais duradouro” (*idem*, p. 43).

Portanto, as pulsões erótico-sexuais formam uma frente conservadora do organismo que se coloca em conflito com as coordenadas das pulsões de morte. Enquanto estas conservam o organismo em um retorno ao inorgânico atualizado pela compulsão à repetição, aquelas conservam o organismo frente às influências do mundo exterior.

Este dualismo pulsional freudiano rendeu longos debates entre psicanalistas. Da perspectiva de Marcuse, o conflito insolúvel das pulsões primordiais promove desequilíbrios consideráveis no interior da sociedade industrial avançada. Freud estaria envolvido nisto, quando confere maior valor à pulsão de morte em detrimento da sua opositora, quando afirma que “a meta de toda a vida é a morte” (*idem*, p. 40). É neste sentido que Freud anuncia algo além do princípio de prazer: o fato de que o organismo morre por “razões internas” designadas pelo retorno ao inorgânico.

Marcuse não discorda deste ponto. Pelo contrário, são surpreendentes as linhas finais de *E&C* sobre a morte, quando diferencia a morte natural daquela causada socialmente.

Sob as condições de uma existência humana verdadeira, a diferença entre sucumbir por doenças aos dez, trinta, cinquenta ou setenta anos de idade, e morrer uma morte “natural”, pode ser, pois, um valor diferencial ao lutar por toda energia pulsional. Não aqueles que devem e querem morrer, mas aqueles que morrem na agonia e na dor são a grande advertência contra a civilização. (...) O “acordo profissional” silencioso entre o fato da morte e as doenças é talvez uma das expressões mais difundidas da pulsão de morte – ou, antes, de seu uso social. Em uma civilização repressiva, a própria morte torna-se um instrumento repressivo. Se a morte é temida como uma constante ameaça, ou glorificada como supremo sacrifício, ou aceita como destino, a educação para a morte introduz um elemento de rendição desde o início da vida – rendição e submissão (*E&C*, p. 235-236).

Assim, muito embora Marcuse não descarte a hipótese das pulsões de morte, pode-se conceber na passagem acima sua discordância com Freud quanto ao valor conferido à este conjunto pulsional. Pois, até que ponto este retorno ao inorgânico não está comprometido com os processos repressivos? Ora, quando Marcuse traz a dúvida sobre os valores atribuídos às

pulsões de vida e de morte no interior dos processos civilizatórios, remete-nos novamente ao campo dos princípios que regem as pulsões.

Isto fica mais claro em *Liberdade e Teoria das Pulsões*. Neste ensaio, estabelece-se um vínculo entre as possibilidades abertas pelas pulsões primordiais e suas derivações nos princípios de prazer e de realidade. É como se Marcuse invertesse a perspectiva freudiana de *Para Além do Princípio de Prazer* e questionasse como, das pulsões primordiais, chega-se às formulações do aparelho psíquico. Assim, os princípios psíquicos são expressões de três potências fundamentais da dinâmica psíquica: Eros, a pulsão de morte e o mundo exterior.

O princípio de prazer visa à extensão ilimitada das pulsões de vida, o princípio de Nirvana à regressão do indivíduo a um estado em que ainda ignorasse a dor (...); quanto ao princípio de realidade, recobre o conjunto de modificações pulsionais impostas pelo mundo exterior, ou seja, a razão enquanto realidade mesma (Marcuse, 1970a, p. 344).

Esta correspondência, que aproxima esquematicamente os princípios e as potências fundamentais da psique, fornece o escopo de *E&C*. Assim, compreende-se o caráter extensivo de Eros à esfera do caráter indistinto das pulsões em busca da satisfação imediata ou em fuga diante o sofrimento. A pulsão de morte deriva, por sua vez, no princípio de Nirvana¹²⁰, o princípio de retorno ao inorgânico (Freud, XIII, p. 60) – orientação que não se distancia do princípio de prazer, pois, também contém a busca por satisfação e uma fuga da dor envolvida no estado inerte de Nirvana. Portanto, a derivação pulsional (seja de Eros, seja de Tânetos) no princípio de prazer culmina na natureza conservadora compartilhada por ambas as pulsões.

Toda a questão da sobrevalorização da morte para Marcuse se encontra no fortalecimento do princípio derivado pela terceira potência da dinâmica pulsional: o mundo exterior. Isto não significa uma defesa da subjetividade contra os fatores externos (contrariando esta possibilidade, lembremos a defesa marcuseana dos processos de exteriorização em oposição às considerações subjetivas particulares do hedonismo). O problema da sobrevalorização do princípio de realidade, por sua vez, encontra-se em sua determinação da relação entre o homem e o mundo exterior, onde até mesmo a subjetividade é determinada pela dominação do mundo exterior. Daí, é compreensível a estrutura de *E&C* dividida em duas partes principais: primeiro a análise e depois a superação do princípio de realidade (e não dos demais princípios ligados não apenas às pulsões primordiais, mas também ao princípio de prazer).

¹²⁰ Uma terminologia extraída por Freud das análises de Barbara Low, melhor explicitadas no ensaio “O problema econômico do masoquismo”.

Portanto, a problemática mítica de Marcuse questiona a orientação fundante do princípio de realidade. Quando se afirma que Prometeu é o “herói cultural” da produtividade e da eficiência, afirma-se o comprometimento desta imagem (e de sua contra-imagem em Pandora) com o princípio de realidade próprio à estrutura social da dominação. De outro modo, a contraposição órfico-narcísica, carrega a dupla orientação pulsional primordial em torno do princípio de prazer. Nesta perspectiva, o "Eros órfico-narcísico desperta e libera potencialidades que são reais nas coisas animadas e inanimadas, na natureza orgânica e inorgânica" (*E&C*, p. 165).

Decerto, Orfeu e Narciso estão permeados pela ambigüidade constituinte do princípio de prazer entre a vida e a morte. O gozo descomprometido e exteriorizado em ambos configura muito bem o papel que as pulsões desempenham nesta ordem. A música órfica que anima os objetos e o auto-erotismo narcísico requalificam o papel de Eros em sua incidência sobre o real. Não espelham uma fuga, mas um encontro livre e erótico de partes qualitativamente distintas. Segundo Marcuse, na medida em que a atitude erótica órfica-narcísica é a Grande Recusa, o “Eros órfico transforma o ser: ele domina a crueldade e a morte através da libertação. Sua linguagem é *música* e seu trabalho é *jogo*. A vida de Narciso é a da *beleza*, e sua existência é *contemplação*” (*idem*, p. 171). O mesmo pode ser dito do ponto de vista de Tântatos, ressaltando a morte tanto de Orfeu quanto Narciso como a sombra, "que ninguém pode derrotar" na mesma medida em que ninguém pode "esquecer e rejeitar o chamado da vida na admiração da beleza" (*idem*, p. 165). Quanto a isso, cabe lembrar: primeiramente, entre os heróis repressivos, não há morte: Prometeu permanece com seu castigo *ad infinitum*, sem que a dor retirasse sua imortalidade. Enfim, a morte está próxima dos mitos não-repressivos.

Contudo, Marcuse também lembra que as mortes de Orfeu e Narciso não são sobrevalorizadas como alvo, mas são a morte enquanto Grande Recusa. Neste sentido, podemos compreender a afirmação de Marcuse, segundo a qual “a morte pode tornar-se uma marca da liberdade” (*idem*, p. 236). Assim, a contraposição de imagens míticas fornece distintos planos de valores que atravessam a realidade efetiva e questionam a racionalidade nela implícita. Através dos valores simbólicos, é possível demonstrar a fixação histórica do processo civilizatório em modos de relação entre o homem e o mundo exterior que valorizem certas atitudes em detrimento de outras. Uma demonstração que opera não no nível racional, cujas categorias comprometem-se cada vez mais com o campo discursivo da dominação. A crítica marcuseana retoma os valores de uma economia libidinal e vê no recurso à narração mítica um discurso mais próximo a este subterrâneo da razão. Neste sentido, cabe a pergunta de *E&C*: qual princípio pulsional prevalece na sociedade industrial avançada?

Uma questão como esta exige um avanço sobre as pesquisas ontológicas de Marcuse. Sobretudo, porque é possível compreender o valor pulsional a partir da matriz ontológica da relação histórica entre o homem e sua realidade. Neste caso, Marcuse recupera em *E&C* a experiência de *Para a Crítica do Hedonismo*, em que um conceito da contingência (a felicidade) é levado às articulações históricas a partir do antagonismo da sociedade. De outro modo, o que os anos pós-guerra apontam para Marcuse é a relação ontológico-histórica em conformidade com atitudes, dentre as quais são possíveis ao menos duas: ou o homem procura conservar a si na contingência real - como na atitude própria ao ascetismo intramundano; ou busca transformar esta relação através do descompromisso e da exteriorização que deixa as coisas e os homens serem tais quais eles são. Na medida em que nossa pesquisa almeja a análise marcuseana da atitude humana no capitalismo tardio, desenvolveremos no próximo capítulo apenas a característica ascética deste modelo de relação ontológico-histórica entre homem e realidade externa.

2.4) Marcuse e a Ontologia Histórica

As considerações ontológicas de *E&C* apoiadas nas narrativas míticas deixam muitas dúvidas quanto ao papel que a história exerce nestas reflexões. Em geral, os comentadores indicam uma espécie de *filosofia da natureza* nesta obra, o que deixaria de lado, ao menos parcialmente, a dinâmica histórica.

Sobre isso, Douglas Kellner argumenta que o retorno à natureza expressa o momento em que Marcuse se encontra. De acordo com o comentador, a história do pós-guerra abala a confiança que a teoria crítica mantinha na concepção lukacsiana de "consciência de classes". Este abalo é registrado pelo comentador como uma "crise do marxismo", fato que demoveria Marcuse da análise da história, aproximando-o do seu par oposto, a natureza. Afinal, se há algum motivo revolucionário, este não se dará mais pela história, mas pela natureza (Kellner, 1984, p. 162)¹²¹.

Assim, Kellner afirma que toda a reconstrução do marxismo em *E&C* mediante a natureza seria pautada pela “antropologia da libertação” de Freud, cuja teoria das pulsões considera que “o ser humano só pode tolerar um tanto de repressão e infelicidade e, quando este ponto é ultrapassado, o indivíduo se rebelará contra as condições de repressão” (*idem*, p. 161). Entretanto, esta interpretação passa a ser problemática ao colocarmos em dúvida o fundamento antropológico, uma vez que a teoria do homem que Marcuse encontra na psicanálise freudiana implica a relação com o meio. Além disso, o efeito catártico esperado por Kellner é falso, uma vez que a psicanálise indica mecanismos de repetição, contrários a qualquer indisposição do indivíduo contra a ordem estabelecida. Por isso, Marcuse afirma que não é apenas o homem que espera ser liberado, mas também a natureza (*E&C*, p. 166). Mais do que uma antropologia, este fato implica a necessidade de uma ontologia que explicita a relação do homem com seu mundo.

Quanto a isso, Kellner não desconsidera as passagens ontologizantes de *E&C*, mas nos faz lembrar que este não é um retorno integral às essências. Neste caso, Marcuse reinterpreta "temas" ontológicos (como a reestruturação da existência humana e de suas condições materiais) sem operar pelos "fundamentos" ontológicos, que se estabeleceriam na antropologia (*idem*). Portanto, ao defender o ponto de vista antropológico contra a ontologia marcuseana, Kellner torna secundárias as reflexões sobre a história contidas em *E&C*, quando, em nosso entendimento, Marcuse não se retira da história para reformular a ordem social a partir da

¹²¹ Barry Kätz, por sua vez, acompanha esta formulação estabelecendo o registro mítico do afastamento de Marcuse do marxismo na oposição entre Prometeu e Orfeu/Narciso. Prometeu seria a personagem das forças produtivas operárias que Marcuse passa a questionar (Kätz, 1982, p. 151).

natureza. Afinal, a psicologia do gênero freudiana descobre as vicissitudes das pulsões como vicissitudes históricas (*E&C*, pp. 106-107).

Por sua vez, Andre Clair, em seu ensaio *Une Philosophie de la Nature* (1969), aponta para este aspecto. Segundo o comentador, o recurso marcuseano ao mito é reflexo de uma teoria da civilização que procura seguir além do princípio de realidade. O autor promoveria, então, um empreendimento propositadamente irrazoável, pois visaria um domínio para além da própria razão (Clair, 1969, p. 65). Por conseqüência, o solo que estabiliza a irrazoabilidade pressuposta por Marcuse seria uma teoria sobre a natureza. Isso não significa que, para Clair, o pensamento marcuseano esteja apoiado em uma identificação direta entre natureza e homem (contrariando, então, a interpretação antropológica de Kellner). Outrossim, a teoria marcuseana se insere em uma “teleologia da história” em que “o futuro não é o simples retorno ao passado, nem sua reatualização; conforme a natureza, ele será o desenvolvimento integral desta natureza” (*idem*, p. 67). Ou seja, Clair compreende que *E&C* constitui uma teleologia histórica do desenvolvimento pleno da natureza (humana e dos objetos). Trata-se de um projeto inserido na história, uma vez que procura resolver a contradição social entre a sociedade primitiva ainda não desviada pela racionalidade técnica, mas pouco desenvolvida diante das forças da natureza, e a sociedade industrial avançada, cujo único modo de relação com a natureza é estabelecido pelo controle calculado.

Assim, a resolução teleológica deste impasse seria sustentada por uma ontologia das pulsões, na qual *Eros* mostra-se como o valor de verdade, sobre as demais relações sociais. Para Clair, constituem-se, então, dois pólos doadores de sentido, em que se estabelecem um caráter civilizacional repressivo (falso) e outro não-repressivo (verdadeiro). Não se trata da exposição de dois valores comparáveis, mas “entre o valor e a negação do valor, a negação humana do totalitarismo técnico e uma totalidade humana a ser feita” (*idem*, p. 70). Enfim, Marcuse operaria uma ontologia capaz de propiciar o destino da verdadeira civilização em conformidade com as pulsões de vida e a natureza.

Todo o problema desta interpretação reside na perda da dinâmica dialética. Quando Clair afirma o discurso ontológico de Marcuse como a base de valoração de territórios incomparáveis – relativos entre si apenas enquanto oposições imediatas –, perde-se todo o caráter dialético alimentado pelo jogo de contradições internas. É como se Marcuse permanecesse em um essencialismo sem qualquer dinâmica, mas referido à contraposição de luz e sombra entre a ordem repressiva e a não-repressiva. Contudo, em *E&C*, capítulos como “Dialética da Civilização”, central para a compreensão das perspectivas de Marcuse no período, têm referência clara à escola de pensamento a que se filia. Trata-se de um capítulo que

acompanha a dinâmica da civilização repressiva, matizando suas conquistas e seus impasses. Por um lado, Marcuse reconhece o nível de produtividade e as possibilidades de libertação alcançadas pela sociedade industrial avançada. Por outro, toda esta estrutura está montada sobre uma ordem repressiva, mantida por todos os membros sociais envolvidos pela segurança e o conforto oferecidos pela organização social avançada. Em suma, trata-se de um capítulo no qual as contradições internas da civilização são explicitadas. Enfim, as bases dialéticas do pensamento marcuseano impelem a novas considerações em torno da ontologia utilizada em *E&C*, de modo a reavaliar o caráter negativo deste empreendimento.

Ontologia negativa

De fato, a ontologia estabelecida em *E&C* parte da relação entre o homem e a natureza. No entanto, o destino desta relação é menos positivo do que negativo. Para Marcuse, pesa muito mais o gozo descomprometido de Orfeu e Narciso do que a imagem das coisas libertas. Neste sentido, a libertação remete não à mobilização das coisas até então paralisadas pelo mundo da produtividade, mas ao "puro ato" que se move em sua própria plenitude no tempo (*E&C*, p. 164). Orfeu e Narciso não se comprometem com a realidade efetiva repressiva, atuando eroticamente sobre o despertar das potencialidades reais das coisas inanimadas e animadas. Porém, estes heróis atingem tais estruturas do real por meio de seus descompromissos simbólicos com a realidade não-erótica, libertando as coisas mediante seu próprio "descomprometimento", deixando as coisas como elas são, como *Dasein* existente (*idem*). Justamente por isso, Marcuse atenta que os mitos eróticos promovem, por seu descompromisso, uma indeterminabilidade incapaz de qualquer formulação de suas imagens. Afinal, ao abordar os heróis culturais além da linguagem indeterminada da arte, desvirtua-se a proposta da recusa contida em Orfeu e Narciso, pois, ao fazê-lo, "modifica[-se] o significado deles com as conotações que recebem sob o princípio de realidade repressivo" (*idem*, p. 165).

