

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Marcuse e a verdade do hegelianismo [Marcuse and the truth of the Hegelian]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Rosa Filho, Silvio
Publisher	Universidade de São Pablo
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-06-25 07:29:20
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/153974

MARCUSE E A VERDADE DO HEGELIANISMO

Sílvio Rosa Filho¹

Resumo. O objetivo deste artigo é indicar alguns rumos tomados por Marcuse em *O homem unidimensional*, na medida em que o tema da verdade do hegelianismo permite esclarecer questões concernentes à temporalidade e à historicidade. Fóbica, saturada de tensões, marcada por irresoluções, a temporalidade que jaz na sociedade industrial não deixa de preparar o momento decisivo para uma efetiva desalienação da consciência, sobretudo quando Marcuse interroga o nexo entre o solo historicamente povoado de materiais estéticos e o campo da emancipação política. Trata-se de oferecer um delineamento dessas passagens: de um lado, em contraposição ao necrológio escrito por Gerard Lebrun em 1979; de outro, através do problema da suspensão do terrorismo de Estado, tal como ele se formula nas sentenças e nos aforismos que Hegel elabora em vésperas de redigir a *Fenomenologia do espírito*. Visto que tal exigência de suspensão é indissociável de uma forma ampliada de racionalidade, visto que ela é solidária da utopia de uma sociedade concreta, a cidade ética de Hegel estaria situada no limiar de uma superação política do medo da morte.

Palavras-chave: Marcuse – Hegel – temporalidade histórica – suspensão – racionalidade.

“Le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas”.

VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”

“Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis”.

MARCUSE, *One-dimensional man*

Falar hoje de filosofia e movimentos sociais soa algo temerário: para a primeira, por representar em geral uma “prova dos nove” no mais das vezes indesejável; para os segundos, um excuro nem sempre fecundo frente às exigências imediatas de organização, de mobilização e de luta; temerário, sobretudo, por inserir aquela pretenciosa partícula “e”,

¹ Professor de filosofia na Universidade Federal de São Paulo, autor de *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo* (Barcarolla/Discursos Editoriais-USP, 2009) e de *Hegel na sala de aula* (Fundação Joaquim Nabuco/Unesco, 2009).

interpondo-se e separando pensamento e ação, formalmente distintos, real ou reciprocamente desaprumados. Em todo caso, por um motivo que talvez se esclareça ao longo de minha exposição, a locução “filosofia e movimentos sociais”² evoca campos de força semânticos, percursos argumentativos e exemplos provenientes de outros decênios.

Quando Gerard Lebrun, em agosto de 1979, escreveu sobre a morte de Herbert Marcuse no *Jornal da Tarde*³, o seu artigo lembrava que a máscara mortuária desse helenista fundamental⁴ exibia um rosto de Jano: a primeira face representando o professor austero com habilitação sobre a *Ontologia e a historicidade de Hegel*; a outra face, sobressalente, a do filósofo aclamado por movimentos juvenis. Ao comentar algumas páginas de *Eros & civilização*, nelas Lebrun encontrou, para além de uma fisionomia bifronte, o que ele designava como “o minuto de verdade do hegelianismo”, a saber: uma utopia realizável efetivamente para usufruto humano, apenas humano, o gozo de uma sociedade concreta, nem obrigatoriamente pacificada nem forçosamente reconciliada.

Fosse este o minuto de verdade que faz soar o sinal de alarme no fuso histórico do hegelianismo de esquerda, estaríamos bem situados para mudar o ângulo francamente desfavorável em que a presença de Marcuse estivesse reduzida a uma ambivalência do tipo *Doctor Jekyll e Mister Hyde*, entre *Herr Doktor* e um êmulo de Che Guevara. É que Lebrun, tendo procedido a uma austera “desdogmatização” das leituras dicotômicas de Hegel,⁵ teria preparado igualmente o terreno para que o hegelianismo de esquerda não padecesse nem das aporias teóricas atinentes às dogmáticas da finitude – esse apanágio das esquerdas transcendentais –, nem dos bloqueios políticos que assolaram as ortodoxias marxistas em tempos já revoltos;⁶ não seria então impossível que os estudos marcuseanos ainda se beneficiassem do alcance e da acuidade da visada lebruniana.⁷ Por esse viés, nossa questão

² “Filosofia e Movimentos sociais”, nome dado à mesa em que foi apresentada a versão inicial deste texto, por ocasião do *Encontro 50 Anos d’O homem unidimensional*, na Universidade Federal do ABC, em 26 de novembro de 2014. Agradeço especialmente a Jacira de Freitas, Flamarion Caldeira Ramos, Sílvio Ricardo Gomes Carneiro e Thiago Martins, pelas questões, pelas sugestões, pelo debate.

³ Cf. LEBRUN, “Os dois Marcuse”, pp. 132-133.

⁴ A expressão é empregada por Lebrun para caracterizar o tipo marcuseano de utopia. Cf. “Os dois Marcuse”, p. 140.

⁵ Cf. LEBRUN, *A paciência do conceito*, sobretudo páginas 13, 403-409.

⁶ Cf. ARANTES, “Idéias ao léu”, p. 61. Sobre a recepção dos livros de Marcuse no Brasil, traduzidos e “lidos” nos anos 1960, Paulo Arantes, em livro de 2003, dizia: “como nunca brilhou no firmamento brasileiro (salvo durante a febre-68, e mesmo assim...), não se pode falar de um eclipse de Marcuse, bem como de um renascimento do interesse por ele. [...] creio que brevemente será lido pela primeira vez” (ARANTES, *Zero à esquerda*, p. 152).

