



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica

ISSN: 2594-5025

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Título Teoria e política

Autor(a) Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz e Tilman Spengler

Tradutor(a) Fernando Bee

Fonte Dossiê Herbert Marcuse, Parte 2 (*Dissonância: Revista de Teoria Crítica*, volume 2, número 1. 2, junho de 2018)

Como citar este artigo:

Marcuse, H., Habermas, J., Lubasz, H., Spengler, T. “Teoria e política”. Trad. Fernando Bee. *Dossiê Herbert Marcuse, Parte 2 (Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. 1. 2)*, p. 108-174, junho de 2018.

TEORIA E POLÍTICA (1978)

Herbert Marcuse, Jürgen Habermas,
Heinz Lubasz e Tilman Spengler

Tradução de Fernando Bee

I.

Jürgen Habermas: Herbert, há nove anos organizamos para o seu septuagésimo aniversário uma pequena edição comemorativa com defensores e críticos de Marcuse. Isso aconteceu em um contexto muito mais político do que o de hoje. Por isso, houve ainda naquele momento tons afiados, tal como ocorre em todo debate político. De maneira geral, acho que é de se lastimar o contexto de hoje em comparação com o de antes, mas em compensação não é de todo desagradável para os fins de nosso debate: podemos relaxar no clima de verão, dar um passo para trás e...

Herbert Marcuse: Gostaria de fazer um protesto aqui, então.

Habermas: Bom, bom.

Marcuse: Então, acho que não deveríamos nos convencer de que hoje poderíamos desistir da política ou deixá-la de lado até encontrarmos novamente humor ou tempo para um debate político.

Habermas: Penso que hoje conduziremos um debate político, uma discussão política...

Marcuse: Sim.

Habermas: Mas uma que não esteja determinada por constelações, sem mediações, desta ou daquela luta sectária.

Marcuse: Isso certamente não.

Habermas: Isso também tem uma vantagem. Temos tempo, por exemplo, para começar com uma pequena retrospectiva biográfica. Depois, gostaria de colocar duas, três questões teóricas filosóficas, para só ao final discutir politicamente em um sentido mais estrito. Você sabe que a sua transição de Heidegger para Horkheimer sempre me interessou (por causa de semelhanças biográficas), se é que posso colocá-la desta maneira. Deixe-me começar com algumas questões que tocam o seu tempo em Freiburg, de maneira geral os anos posteriores a 1918. Em primeiro lugar, em 1932 apareceu a sua Tese de Habilitação sobre a ontologia de Hegel, que do título adentro estava influenciada por problematizações heideggerianas. No mesmo ano, você comentou na revista *Die Gesellschaft* os então redescobertos textos de Marx sobre a economia nacional e a filosofia, e um ano depois o ensaio sobre “as fundamentações filosóficas do conceito de trabalho da ciência econômica” apareceu no *Archiv für Sozialwissenschaft* [Arquivo para a ciência social]. Hoje, certamente, ainda consideraríamos ambos os trabalhos marxistas. Como se compatibiliza um em relação ao outro, o mundo do pensamento heideggeriano e o marxismo?

Marcuse: Acredito que a transição do que você chamou de mundo do pensamento heideggeriano para o marxismo não foi um problema pessoal, mas um problema geracional. O fracasso da Revolução alemã, que meus amigos e eu vivenciamos efetivamente em 1921, se não até mesmo antes, com o assassinato de Karl e Rosa, foi decisivo. Não parecia haver nada com o qual se poderia identificar. Aí veio Heidegger, *Ser e tempo*, publicado em 1927. No momento, eu havia terminado meu primeiro estudo, feito o doutorado em 1922,