Desta forma, *E&C* recupera o processo de exteriorização que havia analisado no prazer puro de *Filebo* ao caracterizar o descompromisso de Narciso e Orfeu. Assim como o prazer puro platônico, os mitos órfico-narcísicos se mantêm no jogo descompromissado e na fruição com a exteriorização. E, neste sentido, proporcionam o sentido ontológico que Marcuse tanto busca: "O ser é experimentado como gratificação, a qual une o homem e a natureza de modo que a satisfação do homem é, ao mesmo tempo, satisfação, sem violência, da natureza" (*E&C*, 166). Entre o homem e a natureza, sob a guarda do mito órfico-narcísico, não há sinais de hostilidade, pois ambos reconhecem suas essências nesta exteriorização. Para tanto, é preciso o princípio que mantém este encontro: a "atitude erótica" aliada à ordem ontológica (*idem*).

Esta última consideração pode parecer contraditória diante da afirmação, anteriormente citada, de que os mitos órfico-narcísicos não seriam um modo de vida, mas um comprometimento com o submundo da morte. Afinal, sob qual pulsão podemos orientar estes heróis culturais: Eros ou Tânatos? Tanto Clair quanto Kellner apontam para a faceta positiva da natureza (externa ou humana), como se a verdadeira realidade efetiva estivesse na unidade simbiótica entre homem e natureza, propiciada por Eros (a pulsão que estende o organismo a unidades cada vez maiores).

Nossa hipótese parte da ambivalência das pulsões de vida e de morte encarnadas em cada um destes heróis culturais. A voz de Orfeu não é a que comanda, mas a que canta. Sua música não é envolvente, mas aquela que desperta a essência das coisas externas. Neste sentido, o mito órfico relaciona-o a Eros como parte do princípio de prazer. Lembremos aqui da definição da pulsão de vida que deriva no princípio de prazer, enquanto busca de satisfação integral em unidades cada vez maiores e duradouras. Assim, se Marcuse operasse apenas em relação a Orfeu, os comentadores teriam a plena razão em identificar uma unidade estritamente erótica entre homem e natureza.

Mas e quanto a Narciso? De fato, este mito narra a história de alguém que se apaixona por si mesmo, o que o aproxima de Eros. Marcuse reconhece a dificuldade em utilizar este mito como expressão da Grande Recusa. Sobretudo, porque a psicanálise recorre a este mito no conceito de *narcisismo primário*, como o processo de auto-erotismo, em que o organismo investe a libido sobre si mesmo (Freud, XIII, pp. 224-225). Contudo, segundo Marcuse, o mito narcísico não pode ser tomado apenas como o auto-erotismo do jargão psicanalítico. Deve-se pensá-lo como uma experiência psíquica que comporta outro arquétipo de realidade, no qual mais do que o auto-erotismo, espelhe a atitude contrária à divisão. De fato, o mito de Narciso rejeita a alteridade, caso levemos em consideração sua inaptidão à vida da caça e ao amor de Diana. Neste aspecto, Narciso rejeita o Eros de outro, mas não o seu próprio. Contudo, ele desconhece que a imagem que admira pertence a si próprio (*E&C*, p. 167). É neste sentido que Marcuse conclui que Narciso opera um arquétipo de outra realidade, distinta da efetiva. A experiência psíquica do narcisismo primário deixa de ser uma fonte regressiva na medida em que é percebida como uma das muitas vivências psíquicas do homem. Mais do que auto-erotismo, a experiência narcísica oferece uma experiência de outra realidade, contrária a toda forma de divisão, capaz de “engolir o «meio» integrando o eu narcísico com o mundo objetivo” (*idem*, p. 168).

Entretanto, não se trata aqui da libertação real das coisas que ouvem o canto (o momento órfico), mas sim, da afirmação do corpo próprio capaz de gerar outra ordem

existencial. Ora, esta indivisão, “pode se tornar a fonte e o receptáculo para uma nova cathexis libidinal do mundo exterior, transformando este mundo em um novo modo de ser” (*idem*, p. 169). O investimento narcísico opera sobre objetos indiferentemente à sua posição, pois não parte da dicotomia entre o eu e o outro. É enquanto “corpo próprio” que a figura de Narciso exprime a exteriorização complementar àquela praticada por Orfeu. Ou seja, as imagens de Orfeu e Narciso formam o jogo da libertação na medida em que cada um propicia um momento do processo de exteriorização.

Contudo, muito embora ambos sejam representantes da exteriorização, é peculiar a inserção de cada um neste processo. Por um lado, Orfeu está próximo dos sentidos liberadores e criativos da pulsão de vida, presentes em sua música capaz de animar até mesmo pedras inanimadas. Por outro, Narciso posiciona-se com seu corpo próprio no mundo exterior com o qual está intimamente ligado. Este paralelismo ocorre porque ambos são expressões mitológicas do princípio de prazer. De um lado, Orfeu assume o princípio de prazer ligado à pulsão de vida, ao passo que Narciso remete-se ao prazer derivado da pulsão de morte, na medida em que sua paixão conduz ao mundo estático do inorgânico. Narciso não é autoerotismo, pois também pode simbolizar o “eco da natureza”. Assim, este herói partilha mais do mundo inorgânico de Tânatos, antagonizando com Eros. “Certamente, Narciso aparece como o *antagonista* de Eros: ele despreza o amor (...) que une com outros seres humanos, e por isso ele é punido por Eros” (*idem*, p. 169). Narciso é mais um corpo entre os corpos, entretanto não é aquele rígido, ascético, distante do mundo. Assim, mesmo a morte narcísica remete à observação acima de *Liberdade e Teoria das Pulsões*, onde Marcuse associa a pulsão de morte aliada ao princípio de prazer enquanto princípio inerte de Nirvana. Portanto, os mitos órfico e narcísico ocupam campos próprios ao princípio do prazer em suas estruturas primordiais. Tratam-se de heróis culturais que arregimentam as pulsões de vida e de morte enquanto princípio de prazer oposto ao princípio de realidade do mundo exterior repressivo.

O Eros Ontológico

A exposição acima deixa ainda a seguinte objeção: se Marcuse opera de maneira ambivalente entre Eros e Tânatos, por que conferir o sentido ontológico à pulsão de vida e não à pulsão de morte? Afinal, no contraste com Logos, a metapsicologia caracteriza a pulsão de morte como “o princípio de não-ser (a negação do ser) contra Eros (o princípio do ser)” (*E&C*, p. 125). Neste caso, não estaríamos reafirmando uma ontologia armada a partir de dois pólos doadores de sentido, entre os quais se opera uma estratégia de inspiração heideggeriana, ao

narrar a história do “esquecimento do ser”? Enfim, podemos questionar se, com a afirmação de Eros como princípio do ser,

Marcuse prefere ontologizar a pulsão através do esvaziamento da negação e tendo em vista, principalmente, uma certa concepção ontológica de natureza (interna) como pólo positivo de doação de sentido para as aspirações de racionalização da modernidade (Safatle, 2006, p. 3).

Em suma, de acordo com estas objeções, muito embora o autor aceite o preceito freudiano da pulsão de morte, no fundo, o principal articulador é Eros enquanto princípio de ser. A luta por prazer no fim das contas promove única e exclusivamente o ser enquanto Eros, ao passo que Tânatos estaria a serviço deste pólo doador de sentido. Assim, o potencial crítico de Marcuse se resume a um resgate da história dos prazeres em contraposição à orientação mortal e reificante das estruturas pulsionais reprimidas pelo capitalismo tardio.

De fato, Marcuse interpreta o pensamento freudiano no interior da história da ontologia¹²². Contudo, é preciso compreender a posição que Freud ocupa nesta trajetória. No caso, o psicanalista é um contestador desta tradição ao contrapor Eros à concepção lógico-substancial do ser, que o insere no universo de categorias articuladas no interior da lógica da dominação. Em contrapartida, a ontologia freudiana aponta para a vontade de gratificação. Assim, a “tradicional ontologia é contestada: contra a concepção do ser em termos de Logos, surge a concepção de ser em termos a-lógicos: vontade e gozo. Estas contra-tendências se esforçam por formular seu próprio Logos: a lógica da gratificação” (*idem*, p. 124). Ora, é sob este ponto de vista contestatório que se deve interpretar o ser enquanto “luta por prazer”. A ordem ontológica freudiana não se pauta pela afirmação identificatória do Ser enquanto ser, mas leva em consideração o não-ser da pulsão de morte. De um modo mais radical, podemos afirmar que a ontologia freudiana atinge os pilares da tradição filosófica na medida em que insere um novo campo interpretativo no longo debate filosófico entre devir e essência. Sua contestação dissolve o antagonismo entre ambos, até então reforçado pela lógica da dominação, que até admite a negatividade, mas enquanto vazio positivado¹²³. Freud incorpora em seu discurso a perspectiva ontológica do não-ser, não como pura negatividade do ser, mas enquanto relativa ao ser.

¹²² V. o capítulo de *E&C*: “Interlúdio Filosófico”, em que Marcuse descreve a longa trajetória da ontologia que segue de Aristóteles a Nietzsche, um percurso pelo qual Marcuse arma novas perspectivas lógicas para a constituição do ser e que culmina em Freud.

¹²³ Como o nada sartreano, contestado desde 1945 por Marcuse, na medida em que a nadaificação é apenas o avesso de uma positividade, afirmado apenas como a ausência de ser. Veja o capítulo anterior “Ser ou não-ser” em que estas considerações são tecidas mais detalhadamente.

Conforme Marcuse, o significado ontológico de Freud opera nas especulações metapsicológicas sobre a passagem entre as matérias orgânica e inorgânica. Eros é a natureza conservadora das pulsões orientadas para unidades cada vez maiores, enquanto Tânetos conserva ao retornar à inércia da matéria inorgânica. Assim, enquanto o princípio de ser erótico é vinculado à matéria orgânica, o princípio de não-ser das pulsões de morte vincula-se à matéria inorgânica. Até então podemos afirmar que Freud ainda permanece na versão tradicional entre ser e não-ser, uma vez que o não-ser relativo à matéria inorgânica não deixa de ser uma positividade travestida de negação. Contudo, é preciso lembrar que a ontologia psicanalítica se define pela luta por prazer, o que significa registrá-la nos dois âmbitos do princípio de prazer, uma vez que até mesmo a pulsão de morte partilha do universo orgânico enquanto próxima ao Princípio de Nirvana. Sob esta perspectiva, o campo inorgânico permanece como tendência orgânica à indeterminação de coisa entre coisas. Neste sentido, Freud afirma em *Eu e Isso*:

Sobre a base de considerações teóricas, apoiadas pela biologia, supomos uma pulsão de morte encarregada de reconduzir o ser vivo orgânico ao estado inerte, enquanto que Eros persegue a meta de complicar a vida mediante a reunião (...) da substância viva dispersa em partículas, e isto, desde sempre, para conservá-la. Assim, ambas as pulsões se comportam de maneira conservadora em sentido estrito, pois aspiram restabelecer um estado perturbado pela gênese da vida. A gênese da vida seria, então, a causa da continuidade da vida e, simultaneamente também, de sua tendência para a morte; a própria vida seria uma luta e um compromisso entre estas duas tendências. A questão sobre a origem da vida permanece cosmológica, enquanto a pergunta pelo fim e propósito da vida receberia uma resposta dualista (XIII, p. 269).

Portanto, a luta por prazer remete ao duplo aspecto do princípio de prazer nas naturezas conservadoras das pulsões como resistências ao processo progressivo da realidade exterior determinadas pela lógica da dominação. Enfim, vida e morte são orientações ontológicas distintas da estrutura pulsional freudiana.

Esta série de argumentos fornece, pois, uma primeira resposta à objeção do papel de Eros como princípio de ser e, em contrapartida, aproxima-o dos desígnios do princípio de prazer na luta ontológica com seu par mortal e negativo. Contudo, esta resposta ainda é frágil diante da objeção. De fato, a mera aproximação de Eros ao princípio ontológico incorporado ao princípio de não-ser deixa vaga a compreensão negativa e contestatória presente nas pulsões. Eros é o fundador da cultura, seja ela repressiva ou não. Sem a afirmação da bidimensionalidade (em que se insere o potencial da pulsão de morte), a teoria crítica perde seu

fluxo dialético e permanece imersa na ontologia fundamental da qual Marcuse tanto se esforça por escapar, como insistimos em demonstrar.

Porém, podemos afirmar outro campo de interpretação capaz de reintegrar Marcuse na teoria crítica em sua vertente dialética. É possível compreender a mesma passagem de *Eu e Isso* como uma estrutura dualista pulsional na história da civilização e, com a qual, não se compreende uma derrota de Eros sobre as forças de Tânatos, mas um déficit pulsional no decorrer deste processo. Verificar este fenômeno na sociedade industrial avançada é, pois, um dos principais motivos para que Marcuse procure reforçar Eros neste campo de batalha pulsional da modernidade.

Dialética da Civilização

O capítulo “Dialética da Civilização” aponta justamente para este efeito deficitário bem como para sua contrapartida. Decerto, o mito freudiano do parricídio efetiva um decréscimo no nível de satisfação relativo ao aumento do nível de sentimento de culpa. Esta correspondência é o resultado direto dos crimes cometidos pelos filhos rebeldes que ressentem o desejo de substituir o pai com sentimento de culpa, deixando a promessa de liberação de uma sociedade sem pai a ser consolidada. Em *Mal-Estar na Cultura*, Freud indica o sentimento de culpa como o “problema mais importante do desenvolvimento cultural”, na medida em que “o preço do progresso cultural deve ser pago com o déficit de felicidade provocado pelo aumento do sentimento de culpa” (Freud, XIV, p. 478). À luz da economia libidinal, Freud instaura um ciclo perpétuo da lógica da dominação instaurada pela culpa, sobre o qual Marcuse procura estabelecer diretrizes dialéticas.

Decerto, Marcuse concorda com a perspectiva freudiana do progresso cultural através do progresso do sentimento de culpa. Contudo, o autor discorda da hipótese freudiana pela qual “se a irracionalidade do sentimento de culpa é a da própria civilização, então ela é racional” (*E&C*, p. 80). A apreensão do sentimento de culpa como um *fatum* colocaria Freud no rol de autores ainda imersos na dialética do esclarecimento invertido em mito, compreendendo a irracionalidade como fator racional e necessário à civilização em geral, operando uma “abstração da formação social como produto em relação ao seu processo de produção” (Maar, 2005, p. 4)¹²⁴.

¹²⁴ Estamos parafrazeando aqui a expressão de Wolfgang Leo Maar, em seu texto *Ideologia, Tecnologia e Grande Recusa*, no qual indica uma crítica similar de Marcuse à Weber, na relação entre a racionalidade moderna e a constituição da autoridade, tomando a produção social da racionalidade técnica como forma abstrata da formação social. No caso de Weber, considera-se o desencantamento do mundo, o fenômeno da racionalização e a

Este seria o destino de Freud aos olhos de Marcuse, caso o psicanalista não demonstrasse o quão fútil e fatal é o mecanismo do sentimento de culpa. Já havíamos visto que a dissolução dos impulsos agressivos que motivaram o parricídio é parcial, na medida em que o sentimento de culpa apenas redime o crime contra o princípio de realidade, deixando ainda o resíduo de agressividade contida em um crime de segunda ordem cometido contra o princípio de prazer. Com efeito, a possibilidade aberta por uma sociedade sem pai – em que o desejo de satisfação integral e a conseqüente promessa de libertação partilham um princípio alternativo de realidade – permanece sob a tutela da ordem do princípio de realidade assegurado pela autoridade heterônoma, divinizada e internalizada pelos membros da sociedade. Portanto, o trabalho erótico que sustenta a civilização, alargando suas margens em unidades cada vez maiores, obtém esta dinâmica no compasso progressivo, pelo qual Freud afirma

Desde que a cultura obedece a um impulso erótico central, o qual a ordena a prender a humanidade em uma massa única e fechada, pode alcançar sua meta somente por meio de sua vigilância ao fomentar um crescente sentimento de culpa. Isto que começou na relação com o pai, desemboca na relação com a comunidade. Se a civilização é um curso inevitável de desenvolvimento a partir do grupo familiar para o grupo da humanidade como um todo, então uma intensificação do sentimento de culpa – resultante do conflito inato de ambivalência, da luta eterna entre as tendências do amor e da morte – estará inextricavelmente ligado a isso, até talvez o sentimento de culpa pode aumentar a uma magnitude que os indivíduos dificilmente podem suportar (Freud, XIV, pp. 492-493).