⁷ Descontando o tom (pejorativo, datado) e evitando equívocos (frequentemente estéreis) que costumavam acompanhar expressões do tipo “hegelianismo” ou “heideggerianismo” de “esquerda”, estaríamos igualmente dispensados de dar prolongamento ao potencial ilusório contido na expressão “heideggerian marxism”, já de si mesma “an oximoric ring”, (Cf. WOLIN, *The Frankfurt School Revisited*, p. 9; cf., também, WOLIN, “What is Heideggerian Marxism?”, p. XXIV);

podia ser inicialmente expressa tal como o próprio Lebrun houvera por bem enunciar: é certo que o princípio de realidade, com base no qual funciona a nossa civilização, seja mesmo o único possível? É vão pretender determinar outra forma do princípio de realidade, que seja livre de todo resquício arcaico? – Entretanto, a respeito de uma presença não arcaica de Hegel no pensamento de Marcuse, o que teria a dizer alguém que se dedicasse a uma forma de saber situado naquele tempo em que o mundo se mostrava 150 ou 200 anos mais novo? Que, tratando de pensar um conceito multiforme tal como o da *Bildung* – essa formação que haveria de amoldar um *polítropon* moderno, – buscou interrogar mais a realização efetiva de um conceito do que a sua irrealização nos anos que correm? Será que aspectos da noção marcuseana de homem unidimensional estariam talhando em penumbra o que se dá a ver e o que se dá a pensar como o *primado tardio da formação*, passagem que vai de uma religião invisível no pensamento negativo dos alemães até à ideia mesma de Cultura?

Não um retorno *ao* Hegel das análises de estrutura, mas um retorno *de* Hegel na conjuntura, 50 anos após a publicação de *O homem unidimensional* – parece que essa viravolta pode não ser inteiramente extemporânea, principalmente se for o caso de interrogar o novo discurso que triunfa nas teorias sociais e nas filosofias contemporâneas, o que se afirma também como uma lógica para administrar o ingresso e a permanência da jovem classe trabalhadora nas universidades brasileiras, tratando de condicionar as dinâmicas estudantis que, novas, ainda não fizeram ouvir a voz instituinte de sua presença.⁸ Em outros termos, ainda duais: a promessa não cumprida da formação integral do homem moderno aparece pelo seu avesso, na inefetividade do homem unidimensional; assim como resplandece nesse raio em céu azul do pensamento de Marcuse, reinventor da razão e da revolução hegelianas⁹ – essa viravolta, repito, poderia comportar ao menos três tempos de

registrando a constatação (“nada a esperar da vida acadêmica alemã nos anos 1930”), também dispensados de insistir na dicotomia em que o brilho filosófico faria *pendant* com uma miopia acentuada para enxergar a *Realpolitik*.

⁸ Quando Lebrun se permitiu falar a título pessoal dos assuntos acadêmicos no Brasil, ofereceu um diagnóstico da sobrevida da universidade que ainda hoje dá o que pensar: “[...] desde 1963 penso que a Universidade, que foi desde o começo do século XIX o principal veículo para a difusão da cultura, bem pode haver completado o seu tempo, pode ser que o século XXI necessite inventar novas modalidades institucionais de aprendizagem. Mas, afinal de contas, a Universidade ainda existe e acontece que, em alguns lugares, a sua vocação formadora não se exauriu por completo” (LEBRUN, “Da rentabilidade”, p. 16).

⁹ “O pré-condicionamento dos indivíduos, sua transformação em objetos de administração, parece ser um fenômeno universal. A ideia de uma forma diferente de Razão e de Liberdade, sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma Utopia. Mas o triunfo das forças retrógradas e conservadoras não desmerece a verdade desta Utopia. A mobilização total da sociedade contra a libertação definitiva do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do presente período, mostra quão real é a possibilidade desta libertação” (Cf. o “Epílogo” escrito em 1954, MARCUSE, *Razão e Revolução*, tr. br., p. 407). Diferentemente da tese que Joachim Ritter se esmerou por trazer à luz do dia ao afirmar que a filosofia de Hegel é a filosofia da revolução

aprendizagem e de reflexão. Ou ainda, três minutos de verdade que, de um modo agudo, muito certo e muito engenhoso, é possível captar precisamente nas três menções explícitas a Hegel que faz Marcuse, cabendo não perder de vista que, no livro do homem unidimensional, todas elas apontam para limites intrínsecos às chamadas filosofias da consciência. Vejamos esse arranjo mais de perto.

No tempo do medo

Pelo prisma da leitura hegeliana da sociedade civil burguesa, o homem unidimensional é o descendente de uma filosofia abstrata: ele é, como se sabe, o herdeiro de um modo de pensamento cindido entre sujeito e objeto; ele é, igualmente, o reproduzidor de um comportamento assombrado pelo “medo do objeto” (*Angst vor dem Objekt*). Hegel aparece, em contrapartida, como aquele que não somente captou tal medo do objeto na filosofia abstrata de sua época, mas ainda como o filósofo que formulou uma dupla exigência endereçada ao pensamento genuíno: superar tal atitude de medo do objeto; compreender a razão atuante na própria concreção de seus objetos.¹⁰ Já pelo viés dessa caracterização do homem unidimensional percebe-se que o “objeto” do medo não se deixa captar nos formatos de um objeto particular, nem tampouco se deixa pensar na tradução de um objeto incógnito, uma *coisa* = *x*. A atitude de medo não é, nesses termos, a atitude de um medo disto ou daquilo; senão, pelo contrário, o que está em causa é a atitude *do* medo. Trata-se, portanto, de compreender como é possível a passagem de um objeto por assim dizer difuso, que se furta à representação dita “natural”, que é estranho ao senso comum tanto quanto ao operacionalismo científico, passagem para um objeto não natural, não familiar, não positivo. Digamos: um objeto cuja objetividade tem sido histórica ou intersubjetivamente produzida, interobjetividade cujo sujeito subscreve uma historiografia inconsciente do espírito.

