

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

Thiago Evandro Vieira da Silva

**A IMPORTÂNCIA DA NEGATIVIDADE HEGELIANA PARA O PENSAMENTO DIALÉTICO
DE HERBERT MARCUSE: O LEGADO DA *FILOSOFIA DA HISTÓRIA***

Marília
2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

Thiago Evandro Vieira da Silva

**A IMPORTÂNCIA DA NEGATIVIDADE HEGELIANA PARA O PENSAMENTO DIALÉTICO DE
HERBERT MARCUSE: O LEGADO DA *FILOSOFIA DA HISTÓRIA***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de Concentração: História da filosofia ética e filosofia política

Linha: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

Marília
2012

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA - UNESP
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
CAMPUS DE MARÍLIA

**A IMPORTÂNCIA DA NEGATIVIDADE HEGELIANA PARA O PENSAMENTO DIALÉTICO DE
HERBERT MARCUSE: O LEGADO DA *FILOSOFIA DA HISTÓRIA***

Thiago Evandro Vieira da Silva

Dissertação apresentada ao Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista, Campus de Marília como parte das exigências para a obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Robespierre de Oliveira.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Robespierre de Oliveira – UEM
Prof. Dr. Ricardo Monteagudo – UNESP
Prof^a. Dr^a. Imaculada Kangussu - UFOP

Marília
2012

Silva, Thiago Evandro Vieira da.
S586i A importância da negatividade hegeliana para o
pensamento dialético de Herbert Marcuse: o legado
da filosofia da história / Thiago Evandro Vieira da
Silva – Marília, 2012.
71 f. ; 30 cm.

**Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de
Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista,
2012.**

BIBLIOGRAFIA: F. 66-68

Orientador: Robespierre de Oliveira

1. Dialética. 2. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-
1831. 3. Negatividade (Filosofia). 4. Marcuse, Herbert,
1898-1979. I. Autor. II. Título.

CDD 146.3

À memória de Rosalina
Ferreira da Silva e de
João Vieira da Silva.

Agradecimentos

Quero agradecer ao meu orientador, o Professor Dr. Robespierre, por me orientar nesta pesquisa.

Agradeço ao Grupo de Pesquisa Teoria Crítica como teoria da mudança social: cultura, filosofia psicanálise, da UEM.

Agradeço à secretaria da Pós Graduação e aos professores do Programa de Pós Graduação em Filosofia da Unesp.

Agradeço de modo especial aos meus pais Manuel e Regina por acreditarem e incentivarem na minha formação. Também agradeço à minha irmã Marcia com quem dividi a parte inicial de minha formação.

Agradeço muito à minha noiva Glória por toda a sua compreensão neste momento importante de minha vida em que o tempo é escasso.

Agradeço aos meus amigos Martins e Dilmar por dividirem comigo boa parte do tempo em que estive no mestrado.

E agradeço também à todos os meus colegas do mestrado, pelas conversas formais e informais que, sem dúvida, renderam riquíssimas contribuições à minha pesquisa aqui apresentada.

“A derrota do Fascismo e do Nacional-Socialismo não deteve a inclinação para o totalitarismo. A liberdade está em retirada – tanto no domínio do pensamento como no da sociedade. Nem a Razão hegeliana, nem a Razão marxista se aproximaram da realização; nem o desenvolvimento do Espírito, nem o da Revolução tomaram a forma visada pela teoria dialética. E, contudo, os desvios eram inerentes à estrutura mesma que essa teoria havia revelado – eles não vieram de fora; nem de modo inesperado”. (Herbert Marcuse, Razão e Revolução).

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar o legado do pensamento dialético de Hegel para a Teoria Crítica, e como esta se apropria do conceito de negatividade enquanto um método para a superação das antinomias inerentes à sociedade capitalista, a partir do tema da *Filosofia da História*, tentando responder a seguinte questão: qual é a importância da negatividade hegeliana na teoria crítica de Marcuse? Em termos metodológicos, a pesquisa procurou considerar todo um quadro contextual que apreende o objeto e o ultrapassa. A partir da análise da *Filosofia da História* de Hegel observou-se certa proximidade dos conceitos por este desenvolvidos com os utilizados pela Teoria Crítica, alguns intermediados pelo materialismo histórico de Marx. Tal proximidade tornou-se mais evidente na análise do texto *Razão e Revolução* de Marcuse. Como se supôs que a leitura de Marcuse do sistema de Hegel não desconsidera a própria crítica de Marx ao sistema filosófico de seu mestre, isso exigiu que a pesquisa considerasse também o pensamento de Marx para avaliar melhor como ocorreu a apropriação marcuseana de algumas categorias hegelianas.

Palavras chave: Dialética. Hegel. Negatividade. Marcuse.

Abstract

This thesis aims to analyse the legacy of dialectical thought of Hegel to Critical Theory, and how it appropriates the concept of negativity as a method to overcome the antinomies inherent in capitalist society, based on the theme of Philosophy of History so trying to answer the following question: what is the importance of Hegelian negativity in Marcuse's critical theory? In methodological terms, this research sought to consider a whole contextual framework that captures the object and beyond. From the analysis of Hegel's Philosophy of History was observed near some of the concepts developed in this with those used by Critical Theory, some mediated by the historical materialism of Marx. This closeness has become more evident in the analysis of the Marcuse's Reason and Revolution text. As it was assumed that the reading of Marcuse's Hegelian system does not ignore Marx's own critique of the philosophical system of his master, demanded that this research should also considered the thought of Marx in order to better assess how the Marcuse was the appropriation of Hegelian categories.

Keywords: Dialectics. Hegel. Negativity. Marcuse.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	09
CAPÍTULO 1	
APRESENTAÇÃO DA NEGATIVIDADE HEGELIANA.....	12
1.1 HEGEL E O <i>VOLKSGEIST</i>	13
1.2 HEGEL E A DIALÉTICA.....	18
1.3 VIDA, RAZÃO E TRABALHO: DE HEGEL A MARX.....	20
CAPÍTULO 2	
A INTERPRETAÇÃO DE MARCUSE DOS CONCEITOS HEGELIANOS DE DIALÉTICA E DE NEGATIVIDADE.....	29
2.1 OS CENÁRIOS SÓCIO HISTÓRICO E FILOSÓFICO DA OBRA HEGELIANA SOB A ÓTICA DE MARCUSE.....	29
2.2 A HISTÓRIA HEGELIANA SEGUNDO MARCUSE.....	34
2.3 O ESTADO: MARCUSE CRÍTICO DE HEGEL.....	38
CAPÍTULO 3	
ANÁLISE CRÍTICA DO DIÁLOGO ENTRE HEGEL E MARCUSE.....	42
3.1 SER E POTÊNCIA.....	43
3.2 SER E ATO.....	48
3.3 EFETIVAÇÃO HISTÓRICA.....	51
3.4 SOBRE O PAPEL DA NEGAÇÃO NA DIALÉTICA.....	56
3.5 SOBRE <i>A NOTE ON DIALECTIC</i>	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	63
REFERÊNCIAS.....	66

Introdução

Herbert Marcuse é um dos representantes de um grupo de intelectuais cuja linha de pensamento é conhecida como Teoria Crítica. Juntamente com Horkheimer, Adorno e outros, participou do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. O hegelianismo apresenta-se mais forte em Marcuse do que nos outros integrantes do Instituto¹, fato verificável em publicações do autor. A primeira delas é *A ontologia de Hegel e a teoria da historicidade* (1932), uma *Habilitation*, de inspiração heideggeriana, escrita antes de seu ingresso no Instituto. A segunda, mais marxiana, ocorre mais tarde, já nos Estados Unidos, trata-se de *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941) que se apresenta como uma defesa da filosofia hegeliana contra os ataques de Popper, por exemplo, que a acusava de haver oferecido um pressuposto aos nazistas. Em *Razão e Revolução*, Marcuse dedica uma parte inteira a descrever os fundamentos da filosofia de Hegel, à qual o primeiro capítulo desta dissertação é dedicado.

A dialética hegeliana foi o ponto de partida de Marx. Porém, a discussão sobre a relação entre Hegel e Marx foi acirrada após a morte de Marx. O estalinismo negou a influência de Hegel. Lukács e Korsch, no célebre seminário de estudos marxistas e depois em seus livros, afirmaram o papel de Hegel. Desta forma, os frankfurtianos seguem a tradição do hegelianismo como base do pensamento de Marx².

¹ Adorno também mostra influências de Nietzsche, e Horkheimer de Schopenhauer.

² Agregam também o pensamento de Max Weber.

As outras duas partes do livro *Razão e Revolução* apontam a influência da filosofia hegeliana nas gerações seguintes. Todavia, muito além de apontar o hegelianismo como o fundamento do marxismo, nota-se uma influência direta da filosofia de Hegel na constituição do pensamento dialético como o de Lukács e o da Teoria Crítica, e mais precisamente no de Marcuse.³ Tal influência justifica todo um capítulo dedicado àquela filosofia, haja vista ser o propósito desta dissertação afirmar a apropriação que Marcuse faz da negatividade de Hegel enquanto um conceito teórico crítico chave para a superação das antinomias inerentes à sociedade industrial, o que pressupõe a apreensão crítica daquela que é, senão a única, uma das mais importantes raízes desse pensamento.

Assim, esta dissertação tem como objetivo analisar o legado do pensamento dialético de Hegel para a Teoria Crítica, a partir do tema da *Filosofia da História*, tentando responder a seguinte questão: qual é a importância da negatividade hegeliana na teoria crítica de Marcuse?

No primeiro capítulo, portanto, analisaremos o sistema filosófico de Hegel, procuraremos contextualizar seu pensamento e apresentar conceitos e teses desse sistema que influenciaram o pensamento de Marcuse e também abordaremos o desenvolvimento dos conceitos hegelianos feito por Marx e posteriormente apropriados por Marcuse.

No segundo capítulo, será analisado o modo como ocorre essa apropriação, isto é, a mudança de paradigma, e como Marcuse utiliza o método marxista da crítica imanente. Também será exposta a crítica marcuseana ao modelo hegeliano de Estado.

³ Segundo Moacyr Felix, diretor da edição brasileira do livro *Introdução à filosofia da história de Hegel* de autoria de Jean Hyppolite, a obra de Hegel está no vértice do ângulo em que surgiram Kierkegaard, Husserl, Sartre, Marx, Nietzsche, os neo-positivistas, Lukács, Marcuse, Garaudy e outros.

No terceiro e último capítulo, propomos mostrar como o pensamento político de Marcuse se posiciona em suas análises enquanto herdeiro desta tradição filosófica, e como a negatividade se apresenta para o referido autor da Teoria Crítica enquanto possibilidade de superação da razão tecnológica, ou subjetiva, que, de acordo com Horkheimer em *Eclipse da Razão*, corresponde à irracionalidade, presente na sociedade contemporânea.

Capítulo 1

Apresentação da negatividade hegeliana

*“O núcleo da filosofia de Hegel é uma estrutura formada por conceitos – liberdade, sujeito, espírito, conceito – derivados da ideia de razão. A não ser que se apreenda com clareza o sentido de tais conceitos, e sua intrínseca correlação, o sistema de Hegel aparecerá como a obscura metafísica que de fato nunca foi”. (Herbert Marcuse, *Razão e Revolução*).*

No final do século XVIII, passou a ser corrente na cultura ocidental a concepção segundo a qual o mundo seria governado por leis mecânicas, de tal modo que, de acordo com alguns teóricos da tradição alemã daquela época, o foco não era propriamente mais o mundo, ou a força da vida, senão as leis que os regia. O Romantismo Alemão – de Schelling, Schlegel e Hölderlin – começa a opor o que é orgânico, vital, ao que é mecânico. O mecânico é composto por partes independentes umas das outras, possui relações externas e movimentos, como o de causa e efeito, pré-determinados por leis físicas. O orgânico, ou vital, por sua vez, é a unidade anterior às partes, é essencial, e cujas partes são ligadas internamente, ou melhor, intrinsecamente.

É possível observar uma ligação entre o jovem Hegel e o Romantismo Alemão uma vez que aquele concebe a vida como Espírito (*Geist*), de modo a haver um foco em sua filosofia na organicidade vital e não nas leis da física que regem o movimento dos corpos. A referida concepção de vida como Espírito é o tema que se pretende desenvolver a seguir ao apontar o seu desenvolvimento na filosofia hegeliana.

1.1 Hegel e o *Volksgeist*

O jovem Hegel tem como preocupação pensar a vida humana tal como ela se desenvolve dentro de uma cultura. Para ele, o povo é uma realidade pré-existente aos indivíduos. Há um espírito, ou seja, o povo tem uma cultura em que tudo está ligado pelo absoluto (*Das Absolute*). Para o jovem Hegel, cumpre pensar a vida entendida como espírito, como cultura, na qual há uma unidade entre o indivíduo e o povo. O indivíduo antigo, segundo Hegel, se reconhecia no mundo no qual vivia. Havia unidade de modo que as pessoas sentiam-se parte de algo absoluto. Em outras palavras, a vida individual tinha um significado.