tinha trabalhado por um tempo em uma editora e loja de livros usados em Berlim, mas ainda estava à procura de algo. O que acontece depois do fracasso da revolução? [Essa] era uma pergunta completamente decisiva para nós. A filosofia era amplamente ensinada naquela época, a cena acadêmica era dominada pelo neo-kantismo, pelo neo-Hegelianismo, e então repentinamente *Ser e tempo* apareceu como uma filosofia realmente concreta. Lá estava o discurso sobre o “Dasein” [vida], a “Existenz” [existência], o “Man” [humano], a “Tode” [morte] e “Sorge” [cuidado]. Isso parecia ter a ver conosco. E durou aproximadamente até 1932. Então percebemos aos poucos – e digo “nós”, porque realmente não foi só um desenvolvimento pessoal – que esta concretude era um tanto falsa. O que Heidegger fez foi essencialmente substituir as categorias transcendentais de Husserl pelas suas próprias categorias transcendentais, isto é, os conceitos aparentemente concretos, como existência e cuidado, foram esvaídos mais uma vez em maus conceitos abstratos. Durante esse tempo todo eu já lia Marx e continuava a lê-lo e, depois, apareceram os *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*. Provavelmente essa foi a reviravolta. Esse era, em um certo sentido, um novo Marx, que era realmente concreto e ao mesmo tempo saía do enrijecido marxismo prático e teórico dos partidos. Daqui para a frente, o problema Heidegger contra Marx não era mesmo mais um problema para mim.

Habermas: Você diz que Heidegger apareceu, quando ele surgiu com *Ser e tempo*, como alguém que oferecia uma filosofia concreta?

Marcuse: Sim.

Habermas: Justamente quando se olha para Heidegger a partir do espectro de interesse marxista, rapidamente chama a atenção um sistema conceitual transcendental ou quase-transcendental, ou ainda ontológico fundamental, que foi desenvolvido para dar condição à

história, para a historicidade, mas certamente não para a compreensão de um processo histórico material.

Marcuse: Sim, segundo Heidegger. A história se esvai no estudo da historicidade.

Habermas: Mesmo assim, nesse momento você retomou essa ontologia fundamental e procurou, naqueles escritos antigos, nos *Cadernos filosóficos* [*Philosophische Heften*] e depois nos dois ensaios mencionados, mobilizar de algum modo termos ontológicos que foram formulados naqueles conceitos de trabalho alienado versus trabalho não-alienado.

Marcuse: Sim, mas isto não era mais Heidegger. Isto era uma ontologia que eu acreditava poder descobrir com o próprio Marx.

Habermas: Foi assim que as suas posições políticas se estabeleceram a partir de 1918 e que os impulsos propriamente filosóficos apenas de pouco em pouco se integraram com suas concepções políticas, ou foi antes um processo dialético? Você esteve ativo até mesmo no movimento conselhistas* [*Rätebewegung*], não esteve?

Marcuse: Estive envolvido por pouco tempo. Fui membro do conselho de soldados de Reineckendorf, em Berlim, em 1918. Afastei-me do conselho de soldados muito, muito rapidamente, quando se deixaram eleger para ele oficiais antigos. E depois participei por pouco tempo do SPD [Partido Social-Democrata da Alemanha], mas novamente também me afastei, depois de janeiro de 1919. Acho que a minha posição política, naquele momento, estava estabelecida em um sentido que se orientava sem compromisso contra a política do SPD, ou seja, nesse sentido era revolucionária.

* Para mais informações e uma introdução sobre o movimento conselhistas e a revolução alemã iniciada em 1918 recomendo o livro: LOUREIRO, Isabel Maria. *A revolução alemã: 1918-1923*. São Paulo: Unesp, 2005. [N.T.]

Habermas: Quais papéis tiveram para você *História e consciência de classe*, de Lukács, e *Marxismo e filosofia*, de Korsch? Você deve ter se deparado com eles antes de Heidegger.

Marcuse: Li e conheci Lukács antes de Heidegger, e acho que Korsch também. Ambos eram exemplos de como ver no marxismo mais do que uma estratégia política e uma meta política; em ambos existe isto que você chamou de ontologia, que remonta a uma fundamentação ontológica mais ou menos implícita na obra de Marx.

Habermas: Como você chegou ao Instituto?

Marcuse: Por acaso. Através de Kurt Riezler, que então era curador da Universidade de Frankfurt e amigo de Horkheimer. Não lembro mais como conheci Riezler, de qualquer modo, ele intermediou o contato entre mim e o Instituto. Era o final de 1932. Ele mesmo era um fã de Heidegger.

Habermas: Ah, não sabia disto.

Marcuse: Sim, ele escreveu um livro completamente heideggeriano sobre Parmênides. Ele tinha construído em sua pessoa e em sua obra uma ligação entre o Instituto, por um lado, e Heidegger, por outro; caso contrário não haveria ligação alguma aí.