Do que é que têm medo, afinal? O filósofo abstrato, o cientista positivo, o operador técnico da ciência, o homem do senso-comum condensados na figura não consciente da consciência inundada de objetos, do que é que eles têm medo, para muito além disso ou daquilo, para além de si mesmos e para além desta ou daquela realidade em

(RITTER, “Hegel und die Französische Revolution”, p. 183-255.). Assertiva para a qual Jürgen Habermas tratou de elaborar uma tese complementar, encontrando no pensamento de Hegel uma elevação da Revolução Francesa em princípio de sua filosofia (Cf. HABERMAS, “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”, p. 201.). Para outras posições sobre o enraizamento intelectual do acontecimento francês em solo alemão, cf. meu capítulo “O sonho de Robespierre”, sobretudo, p. 222, nota 10.

¹⁰ “Hegel capta na filosofia crítica de sua época o ‘medo do objeto’ [*Angst von der Objekt*] e exige que um pensamento genuíno supere essa atitude de medo e compreenda o ‘lógico e racional-puro’ [*das Logische, das Rein-Vernünftige*] na própria concreção de seus objetos” (MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 139; tr. br., p. 139).

particular? Marcuse responde pelo viés de um simples, brevíssimo e preciso comentário da lógica hegeliana: o objeto de que eles têm medo é a própria realidade.¹¹ Na realização historicamente efetiva do homem, um medo subjacente responderia então pelo nome de medo humano propriamente dito; inominado, permanecendo em estado de latência, estaria sujeito a um redobro reflexivo no exercício de simbolização.

Um leitor familiarizado com os textos de Hegel poderia localizar-se rapidamente: Marcuse se limita a fazer, aqui, uma alusão ao parágrafo 74 da “introdução” à *Fenomenologia do espírito*.¹² Tal “localização” permitiria caracterizar os cuidados do entendimento instrumental como escrúpulos às voltas com erros a evitar no processo de conhecimento científico, um andamento argumentativo em que o suposto medo de errar se dá a ver como medo da verdade, deixando antever ilusões necessárias, modos de alienação e procedimentos de desalienação singulares e concretos. Por mais insuficiente que fosse, o resultado desse argumento localizado daria ensejo a que acrescentássemos mais um traço fisionômico no rosto de sombra do homem unidimensional: na superfície, ele tem medo desta ou daquela realidade, ou ainda, medo da realidade em geral; no fundo, porém, tem medo da realidade efetiva, medo da verdade que se acha co-presente num automovimento histórico e que torna tal dinâmica específica resultado sedimentado numa forma ampliada de racionalidade. Ora, sobre o fundo desse pequeno ABC de um neohegelianismo histórica e sociologicamente orientado, seria o caso de ressaltar duas figuras.

A figura da racionalidade apresenta o seu aspecto não instrumental por abranger uma oposição de forças, tendências e elementos que constituem o movimento daquilo que vem a ser realmente efetivo. Isso significa que a racionalidade é ampliada antes de tudo porque apreende o conceito do real. Marcuse recorda que a concepção grega já continha o elemento histórico. Se abrirmos o capítulo intitulado “O pensamento negativo”, lemos uma passagem tão luminosa quanto consistente com o andamento por assim dizer abstrato dos capítulos iniciais da *Fenomenologia do espírito*: “A essência do homem é diferente no escravo e no cidadão livre, no grego e no bárbaro.”¹³ Por isso, já na concepção grega, a essência do homem não era pensada fundamentalmente de modo essencialista. Ou ainda, em termos lebrunianos: já nos gregos seria possível detectar uma “instabilidade das essências”; em termos frankfurtianos, um abalo sísmico no essencialismo que seria ultrapassado no longo e sinuoso percurso do processo civilizatório. No sismógrafo marcuseano, todavia, a matriz civilizatória do escravo configura uma superação da diferença entre senhores e escravos entendida como diferença essencial.

¹¹ “Este objeto é a realidade em sua verdadeira concreção; a lógica dialética evita toda abstração que deixa todo conteúdo concreto sozinho e para trás, incompreendido” (MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 144; tr. br., p. 139).

¹² HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 70 e ss..

¹³ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

Cabe, neste passo, devolver a palavra a Marcuse: a “civilização superou a estabilização ontológica dessa diferença (pelo menos em teoria).”¹⁴ Vale sublinhar a locução que aparece entre parênteses: compreende-se que a superação “pelo menos em teoria” proceda como uma espécie de “suspensão” da diferença entre senhores e escravos, suspensão de uma diferença antes tida como essencial. Ocorre que tal acontecimento “teórico”, mesmo sendo um acontecimento “histórico”, padece de insuficiência: se a diferença entre senhores e escravos vai se tornando uma diferença inessencial, nem por isso ela invalida uma outra diferença que a vem *substituir*, se é que não a vem *prolongar*. Com efeito, o acontecimento teórico “ainda não invalida a distinção entre natureza essencial e natureza contingente, entre formas verdadeira e falsa de existência”¹⁵. Em termos analíticos, a distinção deriva de uma operação que reduz as forças opostas e as tendências a elementos separados no campo da situação empírica; se chega a compreender o potencial do escravo, o do escravo isolado enquanto tal equivale a algo contingente – o escravo pode vir-a-ser homem livre assim como o escravo pode não-vir-a-ser homem livre. Em suma, no prolongamento temático da concepção grega, não é necessário que o escravo venha a ser homem livre. E o primeiro passo a ser dado no interior dessa situação empírica seria romper com tal prolongamento: tomar consciência da liberdade seria tomar consciência da necessidade de tornar-se homem livre. Assim, a bem conhecida fórmula segundo a qual liberdade é consciência da necessidade passa a ser traduzida em termos decisivos – ou seja: liberdade é consciência da necessidade de libertação. A esta altura, o leitor familiarizado com os primeiros capítulos da *Fenomenologia do espírito* já dispõe de elementos não apenas analiticamente integrados ao texto hegeliano da seção chamada “consciência”; dispõe, igualmente, de tendências opostas, forças e contraforças em cujo movimento é possível antever que a “razão”, irredutível ao entendimento instrumental, se torna “razão histórica”. Como tal, assinala Marcuse, a razão “contradiz a ordem estabelecida dos homens e das coisas em nome de forças sociais existentes que revelam o caráter irracional dessa ordem.”¹⁶