No cristianismo, o absoluto é algo afastado, e para Hegel esta é a condição do homem moderno, a vida humana perdeu seu sentido porque sua unidade foi perdida. Abraão, de acordo com Hegel, representa o indivíduo que quer afirmar a si mesmo, e assim, renega a sua comunidade, nega os laços que une o indivíduo ao seu povo. Abraão não mais reconhece no mundo a sua própria imagem. Ele agora só pode ter a posse das coisas do mundo, mas ele não mais pertence ao mundo. O absoluto não tem mais vínculos com o povo, de modo a não haver o espírito do povo (*Volksgeist*), provocando estranhamento, alienação (*Entfremdung*) em relação ao mundo⁴.

Para Hegel, quando Abraão fala de um único Deus, fala de uma nova forma de liberdade, uma razão, um espírito universal. Essa nova liberdade não vai mais se manifestar na religião, mas na Filosofia.

Segundo o jovem Hegel, o mundo do homem passa a ser o mundo da coisa, pois a unidade se perdeu, o espírito se desfez pela própria evolução da razão humana. A razão substitui a religião, o mito. A visão de mundo mecânico substitui a

⁴ Ver Lima Vaz na Apresentação à *Fenomenologia do Espírito*, 1992.

visão de mundo religioso, mitológico (o mundo é um imenso relógio com todos os seus mecanismos).

Hegel cria um novo conceito de razão, afirma que essa razão iluminista, científica, do entendimento - em termos kantianos - é uma fase da razão que caminha para a sua “apoteose final”.

Creio ser isso o bastante, sobre esse aspecto dos meios dos quais o espírito universal se utiliza para a realização de seu conceito: de forma simples e abstrata, é a atividade dos sujeitos, nos quais a razão existe como sua existência substancial, que é, inicialmente, ainda obscura e oculta para eles. [...] Aqui termina a relação do simples meio para o fim, tendo sido tomados brevemente em consideração os principais aspectos da relação do fim absoluto do espírito. (HEGEL, 1998, p. 38).

O conceito que ocupa posição central na filosofia de Hegel é o de Razão. A razão é, para Hegel, o que o pensamento filosófico pressupõe, do que se trata a história, e o que se realiza no Estado. Porém, se tomada como um puro conceito metafísico, tais afirmações tornam-se incompreensíveis. A razão hegeliana, ainda que de forma idealística, preserva os esforços materiais no sentido de uma vida livre e racional.

A referida ideia admite que a realidade é um processo dentro do qual todo ser é aquele que unifica as forças contraditórias. Assim, o ser designa uma unidade que se autodesenvolve em um processo contraditório.

Na história do mundo lidamos com a Ideia enquanto ela se manifesta no elemento da vontade humana, da liberdade humana... Vistos de maneira objetiva, a Ideia e o indivíduo particular encontram-se na grande oposição da Necessidade e da Liberdade – a luta do homem contra o destino.[...] A questão é, então: como esta Ideia elevada se ligará com a liberdade do ser humano? [...] as paixões nem sempre se opõem à moralidade, mas realizam o universal. É verdade, no que diz respeito à sua própria moralidade, que elas se empenham em realizar os seus interesses. Por essa razão elas parecem más e egoístas. Mas a ação sempre é individual, sou sempre eu

quem age. É ao meu objetivo que desejo satisfazer. Este objetivo pode ser um bom objetivo, um objetivo universal – por outro lado, o interesse poderá ser particular, privado. Isto não significa que esteja necessariamente oposto ao bem universal. Ao contrário, o universal deve ser realizado através do particular. (HEGEL, 2001, pp. 74-5).

Tal é a justificativa de Hegel para se referir à figura de Napoleão como sendo a “Razão a cavalo”.

A razão existe somente através da realização do processo do seu ser. Ela é uma força e uma realidade objetiva apenas porque todos os modos de ser são espécies de subjetividade.

A razão apresenta uma vida aparente na contínua luta do homem em busca da compreensão do existente, na transformação deste conforme a verdade que se compreende. Essencialmente, a razão é uma força histórica, e a sua realização é a história total da humanidade, o Espírito (*Geist*).

A história é dividida em diferentes períodos⁵, cada um dos quais assinala um nível distinto de desenvolvimento, ou um estágio da realização da razão.

Uma unidade da razão e da realidade somente aparece depois de um longo processo, o qual tem início no mais baixo nível da natureza até a existência de um sujeito livre, racional e autoconsciente de suas potencialidades. Assim, o real deve ser trabalhado e modificado até se ajustar à razão. Ou seja, dentro da estrutura conceitual do sistema hegeliano “real” é o que existe de modo condizente com os padrões da razão, é o racionalizável, e não tudo o que existe atualmente, posto que muito do existente é aparência. Assim, somente quando corresponder às potencialidades reais dos homens e permitir o pleno desenvolvimento delas é que o

⁵ Oriental, Greco-romano, e Germano-cristão.

Estado se tornará uma realidade. Ainda não é real a forma de Estado que não seja racionalizável.

O desenvolvimento das potencialidades inerentes à realidade é produzido sob cega necessidade no reino da natureza, porém cumprido livremente pelo reino do espírito. A realidade, que atingiu tal condição, é referida por Hegel como sendo “a verdade”. A verdade é tanto um atributo do pensamento quanto da realidade em formação. O verdadeiro é o que pode ser, o que satisfaz as suas possibilidades objetivas, ou seja, é o seu “conceito”.

Hegel afirma que o fundamento do mundo é a razão. A essência da realidade, ou melhor, a essência de tudo é a razão. Assim, para ele, a verdade e a realidade das coisas são dadas apenas em pensamento. A essência das coisas só existe na razão. E o fato de a essência do homem ser interior ao próprio conceito de homem o torna livre. Logo, o espírito é a liberdade.

Para Hegel, contudo, mesmo a realidade tendo atingido o estágio em que existe no modo da verdade, não se pode afirmar que tudo o que existe está em conformidade com suas potencialidades, mas que a natureza e a sociedade podem se libertar através do espírito, já que este atingiu a autoconsciência de sua liberdade. O dado é diferente de suas potencialidades, ou seja, negativo. Ele só se torna verdadeiro através da superação desta negatividade.

O Espírito é essencialmente o resultado de sua própria atividade. Sua atividade é a transcendência da existência imediata, negando-a voltando para dentro de si mesmo. Podemos compará-lo à semente de uma planta, que é o começo e o resultado de toda a vida da planta. A impotência da vida se manifesta precisamente nesta desintegração de começo e fim. O mesmo ocorre nas vidas dos indivíduos e nas dos povos. A vida de um povo produz um fruto da maturidade. Sua atividade visa realizar o seu princípio. Mas este fruto não cai de volta no ventre que o produziu e amadureceu – pelo contrário, torna-se um veneno para esse povo. O povo não consegue abandoná-lo, pois tem uma sede insaciável dele.

Tomar o veneno é a destruição do que bebe, embora seja ao mesmo tempo o surgimento de um novo princípio. (HEGEL, 2001, pp. 129-30).

Para Hegel, os fatos não têm autoridade. A verificação repousa no processo de compreensão do seu desenvolvimento mediatizado pelo sujeito, relacionando todos os fatos e determinando o conteúdo. Entretanto, a filosofia de Hegel chega a afirmar que a História atingira a realidade da razão, tal reconciliação proclamada na *Filosofia do Direito*, da ideia com a realidade, anunciara a própria negação da filosofia.

Desapareceu a oposição como uma figura mal esboçada; o presente suprimiu a sua barbárie e seu injusto alvedrio bem como a verdade o seu além e a contingência de seu poder; assim se tornou objetiva a reconciliação que, em imagens e em realidade da razão, desenvolve o Estado. Nele, por uma evolução orgânica, adquire a consciência de si a realidade em ato do seu saber e da sua vontade substancial [...]. (HEGEL, 1997, p. 317).

Assim, a filosofia renuncia a si ao atingir o seu ápice. Ela está livre de preocupar-se com o ideal assim como de se opor ao real. Porém não se pode concluir que o pensamento tenha o dever de compactuar com a ordem existente.

Hegel vê a questão da individualidade como essencial para a emancipação, e enxerga o finito e o infinito como unidos pela Filosofia. A sua filosofia afirma não haver espaço para outros modos de vida a não ser o moderno.

1.2 Hegel e a dialética

De acordo com Hegel, a história obedece a uma lógica, mas uma lógica dialética, uma lógica que opera por contradição, uma lógica ontológica. Para Hegel, vida é movimento, portanto, mesmo a razão estando fundamentada em leis lógicas – e a lógica formal não é passível de movimento –, se ela quer compreender a vida ela precisa compreender também o movimento⁶. Esta é a sua lógica dialética, discrepância entre aquilo que é em essência e aquilo que é em potencial, pois a essência realiza-se no futuro, portanto, nega-se o que é para poder vir-a-ser. É o real, que equivale ao racional, *versus* a existência.

De acordo com Hegel, a razão é o fundamento da realidade. O processo vital é o processo de um desdobramento racional. Assim, a razão é de fato concebida como movimento.

De acordo com a *Ciência da Lógica*, o verdadeiro ser é a ideia, que se autodesenvolve no espaço (como natureza) e no tempo (como Espírito). A negatividade, que na *Ciência da Lógica* era encarada como determinante do processo do pensamento, na *Filosofia da História* aparece como o poder de superação dos dados, dos objetos, em direção às suas potencialidades⁷. “O lógico, segundo a forma, tem três aspectos: α) o abstracto ou intelectual; β) o dialéctico ou negativo-racional; γ) o especulativo ou positivo-racional”. (HEGEL, 1988, p. 134).

De acordo com Hegel, o ser realiza-se plenamente no homem, pois a transformação é um sinal de conhecimento que o homem tem de si mesmo, é

⁶ Aqui é possível notar que Hegel retoma um problema concebido pelos pré-socráticos e abordado também por Aristóteles, a saber, o da dificuldade em adequar o discurso, que é estático, à realidade, esta que encontra-se em constante movimento.

⁷ Ver Robert S. Hartman na Introdução à *razão na história*, 2001.

um movimento dirigido conscientemente. É na razão do homem que está a verdade, a essência do mundo exterior (*Weltgeist*).

Em Kant, ainda há a separação absoluta entre sujeito e objeto. Em Hegel, a coisa-em-si é a razão. Segundo Hegel, a razão transforma o mundo através da ação, do trabalho. Assim, o ser humano deixa sua marca, cria o seu mundo e realiza a sua essência. O mundo das coisas só está aí para a razão se realizar através dele. Já a razão absoluta é, para ele, como se fosse a razão pura, incondicionada (*unbedingt*). A razão, a verdade absoluta, é como Deus antes da criação do mundo.

A negação dessa razão incondicionada é a necessidade, tal negação representa-se na natureza. A natureza é concebida como organizada por uma outra forma de razão, que precisa ser negada para que exista liberdade. Mas, para Hegel, na Filosofia o ser humano descobre a verdade suprema segundo a qual a razão da natureza é a mesma razão livre, incondicionada. A dialética de Hegel está estritamente ligada à ideia segundo a qual todas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento. A dialética constitui a oposição rigorosa a qualquer forma de positivismo.

Segundo Hyppolite, Hegel, em certo sentido, considerava o empirismo como um obstáculo à liberdade do homem:

Procurar os elementos positivos [...] de um estado social, é descobrir aquilo que neles se impõem ao homem por coação, que macula a pureza da razão, e, noutro sentido, que termina por vencê-la no decurso do desenvolvimento de Hegel, a positividade deve ser conciliada com a razão, que perde então o seu carácter abstrato e se torna adequada à riqueza concreta da vida. (HYPPOLITE, 1971, p. 37).

Segundo Hegel, para a lógica dialética o ser é um processo que se desenvolve através de contradições, que podem ser percebidas historicamente quando se abre uma diferença entre a forma como a coisa se apresenta e aquilo que ela é essencialmente. Para realizar sua essência o ser deve negar o que é para então poder desenvolver seu potencial:

O ser é o conceito *em si*; as suas determinações são enquanto são, e na sua distinção são *estranhas (andere)* umas às outras, e a sua ulterior determinação (a forma dialética) é um *passar para outro*. Esta determinação ulterior é, juntamente, um *pôr-fora* e, assim, um desdobrar do conceito que estava *em si* e, simultaneamente, o *entrar-em-si* do ser, um aprofundar-se deste em si mesmo. O desdobramento do conceito na esfera do ser torna-se tanto a totalidade do ser como deste modo é superada (*aufgehoben*) a imediatidade do ser ou a forma do ser como tal. (HEGEL, 1988, p. 137).

1.3 Vida, Razão e trabalho: de Hegel a Marx

De acordo com Hegel, há um processo histórico de realização da razão, o qual diz respeito à emancipação do ser humano. Todo ser só é o que é porque mantém relações com outros seres, na maioria das vezes, porém, a relação é de conflito. Assim, ele apreende o mundo objetivo e se transforma transformando também o mundo. Este é o processo vital, o gérmen da dialética hegeliana: o trabalho.