Habermas: Você conhecia o Instituto, o que sabia dele em 1932?

Marcuse: Em 1932, somente o primeiro volume da *Revista para a pesquisa social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*] tinha sido publicado. Era só isso que eu sabia. Eu queria ir urgentemente para o Instituto por causa da situação política. Ao final de 1932, estava completamente claro que jamais conseguiria fazer a minha Habilitação sob o regime nazista. E o Instituto já havia feito a preparação para emigrar, com a biblioteca, etc.

Habermas: Você encontrou Horkheimer naquele momento?

Marcuse: No final de 1932, eu estava em Frankfurt, mas tinha me encontrado somente com Leo Löwenthal, não com Horkheimer, e, por assim dizer, Löwenthal fez o papel de intermediário entre mim e Horkheimer.

Habermas: Você encontrou Horkheimer mais ou menos somente em...

Marcuse: ... creio que o conheci em Genebra, em 1933.

Habermas: E então não houve trabalho coletivo antes de Nova Iorque?

Marcuse: Não houve trabalho coletivo de verdade antes de Nova Iorque.

Habermas: Poderia dizer o que havia para o senhor, intelectualmente, nesse novo ambiente teórico, seria uma reorientação e um novo desenvolvimento de seu pensamento?

Marcuse: Sim. Em primeiro lugar: havia ao menos uma discussão ampla e independente do marxismo, da teoria marxiana. Em segundo lugar: uma análise excelente de situação política. Por exemplo, ninguém do Instituto duvidava de que Hitler subiria ao poder e de que ele, uma vez estando no poder, permaneceria no poder por um tempo imprevisível. E, em terceiro lugar: a psicanálise. Tinha lido Freud anteriormente, mas meu estudo sistemático de Freud começou apenas no Instituto.

Habermas: Qual foi o papel de Fromm neste contexto?

Marcuse: Você sabe provavelmente por experiência própria que a organização do Instituto era um tanto hierárquica e autoritária.

Habermas: Posso confirmar isto.

Marcuse: Naquele momento, eu era uma das figuras marginais do Instituto e não participava das reuniões de conselho importantes, grandes, só podia explorar as reuniões internas de modo indireto. O

motivo verdadeiro do afastamento de Fromm do Instituto foi a sua castração da teoria freudiana, especialmente a revisão do conceito freudiano de estrutura pulsional [*Triebstruktur*]. Se assuntos pessoais tiveram algum papel, sobre isso só posso fazer suposições, não sei nada sobre isso.

Habermas: Então, primeiramente, neste momento, para você Freud tinha, em um certo sentido, um papel importante, enquanto possibilidade de uma psicologia social marxista...

Marcuse: ... foi sentido como uma necessidade, como uma necessidade. O que estava por detrás de todos esses trabalhos era a efetividade do fascismo. E a efetividade do fascismo tinha de ser explicada em conceitos da teoria marxiana, e não adaptada *ad hoc*, mas desenvolvida pela própria teoria marxiana. Além do mais, na psicanálise parecia ter-se descoberto uma camada inteira mais profunda do comportamento humano, que talvez poderia oferecer uma chave para a resposta da pergunta pelo porquê as coisas deram errado em 1918-1919. Por que aquele potencial revolucionário historicamente extraordinário não apenas não foi utilizado, mas foi perdido por décadas, efetivamente destruído? A psicanálise, especialmente a metapsicologia de Freud, parecia ajudar na explicação das causas.

Heinz Lubasz: Por que o Instituto era tão avesso ao revisionismo de Fromm? Isto é, por que se presumia naquele momento que se perderia algo com o abandono de uma interpretação estrita da estrutura pulsional da Psicanálise?

Marcuse: O ponto crucial era e é o conteúdo explosivo da teoria freudiana do instinto [*Instinkte*] – não a reconversão [*Rückverwandlung*], mas a consolidação da psicanálise na prática sob o sacrifício da decisiva teoria dos impulsos [*Theorieimpulse*]. Na minha

opinião, Fromm foi um dos primeiros que desligaram os elementos explosivos da teoria freudiana.

Habermas: Gostaria de saber se, retrospectivamente, não você faz uma injustiça à contribuição que Fromm fez ao surgimento da Teoria Crítica, tal como ela se desenvolveu em Nova Iorque, tal como ela foi praticada.