Tudo se passa então como se, na luta entre senhores e escravos, Hegel tivera o cuidado de tomar uma posição distinta: sem dúvida, ao lado dos escravos; na medida em que estes últimos são apresentados como os verdadeiros produtores da cultura e da liberdade, ele teria se antecipado e neutralizado a sentença nietzscheana que interpreta a filosofia hegeliana como pensamento de escravo. Sem reeditarmos aqui o embate que opunha Nietzsche a Hegel no campo de batalhas da ideologia francesa, basta dizer que, à revelia dos tribunais filológicos, Hegel escolheu-se a si mesmo ao decidir pelo lado que ocupava na oposição pré-historicamente constituída e historicamente constituinte entre senhores e escravos. Como se manifesta, no entanto, tal tomada filosófico-política de

¹⁴ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

¹⁵ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 131; tr. br., p. 128.

¹⁶ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 145; tr. br., p. 140.

oposição hegeliana perante a matriz civilizacional que identifica na figura do senhor o agente responsável pelos valores da vida humana? Sabemos que, para Hegel, a civilização é obra fundamentada, desenvolvida e aprimorada no trabalho escravo e na interação dos escravos entre si. Nessa destituição da figura do senhor identificada empiricamente com este ou aquele ocupante da posição vazia do senhor, certamente a figura do escravo tende a enxergar o sujeito como senhor e a si mesmo como objeto do senhor. Tal configuração, porém, não sendo estática nem estando confinada em movimentos inerciais, é um processo dinâmico que resulta em configurar o sujeito como intersubjetividade escravizada e o objeto como algo em que essa intersubjetividade histórica encara o “objeto” de seu medo, um substituto elaborado da figura arcaica do senhor. O senhor absoluto, para tais escravos, não é mais este ou aquele senhor historicamente instituído; o senhor absoluto se revela como um objeto de sombra, uma zona de sombra, sem rosto, resumida numa única palavra que é pronunciada em situações revolucionárias e que o jovem Hegel transcrevia em idioma estrangeiro, não em alemão, mas em francês. Esta palavra é a seguinte: *la mort*.

Vale aqui algum esclarecimento: no tempo do medo, aquilo de que se tem medo não é esta ou aquela morte; em contrapartida, é a sua ou a minha morte, historicamente situada num tempo distinto, oposto àquele onde o medo é um medo primordial ou essencializado. Chega, pois, o momento de transitar do tempo do medo, onde a vida só vive como vida descompassada, passar ao tempo das tensões, onde a vida ainda vive como sobrevivência precarizada.

No tempo das tensões concretas

Nesse tempo das tensões saturadas de concretude importa situar a atitude de medo na passagem do pensamento negativo (o pensamento que diz *não* à escravidão arcaica) para o pensamento positivo (o pensamento que vem acompanhado do comportamento que diz *sim* à escravidão moderna). “A esta altura”, lembra Marcuse, “torna-se claro que algo está errado na racionalidade do próprio sistema.”¹⁷ Admitindo-se haver algo de podre na racionalidade do próprio sistema, e não apenas num reino particular como o da Dinamarca, quem quiser consertar esse erro estará totalmente mobilizado para lhe dar prolongamento, aprimoramento, falso acabamento: o antigo medo de errar se mostra como medo da verdade de que tal racionalidade sistêmica não tenha conserto, nem em si, nem por si mesma. Ora, contradizer essa ordem sistemicamente estabelecida dos homens e das coisas é fazer uso de uma razão ampliada, “em nome das forças sociais existentes que revelam o caráter irracional dessa ordem.”¹⁸

Sabemos que, para Marcuse, o que há de errôneo nessa organização concerne, fundamental e simultaneamente, à economia e à política. Diz ele: “o que está errado é a

¹⁷ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 142.

¹⁸ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 145; tr. br., p. 140.

forma pela qual os homens organizam o seu trabalho social.”¹⁹ E acrescenta: “a organização ‘errônea’, ao se tornar totalitária em bases internas, refuta alternativas.”²⁰ De modo que, na junção entre economia e política, a crítica da ideologia contemporânea, consiste em mostrar o caráter histórico dessa componente organizacional. A organização totalitária parece tão natural quanto natural parece a suposta ausência de alternativas. Triplo seria, neste quadro, o compromisso da filosofia: 1) interrogar a vitória do pensamento positivo entendido como filosofia unidimensional; 2) enxergar alternativas à ordem estabelecida; 3) aprimorar o senso da oportunidade histórica que as torna “comunicáveis” no presente. Acresce que tal aprimoramento é, para Marcuse, indissociável da dimensão cognitiva em que a linguagem poética subverte o positivo, fala do visível e do invisível, cintila como transcendência dentro do mundo e rompe com os meios de comunicação que inviabilizam elementos transcendentais da linguagem atual. Por essa abertura será possível compreender por que – antes da impossibilidade de comunicar o negativo, antes de começar o assombro da consciência artística com Mallarmé, antes mesmo de tal espectro se materializar – Rimbaud já subvertera a estrutura linguística e comunicara o rompimento com a comunicação.²¹

Vejam brevemente como se operava essa desnaturalização da ausência das alternativas, quando razão e revolução foram vencidas pelo ancestral do totalitarismo, o segundo minuto de verdade contido na vitória burguesa do terrorismo de Estado. Para condensá-lo, podemos recorrer a uma anotação dos cadernos onde Hegel preparava a redação da *Fenomenologia do espírito*, precisamente no trecho que opõe governantes e governados, ambos situados na passagem do terror jacobino para o terrorismo vitorioso de Estado.