Marx tem uma herança forte do iluminismo hegeliano. Ele enxerga a história como um processo racional, mas não se trata mais da razão transcendental, e sim da razão do homem individual, que não existe fora dele. O homem se liberta daquilo que o dominava: a natureza. Através da razão o homem aos poucos consegue dominar os processos naturais, pelo trabalho ele cria o seu ambiente. Sob este ponto de vista, afirmam Marx e Engels:

[...] esta [consciência] não é, desde o início, consciência “pura”. O espírito sofre, desde o início, a maldição de estar

“contaminado” pela matéria, que, aqui, se manifesta sob a forma de camadas de ar em movimento, de sons, em suma, sob a forma de linguagem. A linguagem é tão antiga quanto a consciência – a linguagem é a consciência real, prática, que existe para os outros homens e que, portanto, também existe para mim mesmo; e a linguagem nasce, tal como a consciência, do carecimento, da necessidade de intercâmbio com outros homens. A consciência é, naturalmente, antes de tudo a mera consciência do meio sensível *mais imediato* e consciência do vínculo limitado com outras pessoas e coisas exteriores ao indivíduo que se torna consciente; ela é, ao mesmo tempo, consciência da natureza que, inicialmente, se apresenta aos homens como um poder totalmente estranho, onipotente e inabalável, com o qual os homens se relacionam de um modo puramente animal e diante do qual se deixam impressionar como o gado; é, desse modo, uma consciência puramente animal da natureza (religião natural) – e, por outro lado, a consciência da necessidade de firmar relações com os indivíduos que o cercam constitui o começo da consciência de que o homem definitivamente vive numa sociedade. Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social nessa fase; é uma mera consciência gregária, e o homem se diferencia do carneiro, aqui, somente pelo fato de que, no homem, sua consciência toma o lugar do instinto ou de que seu instinto é um instinto consciente. [...] (MARX; ENGELS, 2007, pp. 34-5)

Conforme observado pelos autores, o homem não mais se vê preso e acuado pela natureza, mas sim pelo que ele mesmo criou. É necessário, para Marx, que o homem controle o mundo que ele mesmo criou para que a razão possa se realizar.

Marx se apropria do conceito de trabalho de Hegel, processo pelo qual o homem modifica a natureza e produz as condições necessárias para sobreviver. A partir do trabalho o homem transforma a natureza e a si mesmo para aquilo que ele é em essência. O trabalho é uma ação racional e não instintiva pela qual o homem se distancia da natureza.

De acordo com Marx, a consciência é algo que surgiu aos poucos, no início ela se confundia com o instinto coletivo. Mas não existe um homem fora da história, fora da sociedade. A consciência vem da atividade. A forma como eu penso está

relacionada com a forma como eu me insiro na sociedade, e isso significa que está relacionada com a forma com que a sociedade se relaciona com a natureza. Não existe o dado puro, pois ele é resultado da ação do sujeito. Por exemplo, o modo como o homem vê uma natureza aparentemente intocada já é transformado pela atividade, o homem nunca verá a natureza não modificada. Assim, nunca estamos diante do ser enquanto tal, pois tudo é resultado do processo histórico, como afirmam Marx e Engels ao comentarem Feuerbach:

[...] essa natureza que precede a história humana não é a natureza na qual vive Feuerbach; é uma natureza que hoje em dia, salvo talvez em recentes formações de ilhas de corais australianas, não existe mais em lugar nenhum e, portanto, também não existe para Feuerbach. (MARX; ENGELS, 2007, p. 32).

Segundo a tradição cartesiana há no mundo dois pólos separados: de um lado o sujeito (*res cogitans*); do outro o mundo, o objeto (*res extensa*). Mas, para Marx, eles não são totalmente separados e ambos são históricos. Todos são derivados de uma atividade, de uma ação chamada trabalho. Desse trabalho resulta sujeito e objeto. Há, no ser, duas regiões: o sensível, da matéria; e o inteligível, da razão. Tanto o racionalismo quanto o empirismo afirmam uma divisão entre sujeito e objeto. Entretanto, para Marx isto não existe, os dois são gerados pela atividade. A razão tanto é derivada da produção como também a deriva.

Se a relação entre razão e produção do mundo é algo recíproco, então pode haver a necessidade de uma *teoria crítica da sociedade*. Uma vez que há de se reconhecer a existência de uma discrepância entre a realidade e o seu conceito, e isso se evidencia no momento da produção e no momento da teoria, que estão separados historicamente. Aqueles que têm a teoria e depois vêem o produto feito pensam que ele é dado. E aqueles que produzem não têm a teoria. Segundo Marx,

a razão tem um momento prático e um momento teórico; mas os homens estão divididos em tarefas práticas e teóricas⁸.

Para Marx, o artesão é um exemplo do que é racional, pois ele planeja, executa e analisa criticamente seu objeto de trabalho de modo a sempre aprimorá-lo. Cumpriria unir teoria e prática que foram separadas historicamente, abolir a divisão do trabalho. Esse processo exige que primeiramente tenhamos que mudar os modos de produção para, depois, num segundo momento, ocorrer a mudança social.

Para que haja um melhor entendimento sobre a crítica de Marx à produção do mundo em seu tempo, vejamos como o autor descreve o modo de produção capitalista: “A forma equivalente geral é, em suma, forma de valor. Pode-se, portanto, ocorrer a qualquer mercadoria”. (MARX, 1975, p. 77). No capitalismo, a alma da mercadoria se expressa no valor de troca, pois o caráter social do trabalho aparece na troca. A alma da mercadoria é, para este sistema, o trabalho humano, o transformar a natureza.

De acordo com Marx, a privatização do produto forjou a divisão social do trabalho e a mais valia, que corresponde ao mais trabalho, ao trabalho excedente. Marx afirma que o proletário produz muito mais riqueza do que o valor do seu salário, essa diferença de valor oriundo da produção, e valor recebido como salário, correspondente à exploração da mão de obra e, conseqüentemente, ao lucro do burguês, uma vez que o referido modo de produção refere-se ao acúmulo de riquezas. Foi a partir de tal fato que se passou a poder diferir o trabalho objetivado, que é útil e concreto, e o trabalho abstrato, o qual abstraio dele tudo aquilo que ele tem de objetivo. Ou seja, enquanto uns exercem apenas a função teórica do

⁸ Ver Marx, Introdução à *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*.

trabalho, outros exercem apenas a função prática do mesmo. Assim, o trabalho é alienado porque ele se torna exterior ao homem, pois ele não mais se reconhece naquilo que faz.

A crítica de Marx ao capitalismo é uma crítica imanente⁹, uma crítica interna, pois entende que a lógica do próprio modelo é irracional. Sendo assim, a referida crítica se torna um método de investigação para toda a contemporaneidade uma vez que todos os âmbitos da sociedade aderem ao referido modelo.

Em Marx, toda a polaridade entre matéria e espírito se dissolve, a razão deriva da atividade, o conhecimento que eu tenho do mundo ocorre do comportamento do homem no mundo. Mas não só a razão resulta da produção como a produção tem origem na razão.

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência *pode* realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real - a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc. “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia, essa moral etc. entrem em contradição com as relações existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes estão em contradição com as forças de produção existentes [...] (MARX; ENGELS, 2007, pp. 35-6)

Segundo Marx, da prática, como a produção, resulta a teoria, a crítica da produção. Para o artesão esses dois momentos constituem uma única razão. O sujeito, quando oferece sua força de trabalho, transforma-se em mercadoria, esta que parece poder aderir a tudo: ser humano, arte, educação, cultura etc.

⁹ A crítica imanente aparece no próprio Hegel. Trata-se que o conceito de algo surge do próprio algo e nunca exterior a ele. A crítica de Marx ao capitalismo é feita a partir do próprio capitalismo e não de fora dele.

Porém, com a divisão social do trabalho, uma parte da humanidade passou a produzir o mundo, a outra passou a querer entendê-lo. Mas, quem quer entender não sabe que esse mundo é fruto do trabalho construído historicamente, enquanto quem produz não entende o que produz. A ideologia tende a justificar esse mundo dizendo que ele não pode ser diferente. Por ela achar que o mundo é algo que independe do homem ela não consegue ser racional, uma vez que está separada da produção do próprio mundo.

Um exemplo da irracionalidade da produção do mundo pode ser observado no *Manifesto do Partido Comunista*: as crises em todas as outras épocas da produção humana foram crises de escassez, mas o capitalismo vive crises completamente diferentes, na sociedade industrial as crises são de superprodução (epidemias de superprodução). Há, de um lado, a miséria absoluta e, do outro, o excesso de bens. E enquanto uns passam fome o excesso de produção é destruído.

Nas crises comerciais é regularmente destruída uma grande massa não só de produtos fabricados, mas também das forças produtivas já criadas. Nas crises evidencia-se uma epidemia social que teria parecido um contra-senso a todas as épocas anteriores – a epidemia da superprodução. (MARX, 1998, p. 11).

No capitalismo a unidade se apresenta como algo quase completamente perdido. Com a iniciativa privada, cada átomo produtor independe um do outro, portanto o mundo é fragmentado, não existe nenhum planejamento dele, ele é feito de forma caótica. Mas, se o mundo fosse totalmente fragmentado ele já teria entrado em colapso. Como é possível isto ainda não ter ocorrido? A livre concorrência leva cada produtor individual a querer se apropriar dos demais criando aglomerados cada vez maiores: monopólios, oligopólios, cartéis, etc.

Além do mais, o trabalho de cada produtor independente se torna social no momento da troca. Antes da troca o produto tem caráter privado, depois também, o único momento em que ele tem uma função social é a troca. Apesar de todos os indivíduos estarem interligados pelo trabalho, no momento da produção esses laços são invisíveis, e só aparecem no momento da troca, somente nesse momento essas coisas demonstram que são feitas para a sociedade. São trabalhos humanos, mas que se manifestam como sociais quando se tornam cambiáveis. Assim são coisas percebidas pelos seres humanos como sendo sociais. Em suma, é apenas na troca que os produtos independentes se relacionam visivelmente.

De acordo com o primeiro capítulo de *O capital*, o fato de toda mercadoria poder ser trocada por outra é o símbolo de que esta é algo social e produto do trabalho humano. À troca atribui-se valor. O valor é uma característica que não vem da natureza, vem da sociedade. O valor de uso é caracterizado pelo próprio corpo da mercadoria, mas, esse valor dentro do capitalismo ainda não é algo social. O fato da igualação de dois produtos diferentes é o dispêndio de força humana. Para as mercadorias se tornarem sociais elas devem se despir de seu aspecto material, negando seu aspecto natural. O valor é algo abstrato. O trabalho concreto gera valor de uso, mas ainda não é social, só passa a ser quando se torna trabalho abstrato. O conteúdo do valor, aquilo que o gera, que gera a alma da mercadoria, é o trabalho abstrato, o *trabalho igual*, considerado através da abstração de qualquer característica política. O valor é a projeção das relações humanas, ele é a única forma possível em que o produtor mantém relações sociais com outros produtores. Isto é o fetichismo: o produtor isolado atribui ao produto, à coisa valor, o fato dele ter relações sociais com outros produtores.

A mercadoria é misteriosa simplesmente por encobrir as características sociais do próprio trabalho dos homens,

apresentando-as como características materiais e propriedades sociais inerentes aos produtos do trabalho; por ocultar, portanto, a relação social entre os trabalhos individuais dos produtores e o trabalho total, ao refleti-la como relação social existente, à margem deles, entre os produtos do seu próprio trabalho. (MARX, 1975, p. 81).

A troca não é apenas uma fase que vem depois da produção, mas ela também a organiza, a ordena. O mercado equilibra as produções, ele exerce o papel de controle, então, a forma valor, a mercadoria, cria as relações sociais. O mundo dos homens é gerido pelas coisas. As mercadorias, as coisas, governam a vida dos homens. Elas adquirem comportamento humano (fetichismo). As coisas às quais os homens atribuem características humanas criam relações sociais. O homem está acuado por esses mecanismos, ele se curva diante de um mecanismo que ele mesmo criou e que não consegue controlar.

As relações mercadológicas se espalham por toda a vida da sociedade. Os meios de produção que o capitalista possui é que o forçam a entrar em contato com o trabalhador. E o trabalhador entra em contato com o capitalista com algo que pensa possuir, que pensa ser uma coisa, mas que na verdade é ele mesmo: a força de trabalho. Nesse processo, o indivíduo vai se transformando a si mesmo em coisa (reificação). As características humanas vão se comparando à coisas. O próprio ser humano se torna maquinal, se torna parte da máquina. O ser humano tem que se adaptar a um mecanismo que ele não mais controla.