Marcuse: Temo que você esteja certo – quando se refere ao “primeiro” Fromm.

Habermas: O programa de uma psicologia social marxista não foi introduzido de maneira geral por Fromm no final da década de 1920? Você não estava em Frankfurt, então só posso perguntar sobre as suas impressões que resultam do primeiro período em Nova Iorque. Não foi Fromm, certamente desafiado por Horkheimer, que tentou, em uma variação própria e decisiva para a Teoria Crítica, uma mediação entre Freud e Marx, isto é, [não foi Fromm] que deixou claro que o fator subjetivo não pode ser determinado com algumas suposições psicológicas triviais, mas sim exige, como posso dizer, uma integração de conceitualizações fundamentais da psicanálise com o marxismo? A imagem de Fromm não é influenciada fortemente pela discussão tardia com o Fromm revisionista e não prejudica deste modo a contribuição que ele prestou ao período de formação da teoria crítica?

Marcuse: Sim, admito isto sem acrescentar nada. E a descrição que dei foi, como você já disse, retrata a partir da posição do Fromm tardio. O primeiro Fromm, vamos dizer, até – quando apareceu o livro *Medo da liberdade?*

Lubasz: 1940.

Marcuse: Quando? Não, criticamos o livro muito severamente. Mas os primeiros trabalhos de Fromm, especialmente aqueles sobre o

dogma cristão e, em seguida, os seus primeiros ensaios na *Zeitschrift*, que foram recebidos como uma psicologia social marxista radical. Isto é verdade.

Habermas: Podemos abordar o modo de trabalho do Instituto durante o período em Nova Iorque, isto que agora parece se tornar um tema atual? Existe um grupo aqui em Munique, em torno do senhor Dubiel, que está se dedicando a esta fase do trabalho do Instituto, e isto sob o ponto de vista da organização científica. Talvez possa ler algumas frases. A tese do senhor Dubiel, em seu trabalho chamado *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Fallstudien zur Struktur und Geschichte der frühen Kritischen Theorie*, é resumidamente a seguinte: “A distinção entre a pesquisa e a apresentação” – Dubiel se refere aqui aos comentários que Marx fez à estrutura do *Capital* e que Horkheimer incorporou em seu discurso inaugural, quando assumiu o Instituto em 1930, no lugar de Grünberg –, “o que Horkheimer identificou com a distinção entre a análise das disciplinas específicas e a construção filosófica formou a subestrutura organizadora da pesquisa do trabalho científico do círculo de colaboradores [*Mitarbeiterkreis*] de Horkheimer. Essa subestrutura consiste na diferenciação entre os papéis cognitivos segundo o padrão da função da pesquisa e da apresentação, e num encadeamento específico dessas funções no próprio processo de pesquisa. Essa estrutura organizacional da pesquisa se deixa identificar facilmente na estrutura das crises. Horkheimer exigiu a função da apresentação sistematicamente para si, enquanto seus colaboradores foram obrigados a lidar com as funções referidas dos serviços das ciências específicas”.

Marcuse: Não, pois esta é uma separação inadmissível, uma separação completamente não dialética da pesquisa e da apresentação, que realmente não era praticada no Instituto. De modo algum

Horkheimer praticava a estimulação filosófica e a integração e, por assim dizer, seus colaboradores eram conduzidos pela apresentação de seus pensamentos. De modo algum. Cada um dos colaboradores explorava, simultaneamente, para Horkheimer, uma área um campo específico igualmente.

Horkheimer: Dubiel diz que Horkheimer fazia uso das competências ditatoriais do diretor, que ele valorizava explicitamente, da seguinte maneira: ele desenvolvia e estabelecia os questionamentos político-filosóficos, que provinham de uma reflexão da situação histórica, sobre quais temas tinham de ser trabalhados, em quais perspectivas de interpretação tinham de ser trabalhadas aproximadamente. Em seguida então...

Marcuse: Ele os sugeria, não os estabelecia.

Habermas: Isto já é uma modificação importante.

Marcuse: É claro que ele tinha, no entanto, uma certa superioridade por causa de sua posição. Mas as coisas, evidentemente, eram discutidas antes de irem à elaboração. Quero ver uma coisa, se me recordo de algum exemplo...