Entre os anos de 1803 e 1806 – nos cadernos em que Hegel tomava notas e registrava anedotas, reunia citações e esboçava aforismos, alguns dos quais vão reaparecer na *Fenomenologia do espírito* – há um fragmento que diz: “A resposta que Robespierre dava a tudo – que alguém tenha pensado isto, feito aquilo, desejado isto ou aquilo – era: *la mort!*”²² Cabe fazer o registro destas constatações sumárias: a uniformidade vazia de uma sentença;

¹⁹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 142.

²⁰ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 148; tr. br., p. 143.

²¹ MARCUSE, *One-dimensional man*, pp. 71 e ss.; tr. br., pp. 79 e ss.

²² “Die Antwort, die Robespierre auf Alles gab – hier. Hatte einer dies gedacht, jenes gethan, dies gewolt oder jenes gesagt – war: *la mort!*”. Cf. *Hegel-Werke*. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1969; volume 2, fragmento § 31; os grifos são de Hegel. Texto e variantes podem ser encontrados no volume 5 de *Hegel Gesammelte Werke* (Hamburgo: Meiner, 1998), sob o título *Aus dem Jenaer Notizenbuch*. Ver, também, *Notes et fragments, Iéna 1803-1806*. Paris: Aubier, 1991. Para as próximas citações, vamos nos referir a esses textos como *Notas e fragmentos de Iéna*. Nessa contraposição entre os textos preparatórios do chamado período de Iéna e o texto da *Fenomenologia do espírito*, retomamos, com algumas mudanças, anotações apresentadas em conferência intitulada “Pela suspensão do terrorismo de Estado”, na IIª Jornada de Filosofia Política da Universidade de Brasília (outubro de 2014).

sua presumida conveniência a todo e qualquer conteúdo; uma intransigência que a tudo e a todos pode suplantar, inclusive a si mesma; justamente, por fim, a necessidade de suplantar [*überwinden*] essa obstinada tendência da liberdade absoluta que parece equivaler à necessidade de suplantar a própria morte.

Vejamos como o fragmento citado aparece, mas desta feita reconfigurado, na *Fenomenologia do espírito*. Estamos na estação da assim chamada liberdade universal, aquela que nega o singular como algo ou alguém existente no universal. O filósofo, neste compasso, está prestes a assinalar que toda a “sabedoria do governo” se resume, afinal, na banalidade de uma única sílaba – *Tot, mort*; está a ponto de indicar igualmente que essa sabedoria governamental ainda não é a sabedoria da razão, mas apenas a do entendimento – ou seja: tão só o entendimento daquela vontade universal, de fazer-se cumprida. Os leitores que chegaram a esse subcapítulo do “espírito alienado de si mesmo”, já terão compreendido que se prepara o terreno para a passagem a um momento decisivo no processo de desalienação do espírito; que, entretanto, a autoconsciência do espírito precisará experimentar o que essa liberdade universal é, antes de experimentar o que a liberdade absoluta *virá a ser*. Assim, antes de chegarmos àquele “cúmulo da oposição” onde ela estará reduzida a uma “forma transparente”, lemos:

A única obra e ato da liberdade universal é portanto a *morte*, e sem dúvida uma *morte* que não tem alcance interior nem preenchimento, pois o que é negado é o ponto não-preenchido do Si absolutamente livre; é assim a morte mais fria, mais rasteira: sem mais significação do que cortar uma cabeça de couve ou beber um gole de água.²³

Voltando ao fragmento do qual havíamos partido, podemos salientar que eram outros os exemplos escolhidos para dar voz, de um lado, ao procedimento abstrato que resulta da vontade universal do governante, e, de outro, à condição atomizada do indivíduo que se apega a fins particulares. Recorrendo à emulação de um suposto diálogo onde contracenam o governante e o governado, ouve-se, primeiro, a voz da liberdade absoluta: “Quer o casaco? Aqui está ele. Quer também o colete? Tome.” Em seguida, quando a palavra é passada ao governado, ouve-se: “O senhor me dá um tapa? Aqui está a outra face. O senhor quer o meu mindinho? Pode cortá-lo”. A partir de então o governado é reduzido ao silêncio: este lado do cenário permanece num tipo de baixo relevo,²⁴ não

²³ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 590, p. 396.

²⁴ Sobre a apreciação negativa do cristianismo e a matriz comum onde reside a crítica da universalidade apenas abstrata, cf. *Notas e fragmentos de Iena, op. cit.*, §§ 28 e 37. Cf., também, o § 91, no que concerne à crítica da obstinação germânica e à insuficiência da mensagem cristã, ligadas à recusa do Estado e da eticidade em geral. É possível apreciar a crítica do cristianismo implicada nessa cena em que o governado dá ao governante a outra face (*Matheus*, 5, 39-40) em outros textos

sendo mais necessário dar continuidade ao que seria somente uma ilustração dramática da ação de cortar: depois do dedo, a mão; depois da mão, o braço; depois de outros membros, a cabeça; e assim por diante. Pois o foco afinal se concentra na figura do governante, que vai retomar a palavra e fazer uma declaração em dois tempos – autoafirmação do poder coextensivo ao governante, expressa em vocabulário transparente; autoafirmação da ação da “sabedoria do governo”, vasada no léxico do entendimento: “Eu posso matar a todos, fazer abstração de tudo”²⁵.