O ser humano se torna uma presa do mecanismo criado por ele mesmo, o trabalho não o liberta, mas o escraviza. Essa atividade é considerada irracional por Marx. Mas a produção dentro do capitalismo é a mais racional possível, tal racionalidade se encontra no átomo, que é separado um do outro, porém, na totalidade a atividade é a mais irracional possível, pois o homem não pode controlar

o mundo no qual ele vive. Enquanto houver aquela cisão entre razão prática e razão teórica essa racionalidade nunca vai ocorrer. A teoria tem de ser um momento da prática e a prática um momento da teoria, enquanto isto não ocorrer a racionalidade, segundo Marx, também não ocorrerá, de forma a permanecer a ideologia¹⁰.

Assim, afirma Isabel Loureiro: “O diagnóstico está feito – ‘reificação total no fetichismo total da mercadoria’ – e remete, em última instância, ao processo de desenvolvimento da razão ocidental como processo de ‘desencantamento do mundo’ (Weber)”. (LOUREIRO, 2009, p. 215). Ou seja, a “razão ocidental” é a razão instrumental, a falsa razão que impera na sociedade industrial e que a determina enquanto “desencantamento do mundo”, este que é marcado pelo modelo econômico capitalista no qual, como exposto, impera o fetichismo da mercadoria e a reificação do trabalhador.

¹⁰ Como exposto pelo filme de Eliso Petri, *A classe operária vai ao paraíso*, a ausência da visão do todo é equivalente à loucura. Não há um projeto, o mundo é fragmentariamente racional, previsível ao mesmo tempo em que não se sabe o fim. Para Marx, somente com a união da prática com a teoria é que o mundo seria racional de fato.

Capítulo 2

A interpretação de Marcuse dos conceitos hegelianos de dialética e de negatividade

“Os escritos mais antigos de Marx constituem a primeira constatação explícita do processo de reificação (Verdinglichung) pelo qual a sociedade capitalista faz com que as relações pessoais entre os homens tomem a forma de relações objetivas entre as coisas. Marx expõe este processo no Capital como ‘o Fetichismo das Mercadorias’”. (Herbert Marcuse, Razão e Revolução).

Tendo exposto alguns tópicos das filosofias hegeliana e marxista de extrema relevância ao pensamento político de Marcuse no capítulo anterior, neste capítulo mostraremos a apropriação dos conceitos e do método de análise - concebidos por Hegel e desenvolvidos posteriormente por Marx – por parte da Escola de Frankfurt, especificamente por Marcuse, e suas consequências teórico críticas.

2.1 Os cenários sócio histórico e filosófico da obra hegeliana sob a ótica de Marcuse

De acordo com Marcuse, o Idealismo alemão pode ser considerado como uma resposta a ação realizada pela Revolução Francesa, ou seja, reorganizar o Estado e a sociedade em bases racionais fora algo saudado unanimemente pelos referidos idealistas. O homem se tornara sujeito autônomo de seu próprio desenvolvimento, de forma a apresentar uma superação da imaturidade a qual era submetido pela opressão de forças naturais e sociais. “O mundo deveria tornar-se uma ordem de razão”. (MARCUSE, 1969b, p. 16).

O que parecia oferecer suporte aos ideais da Revolução Francesa eram os processos do capitalismo industrial. “O processo econômico aparecia como o

fundamento da razão". (MARCUSE, 1969b, p. 16). Mas, conforme Marx, na *Introdução à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, a Alemanha havia ficado muito atrás da França e da Inglaterra no desenvolvimento econômico. Então, observou-se que, enquanto a Revolução Francesa começava por assegurar a realização efetiva da liberdade devido às suas condições materiais, o Idealismo alemão passou ocupar-se com aquilo que a mesma causa material lhe permitia: a ideia de liberdade.

Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão. (MARCUSE, 1969b, p. 16).

De acordo com Marcuse, o sentido radical dos conceitos básicos do idealismo alemão foi sendo lentamente abandonado, e se acomodando à forma social dominante. Hegel formulou seus primeiros conceitos filosóficos no ambiente de uma Alemanha decadente, pois os remanescentes do despotismo ainda a dominavam, não havia jurisdição centralizada e a servidão ainda predominava.

Em *Razão e Revolução*, Marcuse afirma que a Alemanha, em contraste com a França, não tinha uma classe média consciente. Reinava a nobreza sem oposição. Os conflitos existentes não atingiram em nenhum momento as proporções de um movimento revolucionário. Através de um processo disciplinar, os alemães interiorizaram as exigências da liberdade e da razão. A plena realização de sua vida passa a ser procurada no interior de si mesmo e não no mundo exterior.

Ademais, a cultura alemã tem suas origens no Protestantismo, o qual inaugura um reino de beleza que não pode ser abalado por realidades exteriores. Os homens bem formados não exerciam ocupações práticas, encontrando na ciência, na arte, na filosofia e na religião a satisfação que não tinham pela incapacidade de aplicar a razão à reforma da sociedade. Assim, a cultura ocupava-se mais com a

ideia das coisas do que com as próprias coisas. Então, aquela cultura idealista serviu como um repositório de verdades que não tinham sido realizadas na história da humanidade.

A luta entre o idealismo alemão e o empirismo inglês representava mais do que o choque entre duas escolas, pois é a filosofia que elabora os conceitos mais gerais para o conhecimento do mundo. Tal tarefa depende de leis universalmente válidas. Ora, isso remonta aos gregos, segundo os quais a verdade era universal e necessária, um princípio contraposto à experiência ordinária de acidente e mudança.

Quanto aos padrões universais da racionalidade constituídos por leis e conceitos gerais serem fundados na subjetividade ou autonomia do indivíduo, sobre eles serem produzidos pela estrutura do raciocínio individual, é algo que é afirmado pelo idealismo alemão e negado pelo empirismo inglês. Para o empirismo a unidade da razão era algo que aderiria aos fatos pelo hábito ou costume, mas que não os governavam. Para os idealistas, tal fato era voltado a buscas de ordem para as formas estabelecidas de vida. Unidade e universalidade não eram fatos, então não podiam ser encontradas na realidade empírica.

O fato de os idealistas alemães haverem ligado a teoria à prática é algo que evidencia o reconhecimento por parte destes das manifestações históricas concretas do problema mencionado: a transição entre a análise da consciência transcendental e a possibilidade de estabelecer a paz na relação entre os Estados sob uma federação mundial em Kant; entre o Eu puro e a construção de uma sociedade totalmente unificada e regulada (*der geschlossene Handelstaat*) em Fichte; e entre a ideia de razão e sua realização como a união dos interesses comuns e individuais no Estado em Hegel.

No entendimento de Marcuse, a refutação empirista das ideias gerais levava à afirmação de que a verdade não poderia ser diferente da ordem estabelecida, resultando em ceticismo e conformismo.

Para os idealistas alemães, aquela filosofia que atribuía a existência das ideias gerais à força do hábito expressava a renúncia à razão. Aquela filosofia derivava dos princípios pelos quais se apreende a realidade de mecanismos psicológicos, e o psicológico está sujeito a mudanças, dele não se pode derivar qualquer necessidade e universalidade, estas que são as únicas garantias da razão. Assim, cumpria mostrar a aplicabilidade daqueles conceitos que exigem necessidade e universalidade, à experiência, sem dela serem provenientes.

Mesmo adotando a opinião dos empiristas de que o conhecimento começa com a experiência e de que ele é limitado por ela, Kant pretende salvaguardar a independência e a liberdade da razão através da demonstração de que os princípios de organização são propriedades do espírito humano e não algo derivado da experiência.

Há, para Kant, uma estrutura comum da Razão denominada “consciência transcendental” consistindo nas formas da “intuição” (espaço e tempo) e do “entendimento” (categorias). Depois de processar a síntese da diversidade dos dados sensoriais em uma ordem espaço-temporal, o *Gemüt*, pelo entendimento, subsume os resultados às relações universais necessárias. Porém, segundo Marcuse, conhecemos as impressões apenas no contexto de formas *a priori* do espírito, mas não podemos conhecer as “coisas-em-si”, que presumimos existir fora das formas do espírito, que originam as impressões.

Para Hegel, a tentativa de defender a razão contra os ataques empiristas é tornada inválida com tal elemento cético da filosofia kantiana. Se a coisa-em-si não

está ao alcance da razão é porque a razão é um princípio subjetivo, não interferindo na estrutura objetiva da realidade. Mas, aos olhos de Hegel, esta separação entre subjetividade e objetividade não seria um problema epistemológico, como era para Kant. A relação de oposição entre sujeito e objeto é um conflito concreto cuja solução refere-se a uma ordem que é tanto prática quanto teórica. A forma histórica deste conflito é a “alienação” (*Entfremdung*) do espírito. O mundo dos objetos é produto do trabalho e do conhecimento humano, ele havia se tornado independente do homem e passado a ser governado por forças nas quais o homem não se reconhecia mais. Ao passo que o pensamento se apartava da realidade, transformando a verdade em um ideal inoperante e deixando o mundo real fora de sua influência. Eis a leitura que Marcuse faz de Kant e de Hegel.

Hegel entendia que a razão é a verdadeira forma da realidade; nela os antagonismos se integram de forma a constituir unidade e universalidade. Assim, a razão subordina todos os domínios do ser. Com isso, necessariamente a filosofia de Hegel constitui um sistema. O caráter sistemático da filosofia é considerado por Hegel como um produto da situação histórica, uma vez que a etapa atingida pela história possibilita a realização da liberdade humana, esta que pressupõe a realidade da razão. O sistema hegeliano prevê um estado em que o mundo estaria dominado por uma vontade racional totalizadora e pelo conhecimento de modo que o homem pudesse desenvolver todas as suas potencialidades.

2.2 A história hegeliana segundo Marcuse

Conforme visto anteriormente, para Marcuse, o sistema de Hegel é a última grande expressão do

[...] idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade. O impulso crítico original deste pensamento foi, porém, forte bastante para induzir Hegel a abandonar o tradicional afastamento entre o idealismo e a história. Ele fez da filosofia um fator histórico concreto, e trouxe a história à filosofia. (MARCUSE, 1969b, p. 25).

De acordo com Marcuse, Hegel, na *Ciência da Lógica*, exhibe a estrutura da razão, e na *Filosofia da História* expõe o conteúdo histórico da razão.

“O verdadeiro ser é a razão que se manifesta na natureza e se realiza no homem”. (MARCUSE, 1969b, p. 208). Tal realização ocorre na história, e a razão que se realiza na história é Espírito. Portanto, a força que move a história é o Espírito. “Nosso conhecimento visa ganhar noção de que o fim da sabedoria eterna se produziu à base da natureza e do Espírito real e ativo no mundo”. (HEGEL, 1998, p.21).

Em *Razão e Revolução*, Marcuse expõe o sistema de Hegel e as teorias advindas dessa filosofia de modo a desvendar os percursos da razão até o período da sociedade industrial. Em tal análise, Marcuse aponta que, para Hegel, todo o processo histórico apresenta amostras da paulatina transformação em que a submissão torna-se liberdade, são amostras da dialética da razão que se move da potência ao ato. Cada período histórico traz em sua bagagem essa marca indicativa do rumo em direção ao esclarecimento, e ele tem de se realizar como tarefa do Espírito que move o mundo. Para Hegel, a Ideia chegara ao seu fim uma vez que a cultura de seu tempo mostrava a liberdade como sendo para todos, conforme Marcuse observa na seguinte passagem:

A Reforma alemã assinala a primeira tentativa bem sucedida de inserção do princípio da subjetividade nas relações políticas e sociais em transformação. A Reforma alemã atribuía ao sujeito livre a responsabilidade completa pelos seus feitos, e desafiava o sistema tradicional de autoridade e privilégio, em nome da liberdade cristã e da igualdade entre os homens. [...] A subjetividade profunda do homem fora reconhecida [...]. (MARCUSE, 1969b, p. 223).

Porém, afirma em seguida:

A descrição hegeliana da Reforma está tão completamente errada quanto sua descrição do desenvolvimento social subsequente, pois ele [Hegel, T. S.] confundiu as idéias pelas quais a sociedade moderna exaltava o seu nascimento com a realidade desta sociedade. (MARCUSE, 1969b, p. 223).

Contudo, segundo Marcuse – também observado por Marx -, a liberdade não pode ser de todos se economicamente poucos possuem autonomia; a autoconsciência da liberdade até poderia ter sido alcançada, mas, a liberdade concreta em hipótese alguma poderia ser realizada.

Assim, Marcuse aponta uma inadequação na teoria hegeliana entre idéia e realidade, e, a partir da guinada em direção ao materialismo, concebe o advento da teoria social. Uma vez observada a não realização da verdade, a filosofia é negada pela história e pela realidade social. Schelling chega até a afirmar que a metafísica tradicional não poderia apreender a existência efetiva das coisas. Desta forma, começa a haver uma aproximação da ciência moderna à análise da sociedade.

Para Marcuse, o positivismo possui uma atitude conservadora e acrítica uma vez que contenta-se com os fatos e submete-se à situação vigente. O método de verificação e observação do dado imediato é o prestígio definitivo do fato e a renúncia a transgredi-lo.

É através da referida constatação que podemos observar a teoria se mostrando conforme a realidade de modo a deixar de ser crítica, deixando assim de ser negativa.