Ora, é nesta brecha do nível de culpa insuportável que os impulsos agressivos e destrutivos procuram efetivar-se. Neste movimento progressivo, Marcuse, por sua vez, encontra a dinâmica histórica que sustenta a civilização. É a partir da luta entre pulsões de vida e de morte em busca do prazer correlativo a cada uma delas que se pode afirmar um estatuto histórico. Portanto, é a base ontológica da economia libidinal que consolida os principais movimentos da civilização na luta ambivalente entre vida e morte.

Seguindo o diagnóstico freudiano do mal-estar formado pelo conflito das pulsões de vida e de morte, Marcuse rearticula os elementos operados pela civilização capitalista. Afinal, o que havia acontecido com as formações sociais para que o valor do trabalho fosse central? Quais modelos de princípio de realidade e de instituições subjacentes comportam a potência do mundo exterior nas estruturas da sociedade industrial avançada? Enfim, como Prometeu torna-se o herói cultural da civilização?

Marcuse parte da hipótese de que as estruturas pulsionais sofrem inibições intensas sob as quais o conflito ambivalente entre vida e morte sofre alterações fundamentais. Tanto Eros quanto Tânatos não se efetivam integralmente na civilização. Ambos sofrem desvios pelos quais a civilização rearticula as barreiras para seu progresso. Vimos anteriormente que o clã dos irmãos promove leis e ordena a realidade do mundo exterior de modo tal que se forma uma massa única e fechada constantemente vigiada por cada um dos seus integrantes e liderada por uma autoridade divinizada. Deste modo, se instaura uma inibição pulsional em dois sentidos. Por um lado, inibem-se as pulsões de morte contrárias ao progresso da civilização, na medida em que tendem ao caráter estático inorgânico. Por outro, inibe-se a tendência de Eros em sair dessa massa única e fechada e dirigir-se para uma unidade cada vez maior. O caráter ambivalente do conflito se expressa na pluralidade resultante do processo civilizatório que preserva e inibe tanto Eros quanto Tânatos.

Sob este aspecto, Marcuse observa que, na ordem social do capitalismo, o principal articulador deste conflito é o trabalho. Aqui o autor opera em um terreno controverso ao da psicanálise, que pouco trata do assunto. Das considerações freudianas, *E&C* extrai a ambivalência deste conceito. Sob a lente da teoria freudiana das pulsões, o trabalho pode ser considerado sublimado enquanto atividade artística, um território livre do princípio de realidade e seus efeitos repressivos (*E&C*, p. 84). Trata-se de uma categoria distinta da grande massa das relações de trabalho que até então sustentavam a civilização.

Em relação a isso, Freud até chega a aventar a possibilidade de obtenção de prazer em casos privilegiados de trabalho cotidiano nos quais se escolhe livremente a função a ser desempenhada (Freud, XIV, p. 438n). Contudo, lembra Marcuse, o “trabalho que criou e ampliou a base material da civilização foi principalmente a labuta (...) alienada, dolorosa e miserável – e ainda é” (*E&C*, p. 84). Nas considerações da teoria pulsional, a labuta é mais próxima dos impulsos agressivos de Tânatos do que das pulsões criadoras da vida. Se o trabalho alienado tem alguma relação com Eros, remete-se ao seu estágio enfraquecido, distante de toda sua potência criadora. Ou seja, é possível pensar um resíduo erótico neste trabalho, uma vez que os impulsos agressivos desta atividade compensam de algum modo o enfraquecimento de Eros. Neste sentido, a labuta opera a ambivalência própria aos conflitos pulsionais, conjugando impulsos libidinais e agressivos em suas atividades.

Enfim, o trabalho alienado é a expressão de uma atividade perversa capaz de satisfazer as pulsões através de seu *caráter sádico* (*idem*, p. 85). Com isso, Marcuse não apenas afirma a ambivalência própria às perversões, que compreendem pulsões eróticas e agressivas, mas também o modo pelo qual o homem se relaciona com o mundo: o princípio de realidade

implícito no trabalho alienado. Trata-se, pois, da orientação do princípio de realidade que estabelece a relação pulsional de dominação, uma vez que o sadismo “consiste em uma ação violenta/de poder [*Gewalttätigkeit*], em uma atividade de poder/de força [*Machtbetätigung*] dirigida a outra pessoa como objeto” (Freud, X, p. 221). É justamente esta potência de dominação que compensa o campo enfraquecido de Eros. Assim, o trabalho alienado perpetua a civilização na medida em que domina os objetos e as pessoas, quando o homem sente-se onipotente diante da natureza (externa e social). Neste sentido, o princípio de realidade que orienta a civilização de modo a compensar o enfraquecimento de Eros tem seu principal mecanismo determinado pela lógica da dominação (*E&C*, p. 86). Com efeito, através do trabalho alienado, a “destrutibilidade socialmente útil é menos sublimada do que a libido socialmente útil” (*idem*). Consolida-se uma formação social em que os sujeitos se integram mais aos valores da realidade na medida em que voltam suas energias psíquicas ao caráter sádico do trabalho do que pela busca adiada dos seus prazeres.

É por isso que Marcuse comete a primeira “extrapolação” da teoria psicanalítica, ao considerar a forma social genérica do princípio de realidade em sua forma histórico-social específica: o “princípio de desempenho” [*performance principle*] (*idem*, p. 35). Mais do que uma adaptação conceitual marxista subliminar¹²⁵, trata-se da rearticulação interna dos conceitos freudianos espelhados na dinâmica histórica em que o sadismo prevalece. Freud já aponta para estas considerações em textos como *Por que a Guerra?*, quando, ao analisar os efeitos crescentes do anti-semitismo ou do belicismo técnico como um dos fatores sádicos da civilização, afirma:

Entre os caracteres psicológicos da cultura, dois parecem os mais importantes: o fortalecimento do intelecto que começa a governar a vida pulsional, e a interiorização da inclinação a agredir [o sentimento de culpa], com todas as suas conseqüências vantajosas e perigosas. Ora, a guerra contradiz da maneira mais flagrante as atitudes psíquicas que nos impõe o processo cultural, uma vez que a guerra aniquila vidas humanas promissoras, submete o indivíduo a situações indignas, compele-o a matar a outros – coisa que ele não quer, destrói valores materiais preciosos, produtos do trabalho humano e tantas outras coisas mais (Freud, XVI, p. 26).

Enquanto Freud apresenta este quadro da guerra como tendência moderna, Marcuse parte do ponto histórico em que a “paz viciosa ou defeituosa” garantida pelo lema “*Si vis pacem, para bellum*” (“Se queres a paz, prepara-te para a guerra”) estaria efetivado. Um momento em que o

¹²⁵ Sobre este sentido, ver Paul A. Robinson, *A Esquerda Freudiana* e Douglas Kellner, *Marcuse and the Crisis of the Marxism*.

trabalho alienado seria apenas outra forma bélica, no qual o campo de batalha seria o chão de fábrica.

Nesta correlação entre paz e guerra Marcuse encontra no trabalho alienado, penoso e miserável a sua forma sádica, pela qual

A tese de *E&C*, mais completamente desenvolvida em *ODM*, que o homem poderia evitar a fatalidade de um Estado de Bem-Estar-Social através de um Estado de Guerra [*Welfare-Throught-Warfare State*] somente alcançando um novo ponto de partida em que ele pudesse reconstruir o aparato produtivo sem aquele "ascetismo intramundano"¹²⁶ o qual forneceu a base mental para a dominação e a exploração (*E&C*, p. XIV).

Nesta passagem do prefácio político de *E&C* (1966), Marcuse aponta com clareza o conceito-chave do desequilíbrio entre as instâncias pulsionais: o "ascetismo intramundano", categoria extraída das análises de Max Weber em seu *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo* (1905-1920), em que o modelo de uma racionalidade moderna se impõe o modelo do trabalho calvinista como principal fator de coesão do homem no mundo da criação.

Os predestinados no mundo desencantado

Segundo Weber, a doutrina calvinista pressupõe a "distribuição desigual de carisma" (19-?, p. 387), premiando alguns homens como eleitos e deixando os demais como condenados. No entanto, não é do conhecimento humano saber quem é quem - e não há nenhum poder terreno capaz de sabê-lo¹²⁷. Este saber seria atribuído somente a Deus, um "déspota que opera arbitrariamente" (Weber, 2004a, nota 13, p. 205), cuja autoridade é intransponível.

De uma coisa apenas sabemos: que uma parte dos seres humanos está salva, a outra ficará condenada. Supor que mérito humano ou culpa humana contribuem para fixar esse destino significaria encarar as decisões absolutamente livres de Deus, firmadas desde a eternidade, como passivas de alteração por obra humana: idéia impossível (Weber, 2004a, p. 94).

¹²⁶ Utilizamos aqui a tradução do termo "*innerworldly ascetism*" por "ascetismo intramundano". Na tradução brasileira de *E&C*, Álvaro Cabral traduz o termo como "ascetismo do mundo interior". Neste caso, o tradutor ressalta o caráter "subjetivo" daquele que internaliza os valores sociais externos. No entanto, ao referirmos a origem do termo à obra de Max Weber, "*Ética Protestante e o «Espírito» do Capitalismo*", notamos que a concepção de ascetismo vai além dos mecanismos de introjeção. Toda esta dinâmica ocorre no interior do mundo, marcando o caráter calvinista de imersão do homem no mundo material, distante do universo divino. Neste sentido, Antônio Flávio Pierucci, tradutor da obra weberiana, nomeia o conceito como "ascetismo intramundano", reforçando a imagem da tradição calvinista do mundo como um monastério.

¹²⁷ A doutrina calvinista expressa suas raízes no combate a toda forma teológica de saber, da magia à escolástica. É um fenômeno interessante quando se nota seus desdobramentos de privilégio da prática em detrimento das formas teóricas de relação com o mundo.

Sendo assim, a possibilidade de ser eleito não conforta a ninguém, pois o conhecimento deste estatuto é impossível. Deste modo, o homem reduz-se ao jogo de Deus.

Compreende-se melhor o movimento moderno da “predestinação da Criação” – bem como as minúcias do *ethos* capitalista – pela diferença entre fatalismo e predestinação. De fato, a perspectiva, presente em ambas as doutrinas, do homem como criatura que participa do cosmos pode provocar confusões que as identifique. Contudo, enquanto no fatalismo o homem de fé segue a Deus como ao vento – podendo considerar um mundo sem Deus como o lugar onde tudo é permitido –, na predestinação notamos um homem “instrumentalizado” por Deus, o que justifica a ordem do cosmos sem a interferência de qualquer vontade humana. Neste caso, é impensável um mundo sem Deus. Assim, a doutrina calvinista apresenta um homem esvaziado em sua interioridade, sem que qualquer de seus atos ou mesmo seu livre-arbítrio determine o destino de sua alma. Pelo contrário, tudo já é predestinado, sem quaisquer escapatórias na história da Criação.

Ao calvinista resta seguir a II Epístola aos Coríntios, que afirma: “Examinai-vos a vós mesmos, se estais firmes na fé: provai-vos a vós mesmos. Acaso não vos conheceis a vós mesmos, que Jesus Cristo está em vós? Se é que porventura não sois reprovados” (II Epístola aos Coríntios, 13, 5). A crença parte de si mesma, o que não é nenhum conforto: o homem permanece na solidão inaudita¹²⁸. O exame a que o homem se submete parte de um método que conduz a vida por observância à ordem de Deus. Weber não deixa de perceber o valor referido à angústia neste método: para sair deste estado, o homem deve buscar um “meio técnico” que também o desprenda da bem-aventurança; o homem não está mais à espera de um milagre, pois “Deus ajuda a quem se ajuda” (Weber, 2004a, p. 105). Ou seja, o meio mais adequado não é o irracionalismo da espera, mas o racionalismo da busca.

Calvino encontrará este processo entre os monges, cuja disciplina permite *mutatis mutandis* uma condução da vida adequada à racionalidade. Para esclarecer, Weber descreve a “metodização da conduta ética”:

A ascese puritana – como toda ascese “racional” – trabalhava com o fim de tornar o ser humano capaz de enunciar positivamente e fazer valer, em face dos “afetos”, seus “motivos constantes”, em particular aqueles que ela mesma lhe “inculcava” – com o fim, portanto, de educá-lo como uma “personalidade” neste sentido da psicologia formal. Poder levar uma vida sempre alerta, consciente, clara, ao contrário do que se fala em muitas das representações populares, era a meta; eliminar a espontaneidade

¹²⁸ Segundo Weber, isso explicaria duas características das conduções de vida protestante calvinista: a atitude negativa diante dos elementos sensíveis e sentimentais da cultura e da religiosidade bem como o seu afastamento da civilização material, e também o “individualismo desiludido e pessimista” que o afasta de todos os meios de certeza da salvação que não sejam examináveis à luz da consciência.

do gozo impulsivo da vida, a missão mais urgente; botar *ordem* na conduta de vida dos seus seguidores, o *meio* mais importante para a ascese (Weber, 2004a, pp. 108-109).

Para Calvino, a disciplina monacal é um meio capaz de superar a mais intensa angústia. Weber comenta que, neste sentido, o calvinismo expressa uma religiosidade capaz de converter cada cristão em monge. Contudo, isto não significa que devam recolher-se em suas celas, “fugir do mundo” – o que seria um movimento impossível, uma vez que o princípio da angústia não o permite; pelo contrário, conduz a uma luta incessante e *sistemática* com a vida (Weber, 2004a, p. 98). Afinal, o mundo e o homem foram criados por Deus para honrá-Lo. Cabe ao homem superar esta luta sistemática com a vida, servindo ao Senhor.

Por conseqüência, o *cosmos* é o monastério habitado pelo homem. Estes novos monges devem viver *no mundo* (daí o caráter “intramundano” do ascetismo) com a única certeza da fé: a divisão humana entre eleitos e condenados. A partir deste saber, vivem *performativamente* como se fossem eleitos pelo aprimoramento da glória da criação de Deus, rechaçando toda a dúvida a respeito de sua existência, assim como o fazem diante da tentação do demônio.

Desempenhar a representação performática exige, pois, agir metodicamente. É pelo método monástico que o calvinista concebe o trabalho profissional¹²⁹ como o encontro entre a fé do eleito e a vontade de Deus. O eleito é um “instrumento” de Deus que age através Dele:

A penetração real do divino na alma humana estava excluída pela absoluta transcendência de Deus em relação a tudo o que é criatura: *finitum non est capax infiniti* [o que é finito não é capaz de infinito]. A comunhão entre Deus e seus escolhidos e a tomada de consciência dessa comunhão só pode se dar pelo fato de Deus nele *agir* [*operatur*] e eles tomarem consciência disso – pelo fato, portanto, de a *ação* nascer da fé operada por Deus e essa fé, por sua vez, ser legitimada pela qualidade dessa ação” (Weber, 2004a, p. 103).

Na dúvida calvinista da predestinação, o trabalho profissional, que é metódico e contínuo, é o grande exemplo do eleito, a ser seguido performativamente. Afinal, o trabalho é o fim da vida prescrito por Deus, "necessário apenas *naturali ratione* [por razão natural] para a manutenção da vida do indivíduo na coletividade. Em outros termos, o homem afirma a si mesmo pela profissão, por sua condição existencial de *instrumento* da vontade de Deus e, enquanto tal, deve operar como um meio para um fim heterônomo.

¹²⁹ *Beruf* é o termo para “trabalho profissional”, mas também para “vocação”, segundo as traduções de Lutero. Weber nota a semântica de *Beruf* pela substantivação do verbo *rufen*, que traduzimos como “chamar”. Apresentamos esta digressão semântica a fim de ficar claro o que está em jogo nos termos weberianos da “vocação” e de sua proximidade com o trabalho, a partir da expressão trabalho profissional: ouvir a voz de comando.