Percebe-se: não estamos às voltas com uma abstração dada apenas no campo delimitado das representações mentais, senão, pelo contrário; trata-se, bem entendido, de um caso de “abstração real”; e, como vai sendo especificado no âmbito da *Fenomenologia*, a realidade da abstração em pauta consiste no fato de ser ela uma abstração “vitoriosa”. Desse modo, cortar o mindinho de um governado, cortar a cabeça de um Danton, cortar uma cabeça de couve vêm acompanhados do sinal de uma equivalência que, operando em planos contíguos da realidade, permitem um breve exercício metonímico: equivalem-se, dramaticamente, abstrair o mindinho de um governado, abstrair a cabeça de um Danton, abstrair uma cabeça de couve. Assim também, noutro plano de realidade, governar com a sabedoria de entendimento equivale a excluir os demais indivíduos de seu ato, o governo se constituindo agora como vontade *determinada* e, por isso mesmo, *oposta* àquilo que inicialmente aparecia como uma vontade *universal*. De sorte que a vontade, antes representada como universal, doravante só pode apresentar-se como a vontade de uma *facção*:

O que se chama governo não passa de uma facção *vitoriosa*, e no fato mesmo de ser facção, reside a necessidade de sua queda, inversamente, o fato de ser governo o torna facção e culpado.²⁶

Compreende-se que a velha instabilidade das essências compareça agora como instabilidade das instituições instituídas, que o limiar das instituições instituintes não se satisfaz com aquilo que apenas tinha o *status* do persistente e do durável. Ora, a *duração* enquanto tal não é algo de superior ao desaparecimento. Hegel dirá, em suas lições sobre filosofia da história, que o péssimo dura porque é uma universalidade abstrata, tendente à mortificação no particular. Já no texto que compõe suas anotações à *Enciclopédia*, passando do tempo não-histórico ao tempo que “apenas dura”, do governo da mediocridade que se limita a persistir no reino da duração, o enciclopedista do século XIX dirá:

de juventude, como, por exemplo, em *O espírito do cristianismo e seu destino* (*Hegels theologische Jugendschriften*, p. 283-287).

²⁵ “Ich kann Alles tödten, von Allen abstrahiren” (HEGEL, *Notas e fragmentos de Iena*, *op. cit.*, § 31).

²⁶ HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, § 591, p. 396.

O medíocre dura e por fim governa o mundo; essa mediocridade tem também pensamentos, com eles achata o mundo existente, extingue a vitalidade espiritual, faz dela mero hábito, e assim dura. Sua duração consiste justamente em persistir na inverdade, não lograr o seu direito, não conferir ao conceito a sua honra, não expor-se nela a verdade como processo.²⁷

A persistência ou a simples duração do Estado-de-entendimento *não* o habilitam a aspirar à autoridade do longo e de suas falácias, o que continuava sendo apanágio exclusivo de civilizações desprovidas de história, como ainda fora o caso das civilizações indiana ou chinesa: por este flanco, o Estado-de-entendimento não é algo superior ao seu desaparecimento, sua verdade sendo a verdade de um processo de decomposição que apenas “dura”, para além da prova do tempo não-histórico; situa-se, assim, à sombra daqueles impérios que, explicitando a sua própria finitude,²⁸ foram dando testemunho de sua pertinência ao longo e sinuoso progresso da liberdade na história mundial. Aquém do vasto cemitério que reserva lugar e lápide aos impérios que se puseram à prova do tempo histórico, a verdade do terrorismo de Estado aparece, pois, como cadáver insepulto da instituição moderna por excelência: o Estado – entenda-se: mais o conceito, do que a coisa mesma. Estaríamos a costear, desse modo, a penúltima palavra de nossa pré-história: a situação onde o acoplamento entre tempo histórico e temporalidade imediata da não-história pode significar que a interiorização desta última ainda assegura o desencadeamento daquele; o que se segue como história mesma, entretanto, é a sua “realização afetiva” – “o fato de haver ainda trabalho a fazer é uma questão empírica”.²⁹ Certamente vale retomar, neste ponto, as perguntas que seguem:

Mas de que história, propriamente, poderia tratar-se agora? Desenrolar-se-ia segundo o ritmo dessa duração (supressão relativa do tempo, a meio-caminho da série primitiva e da eternidade) que volta à tona sob a forma de um retorno do interiorizado? Pode ser, com efeito, que este último ponto de inflexão venha confirmar, enfim, por assim dizer, aquilo que o processo da história sempre foi desde o início, e seu escoamento ulterior seria a mera

²⁷ HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas*, II, § 258, Z, p. 57.

²⁸ Estes, para Lebrun, os traços fundamentais da noção hegeliana de progresso (explicitação da finitude dos impérios, suprassunção do que veio-a-ser), descontadas as sobrecargas antropológica, fenomenológica ou mesmo, para ele, simplesmente ideológica (Cf. LEBRUN, *O avesso da dialética*, pp. 19-63; sobretudo, p. 51).

²⁹ *Apud* ARANTES. *Hegel a ordem do tempo*, p. 370.

reiteração indefinida de tal confirmação. E nesse caso, sem dúvida, dá na mesma falar de uma *história sem acontecimentos* ou de *acontecimentos sem história*³⁰

Retraimento do universal, grau zero da negatividade, atividade desprovida de oposição efetiva, desdobramentos de uma duração formal – tudo se passaria então como se tal relógio, remontado, andasse por si mesmo? Se, como dizia Hegel numa lição que já se esquivava à nossa compreensão imediata, os montes que duram não valem mais do que a rosa que todavia fenece,³¹ pergunta-se: como então restituir o teor de verdade, não a quem ou não além da prova do tempo, mas no tempo em que a vitalidade não está nem exumada nem abolida?