Comte separou a teoria social da sua ligação com a filosofia negativa e colocou-a na órbita do positivismo. Ao mesmo tempo abandonou a economia política como raiz da teoria social, e fez da sociedade objeto de uma ciência independente, a *sociologia*. As duas fases estão correlacionadas: a sociologia se tornou uma ciência por renunciar ao ponto de vista transcendente da crítica filosófica. (MARCUSE, 1969b, p. 307).

Para Marcuse, a teoria não deve se ajustar à realidade uma vez que esta não oferece as ferramentas para a emancipação, pois assim estaríamos de acordo com todo tipo de atrocidades e injustiças sociais. O fato é que a teoria tem se mostrado tradicional e, portanto, conivente com o mundo como ele está. A razão não apenas não se realizou na concretude como também desapareceu da teoria todos os ideais de liberdade que deveriam se contrapor ao mau uso da razão. Eis a não atualização das potencialidades humanas. Porém, é em tal ponto que nossa consciência chegou, e a humanidade se apresenta segundo ela.

O homem enquanto ser natural é limitado às condições particulares. Contudo, o homem é essencialmente um sujeito pensante, o que constitui a universalidade¹¹. A dialética entre o particular e o universal ocorre quando: “Ao seguir seus próprios interesses, os indivíduos promovem o progresso do espírito, isto é, realizam uma tarefa universal que favorece a liberdade”. (MARCUSE, 1969b, p. 210). A história, referente ao sujeito pensante, é universal, pois pertence ao reino do espírito. A essência do universal é o espírito, a essência do espírito é a liberdade. O único conteúdo da história para Hegel é a luta pela liberdade. Destarte, o conceito de

¹¹ “O verdadeiro sujeito da história é o universal, e não o indivíduo; o conteúdo verdadeiro é a realização da autoconsciência da liberdade, e não os interesses, necessidades e ações do indivíduo”. (MARCUSE, 1969, p. 209).

liberdade, de acordo com a *Filosofia do Direito*, seguia o modelo da livre propriedade. A liberdade leva à auto-segurança da completa apropriação. Logo, Hegel faz uma consideração da sociedade burguesa. Tal modelo do conceito de liberdade leva ao anúncio de Hegel de que a história chegara ao fim, mas, de acordo com Marcuse, isso significa a morte de uma classe e não a morte da história. Ocorrera o envelhecimento de uma forma de vida e não de todas.

Para Hegel, o processo da razão não apresenta um desenvolvimento contínuo, pois fases de retrocesso e de progresso se alternam. O retrocesso faz parte da dialética da transformação histórica. Obstáculos à liberdade são superados pela humanidade autoconsciente. Uma vez que a lei universal da história não é, simplesmente, progresso em direção à liberdade, mas progresso na consciência da liberdade.

Não é a Idéia geral que se envolve em oposição e luta expondo-se ao perigo, ela permanece no segundo plano, intocada e incólume. Isto pode ser chamado *astúcia da razão* – porque deixa as paixões trabalharem por si, enquanto aquilo através do qual ela se desenvolve paga o preço e sofre a perda. O fenomenal é que em parte é negativo e em parte, positivo. Em geral o particular é muito insignificante em relação ao universal, os indivíduos são sacrificados e abandonados. A Idéia paga o tributo da existência e da transitoriedade, não de si mesmo, mas das paixões dos indivíduos. (HEGEL, 2001, p. 82).

Ou seja, para Marcuse a estrutura geral da dialética histórica esforça-se em direção a um progresso para algo mais perfeito, eis também uma crítica à noção tradicional de progresso.

[...] um progresso em direção a um nível mais alto da história exige que, inicialmente, as forças negativas inerentes à toda realidade ocupem o primeiro plano. A fase superior, entretanto, será finalmente alcançada; cada obstáculo no caminho da liberdade é superável pelos esforços de uma humanidade autoconsciente. (MARCUSE, 1969b, pp. 210-11).

O homem é instrumento do processo histórico superior. Porque o sujeito da história é um sujeito “metafísico”, ou seja, a ideia de razão se manifesta a despeito das ações humanas. “A história não é palco de felicidade”. De acordo com Hegel, nos primeiros períodos da história documentada, o homem não era autoconsciente de sua existência, o Espírito do mundo era a força objetiva que dominava as ações dos homens. Assim Marcuse descreve a filosofia hegeliana: “O Espírito do mundo luta por realizar a liberdade e só se pode materializar no domínio real da liberdade, isto é, no *Estado*”. (MARCUSE, 1969b, p. 214).

Segundo Hegel, os indivíduos históricos universais, descritos na *Filosofia da História*, são joguetes de uma necessidade mais alta, são meros instrumentos do progresso histórico, “agentes do espírito do mundo”. Essa é a astúcia da razão descrita por Marcuse e questionada posteriormente:

Os indivíduos levam uma vida infeliz, trabalham arduamente, e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação da verdade e da liberdade. Um homem jamais colhe os frutos do seu trabalho; eles sempre ficam para as gerações futuras. As paixões e os interesses do indivíduo não se apagam, porém: são os dispositivos que amarram os homens ao serviço de um poder superior e de um interesse superior [...] Os indivíduos morrem e fracassam; a ideia triunfa e é eterna. (MARCUSE, 1969b, p.213).

2.3 O Estado: Marcuse crítico de Hegel

Os conceitos básicos do sistema de Hegel são, para Marcuse, o ápice da tradição filosófica ocidental, e é quando interpretados à luz desta tradição que eles se tornam compreensíveis.

Razão e Revolução é mais do que um simples comentário sobre a filosofia hegeliana, pois deixa transparecer o pensamento próprio de Marcuse na medida em que situa a obra de Hegel de acordo com o espírito do início do século XIX, e faz o

mesmo com o hegelianismo. Assim, Marcuse julga relevante a filosofia de Hegel de acordo com sua própria época:

A filosofia de Hegel é, na verdade, aquilo de que foi acusada por seus opositores imediatos: uma filosofia negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles. A força que move o método dialético está nesta convicção crítica. (MARCUSE, 1969b, pp.35-6).

E insiste Marcuse: “Procuraremos mostrar que o ‘espírito de contradição’ é a mola propulsora do método dialético de Hegel”. (MARCUSE, 1969b, p. 22).

Buscando descrever o movimento da razão na história, Hegel, em sua *Filosofia da História* descreve três períodos históricos principais do desenvolvimento da liberdade: Oriental, Greco-romano, e Germano-cristão. As formas de Estado correspondentes a essas fases são, para Hegel, respectivamente: despotismo; democracia e aristocracia; monarquia. Os orientais, segundo Hegel, não tinham o conhecimento de que o homem é livre, só que alguém é livre. Tal consciência nasceu entre os gregos, mas eles e também os romanos sabiam apenas que alguns são livres. As nações germânicas sob a influência da cristandade atingiram a consciência de que todo homem é livre.

Hegel avalia as formas de Estado correspondentes às etapas da consciência histórica. A transformação histórica é desenvolvimento, e atinge-se a forma mais alta de desenvolvimento quando a autoconsciência domina todo o processo. “Devemos começar pelo *Oriente*. Esse mundo tem por fundamento a consciência imediata, a espiritualidade substancial, à qual a vontade subjetiva se relaciona primordialmente como fé, confiança, obediência”. (HEGEL, 1998, p. 94).

Marcuse descreve a idade de ouro da História universal hegeliana como sendo aquela em que predomina a liberdade inconsciente, uma etapa de mera liberdade potencial. Ora, para Hegel, o pensamento é o veículo do processo em que os indivíduos se tornam conscientes das próprias potencialidades e se organizam de acordo com a razão. O pensamento que organizou conscientemente o Estado é o mesmo que o levará à destruição. O pensamento ultrapassa o valor aparente, se liberta da situação vigente, buscando o conceito das coisas, tal conceito compreende a essência das coisas distinguindo-a da aparência. A história estava progredindo, pois a liberdade e a igualdade dos homens tornavam-se gradativamente reconhecidas.

Para Hegel, o princípio da subjetividade surgiu com os gregos: “É à adolescência, pois, que se deve comparar o *mundo grego*, porque é ali que as individualidades se formam”. (HEGEL, 1998, p. 95). A subjetividade efetivamente, porém, começou com o Cristianismo, pois a aplicação de tal princípio com a política e a penetração na sociedade é um processo identificado com a história.

Então se apresenta o *mundo germânico* [...] comparado aos momentos anteriores, corresponderia à velhice. A velhice natural é fraqueza, mas a velhice do espírito é a perfeita maturidade e força; nela, ele retorna à unidade consigo, em seu caráter totalmente desenvolvido como *Espírito*. (HEGEL, 1998, p. 97).

A interpretação hegeliana de que a transformação histórica coincide com o desenvolvimento da razão no tempo e que se atinge a forma mais alta de desenvolvimento quando a autoconsciência domina todo o processo, não parece equivalente, segundo Marcuse, às realizações da sociedade. Para Marcuse, Hegel confunde as idéias sobre a sociedade com a realidade da sociedade.

Hegel fora pois levado a uma interpretação harmoniosa da história, pela qual a passagem a uma *nova* forma histórica era, ao mesmo tempo, um progresso a uma forma histórica mais alta – interpretação disparatada, como o testemunham todas as

vítimas da opressão e da injustiça, bem como os sacrifícios inúteis ao longo da história. Ainda mais absurda se torna a interpretação por negar as consequências críticas da dialética e estabelecer uma harmonia entre o progresso do pensamento e o processo da realidade. (MARCUSE, 1969b, pp.223-24).

Para entendermos mais claramente qual a crítica de Marcuse à noção de Estado hegeliana é necessário ressaltar que, enquanto para Hegel, o Estado é a realização da razão, para Marcuse, assim como para Marx, não. Para Hegel, o Estado prevê a harmonia do universal e do particular, e, portanto, a monarquia constitucional seria a melhor forma de governo. Para Marcuse não, mas tal harmonia só seria possível pela transformação social. Marcuse critica a visão míope de Hegel de achar que a monarquia prussiana já seria o auge da história e a visão hegeliana de conflito entre Estados, e aproxima-se muito da visão de Marx, para quem os problemas da sociedade se resolvem na sociedade civil (luta de classes) e não no Estado conforme afirmara Hegel.

Ora, se é pertinente a crítica feita por Marcuse ao caráter problemático da reconciliação hegeliana entre pensamento e realidade, é necessário lembrar que “Hegel [...] não considerava que a realização histórica do homem fosse um progresso constante. A história do homem era, para ele, simultaneamente a história da alienação (*Entfremdung*) do homem”. (MARCUSE, 1969b, pp.223-24).

Assim, sendo ela o palco em que o Espírito se realiza através do homem, ou sendo ela construída pela razão humana, a história apresenta-se como concebida por práticas sociais em que o conflito é iminente e responsável pela mudança, correspondendo esta a algo melhor ou não. O que a dialética não permitiria por definição seria qualquer espécie de cristalização, pois o novo sempre virá a partir da negação do estado anterior.

Capítulo 3

Análise crítica do diálogo entre Hegel e Marcuse

“A ideia de uma forma diferente de Razão e 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”. (Herbert Marcuse, Razão e Revolução).

Marcuse empreende a crítica da sociedade dando continuidade ao que fora iniciado por Hegel: a “filosofia social”. A crítica da economia política é a crítica das relações sociais. Pensar a relação total significa, para Marcuse em concordância com Marx, pensar as relações sociais. Desde essa perspectiva, ele está consoante à crença de filosofia de Horkheimer, para o qual desde Hegel, a filosofia é “filosofia social”.

Marcuse admite que, depois de Hegel o que há de se fazer é teoria e prática social, pois Hegel já havia fixado o conceito de racionalidade. O que ainda não havia ocorrido, segundo Marcuse, era a realização da referida razão, ou seja, o racional ainda não estava na realidade de todos. Portanto, cumpria contribuir para tal realização.

A filosofia tem papel fundamental na crítica da sociedade, ela investiga como os conceitos estão sendo abordados. De acordo com a Teoria Crítica, o filósofo após Hegel sempre deve ser crítico da sociedade; assim Marcuse apresenta-se. Tal como Marx, a crítica marcuseana à sociedade é uma crítica do capitalismo, pois este modelo econômico é preponderante com seu caráter mercadológico, o que para ele retirava o verdadeiro valor das coisas, uma vez que nem tudo é mercadoria.

A referida realidade social, alvo da crítica de Marcuse, é explicada por ele, pois, através da teoria marxiana: “O conceito marxista de empobrecimento implica a consciência das potencialidades bloqueadas dos homens, e da possibilidade de sua realização – a consciência, portanto, da alienação e da desumanização”. (MARCUSE, 1969b, pp. 402-3).

3.1 Ser e potência

Para Marcuse, em *Razão e Revolução*, houve com a Revolução Francesa, uma reviravolta decisiva dada pela história, a saber, o homem ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Ao invés de se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes o homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre. Orientado pela razão, o ser humano conceberia o conflito que há entre esta e o existente, conceberia a história como luta pela liberdade, e que a sua individualidade se realizaria apenas através do direito igual.