Habermas: Você escreveu o ensaio sobre...

Marcuse: ...o Estado liberal e o totalitário...

Habermas: ... Sim, aí tinha ainda um...

Marcuse: ... um discurso do Hitler, um discurso para o clube industrial de Düsseldorf, que se tornou conhecido, e então Horkheimer reuniu seus colaboradores, indicou o artigo de jornal e fez a pergunta se algo e o que nesse discurso seria tão significativo a ponto de ser objeto de uma investigação e de uma apresentação mais ou menos independente. Discutia-se isso e então tomava-se a decisão. Horkheimer não dizia qualquer coisa de modo ditatorial: “agora vocês irão trabalhar sobre isto”.

Habermas: Poder-se-ia considerar Pollock e Grossman como economistas, Fromm como psicólogo, Löwenthal como teórico literário, Adorno e Marcuse como críticos da ideologia, etc. Havia uma divisão de trabalho entre esses especialistas e Horkheimer, que traçava e sugeria a perspectiva filosófica geral e também, mais tarde, utilizava-se de sua influência? Dubiel diz que basta olhar apenas um número isolado da *Revista para Pesquisa Social*: todo número foi introduzido por Horkheimer, e Horkheimer fazia até um comentário, por exemplo aos ensaios de Pollock...

Marcuse: Pollock havia escrito o ensaio sobre o capitalismo de Estado, que na minha opinião foi uma das primeiras tentativas de mostrar que o capitalismo de Estado não iria desmoronar por causa de razões internas, por razões puramente econômicas. Mas a crítica marxiana da economia política não é exatamente uma ciência particular, não pode opor-se a ela, enquanto ciência particular, a integração filosófica, o que quer que isso seja.

Habermas: Isto vale para...

Marcuse: ... assim como foi mais tarde para Neumann e Kirchheimer. O que eles praticaram não era uma ciência particular no sentido de uma pesquisa empírica e delimitada em uma área.

Habermas: Também me parece que Dubiel e seus colaboradores fazem uma separação rígida demais entre a perspectiva integradora da filosofia de Horkheimer e a perspectiva dos assim chamados especialistas [*Einzelnenwissenschaftler*]. Você diz então que os assim chamados especialistas já praticavam uma ciência social inspirada em Marx...

Marcuse: Sim...

Habermas: ... que foi estabelecida por conta própria para a integração de aspectos diferentes, aspectos da psicologia social, da economia e da teoria do Estado...

Marcuse: Exatamente, tenho a opinião de que, até o fim, a própria teoria marxiana foi uma força integradora que impediu, por exemplo, que problemas econômicos fossem tratados e examinados *somente* como problemas de uma ciência específica.

Habermas: Talvez agora pudéssemos tratar brevemente sobre como era o trabalho em conjunto no Instituto. O que significa “Instituto” de maneira geral, eram duas salas na Universidade de Columbia?

Marcuse: Era uma casa inteira na rua 117. A casa pertencia à Universidade de Columbia e foi disponibilizada ao Instituto.

Habermas: E como vocês viam o trabalho, quero dizer, o trabalho em conjunto? Como se deve concebê-lo?

Marcuse: Os problemas e a seleção das contribuições dos colaboradores para a *Revista* eram mais ou menos discutidos no escritório de Horkheimer. Participava quem estava lá na hora, Pollock, Löwenthal, que sempre estavam lá, mais tarde Adorno se juntou, e eu também. E, sim, lá já se impunha a organização hierárquica. Havia definitivamente uma separação – de um lado, Neumann, Kirchheimer, Grossmann e, de outro lado, aqueles que acabei de citar. Isto não era uma exigência por assunto, mas era uma discriminação originária vinda mais ou menos de uma organização pessoal.

Habermas: Poder-se-ia dizer que o círculo restrito coincide com o círculo das pessoas que mantinham intenções mais próximas de Horkheimer, de suas intenções teóricas?

Marcuse: Sim, pode-se dizer isto.

Habermas: Ora, como isto acontecia? A *Revista* era o eixo organizacional?

Marcuse: Definitivamente, sim.

Habermas: Então efetivamente tudo acontecia na forma de reuniões de uma redação?