Será o caso de nos atermos a uma forma tão breve quanto improvável, prorrogação da pré-história onde assistimos, sob nova chave, ao paradoxo de uma história sem acontecimentos ou de acontecimentos sem história. Neste âmbito, com efeito, o movimento de emancipação dos escravos vale mais do que o império que prevalece e dos candidatos a império que ainda hoje se limitam a durar. É que, na lição traduzida pelo hegelianismo desdogmatizado de esquerda, o *nomos* da morte se dissolve assim que dá a ver o caráter heterônomo da morte: a estimativa do valor orientado para a emancipação não se transcreve como obra da tanatologia. Passemos então ao último minuto de verdade contido nesse *tertium* que seria – quem sabe? – o tempo da irresolução.

No tempo da irresolução

Após a superação do tempo fóbico, após a suspensão das tensões saturadas de concretude, nesse campo de distensões não configuradas e aparentemente definitivas, um grão de transcendência, mais ou menos inesperado, se apresenta e se faz valer como suspensão da catástrofe. É que, desde a noção grega de uma afinidade entre arte e técnica, é não apenas possível, mas necessário, recusar tanto os alaridos da tecnofobia quanto os apologetas da distensão; reconhecer, portanto, que a forma ampliada da racionalidade se exprime essencialmente na convergência entre a função desempenhada pelo logos não-instrumental e a função desempenhada pela *Arte*.³² Cumpre notar que tamanha ampliação vem precedida de um jogo de contrabalços que Marcuse foi colher em Hegel, nas lições de estética onde se aprende que a racionalidade tecnológica da arte é reabilitada porque determinada, circunscrita e limitada a uma “redução” presidida pela própria obra de arte. Eis então o terceiro minuto de verdade do hegelianismo:

³⁰ ARANTES, *Hegel a ordem do tempo*, p. 370; grifo nosso.

³¹ *Apud* ARANTES, *Hegel a ordem do tempo*, p. 212.

³² MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 242; tr. br., p. 220.

A arte é capaz de reduzir o aparato que a aparência externa exige para se preservar – redução aos limites em que o externo pode tornar-se a manifestação do espírito e da liberdade.³³

Está claro que essa “redução estética” aparece na transformação histórica da Natureza, ali onde tem êxito a criação de um nexos peculiar cuja forma cintila entre o domínio de materiais estéticos e a libertação histórica. Se o domínio exercido sobre o estofado estiver orientado para a libertação, então a redução estética é solidária da forma ampliada da racionalidade, justamente porque, neste caso, a conquista da Natureza significa, em primeiro lugar, reduções específicas da Natureza, tais como a cegueira, a ferocidade e mesmo a fertilidade; significa, em segundo lugar, pela decodificação de oposições correlatas, uma redução da ferocidade do homem contra a Natureza, novas relações entre o visível e o invisível, a produção e a autoprodução.

Assim, pela via dessa lição que da estética hegeliana ainda não se esquiva, a ênfase dada à relação entre arte e técnica assinala uma *racionalidade* específica da arte que, por seu turno, vem acompanhada de algumas implicações consideráveis e um tanto intempestivas. Se retomarmos os passos de Lebrun, a primeira implicação concerne ao caráter estesiológico dos indivíduos em relação de intercorporeidade: ela seria condizente com uma reestruturação da sensibilidade onde o nascimento do conceito não significasse a morte da metáfora, espaço dialógico onde seria possível, por exemplo, perguntar-se com Paul Valéry pelo trabalho que faz viver em nós aquilo que ainda não existe.³⁴ A segunda implicação diz respeito a uma combinação expansiva de intersubjetividades: nela, o repensamento do princípio de realidade seria solidário de uma outra astúcia do princípio de prazer, aquele gozo que, desde o Aristóteles da *Ética nicomaqueia*, é o gozo compreendido como acompanhamento da atividade.³⁵ Há, por fim, uma terceira implicação nesse circuito lebruniano de desdogmatizações: a recusa da megalomania que prolifera no delírio de um desenvolvimento de todas as potencialidades, não sendo defensável a ideia de dar livre curso à evolução de todas as potencialidades “humanas”; neste caso específico, Marcuse aparece como o autor que, indo “apenas até a beira da utopia”,³⁶ vivificou tanto a Cidade ética hegeliana quanto a Cidade estética de Schiller.

Afora o fato de que *O homem unidimensional* nunca esteve destinado a se tornar, ao lado de *Eros & civilização*, mais um *best-seller* nas “*sex shops*” da Califórnia³⁷, importa assinalar que, ao redigir um belo necrológio dedicado a Marcuse e ao lembrar o “minuto de verdade

³³ HEGEL, *Vorlesungen über die Aesthetik*, pp. 217 e ss. Trecho citado por MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 244; tr. br., p. 221.

³⁴ “[La pensée est, en somme,] le travail qui fait vivre en nous ce qui n'existe pas” (VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”, p. 1333). Citado por Marcuse, *One-dimensional man*, p. 71; tr. br., p. 78.

³⁵ Citado por LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 141.

³⁶ LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 136.

³⁷ LEBRUN, “Os dois Marcuse”, p. 139.

do hegelianismo”, mais uma vez Lebrun prestou serviços – inestimáveis, tão grandes quanto involuntários – ao pensamento rigoroso do hegelianismo de esquerda: em tempos de medo, tensões cada vez mais concretas e formas multiplicadas de irresolução, seria recomendável não silenciarmos estas vozes que recusaram usurpações semânticas, sintáticas e estilísticas, de um “logos não instrumental”.