Calvino alcança assim a equivalência máxima do homem com as demais partes da Criação. Neste movimento, a obra deixa de ser um meio pelo qual o homem põe à prova sua graça – o que seria um modo comum de interpretar as obras dos primeiros cristãos até Lutero – para ser elevada à qualidade de “sistema” (Weber, 2004a, p. 107). Cabe aos homens agirem sistematicamente, seguirem suas vocações no mundo conforme a *lex naturae*. Com efeito, nas palavras de Weber: “a práxis ética do comum dos mortais foi assim despida de sua falta de conjunto e sistematicidade e convertida num *método* coerente de condução da vida como um todo” (2004a, p.107).

Este procedimento corresponde, por sua vez, em muitos aspectos aos desmandos da esfera econômica do capitalismo, que, de acordo com a definição de Weber, além de ser uma “organização racional do trabalho assalariado” é também uma forma de controlar a riqueza; é a obtenção de lucro “*nas raízes de uma profissão de forma sistemática*” (Weber, 2004a, p.57). O capitalismo não é uma *auri sacra fames* (“fome execrável de ouro”¹³⁰), mas uma tendência para a metodização e planificação da economia. Nesta perspectiva, para Weber, o ascetismo desempenharia um papel libertador, na justa medida em que é o modo de vida correspondente a esta tendência para uma racionalidade instrumental, sistemática, base para os cálculos econômicos de previsão e precisão.

Portanto, o calvinista não é um mero espectador da ordem divina. Sua crença orienta-o para uma ação instrumental sobre o mundo, por mais que seja desconhecido o desígnio divino. Tanto a palavra bíblica quanto a *lex naturae* fornecem sinais da vontade divina. No entanto, a observância destas marcas jamais garante o conhecimento da predestinação. Enfim, é preciso agir de tal modo que sua ação seja orientada pela observância da vontade divina e opere apenas como “instrumento” dos planos divinos.

A lógica ascética da dominação

Decerto, Weber propiciou a crítica à Modernidade através do seu conceito de “desencantamento do mundo”, resultado maior do impulso à racionalização presente em esferas distintas como a religião calvinista e a economia capitalista. Com isso, muito embora opere uma razão mais específica sobre as partes do mundo, tornando mais autônomas as esferas de valores humanos (religiosa, econômica, erótica etc.), perde-se o plano de totalidade entre elas. Gabriel Cohn considera esta perspectiva como a adoção de uma “crítica resignada”, na medida em que, muito embora Weber considere os efeitos perversos da racionalização

¹³⁰ Virgílio, Eneida, VI, 816.

instrumental do mundo, percebe também o quanto o cálculo e a previsão podem ser vantajosos neste território árido e desencantado da Modernidade¹³¹.

No entanto, para Marcuse, a razão instrumental fornece um efeito contrário. Em *E&C* este quadro é retomado, filtrado pela teoria freudiana das pulsões¹³². Autorizado pela teoria psicanalítica, o autor concebe uma espécie de “encantamento” da racionalidade instrumental, pela qual se reencontra uma totalidade pervertida do mundo considerado como um campo aberto a ser dominado pelas forças do trabalho. A civilização, sustentada pela ontologia pulsional pervertida do caráter sádico do trabalho ascético e alienado, orienta-se não por um “desencantamento do mundo”, mas pelo princípio de desempenho. É o trabalho ascético imerso na racionalidade instrumental que desenvolve a civilização em suas bases modernas e capitalistas, asseguradas pelo cálculo de eficiência e produtividade.

Além disso, este processo integra-se a um movimento progressivo das forças produtivas culminante na racionalidade tecnológica, capaz de fincar as bases do princípio de desempenho. Segundo Marcuse,

a técnica fornece a verdadeira base para o progresso; a racionalidade tecnológica fixa os padrões mentais e comportamentais (*behaviorist*) do desempenho [*performance*] produtivo, e o “poder sobre a natureza” tornou-se praticamente idêntica à civilização (*E&C*, p. 86).

A identidade entre razão técnica e civilização recompõe uma forma social de totalidade onipotente nos processos de racionalização moderna. O todo social, secundarizado pela análise weberiana do “desencantamento do mundo”, é levado à tona nos termos da própria racionalidade instrumental e tecnológica. Através do esforço por eficiência desta, forma-se uma totalidade que perpetua a destrutibilidade para além de toda racionalidade. Assim, em termos pulsionais, os mecanismos sádicos compensatórios sobre Eros promovem os limites da civilização em seu teor repressivo, pautada pelo crescente domínio sobre a natureza e da produtividade do trabalho, capazes de desenvolver e satisfazer as necessidades humanas

¹³¹ V. Cohn, *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*.

¹³² Marcuse já havia analisado este quadro ascético intramundano em sua *Introdução, aos Estudos sobre Autoridade e Família* (1936). De acordo com Kellner, o projeto estudou o “papel histórico da família na reprodução das instituições, práticas sociais e ideologias da sociedade burguesa. Investigaram os fatores psicológicos envolvidos na aceitação da autoridade e produziram estudos sobre autoridade e família em diversos países, incluindo avaliações críticas a respeito da variada literatura sobre a família nestes países” (1984, pp. 107-108). No ensaio, Marcuse desenvolve a história destes conceitos em relação às origens da filosofia alemã e seus desdobramentos políticos. Assim, parte da análise da Reforma Protestante luterana e calvinista e seus desdobramentos de Kant a Hegel. No desdobramento destas teorias sociais, do protestantismo à contra-revolução, Marcuse vai demonstrando como o autoritarismo é elemento decisivo nestas filosofias e práticas e como a família é central para a manutenção da reprodução social. Diferentemente das perspectivas de *E&C*, esta introdução não demonstra com tanta precisão a presença das hipóteses freudianas acerca da repressão como principal motor da civilização, motivo pelo qual não tratamos ainda em nossa pesquisa.

“somente como um efeito: a crescente riqueza e conhecimento culturais forneceriam o material para a destruição progressiva e a crescente repressão pulsional” (*idem*, p. 87). Eis as bases de uma dialética fatal da civilização pautada pela lógica ascética-sádica da dominação concretizada pela forma específica de princípio de desempenho. Diante deste quadro, deveria a teoria crítica depor suas armas?

A repressão e seu abuso

Se consideramos a última crítica de Marcuse à racionalidade tecnológica, podemos reter a idéia de que a saída mais provável seria encontrada entre os trabalhadores ludistas do século XIX: destruir as máquinas que nos causam sofrimento! Contudo, não se trata de uma questão da escolha entre natureza ou cultura, mas de buscar juízos de reorientação da economia libidinal, superando seus déficits eróticos mediante as possibilidades abertas pela civilização, a qual, não se pode esquecer, é resultado de Eros. A razão instrumental é a forma pela qual as pulsões destrutivas ganham ascendência sobre Eros, não esquecido, mas enfraquecido e transformado pelas orientações sádicas do princípio de desempenho. A estratégia crítica marcuseana procura fornecer concepções e práticas, vislumbradas pela psicanálise e pela arte, capazes de reforçar a atitude erótica do homem diante do mundo.

O pressuposto maior desta consideração é a criação de critérios objetivos capazes de medir a dinâmica histórica da economia libidinal. Como chegar nesta equação? Eis um dos movimentos mais complexos de *E&C*, mas fundamentais para nossa compreensão da presença de uma ontologia aliada à dialética.

Para Freud, este empreendimento é aparentemente impossibilitado pelo pressuposto subjetivo e particular ao qual as instâncias pulsionais remetem. Em *Mal-Estar na Cultura*, o psicanalista afirma:

Parece determinado que não nos sentimos bem em nossa cultura atual, mas é difícil formar um juízo sobre épocas anteriores para saber se os seres humanos se sentiram mais felizes e em que medida, e se suas condições de cultura tiveram parte nisso. Sempre nos inclinaremos a apreender a miséria de maneira objetiva, ou seja, a situarmo-nos com nossas exigências e nossa sensibilidade diante das antigas condições, a fim de examinar o que encontraríamos nelas que pudesse proporcionar-nos algumas sensações de felicidade ou desprazer. Este modo de abordagem, que parece objetivo porque prescinde das variações de sensibilidade subjetiva é, desde então, o mais subjetivo possível, uma vez que substitui todas as condições anímicas desconhecidas pela própria. Mas a felicidade é algo inteiramente subjetivo (Freud, XIV, pp. 447-448).

O caráter subjetivo da felicidade pressupõe a impossibilidade de se tomar uma perspectiva histórica do que seria o prazer e o desprazer em civilizações antigas. Se nos condoemos com aqueles que sofreram as injúrias da civilização, afirma Freud, é por conta de critérios estritamente subjetivos de empatia com a espécie.

Esta crítica ao juízo subjetivo da felicidade é muito próxima às reflexões propiciadas por Marcuse em seu ensaio *Para a Crítica do Hedonismo*, anteriormente visto por nós. De fato, a análise dos prazeres concebidos, mormente, como o protesto do indivíduo diante da sociedade, sempre retorna a determinações anteriores do todo social. Ora, os prazeres ficam submetidos aos valores e autoridades particulares de determinada época e, deste ponto de vista, a felicidade é um critério subjetivo e impossível de se analisar. E o mesmo pode-se dizer quanto às repressões, que variam de tempos em tempos através de perspectivas particulares e irrecuperáveis em seu todo¹³³.

Deste modo, Marcuse não incorreria no erro em medir o grau de repressão de uma determinada civilização? A particularidade dos critérios pulsionais não impede qualquer afirmação comparativa que determine um período da história da humanidade como mais repressivo que os demais?

O mesmo ensaio de Marcuse fornece a resposta a estas questões, quando aborda a felicidade objetiva. *E&C* remete a este ensaio quando concebe que a “felicidade não está no mero sentimento de satisfação, mas sim na realidade da liberdade e da satisfação. A felicidade acarreta em conhecimento” (p. 104). Existem critérios objetivos que este conceito possibilita no caso, inicialmente levantado por Platão, em que os prazeres puros podem ser determinados. Com isso, não se trata dos prazeres definidos negativamente como ausência de dor, mas remetidos à esfera intelectual e sensível das belas formas. No caso marcuseano, isso significa estabelecer um modo de juízo que envolva o puro movimento do qual apenas a dimensão estética oferece sinais. Portanto, a felicidade objetiva é o campo em que os prazeres estão externalizados em seu puro movimento, livres de qualquer determinação reificante. Com isso, não se trata de uma felicidade que anestesia as consciências, própria às “máquinas de educação e entretenimento” da sociedade industrial avançada, mas sim, daquela que possibilita a verdade da tensão entre vida e morte, entre natureza e cultura, propiciada pela zona de indeterminação que a prática estética consegue alcançar.

¹³³ A respeito, Žižek trata do tema da felicidade e dos problemas de se desenvolver uma política a partir do preceito da felicidade. A felicidade é a traição do desejo, pois “o preço da felicidade é permanecer preso à inconstância do desejo. (...) A felicidade é, portanto, intrinsecamente hipócrita: é a felicidade de sonhar com coisas que não queremos” (2003, pp. 77 e 79).

Em *E&C*, Marcuse utiliza esta estratégia objetivante em outra esfera: no campo repressivo. Afinal, se é possível criar um critério objetivo acerca da felicidade, por que não fazê-lo em relação à repressão, e nisso, refletir sobre o grau de sofrimento perpetrado pela civilização? Novamente, os problemas que surgem à particularidade da vida feliz aparecem nos graus repressivos em cada época da civilização. Com um adendo: não se pode esquecer a hipótese freudiana da necessidade da repressão para se atingir um grau maduro em que são possíveis as relações sociais. Assim, a dificuldade desta estratégia marcuseana surge pela própria plasticidade da repressão. O critério objetivo se estabelece sobre o “recalque” [*Verdrängung*]¹³⁴ pulsional entre os diferentes estágios da civilização (*E&C*, p. 87). Por recalque, entende-se um processo muito próximo à repressão, mas localizado inteiramente na esfera do inconsciente. Em um dos ensaios metapsicológicos, *O Recalque*, Freud explicita as dificuldades clínicas em se determinar interferências do recalque. Isso ocorre justamente por consistir na “recusa e afastamento do consciente” (Freud, X, p. 250). Como apreender algo que se recolhe no universo inconsciente? Decerto esta mesma dificuldade aparece na estratégia marcuseana de estabelecer um critério sobre o grau repressivo da civilização a partir de uma categoria psicanalítica do inconsciente.

Marcuse procura sanar este problema através de mais uma extrapolação dos conceitos freudianos de repressão e recalque. Para além destes dois conceitos, *E&C* estabelece o conceito de *mais-repressão* [*Zusätzliche Unterdrückung*], pelo qual aborda o modo específico de repressão, necessário para a dominação social. Trata-se de um modo distinto da “repressão (básica) [(*Grund-*) *Unterdrückung*]”, filogeneticamente necessária, pelo qual se determinam “as «modificações» pulsionais necessárias para a perpetuação da raça humana na civilização” (*E&C*, p. 35 [*T&G*, p. 40]). É justamente neste espaço entre a repressão ou o recalque a serviço de Eros na consolidação da cultura e a repressão a serviço do caráter sádico do processo civilizacional da dominação que Marcuse extrapola os conceitos freudianos.

Contudo, a *mais-repressão* não é um paralelo direto da forma social do princípio de desempenho, uma vez que aquele se apropria de elementos mais complexos e primordiais. A *mais-repressão* não é apenas uma inversão histórica do novo campo das lutas sociais, mas atinge de maneira *anterior* a economia libidinal que estrutura os organismos. Neste sentido, seria um erro interpretar a *mais-repressão* como uma tradução da *mais-valia* marxista no

¹³⁴ Marianne von Eckard-Jaffe traduz esta passagem utilizando por vezes o termo “*Verdrängung*” (recalque) ou “*Unterdrückung*” (repressão), termos cruciais para a psicanálise e distinguidos na tradução portuguesa entre os termos recalque e repressão. Apoiamos nossa leitura sobre esta tradução e apontamos para algumas hipóteses conforme esta diferenciação. Neste sentido, para facilitar o leitor, traduziremos diretamente a passagem e, quando necessário, colocaremos entre colchetes o termo alemão.

idioma freudiano¹³⁵. De outro modo, podemos pensar que, enquanto o princípio de desempenho é um fenômeno das sociedades industriais avançadas, a mais-repressão é localizada na história da dominação (seja ela feudal, capitalista, patriarcal). “No interior da estrutura total da personalidade reprimida [*unterdrückten*] a mais-repressão é aquela parcela que resulta das condições sociais específicas que sustentam os interesses específicos da dominação” (*E&C*, pp. 87-88). Sob estas bases, fica claro que o projeto marcuseano não estabelece uma teleologia do fim da repressão, mas permite questionar o grau de repressão necessário ao atual estágio de nossa civilização.

Ora, contrário à lógica da dominação do processo civilizatório, Marcuse desenvolve uma dialética da civilização que procura escapar à fatalidade do enfraquecimento de Eros predominante até então. A mais-repressão fornece o padrão da medida: “quanto menor ela é, menos repressivo é o estágio da civilização” (*E&C*, p. 88). Assim, pelo contraste entre a mais-repressão e o recalque básico encontra-se o grau de necessidade da repressão, o qual “varia conforme a maturidade da civilização, conforme a extensão do domínio racional da natureza e da sociedade” (*idem*). Em outros termos, o grau necessário de repressão pode ser medido em contraste com seu abuso, o que se determina pela capacidade técnica e cultural que a civilização alcançou a ponto de manter estruturas repressivas arcaicas e desnecessárias que impedem Eros de seguir adiante. Não seria a sociedade industrial avançada suficientemente madura para conseguir oferecer condições de vida menos repressivas aos seus membros?

A Justificativa da *Ananké*

Em *E&C*, Marcuse aponta para tendências presentes na sociedade industrial avançada que capacitam a virada do princípio de realidade repressivo para um não-repressivo. Antes de mais nada, devemos considerar o que foi dito anteriormente sobre o critério objetivo da repressão a fim de caracterizarmos mais cuidadosamente a configuração não-repressiva da civilização. A tendência não-repressiva da civilização não é a aniquilação total da repressão como um todo, mas sim, a reorganização da civilização sem a orientação do princípio repressivo. Isto significa uma mudança profunda na organização da sociedade, capaz de atingir camadas ontológicas de valores que até então estruturam a civilização.