Marcuse: Certamente. Os manuscritos eram apresentados primeiramente para Löwenthal, depois iam para Horkheimer e eram discutidos mais uma vez.

Habermas: Havia seminários?

Marcuse: Regularmente? Não. Havia seminários, mas eles não eram limitados internamente ao Instituto. Eles tinham lugar no espaço das aulas noturnas que ocorriam na Universidade de Columbia.

Habermas: E os convidados também iam?

Marcuse: Lá iam também estudantes da Universidade de Columbia.

Habermas: E somente membros do Instituto como palestrantes?

Marcuse: Acredito que sim.

Habermas: E mais provavelmente isto servia para as relações públicas, quero dizer, para a imagem pública, a fim de mostrar que se estava lá.

Marcuse: Sim.

Habermas: O Instituto jamais, digamos, se localizou em relação a grupos de emigração politicamente mais fortes?

Marcuse: Isto era severamente proibido. Desde o início, Horkheimer fazia questão de reforçar que éramos filósofos e cientistas convidados da Universidade de Columbia. Qualquer vínculo

organizacional poderia abalar a precária fundação administrativa do Instituto. Então, tais relações não podiam ter voz.

Habermas: Em qual perspectiva você trabalhou na segunda metade da década de 1930? Acredito que a *Revista* apareceu em alemão até 1940. Obviamente, vocês não tinham o objetivo de se transformar em um sucesso na América com a sua teoria. Vocês já tinham a perspectiva de uma Alemanha depois do colapso do fascismo?

Marcuse: Nunca me fiz esta pergunta. No entanto, gostaria de respondê-la agora: não, esta perspectiva não existia. A perspectiva era a de que poderíamos permanecer na América, se tudo desse certo, por um tempo considerável, tínhamos que nos preparar para isto. A ideia de um retorno para uma Alemanha não fascista, por assim dizer, que estava logo ali, não tinha sido considerada.

Lubasz: Como se concebia, naquele momento, a ligação entre a teoria que se encontrava em construção e uma práxis possível, ou isso tinha sido deixado de lado?

Marcuse: Mais uma vez a mesma resposta: se com práxis se refere à atividade política em uma organização ou para uma organização: não, não havia nada além do discurso [*die Rede*] de que se poderia identificar com grupos que estariam politicamente ativos. Por exemplo, ninguém no Instituto admitiu que, depois do fascismo, se o SPD ou um outro partido burguês chegasse ao poder, a coisa mudaria essencialmente, que então surgiria uma situação revolucionária. O problema “filosofia e práxis”, como explodiu em 1968, estava suspenso naquela época.

Habermas: Poderia dizer por que o Instituto se desfez, por que Horkheimer e Adorno foram para a Califórnia? Isto teria também

motivos internos, teria motivos situados no desenvolvimento da teoria, havia se chegado ao fim?

Marcuse: Em um certo sentido chegou-se a um fim e, ao mesmo tempo, surgiu um começo. Isto é um fenômeno muito interessante. O fim era que nem Horkheimer e nem Adorno, para nomear as duas figuras principais, conseguiram se adaptar verdadeiramente ao funcionamento científico americano, o qual era para eles mais ou menos Positivismo, Psicologismo e assim por diante. Por outro lado, mesmo assim é conclusivo que Horkheimer e Adorno certamente deixaram seu marco na América, uma vez que o Instituto, sua teoria e seu trabalho tiveram sucesso e foram prestigiados na América, em particular depois da aparição de *Personalidade autoritária*. De repente, de uma hora para outra, o trabalho do Instituto era uma parte indispensável da comunidade científica americana.

Habermas: Agora pode-se falar que, no entanto, a discussão sobre a escala-A e a escala-F não era na verdade uma discussão sobre Teoria Crítica.

Marcuse: Não, mas o livro tem, se me lembro corretamente, uma longa introdução do Adorno.

Habermas: Voltemos novamente para 1940-41. Por que se desistiu disso tudo em Columbia? Por que ambos foram para a Califórnia? Foi uma desistência da continuação da *Revista*, não? Por quê?

Marcuse: Acredito que Horkheimer tinha, se não me engano, ansiedades políticas de que a tendência fascista se fortalecesse na própria América, que o Instituto entrasse em perigo.