Conforme essa interpretação, a razão hegeliana exerce um poder sobre a realidade, e isso fora algo proclamado pela Revolução Francesa. Porém, se o pensamento deve governar a realidade, e aquele varia de indivíduo para indivíduo, como poderia haver um princípio diretor para a organização comum da vida? O pensamento humano somente poderá pretender governar a realidade se ele possuir princípios e conceitos que designem normas e condições universalmente válidas.

O Iluminismo Francês sustentou que a razão por ela mesma faria do mundo um lugar de progresso e felicidade, assim, deveria ela revelar-se na prática, o que não se confirma pelo curso da história. Mesmo confiando no poder invencível da razão, para Hegel, ela não pode governar a realidade, a não ser que a realidade se

tenha tornado racional em si mesma. Tal feito torna-se possível através da concepção de que o sujeito é o próprio conteúdo da natureza e da história.

De acordo com Marcuse (1969b), dentre a diversidade de coisas existentes, como uma pedra e uma planta, todas apresentam-se como um contínuo processo de vir-a-ser e de ser. No caso da pedra ela é transformada por suas interações com os objetos externos, não podendo ela transformar-se a si mesma. Já no caso de uma planta, ela brota e se desenvolve por si mesma. Ela, mais do que fazia a pedra, se aproxima de um “sujeito” real, e as etapas de seu desenvolvimento não se impõem do exterior. Entretanto, tanto a pedra quanto a planta não “compreendem” o respectivo desenvolvimento, ambas não são capazes de racionalizar suas próprias potencialidades até o estado de ser. Algo que se apresenta como sendo o processo do verdadeiro sujeito, atingível apenas pela existência do homem.

A própria existência do ser humano é um constante processo de atualizar suas potencialidades, de adaptar sua vida às ideias da razão. Assim, a categoria mais importante da razão é a liberdade, conceito no qual se encontra o poder de ajustar a realidade às próprias potencialidades. Algo pertencente somente ao sujeito que compreende seu próprio desenvolvimento e potencialidades e as potencialidades das coisas em sua volta. Portanto, segundo Marcuse, se por um lado a razão pressupõe a liberdade, por outro a liberdade também pressupõe a razão, pois o exercício de tal poder só é conquistado pelo sujeito capacitado pelo conhecimento compreensivo.

Para Marcuse, a concepção hegeliana segundo a qual a verdade é contrária aos fatos comuns e é independente da contingência persistiu pela época em que a vida social constituiu-se por antagonismos entre indivíduos e grupos conflitantes. O

contraste entre o universal e o particular cresceu concomitantemente com o sentimento de liberdade geral.

Todos os homens haviam sido declarados livres e iguais; todavia, ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. (MARCUSE, 1969b, p. 27).

Os mecanismos econômicos do sistema social relaciona os indivíduos como compradores e vendedores isolados. Tal ausência de uma comunidade racional era, de acordo com Marcuse, responsável pela busca filosófica de unidade (*Einheit*) e universalidade (*Allgemeinheit*) na razão.

Os conceitos hegelianos, diz Marcuse (1969b), não são como os da lógica formal, pois aqueles denotam formas ou modos de ser compreendidos pelo pensamento. Para Hegel, a realidade atingiu o estágio em que está existindo em conformidade com a verdade, assim, o pensamento correto é aquele que a representa. Não havendo estabilidade e sim uma subsunção das oposições evidenciada em cada singularidade, só se pode determinar uma forma de ser particular pela totalidade das relações contraditórias em que existe.

Para Hegel, de acordo com Marcuse (1969b), o conceito de ser é o mais geral e também o mais pobre que existe, pois não há determinação. Ele implica o não-ser que, por sua vez, implica o vir-a-ser, é a negação da negação (*Aufhebung*). O vir-a-ser é a síntese do ser e do não-ser, é a dialética. Assim, de acordo com tal lógica, segundo Hegel, o real é o racional, mas o real não é aquele que é dado, o que é dado é o existente, a realidade é o processo de transformação que está por trás desse dado. Todas as coisas são inquietas, pois elas querem transcender a si próprias para tornar o que elas são em sua respectiva essência. Logo, existe uma

diferença entre a forma que a coisa está e aquilo que ela é essencialmente, eis a negatividade.

Marcuse atribui um valor essencial ao pensamento dialético negativo tomando as noções hegelianas de ideia de razão e de ideia de negação. A razão refere-se à faculdade humana que se manifesta nas possibilidades de ação do homem em busca do alcance de suas necessidades. Já a negação refere-se à superação da hegemonia da razão instrumental - quando essa passa a ser confundida com a própria racionalidade -, partindo do princípio de que a realidade não é estática e sim dialética.

Mas, é a partir de Marx que Marcuse fundamenta rigorosamente suas teorias tomando principalmente as noções de que os homens determinam a sua vida e a sua existência a partir das condições históricas, socialmente dadas, de forma a destacar o modo histórico de articulação das condições objetivas e subjetivas do trabalho social. De acordo com Marcuse, a revolução nasce da própria desumanização gerada pelo capitalismo, ela nasce da “[...] náusea provocada pela prodigalidade e pela abundância da chamada sociedade do consumo, da náusea gerada pela brutalidade e pela ignorância do homem.” (MARCUSE E POPPER, 1974, p. 27).

Para Marcuse, a infelicidade é um fenômeno inseparável das determinadas situações sociais. É somente quando o homem atingir a situação social de uma ordem não repressiva que ele poderá ser feliz. A noção de uma civilização não repressiva não trata, segundo Marcuse, de uma especulação abstrata e utópica, pois, para ele, “[...] as próprias realizações da civilização repressiva parecem criar as condições para a gradual abolição da repressão.” (MARCUSE, 1981a, p. 28).

Marx considera que são os indivíduos reais, na sua existência concreta, que fundamentam sua vida social e, portanto, a sua história. É a atividade humana o fundamento da história, pois o homem realiza a sua autoconstrução, ele é autor da sua história. Marcuse apesar de não abandonar a filosofia de Hegel, principalmente em relação à sua dialética negativa (no sentido da necessidade de superação), rejeita, por outro lado, a conciliação da razão de uma forma puramente espiritual que faz a sua dialética permanecer na esfera ideal.

Marcuse comenta que, para Hegel, a razão livre governa a vontade e a ação dos indivíduos, e que “[...] tal razão parece comportar-se como uma lei natural, e não como uma atividade humana autônoma. Em lugar de agir por meio do poder consciente do homem, a razão domina o homem.” (MARCUSE, 1969b, p. 183).

Marcuse recusa esse domínio da razão absoluta governando os homens, assim como a identidade do sujeito e do objeto, defendida por Hegel. A mudança do ponto de vista de Hegel manifesta-se pela inabalável certeza com que ele prevê o fim do processo. O espírito, a despeito da miséria e da corrupção, atingirá sua meta; ou melhor, já atingiu sua meta no sistema social dominante.

Segundo Marcuse, é a dialética de Marx que irá liberar o viés idealista da dialética de Hegel, considerando que a dialética marxiana se apresenta como um método histórico-dialético pelo fato de Marx levar em conta a existência do homem de uma forma concreta, e não como um ser abstrato e generalizado como em Hegel. O sistema de Hegel é fechado uma vez que a totalidade é a da razão, ao passo que para Marx a totalidade é histórica tomando por base a existência concreta dos homens.

[...] podemos dizer que no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente, enquanto que no sistema de Marx elas se referem à negação desta ordem. Elas visam a uma nova ordem da sociedade [...] A

teoria de Marx é uma ‘crítica’, no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente. (MARCUSE, 1969b, pp. 237-38).

Assim como Marx, Marcuse leva em conta a realidade a partir do homem na sua existência histórica concreta, cujas relações humanas no sistema capitalista são reguladas pelas leis da economia e, portanto, do processo do trabalho. Segundo Marcuse:

A proposição materialista que é o ponto de partida da teoria de Marx constata, pois, em primeiro lugar, *um fato histórico*, ao expor o caráter materialista da ordem social vigente, na qual uma economia descontrolada regula todas as relações humanas. Ao mesmo tempo a proposição de Marx é uma proposição crítica, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa, que deve ser superada [...]. (MARCUSE, 1969b, p. 250).

3.2 Ser e ato¹²

Marcuse fundamenta as suas teses em bases históricas. É por esse prisma que ele substitui a dialética de Hegel pela de Marx, ao exercer a sua crítica à sociedade capitalista e à razão instrumental que dela decorre.

De acordo com Marcuse, Marx não trata somente da desvalorização do homem enquanto trabalhador, mas também do ser humano e da sua realidade, “[...] este total estado de coisas [...] sob o título de *alienação, alheamento, coisificação* constitui o componente central da teoria de Marx.” (MARCUSE, 1968, p. 109). Portanto, a discussão da economia política surgiu em solo filosófico, à base de um conceito de homem e de sua concretização. Marcuse diz que “[...] todas as tentativas de uma repulsa e vergonhoso ocultamento do conteúdo filosófico da teoria marxista testemunham uma plena ignorância da base histórica desta teoria.”

¹² Conforme Marcuse expõe no capítulo intitulado *The concept of essence* contido no livro *Negations*, a essência humana é constituída por potencialidades não realizadas, desse modo, cumpre atualizar as referidas potencialidades para que a essência humana se realize.

(MARCUSE, 1968, p. 113). Para Marcuse, assim como para Marx, não se pode excluir as bases filosóficas da crítica, tampouco da práxis revolucionária.

Outrossim, Marcuse exerce fortes críticas ao marxismo mecanicista, positivista. Tal linha de interpretação do marxismo prioriza radicalmente o determinismo econômico como se as leis da economia fossem soberanas e independentes da consciência humana. Isso destrói tanto a dimensão humana da filosofia de Marx como também a dialética da vida social dos homens. Essa posição tem como amparo teórico o positivismo desenvolvido no século XIX. Segundo Marcuse, o positivismo nas suas origens teve seus méritos no momento em que ele foi “[...] uma luta contra todas as ideias metafísicas, contra todos os transcendentalismos e contra todos os idealismos como formas de pensamento obscurantistas e regressivas.” (MARCUSE, 1979, p. 165).

Assim, o positivismo contribuiu para a validação do pensamento cognitivo pela experiência dos fatos e para a ideia de progresso no âmbito da ciência. Entretanto, o positivismo relegou a Filosofia ao segundo plano. Tal abandono da dimensão filosófica “[...] levou o positivismo a se mover num mundo de concreção acadêmica, sinteticamente empobrecido, e a criar mais problemas ilusórios do que os que destruiu.” (MARCUSE, 1979, p. 177). Um dos principais problemas refere-se à manutenção da ordem vigente proporcionada pelo positivismo.

A ideia positivista de *ordem* se refere a um conjunto de leis inteiramente diferente do conjunto das leis dialéticas. O primeiro é essencialmente afirmativo e constrói uma ordem estável; o outro, essencialmente negativo e destrutivo da estabilidade. O primeiro vê a sociedade como um terreno de harmonia natural, o outro, como um sistema de antagonismos. (MARCUSE, 1969b, pp. 314-15).

De acordo com Marcuse, o conceito de lei natural empregado pelo positivismo impõe a ideia de uma ordem espontânea, mecanicista, como se a organização da sociedade não dependesse da consciência e da ação dos homens. Assim, podemos

afirmar haver um “marxismo mecanicista”, que segue uma certa orientação positivista, pois considera as leis sociais como sendo naturais ou, por outro lado, consideram o fator econômico como sendo radicalmente o comando exclusivo das relações sociais tornando, assim, a sociedade inabalável.

Deste modo, tal “marxismo positivista”, por um lado, gera uma confiança mecânica de que a transformação vem do alto, ou seja, vem naturalmente de um poder centralizado; por outro lado, isso provoca a sensação de impotência dos indivíduos em suas ações e pensamento, provocando, pois, um pessimismo radical. Sobre os referidos positivistas, Marcuse afirma que falsificam as teses de Marx uma vez que argumentam “[...] que as leis sociais são leis ‘naturais’ que garantem o desenvolvimento inevitável em direção ao socialismo.” (MARCUSE, 1969b, p. 360). Dessa forma, estes transformam a teoria de Marx numa ciência natural ao avaliar “[...] a teoria crítica de Marx pelos critérios da sociologia positivista [...]” (MARCUSE, 1969b, p. 360).

De acordo com Marcuse: “O caráter histórico da dialética marxista abarca a negatividade vigente, e a sua negação.” (MARCUSE, 1969b, p. 285). É nesse sentido que o materialismo histórico admite a transformação social. Para Marcuse, só a concepção efetiva do marxismo “[...] é que revela o terreno material, histórico, para a reconciliação da liberdade humana e da necessidade natural; liberdade subjetiva e objetiva.” (MARCUSE, 1981b, p. 76).