¹³⁵ Cf. Paul A. Robinson, *A Esquerda Freudiana*, cujos comentários consideram os ocultamentos da terminologia marxista em *E&C*. O comentador justifica historicamente este procedimento, dado que a obra é publicada no auge do período macarthista de caça aos comunistas de plantão. É certo que as articulações marxistas estão presentes na obra, contudo, não se trata de uma síntese direta freudo-marxista, mas sim da integração de preocupações marxistas (como o problema do trabalho alienado) em termos freudianos. Com o conceito de mais-repressão, *E&C* apresenta-se mais como uma articulação de diagnósticos entre Freud e Marx do que propriamente uma integração freudo-marxista.

Em primeiro lugar, no plano material, a sociedade industrial avançada aponta para limites do valor do trabalho. O elevado índice de produtividade efetivado pela racionalidade técnica altera os vínculos libidinais que o homem mantém com suas atividades no mundo. De fato, nesta situação, a “quantidade de energia pulsional gasta no trabalho alienado pode ser reduzida consideravelmente”, possibilitando novas estratégias na luta existencial de vida e morte para além dos interesses sádicos de dominação (*idem*, pp. 129-130). Em segundo lugar, no plano espiritual, a história da metafísica atinge um novo patamar, no qual a lógica da dominação pode ser abolida. Vimos como a ontologia promovida por Freud, na interpretação de Marcuse, é bem-vinda neste sentido. Muito embora as críticas da psicanálise acabem resignando-se às formulações repressivas da civilização, suas acusações indicam uma nova formulação ontológica que contemple uma lógica da gratificação. Trata-se de uma racionalidade atravessada pelo gozo, contemplação, receptividade e crítica às categorias da dominação (*E&C*, p. 130).

Entretanto, mais interessante do que pesquisar este novo plano filosófico, interpretar os motivos pelos quais estas tendências não se realizaram mostra-se uma tarefa mais urgente. Por que a revolução prometida por estas tendências não é efetivada? Por que o caráter sádico do princípio de desempenho ainda prevalece? *E&C* procura compreender esta permanência através da ontologia das pulsões, em que o conflito ambivalente entre Eros e Tânatos mostra-se o principal articulador.

Uma possível resposta de Freud sobre a permanência da organização repressiva pulsional seria a “falta de meios e recursos suficientes para uma gratificação integral, indolor e sem esforço das necessidades pulsionais” (*idem*, p. 132). Trata-se de fatores exógenos que alteram a natureza conservadora das pulsões. Ora, a metapsicologia freudiana admite, através destes fatores exógenos às pulsões, justamente o caráter histórico delas (Freud, XIV, p. 38). Parece estranho que algo do estatuto biológico possa receber características históricas extrínsecas. Mas o psicanalista exemplifica as pulsões como a zona de intersecção histórico-biológica através de fenômenos animais migratórios para a desova, pelos quais expressam uma espécie de retorno mnêmico às origens, constituindo uma filogênese peculiar. No caso humano, este efeito se desdobra entre dois conflitos existenciais: fatores biológico-filogenéticos (a luta do animal homem contra a natureza) e fatores sociais (a luta de grupos sociais ou indivíduos contra eles mesmos ou contra seu meio), através dos quais o caráter histórico e plástico das pulsões se desenvolve. Assim, Marcuse afirma que a psicologia filogenética de Freud “descobre as vicissitudes das pulsões como vicissitudes históricas” (*E&C*, pp. 106-107).

Para nosso autor, esta é a força e a fraqueza da teoria freudiana. De um lado, Freud constitui um forte preceito que possibilita a passagem entre natureza e história. As pulsões ocupam um espaço intermediário entre estes dois campos. De acordo com *Mais Além do Princípio do Prazer*,

[u]ma pulsão seria, pois, um esforço, inerente ao ser vivo orgânico, de reprodução de um estado anterior em que o ser vivo teve de se resignar sob o influxo de forças externas perturbadoras; seria uma espécie de elasticidade orgânica ou, se se quiser, a exteriorização da inércia na vida orgânica (Freud, XIV, p. 38)

De fato, a pulsão não é algo natural, mas historicamente adquirida pelos organismos (*E&C*, p. 138)¹³⁶. A natureza é uma das forças externas perturbadoras que ocasionaram a vida orgânica e, com ela, as pulsões. As pulsões são forças que se alteram na mesma medida em que são resistências conservadoras do organismo a tais modificações exteriores. Mas também, as relações sociais são territórios externos perturbadores à natureza conservadora do organismo humano. Por esta dupla perspectiva, a separação entre natureza e história é vazia de sentido para Freud e possibilita uma nova forma de se pensar estas fronteiras.

No entanto, segundo Marcuse, a teoria das pulsões freudianas se enfraquece justamente porque o “fator estranho adquire dignidade teórica de um elemento inerente à vida psíquica, inerente mesmo às pulsões primordiais” de vida e morte (*E&C*, p. 134). A consequência maior deste *status* é a indiferença histórica destas instâncias no desenvolvimento da vida pulsional. É neste sentido que, em Freud, a organização repressiva das pulsões ganha ascendência sobre qualquer alternativa a esta estrutura pulsional. Muito embora Freud admita dois fatores que impulsionam a vida psíquica do homem, a indiferença que confere aos fatores exógenos corresponde à indiferença entre estes dois estágios. É como se a estrutura pulsional freudiana não pudesse rearticular seu destino em todos os seus âmbitos, como se a teoria das pulsões resultasse numa ontologia ossificada, pela qual o homem permanece em conflito seja nas instâncias biológico-filogenéticas, seja nas instâncias sociais. É como se os recursos para a satisfação das pulsões não sofressem variações. É como se a própria repressão não mudasse suas estratégias em uma civilização que privilegiasse a alocação de recursos seja a partir da produção, seja a partir do consumo de mercadorias. Enfim, Freud identifica os processos civilizatórios aos repressivos porque admite fatores exógenos como necessidades intrínsecas à dinâmica da vida psíquica. No fim das contas, segundo Marcuse, a psicanálise freudiana não admite o problema fundamental que é diferenciar a escassez – admitida por Marcuse, que reconhece o homem enquanto ser finito – da *distribuição* da escassez (*idem*).

¹³⁶ Por estas passagens fica clara a insistência entre os psicanalistas de não admitirem as pulsões como instintos, uma vez que estes não teriam a elasticidade e a historicidade próprias à natureza pulsional.

Operar neste sentido exige uma rearticulação da teoria das pulsões admitindo a distinção entre os fatores exógenos de cunho biológico-filogenético e outros de cunho social. Para tanto, *E&C* retoma a gênese freudiana das pulsões presente em *Mais Além do Princípio de Prazer*. Como vimos acima, as pulsões resultam do esforço do organismo vivo contra forças externas. Neste caso, a referência ao estágio biológico-filogenético é clara: registra os primeiros anos da vida, a passagem do estágio inorgânico para o orgânico. Freud se aventura pela hipótese cosmológica pela qual os organismos se consolidam lentamente nas relações entre nossa Terra e o Sol (Freud, XIV, p. 38). As pulsões de vida surgem do fato violento que é o surgimento da vida. Por conseguinte, o organismo evolui através de uma série de violências em seus diversos estágios, provocando tensões sem qualquer alívio, a não ser o retorno ao inorgânico, um esforço pelo qual surgem as pulsões de morte.

Contudo, Marcuse aponta para mais um ponto de virada da história da espécie humana, a partir de outro fator exógeno: a *Ananké*, quando se adquire consciência da luta de vida e morte e o organismo humano percebe, portanto, que seu destino está em suas mãos. Mais do que isso, o homem percebe que existem indivíduos ao seu lado que ou trabalham contra ou a favor de si. Trata-se de um segundo fator exógeno que Freud comenta brevemente em *Mal-Estar na Cultura*, e que adquire estatuto tão forte quanto Eros na tarefa árdua de consolidar uma civilização. Neste mesmo ensaio, Freud afirma que ambos são “progenitores da cultura humana” (Freud, XIV, p. 460). Eros forneceria o fator interno da cultura, ao reunir as pulsões em unidades cada vez maiores, ao passo que a *Ananké* é a necessidade do homem de superar a escassez e conservar-se vivo. Esta é a principal justificativa para que se mantenha a organização repressiva das pulsões nos estágios sociológicos da humanidade. É através desta orientação externa que se admite o trabalho como valor primordial da civilização, tal como sintomatiza a sociedade industrial avançada.

De fato, Marcuse admite a legitimidade da *Ananké* nos estágios em que a civilização não tem recursos suficientes para garantir a vida. No entanto, em uma civilização que cada vez mais admite a abundância de recursos e a superação da escassez através de uma capacidade técnica abrangente, a manutenção da *Ananké* passa a servir outros propósitos. A lógica da dominação encontra nela um forte aliado contra a lógica da gratificação. Uma vez desconsiderando o caráter social do fator exógeno da *Ananké*, naturalizando-a em contrapartida, fica permanentemente justificado o recurso à dominação e a exploração. Nela se encontra o princípio de que ou o mundo externo é livre, ou o mundo dos homens. Por isso, o humanismo real é uma utopia, pois há sempre uma escassez (não importa se biológica ou social) a ser combatida. No fim das contas, o preceito da *Ananké* enfraquece as potências de

Eros, deixando de lado a única escassez sem destino: a ausência de uma verdadeira liberação contrária aos desígnios da mais-repressão.

Diante deste quadro, vale a questão: seria a hipótese não-repressiva tão distante dos preceitos freudianos? Na perspectiva marcuseana, as considerações de *E&C* admitem fortemente a tese freudiana da repressão. Procuram encontrar nela a coerência interna e a força de seus conceitos. Marcuse só leva às últimas conseqüências os rumos da humanidade na perspectiva de Freud, quando afirma:

Atualmente, os seres humanos têm seguido tão adiante no domínio das forças da natureza, que com sua ajuda, sem dificuldades, exterminam um ao outro até o último homem. Eles sabem: eis aqui boa parte de sua presente inquietude, de sua infelicidade, de seu estado angustiante. Agora é só esperar que o outro dos "poderes celestiais", o Eros eterno, faça um esforço para se impôr contra seu inimigo igualmente imortal. Mas quem poderá prever o resultado e o desfecho? (XIV, p. 506).

Mais do que um pessimismo, revela-se aqui a contrapartida no interior da economia libidinal: buscar meios para o reforço de Eros.

No entanto, a pergunta final da passagem freudiana fica de sobreaviso. Um alerta que Marcuse não deixa de perceber e, com ele, formula sua estratégia crítica a partir de uma ontologia plástica, histórica que corresponda aos desígnios de uma dialética aberta. De fato, Marcuse opera a partir do conflito primordial e nisso constitui uma ontologia. Contudo, diferente de Heidegger, sua essência não se determina pelo enfrentamento da morte, único pólo doador de sentido do *Dasein* ontológico-existencial. Contrário a esta tendência, que, como vimos, marcou profundamente sua experiência intelectual, Marcuse rejeita com conhecimento de causa a estratégia reificante da ontologia em sua forma tradicional. Formula assim uma nova ontologia a partir da força da luta existencial entre o devir e o ser, entre a existência e a essência, entre a vida e a morte. Com ela, confere à dialética um novo solo crítico-material: a passagem entre o orgânico e o inorgânico de uma economia libidinal. Assim, a filosofia marcuseana da psicanálise opera com esta materialidade sem destino certo, um par dialético sem síntese, mas imerso no terreno da indeterminação, no gozo descomprometido da externalização que liberta as coisas tais como são.

Conclusão

Através da filosofia da psicanálise, Marcuse compreendeu muito dos impasses de seu tempo. Os desígnios de uma civilização que alcança um alto nível de produtividade mas, ainda assim, permanece incapaz de prosseguir para além de uma lógica da dominação sobre os homens e a natureza, recebe novas luzes quando considerada por uma dialética que tem seu ponto de partida na economia libidinal. Ora, concebendo a questão a partir dos primeiros ensaios marcuseanos, pudemos encontrar a gênese da dimensão crítica abarcada pelo recurso a Freud. A questão presente na juventude marcuseana sobre a revolução traída, muito embora tenha sofrido alterações estratégicas conforme as experiências do autor, recebe com a psicanálise uma nova cor. Apesar de Marcuse reconhecer desde cedo a necessidade de se compreender a dinâmica histórica a partir da ontologia que permeia a relação entre o homem e sua realidade, somente com o conflito entre Eros e Tânatos a questão da condição revolucionária recebe uma estrutura que não apenas fornece critérios objetivos de análise como também promove novos flancos teórico-críticos. Mas o que levou Marcuse a intensificar suas pesquisas sobre a psicanálise?

Nossas análises partem de dois pressupostos que orientam a passagem da questão da revolução traída para o campo do conflito pulsional. O primeiro deles opera a relação entre Marcuse e a fenomenologia, trazendo à tona as primeiras experiências filosóficas do autor e seus primeiros embates dirigidos às várias frentes marxistas da época. Já neste contexto, é necessário destacar uma marca que permanece durante todo o percurso intelectual de Marcuse: o recurso à ontologia como base de análise das relações existenciais entre o homem e o mundo, e, conseqüentemente, como fundamentação que legitima a ação revolucionária. Este primeiro conjunto de investigações recebe reorientações, não apenas por necessidade histórica de crítica aos novos tempos de terror fascista, como também pelas novas possibilidades reflexivas adquiridas sobretudo com a experiência teórica do *Instituto*. Naturalmente, não podemos compreender estes dois momentos como estruturalmente distintos no *corpus* marcuseano. Pelo contrário, nosso exercício de leitura buscou justamente as aproximações articuladoras entre estes dois campos. Enfim, haveria alguma relação entre a ontologia e a crítica da razão promovidas por Marcuse?

Ao analisarmos os aspectos ontológicos do *corpus* marcuseano, sobretudo em seus primeiros ensaios, percebemos as complicações provenientes desta postura. Isso porque Marcuse nunca deixa de declarar-se próximo do marxismo, mesmo quando este passava pela crise do início do século XX, e de buscar referenciais teóricos que apontassem a verdade das premissas marxianas. Nosso autor acompanha os debates que dividiam o marxismo entre

posições epistemológicas que comprometiam a prática, e ações que comprometiam a teoria. A velha tensão entre teoria e prática se reproduzia intensamente no marxismo.

Havia duas posições distintas e contrárias entre os marxistas. De um lado, os austro-marxistas, intelectuais do partido, que procuravam relacionar o marxismo à epistemologia crítica neokantiana, buscando alicerçar o marxismo sobre um *a priori* capaz de fornecer o *status* científico que auxiliasse o homem em sua trilha para a emancipação. De outro, havia os dialéticos, como Lukács, que redimensionaram a obra marxista a partir da filosofia hegeliana. Em nossa análise, Marcuse aproxima-se do último grupo e promove um considerável estudo em torno da apropriação da tradição filosófica do idealismo alemão por Marx.

Conforme Marcuse analisa em *Marxismo Transcendental?* (1930), o pensamento crítico marxiano seria devedor de Kant. Todavia, a filosofia kantiana acarreta duas interpretações. A primeira instaura a via conservadora pelo *a priori* do conhecimento possível. A segunda, ao contrário, permite uma via transformadora, já que interpreta o kantismo a partir das "possibilidades do conhecimento". Heidegger destaca-se neste segundo grupo, ao passo que a maior parte dos austro-marxistas assumem o ponto de vista "conservador". Segundo esta interpretação, *Ser e Tempo* é herdeiro da filosofia crítica, pois deriva suas próprias reflexões do campo de possibilidades fundantes aberto pela leitura peculiar que Heidegger faz dos conceitos kantianos de imaginação transcendental e temporalidade. Parte da geração de Marcuse recebe *Ser e Tempo* como uma nova possibilidade, aliada do debate marxista. De acordo com este quadro, Marcuse aprofunda seus estudos sobre a ontologia a fim de conceber uma filosofia concreta.