Podemos agora resumir o nosso percurso como um breve itinerário voltado para a “crítica da imaginação instrumental”, expressão que comparece nos momentos conclusivos de *O homem unidimensional*. Alguns passos antes de dar encerramento ao seu livro, Marcuse frisa um tipo de envelhecimento que afeta as formas de ação, assinalando que “a luta pela solução ultrapassou as formas tradicionais”. Certamente, tal obsolescência das formas de ação tradicionais não as condena à vala comum das coisas e dos processos findos; ela dá notícia, ao contrário, de seu pertencimento à história, assim como permite atinar para uma camada – uma funda camada, não ainda a mais funda, mas de base popular e ao mesmo tempo conservadora – por sobre a qual se destacam e proliferam tendências de cunho totalitário:

As tendências totalitárias da sociedade unidimensional tornam ineficaz o processo tradicional de protesto – torna-o talvez até mesmo perigoso porque preservam a ilusão de soberania popular. Essa ilusão contém alguma verdade: o ‘povo’, anteriormente o fermento da transformação social, ‘mudou’ para se tornar o fermento da coesão social. Aí, e não na redistribuição da riqueza e igualação das classes, está a nova estratificação característica da sociedade industrial desenvolvida.³⁸

No jogo de contrapartidas que se anunciava com nossa epígrafe, já não era sem tempo de devolver a palavra a Marcuse, ali onde, precisamente, a natureza e o homem não estão condenados a se tornar “instrumentos de uma produtividade destruidora”,³⁹ ali onde cabe reconhecer “*le commencement d’un monde*”.⁴⁰ Graças a uma ampliação do campo de visibilidade que fora aberto pela teoria crítica, arrolamento de contrários que pode descorçoar ocupantes de um solo que talvez não responda mais pelo nome de chão de fábrica, ultrapassando aquela profunda camada de base popular e conservadora, aparece, justamente, esta outra:

Por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de

³⁸ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 260; tr. br., p. 234.

³⁹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 245; tr. br., p. 221.

⁴⁰ VALÉRY, “Théorie poétique et esthétique”, p. 1327. Citado em francês por Marcuse, *One-dimensional man*, p. 79; tr. br., p. 221.

por fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária, ainda que a sua consciência não o seja.⁴¹

MARCUSE AND THE TRUTH OF HEGELIANISM

Abstract. This paper aims to point up some trends presented by Marcuse's One-dimensional Man, insofar as the theme of truth in Hegelianism helps to explain questions concerning temporality and historicity. Characterized as a phobic relation as well as a relation saturated with tensions and marked by irresolution, the temporality that lies on industrial society prepares the decisive occasion for an effective desalienation of consciousness, especially when Marcuse interrogates the link between the field historically occupied by aesthetic materials and the field of political emancipation. Then, we are outlining some considerations between these two fields: on the one hand, opposing these passages to Gerard Lebrun's essay published in 1979 in memoriam to Herbert Marcuse; on the other hand, showing the problem of suspension of the Terror of State, according to Marcuse's sentences as well as to aphorisms, which Hegel wrote on the eve of his elaboration of Phenomenology of Spirit. Since such exigency of suspension is inseparable from a wider form of rationality as well as this rationality is close to a utopia of concrete society, Hegel's ethical State would be located at the beginnings of a political overcoming from the fear from death.

Keywords: Marcuse – Hegel – Historical temporality – suspension – rationality.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARANTES, Paulo.E.. “Idéias ao léu: uma digressão a propósito de *O avesso da dialética*”. In: *Novos Estudos Cebrap*. São Paulo, outubro, nº 25, 1989.

_____. *Hegel – a ordem do tempo*. São Paulo: Hucitec: Polis, 2000.

_____. *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2003.

HABERMAS, Jürgen. “A crítica de Hegel à Revolução Francesa”. In: *Teoria e práxis*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

HEGEL, George W.F. *Hegel-Werke*. Frankfurt: Surkamp Verlag; volume 2, 1969.

_____. “Aus dem Jenaer Notizenbuch”. In: *Hegel Gesammelte Werke*. Hamburgo: Meiner; volume 5, 1998.

_____. *Vorlesungen über die Aesthetik*. In: *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Fromman; ed. Glockner; volume 12, 1929.

_____. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2013.

⁴¹ MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 260; tr. br., p. 235.

_____. *Enciclopédia das ciências filosóficas*. São Paulo: Loyola, 1997.

LEBRUN, Gerard. *Passeios ao léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

_____. *O avesso da dialética – Hegel à luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *A paciência do conceito*. São Paulo: Edunesp, 2006.

_____. “Da rentabilidade”. In: *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*. São Paulo; n° 42, 2012.

MARCUSE, Herbert. *One-dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Londres, Nova Iorque: Routledge and Keagan Paul; 2ª ed., 1991. Tr. br. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

_____. *Reason and Revolution: Hegel and Rise of Social Theory*. Londres: Routledge and Keagan Paul; 2ª ed. Tr. bras. *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978; 3ª ed, 1969.

RITTER, Joachim. “Hegel und die Französische Revolution”. In: *Metaphysik und Politik*. Frankfurt, 1969.

ROSA FILHO, Sílvio. “O sonho de Robespierre”. In: ROSA FILHO, Sílvio, *Eclipse da moral – Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*. São Paulo: Discurso Editorial & Barcarolla, 2009.

VALÉRY, Paul. “Théorie poétique et esthétique”. In: *Oeuvres*. Paris: Gallimard; vol. I, 1957.

WOLIN, Richard. “What is Heideggerian Marxism?” In: Marcuse, M. *Heideggerian Marxism*. Lincoln: University of Nebraska, 2005.

_____. *The Frankfurt School Revisited and Other Essays on Politics and Society*. Nova Iorque: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.