Para haver uma transformação efetiva é preciso compreender a necessidade de negação desse sistema que aliena o ser humano. Marcuse faz uma variedade de usos da doutrina de Marx, principalmente em relação à dimensão histórica do homem e à admissão da necessidade de se instaurar um mundo no qual há o reconhecimento de que o homem é o sujeito da sua história. Sob a luz desse

panorama teórico, Marcuse desenvolve uma teoria crítica da sociedade capitalista, acreditando na possibilidade de mudanças, mesmo diante da intensificação da desumanização provocada pelo desenvolvimento da sociedade industrial avançada, na qual impera uma razão tecnológica, cujos elementos mistificados estão impregnados em todas as dimensões da vida social dos homens.

3.3 Efetivação histórica

Podemos concluir que a meta de Marcuse na sua filosofia era unir a teoria com a prática. Seu pensamento não ficou apenas na abstração, pois, ocupou-se com o concreto também. Ele não queria apenas comprovar suas ideias filosoficamente, mas desenvolvê-las sociologicamente.

Um dos principais focos do pensamento de Marcuse foram seus estudos sobre a sociedade industrial avançada. Seus textos partiam do pressuposto de que toda a história da civilização é a história da repressão humana e a sua racionalidade é em si irracional e totalitária.

De acordo com Isabel Loureiro (2005), desde o início do projeto filosófico de Marcuse, sua preocupação central era construir uma filosofia voltada para a emancipação humana, que implica a transformação radical da sociedade capitalista.

Marcuse, em sua crítica, aponta para a necessidade de pensar um novo modelo de realidade que seja capaz de superar o modelo repressivo vigente e criar, por meio da recusa, um forte elemento crítico que contraste com o próprio sistema estabelecido.

Segundo Macintyre (1970), Marcuse começa a apresentar algo novo ao argumentar que o nazismo representava o estágio culminante do desenvolvimento de uma sociedade burguesa centrada numa economia capitalista. Para este, a

característica da sociedade burguesa em seus primórdios era o liberalismo. No entanto, ele observa que a racionalidade moderna, ou seja, a mesma estrutura que gerou o pensamento liberal, passou a gerar o pensamento totalitário. Desta forma, a racionalidade passa a ser entendida como instrumento de controle.

Marcuse procura compreender como a racionalidade moderna, que era antes vista como a maior expressão de liberdade e individualismo, aos poucos transformou-se numa racionalidade tecnológica totalitária. A passagem da racionalidade moderna em racionalidade tecnológica resultou um sistema que teve como ponto culminante uma sociedade sem autonomia de pensamento.

A mesma racionalidade, que surgiu como uma força crítica, tornou-se uma racionalidade tecnológica. O indivíduo que antes era visto como livre e racional passa a ser suprimido pelo aparato técnico. Assim, cumpre entender, à luz do pensamento de Marcuse, como o projeto moderno da razão foi traído e transformando em uma contradição em si mesmo, onde a não liberdade passa a ser a condição de liberdade.

“Marcuse adotava o projeto de reconstruir a razão e postular alternativas utópicas à sociedade existente.” (KELNNER, 1998, p. 1970). Ao colocar a sociedade em questão, Marcuse propõe novas utopias¹³. Ou seja, algo que ainda não é, mas que pode acontecer, em outras palavras, uma possibilidade histórica real.

De acordo com Marcuse (1972), a crítica tem como meta não apenas explicitar o caráter totalitário da sociedade, mas antes de tudo apontar uma tendência antiautoritária que revele as contradições sociais em todos os seus aspectos. É no próprio seio da sociedade repressiva que temos a necessidade da crítica, pois, com ela surge o poder do negativo. O negativo surge fora dessa

¹³ O conceito de utopia em Marcuse não deve ser entendido como sonhos não realizados ou quimeras. De acordo com Janser, esta palavra no pensamento marcuseano está relacionada com a interpretação do conceito de “utopia concreta” de Ernest Bloch.

totalidade repressiva. Principalmente porque essas forças negativas não estão apreendidas pela produtividade agressiva da sociedade industrial avançada.

De maneira hegeliana, Marcuse entende o pensar como “[...] essencialmente a negação daquilo que está imediatamente diante de nós.” (MARCUSE, 1960, p. 4). Entretanto, tal modo de pensar parece obsoleto e inaceitável diante da dinâmica aplicada pelo *status quo* da sociedade, principalmente pelas conquistas da civilização tecnológica.

Segundo Marcuse, as forças da negação se revelam, em seu conceito, contra o sistema como um todo e têm a capacidade de possibilitar a oportunidade de percorrer um caminho de industrialização tecnológica diferente. Tais forças não estariam concentradas em classe alguma. A negação “[...] é uma oposição caótica e anárquica, política e moral, racional e instintiva.” (MARCUSE, 1972, p. 165).

Marcuse demonstra a importância do poder das forças negativas diante das contradições existentes na sociedade tecnológica. Assim ele expõe a necessidade da grande recusa. Esta que refere-se à possibilidade de pensar em novas alternativas que superem os movimentos anteriores e estabeleçam novas realidades. Dessa forma, afirma Imaculada Kangussu:

A percepção de uma situação restritiva, de uma realidade intolerável, que é recusada, e, simultaneamente, o vislumbre, mesmo que obscuro, de outro estado diante do qual o primeiro é condenado estão na origem do negativo. O despertar da insatisfação, ou, pode-se dizer, a origem do negativo, é um movimento de liberdade. (KANGUSSU, 2008, p. 31).

Por meio do modelo da negação, que resulta do empenho de Marcuse em manter o pensamento crítico, pode existir mecanismo que possibilite uma contínua autossuperação qualitativa na sociedade, isto acontece por meio das contradições

encontradas neste próprio modelo de sociedade. A negação apresenta-se como a grande recusa em aceitar o sistema estabelecido pela racionalidade tecnológica.

Na sociedade industrial, o indivíduo não possui autonomia. O pensamento livre é suprimido pelos mecanismos existentes na sociedade, ou seja, seria impossível outro modo de pensar que não estivesse de acordo com a sociedade industrial avançada. A partir desta constatação, Marcuse propõe uma revitalização da dialética, uma vez que este fenômeno é motivado pelo caráter negativo da realidade. “O elemento comum é a pesquisa por uma ‘linguagem autêntica’ – a linguagem da negação como a Grande Recusa em aceitar as regras de um jogo em que as cartas estão marcadas.” (MARCUSE, 1960, p. 11).

Desta forma, cumpre ao pensamento fazer o ausente tornar-se presente. Boa parte da verdade reside naquilo que está ausente da realidade empírica, ou, em conceitos hegelianos, naquilo que ainda não se efetivou. Tornar o ausente presente significa resgatar os sonhos de liberdade, que é suprimido pelo controle exercido sob a razão tecnológica. Eis uma abordagem dialética entre a tensão do que é e o que pode *ser*.

O pensamento crítico consiste na negação que é o próprio processo da existência num mundo não livre. Para Marcuse, o pensamento dialético começa com a experiência de que o mundo não é livre. Sendo assim, a liberdade passa a ser considerada como uma condição ontológica, por isso a afirmação de que “[...] a liberdade é essencialmente negativa.” (MARCUSE, 1960, p.12).

Outrossim,

O pensamento dialético, portanto, torna-se negativo em si mesmo. Sua função é quebrar a autossegurança e o contentamento consigo do senso comum. Para destruir a sinistra confiança no poder e na linguagem dos fatos, para demonstrar que a não liberdade está no interior das coisas que o desenvolvimento de suas contradições internas leva

necessariamente à mudança qualitativa: a explosão e catástrofe do estado estabelecido de coisas. (MARCUSE, 1960, p. 13).

Assim, Marcuse expõe que o movimento da dialética é negativo. O interesse é abalar as estruturas do poder vigente, este que aparece como uma condição racional repressiva que deve ser protestada pelo pensamento. A referida recusa mostra que por mais avançada e eficaz que possa ser a racionalidade utilizada pelos mecanismos opressivos, haverá sempre uma necessidade de pensar em outras alternativas que ainda não estão presentes.

Para Marcuse, o método dialético é necessário para estipular uma sociedade livre. O movimento dialético é negativo no sentido da procura do que é. Assim, afirma Marcuse: “[...] o que é repele o que não é e, sendo assim repele suas próprias possibilidades reais.” (MARCUSE 1960, p. 11). A humanidade deve estar pronta para alterar o estabelecido em qualquer circunstância. De acordo com Gadanha (2007), a realidade quando compreendida como diferença é uma efetivação da dialética enquanto realidade.

Portanto, o pensamento estabelecido pela civilização tecnológica não tem o monopólio para ser considerado o único pensamento verdadeiro. Por isso deve existir a crítica, que traz a tona tudo aquilo que não está visível, ou seja, que busca superar o dado através de sua negação.

3.4 Sobre o papel da negação na dialética

Ao justificar a concepção apresentada até aqui, podemos afirmar que o pensamento de Marcuse deve ser precedido de uma análise da negatividade dialética, pois, segundo Mura, “não se pode compreender o ponto central de seu pensamento filosófico [...] deixando em segundo plano sua concepção da dialética como ‘pensamento negativo’.” (MURA, 1980, p. 21).

De acordo com Marcuse (1969a), as leis do pensamento são leis da realidade, pois o pensamento compreende a verdade da experiência imediata como aparência de outra verdade, que é a das verdadeiras formas da realidade – das ideias. Dessa forma, há uma contradição entre o pensamento dialético e a realidade em questão; o verdadeiro julgamento não julga a realidade em seus próprios termos, mas em termos que visualizam sua subversão. E nessa subversão a realidade chega a sua própria verdade. Assim, a negatividade é a capacidade de criticar e negar uma determinada ordem das coisas, da natureza ou da sociedade.

Ao afirmarmos que a sociedade capitalista tornou-se positivista, nos referimos ao sentido de que ela é conformista, de que foi *reduzida* à positividade, aos fatos sociais existentes. A crítica que atualmente existe é somente uma aparência e, na realidade, serve muito mais para promover a conformidade do que para provocar alguma transformação.

Segundo Marcuse, é das minorias excluídas que poderia vir a crítica e os valores capazes de contestarem realmente a legitimidade do sistema. Mas, é somente no referido contexto que “marginais” podem ter o peculiar sentido de serem considerados “revolucionários”.

Promover uma superação do estado existente seria criar uma nova sociedade, isto significa realizar a utopia pela ruptura com a tendência histórica

repressiva do todo social capitalista em prol da totalidade onde os indivíduos possam viver plenamente conforme as suas possibilidades reais.

Aqui, a negatividade é representada pelos grupos de indivíduos que vivem à margem da sociedade capitalista pós-industrial e que possuem alguns valores capazes de contribuir para a transformação dessa sociedade.

Dessa forma, cumpre ressaltar que a diferença da dialética de Marcuse para com as dialéticas de Hegel e de Marx está no fato de que Marcuse prega a necessidade da ruptura com a tendência repressiva da noção de progresso histórico.

Tal ruptura refere-se à realização de uma nova sociedade, isto é, à utopia. Hegel e Marx atribuíam validade numa possibilidade de desenvolvimento das capacidades históricas já existentes na sociedade. Segundo Marcuse, para se transformar realmente a sociedade, é preciso romper com esta noção de progresso já que ela seria apenas mudança superficial e não verdadeira transformação. Além disso, Marcuse aponta um problema atual das dialéticas de Hegel e Marx. Segundo ele, a crítica exercida por elas não surte mais nenhum efeito porque o sistema adquiriu a capacidade de absorvê-la.

Marcuse, em *Ideias sobre uma Teoria da Sociedade*, investigou o motivo da paralisia da negatividade dialética na presente etapa do capitalismo pós-industrial. Teceu críticas à concepção dialética de Althusser, para o qual Marx não somente inverteu a dialética hegeliana, mas rompeu com ela, desenvolvendo uma nova dialética em uma base material. Marcuse, contrapondo-se a esta tese de Althusser, afirma que Marx não rompeu com o sentido racional, positivo e progressista da dialética idealista de Hegel.

Para Marcuse, a noção dialética de Hegel e de Marx possui um comprometimento com “[...] a concepção do progresso, segundo a qual o futuro já

está sempre enraizado no seio do existente.” (MARCUSE, 1972, p. 161). Isto significa que as contradições surgem no interior do todo, se avolumam até que se desdobrem qualitativamente e subleve este todo de forma que ele progrida até alcançar uma etapa histórica superior. Ou seja, uma *negação determinada*.

Entretanto, se isto é verdade, a sociedade pós-industrial capitalista deveria desenvolver suas contradições e liberar suas “possibilidades imanentes” até chegar ao socialismo. Porém, isto não ocorre, porque a crítica dialética foi bloqueada no sistema que desenvolveu a capacidade de tornar a negação algo positivo.