Ora, para Marcuse, naquele momento, a ontologia oferecia critérios de autenticidade os quais conferiam à perspectiva marxista da revolução um fundamento de verdade, constituindo uma "ação radical" capaz de subverter não apenas a vida cotidiana dos homens, como também o destino de sua existência. É com este espírito que Marcuse escreve *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* (1928). Esta leitura exige muita atenção, pois levou a comentários segundo os quais a ontologia marcuseana seria, desde este período, influenciada ao extremo por Heidegger (identificando esta passagem, inclusive, como uma antecipação do que Sartre formularia anos mais tarde em *Ser e Nada*). Mas, ao lermos com mais cuidado suas linhas, percebemos já os distanciamentos e o uso bem específico de *Ser e Tempo*. Desde então, a crítica marcuseana já problematiza a neutralização que Heidegger instaura no conceito de historicidade. No fim das contas, a questão heideggeriana do ser prevalece sobre a concretude dos entes, de modo que a ação seria considerada parte do reino do cotidiano, e contrária, portanto, à autenticidade destinada à historicidade do *Dasein*, reduzido a uma abstração

existencial. De outro modo, todo o esforço de Marcuse em *Contribuições* procura recobrar a concretude do conceito de historicidade, propiciando uma nova perspectiva no interior do marxismo. Neste intuito, o autor promove a dialética no Ser-no-Mundo e a recuperação de uma autenticidade subjacente aos elementos referentes ao cotidiano. Ou seja, Marcuse procura estabelecer uma autenticidade concretizada pela existência diária.

Ora, este movimento constitui um paradoxo, pois, por mais que se tente materializar o autêntico através dos operadores que ligam o *Dasein* ao mundo, ou ainda ao "espaço da vida" (onde estão todos os significados e suas ambigüidades respectivas), esta tentativa permanece como uma justificativa abstrata dos portadores da ação radical. Em outros termos, a ação radical, na medida em que parte da essencialidade, mantém-se abstrata em relação ao pressuposto da historicidade material do espaço da vida. Conseqüentemente, o projeto marcuseano de filosofia concreta, estabelecido pelas *Contribuições*, é abalado em suas estruturas fundantes. Neste momento, a ontologia marcuseana não consegue escapar da abstração positiva a que o "ser-jogado-no-mundo" heideggeriano também recorre.

Somente anos mais tarde, em 1932, uma nova possibilidade é vislumbrada. Neste período, Marcuse tem acesso aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Karl Marx. A ontologia, outrora abstrata, ganha, então, uma nova densidade. Na leitura de Marcuse, a passagem entre a economia-política e a filosofia concretizada nos *Manuscritos*, promove uma materialidade sem os paradoxos essencialistas de *Ser e Tempo*. De fato, a partir da leitura dos *Manuscritos*, Marcuse reorienta sua ontologia da relação entre o homem e o mundo para a relação estabelecida entre o homem e a natureza. Com isso, não se pode afirmar que Marcuse siga uma antropologia filosófica mediante Marx, uma vez que sempre insiste na correspondência entre homem e natureza, não pelo registro expressivista do trabalhador sobre a natureza, mas a partir do registro da objetivação.

De modo mais profundo, a virada marcuseana deste período ocorre na concepção de uma independência constitutiva entre a existência e a essência. A atividade humana da objetivação se estabelece, pois a existência é concebida por Marx como um meio para se efetivar a essência vital - o ser genérico do homem relativo aos demais elementos da natureza e da história. Por sua vez, o *quiproquó* capitalista não acontece como uma degeneração do processo ontológico do homem, mas porque a própria constituição humana descompassada entre existência e essência é invertida. Ou seja, a atividade humana pode desviar-se e ocasionar o trabalho alienado devido à própria objetivação. Neste caso, a essência humana é o meio para garantir não só a própria existência dos homens, como também a existência das próprias coisas no mundo. O resultado final é o estabelecimento de um mundo reificado, no qual a existência é

efetivada a partir das coisas alienadas, fixadas na propriedade privada. A realidade exterior passa a ser vista como hostil, algo a ser dominado para não dominar.

Segundo Marcuse, é contra o destino alienado da essência humana que a ontologia dos *Manuscritos* dirige sua crítica, sem que para isso recorra a uma abstração teórica, como a estabelecida por *Ser e Tempo*. Com os *Manuscritos*, Marcuse pode experimentar uma ontologia que se aproxima da existência, seja ela autêntica ou alienada. Além disso, o conceito de natureza passa a desempenhar um papel de maior relevância na determinação da ontologia, como aquele elemento propenso à historicização, mas que se estrutura fora dos limites da civilização. Assim, Marcuse reestabelece a ontologia como estrutura de pensamento própria à passagem entre estes dois registros: por um lado o meio não-social da natureza, por outro o meio social do homem. Neste contexto, a ontologia marcuseana recebe novas margens de manobra. Sem a abstração ontológico-heideggeriana da existência em si, Marcuse promove uma ontologia historicamente aberta, que não se fixa a um pólo doador de sentido, como a morte ou a vida, mas se estabelece na luta existencial e contínua entre a vida e a morte.

Sob esta ótica, *Ser e Nada* parece muito mais próximo de Heidegger, o que torna contrastantes as ontologias apropriadas por Sartre e Marcuse. Foi com este intuito que apresentamos a crítica de Marcuse a *Ser e Nada*, um exemplo acabado de uma ontologia que preza a concretude, mas recai em abstração ao estabelecer sua aparente dinâmica por um pólo positivo, travestido pela negatividade de um puro nada. Ao fim, segundo Marcuse, sobra a existência de sujeitos e objetos, reificados pelo olhar medusante do Nada. A ontologia marcuseana, por sua vez, parte de outros pressupostos. Nosso autor mantém uma perspectiva de dinâmica histórica, concebendo o critério de objetividade entre elementos em tensão permanente como a liberdade e a necessidade, o homem e a natureza, o desejo e a razão. Este circuito se aprofunda no segundo capítulo de nossa dissertação, onde analisamos a relação de Marcuse com os membros da Teoria Crítica, sobretudo, a partir do ponto de vista da ontologia progressista.

Quando Marcuse participa do projeto do *Instituto de Pesquisas Sociais*, carrega consigo todo este arcabouço de questões. Com isso, seus ensaios para a *ZfS* demonstram claramente as novas articulações promovidas pelas investigações sobre o fascismo e as possibilidades abertas para além dele. Decerto, o foco das análises do *Instituto* voltava-se para uma teoria crítica da sociedade capaz de responder aos impasses e contradições deixados pela práxis social. Seria necessário fazer uma crítica fecunda da razão, em um clima completamente desfavorável, com a presença do anti-racionalismo totalitário e da crescente sociedade de massas aos poucos constituída nos EUA. Marcuse não deixa de operar esta crítica da racionalidade sob o ponto de

vista da ontologia, ou melhor, da tensão entre a essência e a existência. Para isso, o autor faz uma análise de conceitos elementares ao seu projeto particular, como a essência, a teoria e a felicidade.

Em *Sobre o Conceito de Essência* (1936), Marcuse abre uma nova perspectiva para a análise da essência, que não apenas parte da essência histórica, mas também da história da essência. Ora, um dos elementos que o *Instituto* trazia à luz era o fato de que os conceitos estão intimamente ligados às contradições históricas. Isso não significa um historicismo dos conceitos, os quais têm sua própria estrutura e, por consequência, suas próprias resistências aos fatos determinantes da civilização. Assim, a história da essência varia conforme a dicotomia assumida na oposição com a existência. Nossa análise permite notar que o universo ontológico de Marcuse aumenta com sua participação no *Instituto*. Seu papel crítico não se restringe aos debates da racionalidade alemã e aos círculos marxistas, uma vez que transpassa para a análise histórica dos conceitos mencionados.

O projeto exigia de Marcuse não apenas uma extensão de suas perspectivas críticas, mas também a análise da racionalidade em vias de desaparecimento, vítima da repressão fascista contrária, ao menos parcialmente, ao progresso prometido pela Modernidade. Um dos autores mais importantes para a composição desta crítica, foi certamente Freud. O psicanalista fornece uma análise da natureza das pulsões, conceitos basilares da gênese da civilização. Nossa pesquisa procura compreender a crítica que Marcuse dirige aos legados idealista e materialista da Modernidade contra os ataques fascistas que buscavam extirpar justamente as formas de racionalidade crítica. Neste sentido, realocar o idealismo e o materialismo no plano da teoria da sociedade desenvolvida pelo *Instituto* significava manter acesas as possibilidades críticas que a razão podia, ainda que fracamente, oferecer. Para tanto, seria preciso fazer uma crítica que restabelecesse aquilo que fora deixado de lado pelo racionalismo moderno. É no desdobramento histórico dos conceitos que Marcuse encontra a oposição decisiva no interior da Modernidade. Uma perspectiva de sensibilidade que reorientasse a razão. Recuperar uma razão sensível, presente na felicidade objetiva que Platão tanto procurava, significa equacionar de modo diferente os impasses entre razão e felicidade, necessidade e liberdade, teoria e prática, sensibilidade e entendimento. Eis o legado que Marcuse procura recuperar em suas pesquisas do *Instituto*. Neste período, a presença das reflexões freudianas foi fundamental, mas não central, como posteriormente em *E&C* (1955).

Com o fim da II Guerra, a perspectiva da teoria crítica de preservar o legado da racionalidade e suas promessas deixa de ser a preocupação de Marcuse e de seus companheiros do *Instituto*. Isso porque aos poucos fica evidente o quanto a racionalidade moderna limita

dialeticamente suas promessas. A estratégia anterior de submeter a essência perdida dos conceitos centrais à crítica de seus desdobramentos foi abandonada pelos membros do *Instituto*, inclusive por Marcuse. Mais do que recuperar uma promessa irrealizada do projeto da razão, a nova estratégia dos teóricos críticos parte daquilo que está para além da razão: os mitos.

Neste registro, *E&C* se utiliza de dois pares mitológicos – Prometeu/Pandora e Orfeu/Narciso – para explicitar o contraste entre a mitologia da racionalidade repressiva, que opera por critérios de produtividade e eficiência no caso do primeiro par, e a racionalidade erótica do segundo. Orfeu e Narciso expressam o gozo descomprometido com a ordem, o que não significa uma mera despreocupação com o mundo, mas sim, um novo sentido não mais voltado para a produtividade e sim para a plena liberdade objetiva da natureza e dos homens tais como eles são verdadeiramente.

Segundo Marcuse, os mitos estabelecem uma ontologia capaz de desempenhar uma crítica à racionalidade do capitalismo em sua fase posterior à II Guerra: a sociedade industrial avançada. Neste território mítico, Freud apresenta-se como peça-chave, uma vez que sua pesquisa foi pioneira neste sentido. Através do mito do parricídio, a psicanálise extrai valores simbólicos pelos quais se atingem os pilares da racionalidade moderna. Mais do que um terreno sólido sobre o qual pode se levantar um edifício, Freud apresenta um terreno repleto de ambivalências. Os mitos têm este valor de compreender em suas imagens as variações que organizam a relação entre o homem e o mundo exterior. Novamente, a ontologia é uma das principais articuladoras das relações entre mito e razão.

No entanto, teria Marcuse perdido o território dinâmico e dialético da história? Nossa pesquisa indica o contrário: *E&C* atinge territórios históricos mais profundos, contradições mais densas localizadas na gênese da civilização. Não se trata mais da história gerada pelo conflito entre o desejo e a razão, mas pelo conflito que habita o extrato pulsional da humanidade. Marcuse já havia percorrido este subsolo pulsional nas suas análises do fascismo, tentando compreender a configuração repressiva desta visão de mundo. O fato de que o clima de guerra perdura mesmo após a catástrofe da II Guerra, gera em Marcuse um olhar mais arqueológico, o qual dirige a dialética para camadas mais primordiais da civilização. Neste sentido, Marcuse leva a sério a formulação freudiana de que a história do homem é a história da sua repressão. Assim, formula em *E&C* uma filosofia da psicanálise, pela qual reorienta e conjuga a ontologia e a dialética na dinâmica histórica da cultura. Tomando como pressuposto ontológico a teoria pulsional freudiana, Marcuse traz à cena o conflito ambivalente entre dois sentidos primordiais do organismo humano: as pulsões de vida e as pulsões de morte. Porém,

Marcuse não se restringe a compor uma história abstrata da natureza humana. Toda a estrutura pulsional é dirigida para a relação entre o homem e o mundo. Configura-se assim, em termos freudianos, uma economia libidinal que consolida os processos civilizatórios em seus avanços e regressos.

Com estes elementos primordiais da luta existencial, Marcuse percebe a dialética fatal a que a civilização se submete. O conflito entre as pulsões é a sombra ontológica das aventuras da humanidade. As pulsões são arregimentadas para o sentido maior que é a busca do prazer, seja ele orientado pela união erótica, seja pelo fim de todo sofrimento com a morte. Em meio a esta batalha entre o organismo e as variações do mundo externo, Marcuse aponta o diferencial humano: a consciência desta luta. Assim, em meio à ausência de recursos, o animal humano procura conservar-se dos modos mais variados, dentre os quais o modo sádico de dominar o outro. Nesta perversidade, Marcuse encontra o mecanismo fundamental a que se submete a ontologia pulsional na civilização moderna que valoriza a racionalidade instrumental, o modo eficiente e produtivo de dominação. Esta perversidade é a base do princípio de realidade que orienta repressivamente as pulsões, instrumentalizando os homens e a natureza em um mundo determinado pelo ascetismo intramundano. No fundo, o cálculo preparado pelo asceta intramundano só se mantém através de uma racionalidade própria à dominação e ao controle da vida. Não se trata de um mundo do trabalho apenas, mas da manutenção da ordem. Desde então, para Marcuse, "a «ascese intramundana» já não constitui uma força impulsora no capitalismo desenvolvido, converteu-se antes em uma restrição que serve à conservação do sistema" (*C&S2*, p. 118). Somente por meio desta inflexão acerca do conceito de ascetismo intramundano podemos compreender a presença deste conceito em pleno anos 50, com a libertação sexual já em seus primeiros passos.

Contudo, é preciso considerar algumas críticas dirigidas à *E&C* feitas pelo próprio Marcuse. Salta aos olhos sua auto-crítica, alguns anos depois, no prefácio político de 1966: "Não faz mais sentido falar sobre mais-repressão quando homens e mulheres gozam de mais liberdade sexual do que nunca. Mas a verdade é que esta liberdade e satisfação estão transformando a terra em inferno" (p. XIII). Com isso, torna-se interessante perguntarmos como ocorreu o descarte do conceito de mais-repressão.

O fato é que Marcuse reconhece sua "negligência" ao considerar a mais-repressão. Segundo o próprio autor, *E&C* ainda expressa o pensamento positivo e otimista de que as "realizações da sociedade industrial avançada seriam capazes de reverter a direção do progresso, romper a união fatal entre produtividade e destruição, liberdade e repressão" (*idem*, p. XI). Uma ilusão alimentada pela suposição de que a "escassez" e a necessidade de suplantá-

la seriam perpetuadas de maneira artificial pela "racionalidade obsolescente" de uma ordem social incapaz de safar-se da contradição máxima entre produção e destruição, ou melhor, entre os laços eróticos que sustentam a civilização e a agressividade sádica nela implícita. Toda a ilusão desmorona quando Marcuse percebe que tal racionalidade obsolescente vem sendo amplamente fortalecida por formas cada vez mais eficientes de controle social. Indica-se assim outro potencial de *E&C* que seria atualizado posteriormente em *ODM* (1964): a análise das "engenharias sociais" da alma e das "ciências das relações humanas" (*idem*), que não mais oprimem, mas vibram os instrumentos humanos.

Ora, esta auto-crítica dirige-se muito mais a um modo específico de leitura de *E&C* do que propriamente aos conceitos gerais da obra. A perspectiva de leitura da obra, a partir do conceito de repressão, como o próprio autor observa, corre o risco de desmoronar. É preciso fazer uma análise a partir das técnicas que mantém os corpos em mobilização total. Esta orientação é conferida pelo fio de leitura dado pelo ascetismo intramundano, compreendido como uma das técnicas de instrumentalização dos corpos.

Ora, sob a perspectiva de *E&C*, este ponto de partida é reconhecidamente advertido. Torna-se evidente a ausência em nossa análise acerca da segunda parte de *E&C*, mais voltada para a análise da civilização não-repressiva. Contudo, nossa preocupação voltou-se mais para a continuidade do projeto crítico marcuseano, segundo o qual o conceito de ascetismo intramundano demonstrou ser fulcral para a compreensão do que viria a ser a análise da unidimensionalidade própria à sociedade industrial avançada, quando o princípio de desempenho mostra-se mais ardiloso, ou seja, mais capaz de integrar opostos e de colocar em dúvida os pressupostos da teoria crítica. Perdas de um lado, ganhos de outro. Afinal, toda esta querela que desdobramos aqui nos proporciona uma nova forma de ler Marcuse, reduzindo seus exageros repressivos (muito estigmatizados pelo calor de Maio de 68) e explorando seu universo da crítica à tecnologia como análise das técnicas de poder, permitindo, quem sabe, uma interpretação biopolítica de sua obra.

Bibliografia:**Obras de Herbert Marcuse:**

Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory, N. York: Oxford University Press, 1960.

"The Problem of Social Change in the Technological Society" in UNESCO, 28/april/1961.

Triebstruktur und Gesellschaft - ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud, trad. Marianne von Eckardt-Jaffe, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1965.

Eros and Civilization - A Philosophical Inquiry into Freud, Boston: Beacon Press, 1966.

"Sommes-Nous déjà des Hommes?" in *Partisans*, n° 28, avril/1966, pp. 21-27.

Eros e Civilização- uma interpretação filosófica de Freud, Trad. A. Cabral, S. Paulo: Círculo do Livro, 1968a.

Negations: Essays in critical Theory, trad. J. Shapiro, London, Allen Lane: The Penguin Press, 1968b.

"Contributions to a Phenomenologie of Historical Materialism" in *Telos*, vol. 4, 1969a, pp. 3-34.

Philosophie et Révolution, trad. Cornélius Heim, 2 vol., Paris: Deniël/Gontier, 1969b.

Marxismo Soviético - uma análise crítica, Trad. C. Weber, S. Paulo: Saga, 1969c.

O Fim da Utopia, Trad. C. N. Coutinho, R. Janeiro: Paz e Terra, 1969d.

La Sociedad Carnívora, trad. Miguel Grinberg, B. Aires: Ec. Galerna, 1969e.

"Liberté et Théorie des Pulsions" in *Culture et Société*, trad. G. Billy et alli, Paris: Ed. Minuit, 1970a

Crítica da Tolerância Pura, trad. Ruy Jungmann, R. Janeiro: Zahar, 1970c.

Ética de la Revolución, Trad. A. A. Remon, Madrid: Taurus, 1970d.

L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité, trad. G. Raulet e H-A Baatsch, Paris: Gallimard, 1972a.

Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade, trad. Fausto Guimarães, R. Janeiro: Ed. Zahar, 1972b.

Um Ensaio sobre Libertação, trad. M. O. Braga, Amadora: Bertrand, 1977a.

A Dimensão Estética, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1977b.

The Aesthetic Dimension: toward a critique of marxist Aesthetics, Boston: Beacon Press, 1978.

Contra-revolução e Revolta, trad. A. Cabral, R. Janeiro: Zahar, 1981.

A Ideologia da Sociedade Industrial - o Homem Unidimensional, trad. Giasone Rebuá, 6ª ed., R. Janeiro: Ed. Zahar, 1984.

One Dimensional Man - Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, introd. Douglas Kellner, 2ª ed., Boston: Beacon Press, 1991.

Cultura e Sociedade, trad. W. Maar, I Loureiro e R. Oliveira, S. Paulo: Paz e Terra, 1997a, 1998a (2 Volumes)

"Correspondência Marcuse - Adorno: as últimas cartas" in *Praga - revistas de estudos marxista - nº 3*, trad. Isabel M. Loureiro, setembro, 1997b.

"A Note on Dialectic" in *The Essencial Frankfurt School Reader*, trad. Andrew Arato, N. York: Continuum, 1998b.

"On Science and Phenomenology" in *The Essencial Frankfurt School Reader*, trad. Andrew Arato, N. York: Continuum, 1998c.

Tecnologia, Guerra e Fascismo, trad. Maria C. V. Borba, S. Paulo: Edunesp, 1999a.

Herbert Marcuse: A Grande Recusa Hoje, trad. I. Loureiro e R. Oliveira, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999b.

"A Noção de Progresso na Psicanálise" in *Cultura e Psicanálise*, trad. Isabel Loureiro, R. de Janeiro : Paz e Terra, 2001a.

"A Sociedade como Obra de Arte" in *Novos Estudos Cebrap*, nº 60, julho de 2001b, pp. 45-52.

Nachgelassene Schriften – Philosophie und Psychoanalyse, trad. Cornelia Lösch, Band 3, Lüneburg : Zu Klampen, 2002.

Razão e Revolução - Hegel e o Advento da Teoria Social, trad. Marília Barroso, 5ª Ed., R. Janeiro: Paz e Terra, 2004a.

Schriften, (9 Band), Springe : Zu Klampe, 2004b.

The New Left and the 1960s, New York : Routledge, 2005.

One Dimensional Man - Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, Beacon Press, s/d a.

"Re-examination of the Concept of Revolution" in *New Left Review*, s/d c, pp. 27-34.

"The Question of Revolution" in *New Left Review*, s/d d, pp. 3-7 (interview).

"A Obsolescência do Marxismo", s/d e, pp. 193-203.

"A Arte na Sociedade Unidimensional", s/d f, pp.241-256.

"Humanismo Socialista?", s/d g, pp. 110-122.

Obras de Referência:

- ABROMEIT, John (org.), *Herbert Marcuse - a Critical Reader*, New York: Routledge, 2004.
- AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2004.
- _____. *Estado de Exceção*, trad. Iraci D. Poleti, S. Paulo: Boitempo Editorial, 2004.
- ALEXANDER, Franz, *Psicanálise da Personalidade Integral*, R. Janeiro: Guanabara, 1934.
- ALTHUSSER, Louis, *A Favor de Marx*, 2ª ed., R. Janeiro: Zahar, 1979.
- ALVES, Stélio L., "Marcuse e a Nova Erótica" in *A Escrita do Analista*, Belo Horizonte: Autêntica, 2003, pp. 113-127.
- AMBACHER, Michel, *Marcuse et la Critique de la Civilization Américaine*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969.
- ANDERSON, Perry, *Considerações sobre o Marxismo ocidental*, Trad. M. Levy, 2ª ed., S. Paulo: Brasiliense, 1989.
- ARANTES, Paulo E., *Ressentimento da Dialética: Dialética e Experiência Intelectual em Hegel (Antigos Estudos sobre o ABC da Miséria Alemã)*, São Paulo: Paz e Terra, 1996.
- _____. *Zero à Esquerda*, São Paulo: Conrad Ed, 2004 (Col. Baderna)
- ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (org.), *The Essencial Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, 1998.
- ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, trad. L. Vallandro e G. Bornheim, S. Paulo : Abril Cultural, 1973.
- ASSOUN, Paul-L., *A Escola de Frankfurt*, trad. H. Cardoso, S. Paulo: Ática, 1991.
- _____. *Introdução a Epistemologia Freudiana*, Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- ADORNO, W. Theodor, *Educação e Emancipação*, trad. W. L. Maar, 3ª Ed., São Paulo: Paz e Terra, 2003.
- _____. *Negative Dialectics*, N. York: Continuum, s/d.
- ADORNO, W. Theodor & HORKHEIMER, Max, *Dialética do Esclarecimento - fragmentos filosóficos*, Trad. G. A. de Almeida, R. Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- BARBOSA, Ricardo, "Marcuse e a Crítica Estética da Modernidade - Uma Nova Educação Estética?", comunicação apresentada no Congresso Internacional "Dimensão Estética", UFMG, maio, 2005.

- BENHABIB, Seila, *Critique, Norm, and Utopia. A study of foundations of Critical Theory*, N. York: Columbia University Press, 1986.
- BENHABIB, Seila et alli, *On Max Horkheimer - New Perspectives*, Massachusetts: MIT Press, 1993.
- BENJAMIN, Walter, *Textos escolhidos*, Consultoria: P. Arantes, 2ª Ed., S. Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- _____. *Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura*, Trad. S. P. Rouanet, 2ª Ed., S. Paulo: Brasiliense, 1986.
- BERKI, R. N., "Marcuse and the Crisis of the New Radicalism: From Politics to Religion?" in *The Journal of Politics*, vol. 34, number 1, februar, 1972. Pp. 56-92.
- BIRKEN, Laurence, "From Seduction Theory to Oedipus Complex: A Historical Analysis" in *New German Critique*, nº 43, winter 1998.
- BOKINA, John e LUKES, T, *Marcuse - From the New Left to the Next Left*, University of Kansas, 1994.
- BREINES, Paul & GEOGHEGAN, Vincent, "Reason and Eros: The Social theory of H. Marcuse" in *Telos*, nº 49, fall 1981, pg. 206-209. (review).
- BRETON, André, *Manifestes du Surréalisme*, Paris: Gallimard, 1979.
- BRONNER, Eric Stephen, *Da teoria crítica e seus teóricos*, trad. T. R. Bueno e C. Meneguelo, Campinas: Papyrus, 1997.
- CAMPOS, Maria. T. C., *Marcuse: Realidade e Utopia*, São Paulo: Annablume, 2004.
- CERULLO, Margaret, "Marcuse and Feminism" in *Telos*, nº 41, fall 1979, pp. 185-186.
- CLAIR, André. "Une Philosophie de la Nature" in *Esprit*, janvier, v. 1, 1969.
- COUTINHO, C.N., "Dois momentos brasileiros da E. de Frankfurt", in *Cultura e Sociedade no Brasil - Ensaio sobre idéias e formas*, B. Horizonte: Oficina de Livros, 1990, pp. 183-198.
- COHN, Gabriel, *Crítica e Resignação: Fundamentos da Sociologia de Max Weber*, São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.
- CORVEZ, Maurice, *La Filosofia de Heidegger*, México: F.C.E., 1975.
- CROCHIK, José L., *Marcuse: A Opressão sob a Forma de Liberdade*, s/d, pp. 437-443.
- DE BONI, Luis Alberto, *Escritos Seletos de Martinho Lutero, Tomás Müntzer e João Calvino*, trad. Ilson Kayser et alli, Petrópolis: Ed. Vozes, 2000.
- DUBIEL, Helmut, *Theory and Politics. Studies in the Development of Critical Theory*, Trans. Benjamin Gregg, Cambridge: MIT, 1985.
- DUBOIS, Christian, *Heidegger: Introdução a uma Leitura*, R. Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2004.

- DUREL, Alain, "La Réification selon Marcuse - Actualité de l'Unidimensionnel" in *Les Temps Maudits*, n° 10, juin, 2001.
- FAUSTO, Ruy, *Marx: Lógica & Política - Investigações para uma Reconstituição do Sentido da Dialética - Tomo I e II*, 2ª Ed., S. Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
- _. *Marx: Lógica & Política - Investigações para uma Reconstituição do Sentido da Dialética - Tomo III*, S. Paulo: Ed. 34, 2002.
- FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse – The Catastrophe and Redemption of History*, New York : Routledge, 2005.
- FENICHEL, Otto, *Teoria Psicanalítica das Neuroses – Fundamentos e Bases da Doutrina Psicanalítica*, trad. Samuel Penna Reis, Rio de Janeiro: Atheneu, 2005.
- FERENCZI, Sándor, *Thalassa – Ensaio sobre a Teoria da Genitalidade*, trad. A. Cabral, São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- FOUCAULT, Michel, *Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado, 21ª Ed., R. Janeiro: Graal, 1979.
- _____. *História da Sexualidade* (3 volumes), trad. M. T. da C Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, 16ª Ed., Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- _____. *Em Defesa da Sociedade*, trad. Maria E. Galvão, São Paulo : Martins Fontes, 2005.
- FOSTER, Roger, "Dialectic of Enlightenment as Genealogie Critique" in *Telos*, n° 120, summer 2001, pp. 73-93.
- FREUD, Sigmund, *Obras Completas*, trad. José L. Etcheverry, B. Aires: Amorrortu Editores, 2001.
- _____. "Cinco Conferencias Pronunciadas en la Clark University" in *Obras Completas*, trad. Luís Lopes Ballesteros y de Torres, B. Aires: Editorial Americana, 1943.
- _____. "Psychologie des Foules et Analyse du Moi" in *Oeuvres Complètes*, trad. Pierre Cotet, s/d.
- _____. *Gesammelte Werke*, 18 Band, London: Imago, 1941.
- GANGL, Manfred, "Quelques implications sociales de la technologie moderne. H. Marcuse dans le contexte de la Théorie Critique" in *Archives de Philosophie*, n° 52, 1989, pg. 409-426.
- GAOS, José, *Introducción a "El Ser y el Tiempo" de Martin Heidegger*, México: F.C.E., 1996.
- GAY, Peter, *Freud para Historiadores*, São Paulo: Paz e Terra, 1989.
- GILBERT-WALSH, James, "Heidegger's Communal Self Assertion" in *Telos*, n° 126, winter 2003, pp. 53-65.

- GUTIÉRREZ, Edgardo, "Sobre o Prazer Excedente: De Marcuse à Aristóteles" in *Diiscurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, trad, Silvio R. G. Carneiro, nº 36, São Paulo : Ed. Alameda, 2006
- HABERMAS, Jürgen, "Arte e Revolução em Herbert Marcuse" in *Habermas*, 3ª Ed., S. Paulo: Ática, 1993a.
- _____. "Remarks on the Development of Horkheimer's Work" in *On Max Horkheimer - New Perspectives*, Massachussetts: MIT Press, 1993b.
- HABERMAS, Jürgen et alii, *Conversaciones con H. Marcuse*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona: Gedisa, 1980.
- _____. *Respuestas a Marcuse*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Anagrama, 1968.
- HARTMANN, Heinz, "Notes sur le Principe de Réalité" in *Revue Française de Psychanalyse*, nº 3, Paris: PUF, 1967, pp. 404-428.
- HEGEL, G. W., *Enciclopédia das Ciências Filosóficas - (3 vol.)*, Trad. A. Mourão, Lisboa: Ed. 70, 1980.
- _____. *Fenomenologia do Espírito - 2 vol.*, Trad. P. Meneses, 2ª Ed, S. Paulo: Vozes, 1988.
- _____. *Princípios da Filosofia do Direito*, Trad. Orlando Vitorino, 2ª Ed., Lisboa, M. Fontes, 1976.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo (2 vol.)*, trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback, Petrópolis, RJ, Bragança Paulista : Ed.Vozes, Ed. Universidade São Francisco, 2005.
- _____. *Kant y el problema de la Metafísica*, trad. G. I. Roth, México : Fondo de Cultura Económica, 1954.
- _____. *Chemins qui mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.
- _____. *El Ser y el Tiempo*, Trad. J. Gaos, 2ª Ed, México: F. C. Económica, 1988.
- _____. *Essais et conférences*, Paris: Gallimard, 1990.
- _____. *Kant et le Problème de la Métaphysique*, Paris: Gallimard, s/d.
- _____. *Textos Escolhidos*, Ed. Abril: S. Paulo, 1975 (*Os Pensadores*).
- _____. *Textos Escolhidos in Cadernos de tradução - nº 2*, Trad. M. A. Werle, São Paulo: Deptº. Filosofia USP, 1997.
- HOBBSAWN, E., *A Era dos Extremos*, trad. Marcos Santarrita, S. Paulo: Cia das Letras, 1996.
- HOBBSAWN, E. et al. *História do Marxismo - vol. 1, 11 e 12*, trad. Leandro K. e Carlos N. C.R. Janeiro: Paz e Terra, 1982.