Há também outra noção importante para a dialética, a saber, a do todo que é, de acordo com Marcuse, onde “[...] cada elemento singular encontra seu valor e sua verdade.” (MARCUSE, 1972, p. 162). O autor levanta a dúvida sobre a possibilidade de ocorrer a transformação do sistema a partir dos elementos em seu interior. Ele diz que a transformação só poderá vir do exterior e não do interior do todo. “As questões aqui levantadas se referem à possibilidade real de que, na dinâmica histórica, um todo antagônico existente seja negado e superado *de fora*, atingindo-se, desse modo, a fase histórica seguinte.” (MARCUSE, 1972, p. 163). Esta relação deve ser entendida de forma qualitativa e não mecânica, isto é, o todo é “[...] parte de uma totalidade mais ampla [...]” (MARCUSE, 1972, p. 164).

A crítica negativa revolucionária, que se encontrava no interior do todo, foi absorvida pelo sistema, o que a tornou inócua pela racionalização positiva. Tal crítica tornou-se uma pseudonegação usada para fornecer ao sistema uma aparente democracia e aceitação das diferenças.

Ao se falar do todo-sistêmico, compreende-se que ele é a sociedade do sistema capitalista pós-industrial ou tardio. Existe uma primeira negação que está inclusa nesse sistema. Ela é uma falsa negação porque, justamente por não ser

capaz de revolucionar o sistema é que sua existência é permitida, e ainda mais, legitima essa positividade existente. Esse é o papel da esquerda política. A verdadeira negatividade está fora do todo-sistêmico; ela é externa, isto é, formada pelas “[...] necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se.” (MARCUSE, 1972, p. 164). Caso esta negatividade externa viesse a ser concretizada, revolucionando a ordem social existente, cessariam os conflitos de classe, haveria a pacificação do ser social e individual, as potencialidades subjetivas e os sonhos seriam vivenciados no cotidiano, nas relações com os outros homens e com a natureza.

De acordo com Marcuse, esta possibilidade de superação que a verdadeira negatividade possui é a esperança, a utopia, contra a sociedade ideológica e alienada. Porém, para que a utopia seja possível, é necessário algo além da legitimidade para assumir um papel contra o sistema repressor. Há uma “[...] necessidade de libertar o conceito de práxis do acoplamento com esse esquema e de relacionar novamente o interno com o externo.” (MARCUSE, 1972, p.163).

Ou seja, há duas negações, a interna, representada pelos que contraditam o sistema, porém no interior do mesmo, em vez de destruí-lo, o legitimam porque aparentam a possibilidade da diferença: os profissionais que trabalham no interior do sistema e que possuem a consciência, mas não a legitimidade revolucionária; e a externa, representada pelas minorias marginalizadas, que por se constituírem numa força real de negação, que ameaça subverter o sistema, preferem ser expurgados do todo e, por isso, possuem a legitimidade revolucionária, mas não a consciência revolucionária.

Todavia, cumpre, conforme a hipótese de Marcuse, realizar as duas negações ligando a consciência organizadora da negação interior à legitimidade revolucionária

da negação exterior. Havendo assim a possibilidade de restabelecer as possibilidades utópicas.

No método, deve haver um privilégio da negação, porque ela resgata e preserva a individualidade e as diferenças, além de permitir uma tomada de distância do fato a fim de considerar alternativas e respostas de transformação para modos diferentes de ser. Esta capacidade de distanciamento do objeto é que permite a crítica libertária e, portanto, a utopia. Isso acontece como uma alteração do negativo e do positivo. Nesta inversão, o existente é negado e o inexistente, sendo possível, é afirmado.

Ao falar da negação, percebe-se que Marcuse fala de duas: uma interna, ligada ao sistema existente e necessária a ele – como é o caso da esquerda política – uma negação legal e, portanto, não revolucionária; e outra externa, à margem do sistema e sendo uma ameaça a ele – como é o caso das minorias sociais – uma negação ilegal e, por isso, revolucionária. Marcuse, quando defronta as duas negações, fala que “[...] a negação se defronta com a negatividade.” (MARCUSE, 1972, p. 164).

Por outro lado, a positividade também possui dois sentidos. Uma é aquela que existe personificada no sistema como um todo repressivo. Outra é a que Marcuse pensa que um dia possa vir a existir, a positividade real que se contrapõe à positividade existente. “O positivo real é a sociedade do futuro e [...] o positivo existente é aquilo que se deve forçosamente superar.” (MARCUSE, 1970, p. 93).

3.5 Sobre *A Note on Dialectic*

Marcuse, no prefácio de *Razão e Revolução*, afirma tê-lo escrito com a esperança de que seu livro iria fazer uma pequena contribuição para o renascimento, não de Hegel, mas de uma faculdade mental em perigo de ser destruída, a saber, o poder do pensamento negativo.

Para Marcuse, o pensamento filosófico começa com o reconhecimento de que os fatos não correspondem aos conceitos impostos pelo bom senso e pela razão científica, ou seja, começa com a recusa em aceitá-los. E os referidos conceitos, ao desconsiderar as contradições que compõem a realidade, acabam por afastarem-se do verdadeiro processo da realidade. A negação dialética que se aplica a eles, de acordo com Marcuse, não é apenas uma crítica de uma lógica conformista, que apenas nega a realidade de contradições, é também uma crítica ao determinado estado de coisas do sistema estabelecido de vida que nega as suas próprias promessas e potencialidades.

Tal modo dialético de pensamento, segundo Marcuse, apresenta-se alheio a todo o universo estabelecido de discurso e ação na contemporaneidade. Ele parece pertencer ao passado e ser iludido pelas conquistas da civilização tecnológica. A realidade criada parece promissora e produtiva suficiente para repelir ou absorver todas as alternativas. Assim a aceitação e afirmação desta realidade parece ser o único princípio metodológico. Ainda para Marcuse, esses grupos sociais que a teoria dialética identifica como as forças de negação ou são derrotados ou reconciliados com o sistema estabelecido.

O referido poder dos fatos, contraposto ao poder do pensamento negativo, é, de acordo com Marcuse, um poder opressivo. É o poder do homem sobre o homem, que aparece como condição objetiva e racional. Frente a este aspecto, no entanto,

cumprir um protesto contínuo em nome da verdade. Por outro lado, também em nome da verdade, ocorre a permanência do *status quo* através de ameaças, empobrecimento e força bruta. Tais são as contradições não resolvidas.

Segundo Marcuse, não deve existir um método que possa reivindicar o monopólio do conhecimento, entretanto, nenhum método reconhece a concomitante verdade e falsidade do todo como descrições significativas da nossa situação. Ou seja, pode existir um método que afirme a realidade e nele existir validade epistemológica uma vez que afirma algo efetivo, porém, há muito mais potencial a se atualizar na realidade, e este potencial muitas vezes se encontra bloqueado pela própria realidade, algo que retira a total validade epistemológica do referido método. Assim, afirmar aquilo que é se torna algo verdadeiro e falso ao mesmo tempo, conforme Marcuse encerra o seu prefácio de *Razão e Revolução*: “o todo é a verdade, e o todo é falso”.

Considerações finais

A partir das análises consideradas principalmente através de *Razão e Revolução*, é possível observar um traço comum à Hegel, Marx e à Teoria Crítica, e até um possível gérmen no Romantismo, sem se esquecer das questões acerca da negatividade colocadas na Antiguidade. É claro que estas duas últimas foram abordadas muito brevemente, no entanto, não seria honesto de nossa parte levar este trabalho a cabo sem ao menos mencioná-las.

Marcuse assinala a concepção da razão feita por Hegel e o desdobrar-se dela ao longo da história. É a partir desse método de observação da realidade, que Marx vai tecer a sua crítica e que os teóricos de Frankfurt irão dar continuidade a ela. Porém, disso não se conclui que os resultados a que chegam os autores mencionados coincidam, mesmo porque o próprio método citado admite que o movimento nunca cessa, e cada autor falou ao seu tempo. Portanto, o método da contextualização assim como o da crítica imanente são derivações justas do materialismo histórico e este da lógica dialética, uma vez que este último lança sua luz sobre os demais.

Assim, os resultados obtidos neste trabalho vem permitindo a apresentação do pensamento de Marcuse, porque referem-se a uma compreensão das teorias aqui mencionadas de acordo com o método comum a elas e, também, a partir de tal compreensão, a um situar-se enquanto um sujeito histórico, livre e autônomo que deve ajustar a realidade de acordo com a razão, uma vez que este sujeito não somente apreende o movimento da transformação histórica, mas é através dele que esta verdade se efetiva. Pois, como afirma Hegel:

O que o conceito ensina mostra-o a história com a mesma necessidade: é na maturidade dos seres que o ideal se ergue

em face do real, e depois de ter apreendido o mundo na sua substância reconstrói-o na forma de um império de idéias. (HEGEL, 1997, p. XXXIX).

E completa Marcuse, com uma afirmação do sistema hegeliano e a consequente tarefa que subjaz dessa afirmação e da realidade a qual encontrara a sociedade industrial:

Hoje o Espírito parece ter uma função diferente: ele ajuda a organizar, administrar e acelerar os poderes reais, e a liquidar o “poder de Negatividade”. A Razão identificou-se com a realidade: o que é real é racionalizável, embora o que seja racionalizável ainda não tenha chegado à realidade. (MARCUSE, 1969, p. 400).

A sociedade contemporânea apresenta-se de forma unilateral, de modo a haver “a” maneira de inserir-se no “mundo”. O poder real é aquele que anula as potencialidades humanas e que afirma a conformidade ao fato: à supremacia de uma classe sobre as demais, à superioridade do modelo científico, ao trabalho alienado etc. A reificação do trabalhador e o fetichismo da mercadoria tornaram-se tradição do modelo “legal” e da “livre” iniciativa, eis a ideologia da sociedade industrial. A realização da verdadeira razão é a realização da essência humana, enquanto não houver a possibilidade dessa essência realizar-se a razão instrumental fatalmente continuará efetivando-se enquanto realidade. Para Marcuse, toda forma não conformista que almeja uma mudança, ou seja, que de algum modo tente fazer frente ao pré-estabelecido já é um potencial de revolução, nele está contido o gérmen daquilo que Hegel chamou de aspecto dialético ou negativo-racional, que é “o próprio suprimir-se de tais determinações finitas e a sua transição para as opostas”. (HEGEL, 1988, p. 134).

A negatividade é, de acordo com Marcuse, a chave para a mudança social, é somente negando o estado atual que o novo poderá vir a ser. Se o novo trata-se da

verdadeira razão, sob a qual prevalecerão a objetividade, a liberdade e a democracia, é este novo que trará à tona a possibilidade real para a atualização das potencialidades humanas as quais não puderam ser realizadas no “mundo atual”. A teoria crítica tem por tarefa a busca pelo desenvolvimento do ser humano pleno, algo alcançável somente através da superação do estado social atual.

Referências

GADANHA, A. *Dialética de Marcuse*: o todo é a verdade e o todo é falso. Fortaleza: Revista Kalagatos N°8, 2007.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em epítome*. vol. 1. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Fenomenologia do Espírito*. 2º ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. *Princípios da filosofia do direito*. Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

_____. *Filosofia da história*. 2ºed. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. Brasília: Ed. da UnB, 1998.

_____. *A razão na história*: uma introdução geral à filosofia da história. 2ºed. Tradução de Beatriz Sidou. São Paulo: Centauro, 2001.

HORHEIMER, M. *Eclipse da Razão*. Tradução Sebastião Uchoa Leite. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil: 1976.

HYPPOLITE, J. *Introdução à Filosofia da História de Hegel*. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

INWOOD, M. J. *Dicionário Hegel*. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1997.

JANSER, P. Sobre o Background Teórico e a Prática Política do Movimento Estudantil Alemão. In LOUREIRO, I. M. F. R. *A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

KANGUSSU, I. *Leis da Liberdade*: A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Editora Loyola, 2008.

KELNNER, D. (Ed.). *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LOUREIRO, I. M. F. R. (org.). *A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: Almeida, J; Bader, W. *Pensamento alemão no século XX*. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

MACINTYRE, A. *As Ideias de Marcuse*. Tradução de Jamir Martins. São Paulo, Cultrix, 1970.

MARCUSE, H. *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.

_____. *Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *O Fim da Utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969a.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Saga, 1969b.

_____. Sobre o Conceito de Negação na Dialética. In: *Ideias sobre uma Teoria da Sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

_____. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O Homem Unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá. 5ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral. 8ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981a.

_____. *Contra-Revolução e Revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981b.

_____. *Cultura e sociedade*. v. I. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2006.

_____. *Negations: Essays in Critical Theory*. Translation from the Germany by Jeremy J. Shapiro. London: MayFlyBooks, 2009.

MARCUSE, H. e POPPER, K. *Revolução ou Reforma? Uma confrontação*. Tradução de Anneliese Mosch F. Pinto. Lisboa: Moraes Editores, 1974.

MARCUSE, H; WOLFF, R. P; MOORE, B. *A crítica da tolerância pura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARX, K. *O capital: crítica da economia política*. v. I. 3º ed. Tradução de Reginaldo Sant'Anna. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

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

MARX, K; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. Prólogo de Josué Paulo Netto. São Paulo: Cortez, 1998.

SLATER, P. *Origem e significado da escola de Frankfurt*. Tradução de Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

VALE, M. R. *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora da Unesp, 2006.