- HOCQUARD, Gaston et. Alli, *Marcuse y el Freudo-Marxismo. Materialismo Dialectico y Psicoanalisis*, México: Roca, 1973.
- HORKHEIMER, Max, *Textos Escolhidos*, São Paulo: Ed Abril Cultural, 1980 (*Os Pensadores*).
- _____. *Eclipse da Razão*, trad. Sebastião Uchoa Leite, São Paulo : Centauro, 2003.
- _____. "Egoism and the Freedom Movement on the Anthropology of the Bourgeois Era" in *Telos*, nº 54, winter 1982/1983.
- _____. *Teoria Crítica I*, trad. Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva/EDUSP, 1990.
- _____. "A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Inst. De Pesquisas Sociais" in *Praga - revistas de estudos marxista - nº 7*, março 1999.
- HONNET, Axel, "Teoria Crítica" in *Teoria Social Hoje*, (org.) A. Giddens, S. Paulo: Edunesp, 1999.
- HYPPOLITE, Jean, *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, trad. André Vaczi et alli., São Paulo: Discurso Editorial, 1999.
- IMBRIZI, Jaquelina Maria, *A Formação do Indivíduo no Capitalismo Tardio - uma análise de estudos que vinculam a esfera subjetiva ao mundo do trabalho*, S. Paulo: ED. Hucitec/FAPESP, 2005.
- ISAMBERT, François A., "Le «Désenchantement» du Monde: Non Sens ou Renouveau du Sens" in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 61/1, jan-mar/ 1986, pp. 83-103.
- _____. "L'Éthique des Grandes Religions et l'Esprit de Max Weber" in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 127, juil-sept/ 2004, pp. 9-32.
- JAY, Martin, *La Imaginación Dialectica. Historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923 - 1950)*, Trad. J. C. Curutchet, Madrid: Taurus, 1974.
- JONES, Ernest, *Vida e Obra de Sigmund Freud*, trad. L. Trilling e S. Marcus R. Janeiro: Zahar, 1970.
- _____. "Psycho-analysis and the Instincts" in *The British Journal of Psychology*, vol. 26, 1935-1936.
- JONES, Jack, "Herbert Marcuse and the Cunning of Revolution" in *Michigan Quarterly Review*, vol. IX, nº 2, spring, 1970.
- KANGUSSU, Imaculada M. G., *Leis da Liberdade - A Relação entre Estética e Política na Obra de Herbert Marcuse*, tese de doutoramento em Filosofia apresentada ao Depto. de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da UFMG, Belo Horizonte, 2001.
- KANGUSSU, I., et alli (org.), *CD-Rom "Herbert Marcuse: Dimensão Estética – Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização*, Belo Horizonte : Ed. Abre, 2006.

KANT, Immanuel, *Crítica da Razão Pura*, trad. V. Rohden e U. B. Moosburger, S. Paulo: Nova Cultural, 1991 (*Os Pensadores*).

_____. *Crítica da Razão Prática*, trad. Afonso Bertagnoli, R. Janeiro : Ediouro, 4ª Ed., s/d.

KÄTZ, Barry, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation - an Intellectual Biography*, Londres: Verso ed., 1982.

_____. "Douglas Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*" in *Telos*, nº 63, spring 1985 (Review).

KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Berkeley/L. Angeles: U. California Press, 1984.

_____. *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore: The John Hopkins University Press, 1989.

_____. "The Frankfurt revisited: a critique of M. Jay's *The Dialectic Imagination*" in *Telos*, s/d.

_____. "O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos" in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, S. Paulo: Edunesp, 1999.

_____. "Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40" in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, S. Paulo: Edunesp, 1999.

_____. "Herbert Marcuse e a Dialética da Libertação: Reflexões por ocasião do 50º Aniversário de *Eros e Civilização*" in CD-Rom *Congresso Internacional Dimensão Estética*, Belo Horizonte : Ed ABRE, 2006.

_____. *Critical Theory and Society - a Reader*, New York/London: Routledge, s/d.

KLEIN, Stefan Fornos. *Sobre a Dominação e a Emancipação na Teoria Crítica de Herbert Marcuse*. dissertação de mestrado apresentada ao do Programa de Pós-Graduação em Sociologia do Departamento de Sociologia do da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

KOCH, Gertrud, "Between Fear of Contact and Self-Preservation: Taboo and its relation to the Dead" in *New German Critique*, nº 90, fall 2003, pp.71-83.

KOJÈVE, Alexandre, *Introdução à Leitura de Hegel*, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.

KORSCH, Karl, *Marxismo e Filosofia*, trad. A S Ribeiro, Porto: Afrontamento, 1977.

LADRIÈRE, Paul, "La Fonction Rationalisatrice de L'Éthique Religieuse dans la Théorie Wéberienne de la Modernité" in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 61/1, jan-mar/1986, pp. 105-125.

- LAPLANCHE, Jacques, *Vida e Morte em Psicanálise*, Porto Alegre: Ed. Artes Médicas, 1985.
- _____. *La Révolution Copernicienne Inachavée*, Paris: Aubier-Montaigne, 1992.
- LANDES, Joan B., "Marcuse's Feminist Dimension" in *Telos*, nº 41, fall 1979, pp. 158-165.
- LASCH, Christopher, "The Freudian Left" in *New Left Review*, nº 129, sept/oct, 1981.
- LEBRUN, Gérard, *Passeios ao Léu*, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- _____. *Kant e o Fim da Metafísica*, São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- _____. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*, São Paulo: EDUNESP, 2006.
- _____. "Neutralização do Prazer" in *O Desejo* (org. Adauto Novaes), São Paulo, Rio de Janeiro : Cia. das Letras, Funarte, 1990.
- LEHMANN, Hartmann & ROTH, Günther, *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Washington. DC: German Historical Institut and Cambridge University Press, 1995.
- LESSNOFF, Michael H., "Herbert Marcuse and the Frankfurt School: The Tyranny of Instrumental Reason" in *Political Philosophers of the Twentieth Century*, Oxford: B. Cackwell Publishers, 1999, pp. 39-59.
- LÖWY, Michael, "Marcuse and Benjamin: The Romantic Dimension" in *Telos*, pp. 25-34.
- _____. "Le Concept d'Affinité Élective chez Max Weber" " in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 127, juil-sept/ 2004, pp. 93-103.
- LÖWY, Michael & WISSMANN, Heinz, "Max Weber, La Religion et la Construction du Social" in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 127, juil-sept/ 2004, pp. 5-8.
- LOUREIRO, Isabel M., "Herbert Marcuse: A Relação entre Teoria e Prática" in *Capítulos do Marxismo Ocidental*, S. Paulo, Edunesp e Fapesp, 1998, pp. 99-120.
- LUKÁCS, Georg, *A Teoria do Romance - Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, trad. J. M. M. de Macedo, São Paulo: Livraria Duas Cidades/Ed. 34, 2000.
- _____. *História e Consciência de Classes - estudos da dialética marxista*, trad. Rodnei Nascimento, S. Paulo, Martins Fontes, 2003.
- LYOTARD, Jean-François, *Dérives à partir de Marx et Freud*, Paris, Éd. Galilée, 1994.
- MAAR, Wolfgang Leo, "Marcuse: em Busca de uma Ética Materialista" in *Cultura e Sociedade*, vol. 1, R. Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- _____. "Ideologia, tecnologia e "Grande Recusa": a atualidade de Marcuse" in in CD-Rom *Congresso Internacional Dimensão Estética*, Belo Horizonte : Ed ABRE, 2006.
- MacINTEYRE, Alasdair, *As Idéias de Marcuse*, S. Paulo: Cultrix, 1970.
- MARDER, Michael, "On Adorno's «Subject and Object»" in *Telos*, nº 126, winter 2003, pp. 41-52.

- MARX, Karl, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, trad. Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O Capital - Crítica da Ec. Política*, (5 Vol.) Trad. R. Barbosa, S. Paulo, Abril, 1983. (*Os Economistas*)
- _____. *Lineas Fundamentales de la Critica de la Economia Politica: Grundrisse*, trad. Pedro Scaron, Barcelona: Critica, 1978.
- MARX, K. & ENGELS, F., *Ideologia Alemã - Crítica da Filosofia Alemã mais Recente na Pessoa dos seus Representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner e do socialismo alemão na dos seus Diferentes Profetas*, trad. C. Jardim e E. L. Nogueira, Lisboa: Ed. Presença/Martins Fontes, 1980.
- MATOS, Olgária C. F., *Os Arcanos do Inteiramente Outro: a Escola de Frankfurt, a Melancolia e a Revolução*, São Paulo: Brasiliense, 1989
- MEZAN, Renato, *Freud, Pensador da Cultura*, São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Freud: A Trama dos Conceitos*, 4ª Ed., São Paulo: Perspectiva, 2001.
- MITSCHERLICH, Alexander, "A Ausência do Pai" in *Dialética da Família: Gênese, Estrutura e Dinâmica de uma Instituição Repressiva*, org. M. Canevacci, Brasiliense: S. Paulo, 1987.
- MONZANI, Luiz R., *Freud - O Movimento de um Pensamento*, Campinas: Ed da Unicamp, 1989.
- NEUMANN, Franz, *Behemoth - Pensamiento y Acción en el Nacional-Socialismo*, trad. V. Herrero e J. Márquez, México: F.C.E., 2005.
- NICOLAS, André, *Herbert Marcuse ou la quête d'un Univers Trans-Prométhéen*, Paris: Éd. Seghers, 1970.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral - Uma Polêmica*, trad. Paulo César de Souza, S. Paulo: Cia. das Letras, 2004.
- _____. *Gaia Ciência*, trad. Paulo César de Souza, S. Paulo: Cia. das Letras, 2004b.
- NUNES, Benedito. *Heidegger e Ser e Tempo*, R. Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- OLIVEIRA, Robespierre, *O Papel da Filosofia na Teoria Crítica de H. Marcuse*, Tese de doutoramento apresentada ao Depto. de Filosofia da FFLCH-USP, S. Paulo, 2001.
- PALMIER, Jean-Michel, *Marcuse et la Nouvelle Gauche*, Paris: Pierre Belfond, 1973.
- PERROUX, François, *François Perroux interroge Herbert Marcuse ... qui Répond*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969.
- PICCONI, Paul, "The Crisis of One-Dimensionality" in *Telos*, nº 35, Spring, 1978.

- PIERUCCI, Antônio F., *O Desencantamento do Mundo - Todos os Passos do Conceitos em Max Weber*, S. Paulo: Ed. 34, 2003.
- PIPPIN, ROBERT et alli, *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Hampshire: MacMillan Education Ltda., 1988.
- PISANI, Marília M., *Marcuse e Freud: uma Interpretação Polêmica - um Estudo de "Eros e Civilização"*, dissertação de mestrado apresentada ao departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCAR, São Carlos, 2003.
- PLATÃO, *Filebo*, in <http://br.egroups.com.com/group/acropolis/>, trad. Carlos Alberto Nunes (sítio visitado em 20/03/2007).
- POLLOCK, Frederick, "State Capitalism: Its Possibilities and Limitations" in *Critical Theory and Society - a Reader*, New York/London: Routledge, s/d, pp. 95-118.
- PORCHAT, Patrícia. *Freud e o Teste de Realidade*, S. Paulo : Casa do Psicólogo, FAPESP, 2005.
- PRADO Jr., Bento, "Entre o Alvo e o Objeto de Desejo: Marcuse, Crítico de Freud" in *Filosofia e Psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RAMOS, Silvana de Souza. "A vida do corpo e o calor das palavras: o papel de *Eros* em Montaigne e Marcuse" in CD-Rom *Congresso Internacional Dimensão Estética*, Belo Horizonte : Ed ABRE, 2006.
- RANK, Otto, *Traumatismo do Nascimento: influência da vida pré-natal sobre a evolução da vida psíquica individual e coletiva*, Rio de Janeiro: Marisa, 1934.
- RAULET, Gérard, *Herbert Marcuse - Philosophie de L'Émancipation*, Paris: PUF, 1992.
- _____. "Rationalisation et Pluralité des Rationalités" " in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 127, juil-sept/ 2004, pp. 79-91.
- ROBINSON, Paul A., *Esquerda Freudiana*, trad. A. Cabral, R. Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.
- ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria Crítica e Psicanálise*, R. Janeiro: Tempo Brasileiro /Fortaleza: UFCe, 1983.
- ROZITCHNER, Léon, *Freud e o Problema do Poder*, S. Paulo: Escuta, 1989.
- SAFATLE, Vladimir P., *Um Limite Tenso – Lacan entre a Filosofia e a Psicanálise* (org.), São Paulo : Ed. UNESP, 2002.
- _____. *A Paixão do Negativo – Lacan e a Dialética*, São Paulo : Ed. UNESP, 2006.
- _____. "Por uma Crítica da Economia Libidinal" in www.geocities.com/vladimirsafatle, (site visitado em 29/05/2007).

_____. “O amor é mais frio que a morte: Reconhecimento e experiência de indeterminação na fenomenologia hegeliana” in www.geocities.com/vladimirsafatle, (site visitado em 13/09/2007).

_____. “Os impasses do amor: Sartre, Lacan e o problema do reconhecimento do desejo” in www.geocities.com/vladimirsafatle, (site visitado em 29/05/2007).

_____. “Marcuse e as Metamorfoses da Pulsão” in CD-Rom *Congresso Internacional Dimensão Estética*, Belo Horizonte : Ed ABRE, 2006.

SAFRANSKI, Rüdiger, *Heidegger : um mestre da Alemanha entre o bem e o mal*, trad. Lya Luft, São Paulo : Geração Editorial, 2000.

SAINT-PIERRE, Héctor Luís, *Max Weber: entre a Paixão e a Razão*, 3ªEd., Campinas: Ed. da Unicamp, 2004.

SARTRE, Jean-Paul, *O Ser e o Nada – Ensaio de Ontologia Fenomenológica*, trad. Paulo Perdigão, Petrópolis, RJ : Ed. Vozes, 1997.

SCHILLER, Friedrich, *A Educação Estética do Homem. Numa Série de Cartas*, trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHMIDT, Alfred, "Ontologia Existencial y Materialismo Histórico en los escritos de Herbert Marcuse" in *Respuestas a Marcuse*, Barcelona: Anagrama, 1968.

SCHMITT, Carl, *Political Theology - Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago/London: The University Chicago Press, s/d.

SCHOOLMAN, Morton, *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York: The Free Press, 1980.

SÉGUY, Jean, "Rationalisation, Modernité et Avenir de la Religion chez Max Weber" in *Archive de Sciences Sociales des Religions*, nº 61/1, jan-mar/ 1986, pp. 127-138.

SHAPIRO, Jeremy, "Herbert Marcuse (1898 - 1979)" in *Telos*, nº 41, fall, 1979, pp. 186-188.

SILVA, Franklin Leopoldo e, *Ética e Literatura em Sartre - Ensaio Introdutório*, São Paulo: EDUNESP, 2004.

SOARES, Jorge Coelho, *Marcuse - Uma Trajetória*, Londrina: Ed UEL, 1999.

STEINER, George, *Heidegger*, México: F.C.E., 2001.

VAYSSE, Jean-Marie, “Heidegger et la Philosophie de l'Histoire chez le Jeune Marcuse” in *Archives de Philosophie*, Paris, 1989, p. 385-397

WIGGERSHAUS, R., *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, trans. Michael Robertson, 2ª Ed, Cambridge: MIT, 1995.

WEBER, Max, *Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*, trad. Antonio Flávio Pierucci, São Paulo: Cia. das Letras, 2004a.

_____. *La Ética Protestante y el Espíritu del Capitalismo*, trad. L. L Lacambra, México: F.C.E., 2004b.

_____. *Ciência e Política: Duas Vocações*, trad. Leonidas Hegenberg e Octany S. da Mota, São Paulo: Cultrix, 1970

_____. *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 19-?

_____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, trad. Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa, Brasília: Unb, 1991

WOLIN, Richard, *Heidegger's Children – Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, New Jersey : Princeton University Press, 2001.

WOLIN, Richard & ABROMEIT, John. *Heideggerian Marxism*, Nebraska : University of Nebraska Press, 2005.

ZIZEK, Slavoj, *Bem-vindo ao deserto do real!: Cinco Ensaio sobre o 11 de Setembro e Datas Relacionadas*, trad. P. C. Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. *El Espinoso Sujeto – El Centro Ausente de la Ontologia Política*, trad. Jorge Piatigorsky, Buenos Aires : Paidos, 2001.

_____. *Eles Não Sabem o que Fazem: o Sublime Objeto da Ideologia*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.

ZUIN, Antônio A. S., "O prazer da indiferença à barbárie: uma análise dos aspectos psicológicos da indústria cultural" in *Revista Olhar*, nº 1, junho, 1999, pp. 74-82.