Habermas: Houve rumores sobretudo nos anos posteriores a 1968, poderia contar algo sobre a sua atividade imediatamente depois

do final da guerra, quando retornou para a Alemanha como oficial do exército americano?

Marcuse: Primeiramente, estive na repartição política do OSS [*Office of Strategic Services*] e depois na divisão de pesquisa e inteligência do departamento de Estado [*Division of Research and Intelligence of the State Department*]. Minha tarefa principal era a identificação de grupos na Alemanha com os quais fosse possível trabalhar em conjunto para a reconstrução depois da guerra; e a identificação de grupos que tinham que dar satisfações enquanto nazistas. Havia um grande programa de desnazificação. Foram produzidas listas, baseadas em pesquisas exatas, relatórios e leituras da imprensa, daqueles que deveriam ser responsabilizados depois da guerra enquanto nazistas. Posteriormente foi-se dito que eu teria sido um agente da CIA.

Habermas: Sim, sim.

Marcuse: O que era bobagem, porque a OSS não se permitiria aproximar-se da CIA. Elas sempre se enfrentavam como adversárias.

Habermas: Minha pergunta não procura somente trazer à tona o sentido dessa bobagem, mas também esclarecer politicamente o que se desdobrou de suas sugestões. Teria ideia se isto que fez teve alguma consequência?

Marcuse: Pelo contrário. Aqueles que tínhamos na primeira posição da lista como “criminosos de guerra” novamente se reencontram muito rapidamente em posições de responsabilidade decisória na economia alemã. É muito fácil dar os nomes aqui.

Habermas: Talvez possamos terminar esta parte de nossa discussão. Somente mais uma pergunta: fiquei pensando quem, pois, poderia ter sido uma figura para você, fora dos arredores de Frankfurt,

que teria lhe atraído para o debate intelectual. Ocorreu-me somente Sartre.

Marcuse: Correto.

Habermas: Qual significado Sartre teve para você? Os traços são vistos até em *O homem unidimensional*.

Marcuse: Este é um estudo tardio ou atrasado sobre uma ontologia verdadeiramente concreta, não apenas aparentemente concreta. Isto pode ser demonstrado muito especificamente. Segundo Heidegger, o Dasein [a vida] é neutra, isto é, é um conceito abstrato. Segundo Sartre, por exemplo, o Dasein [a vida] está dividido em dois gêneros [*Geschlechter*] – um campo inteiro que não é considerado de modo algum por Heidegger. Em *O ser e o nada* existe, por exemplo, uma fenomenologia realmente charmosa por detrás disto. Isto que me agradou.

Habermas: Sim, mesmo as pessoas que podem ver precisam ao menos ter olhos.

Marcuse: Com Sartre realmente existe uma filosofia concreta. Isto também foi mantido depois, pois o caminho de *O ser e o nada* para o Sartre “político” é um bem curto.

Habermas: Você ressalta que aquilo que aprendeu com Freud também entrou por outro caminho em uma tradição heideggeriana de esquerda, por exemplo, em Sartre. Sempre vi esta questão de uma maneira um pouco diferente. Acredito que na década de 1930 você realmente antecipou Sartre em coisas decisivas, e no caso o Sartre de *Marxismo e existencialismo*. Sua tentativa de um uso marxista da ontologia fundamental heideggeriana se assemelha em linhas fundamentais àquilo que Sartre compreendeu na passagem de *O ser e o nada* ao posicionamento marxista posterior a 1950 – certamente sem conhecer os seus trabalhos.

Marcuse: Sim, certamente.

Habermas: Você considera falso ver deste modo? Evidentemente, você não levou isso mais a sério depois de 1950.

Marcuse: Isto não está certo.

Habermas: Sim, está, pois a recepção marxista do Husserl tardio e mesmo de Heidegger já tinha começado na Tchecoslováquia, na Iugoslávia.

Marcuse: Isto mostra que talvez exista uma relação conceitual interna naquilo que é realmente bom em Husserl e até mesmo em Heidegger, pois esse ensaio tardio de Husserl sobre a crise da ciência europeia é sim realmente um novo começo em comparação com o trabalho transcendental anterior.

II.

Habermas: Gostaria muito de conversar sobre algumas questões teóricas, Herbert, primeiramente, sobre os fundamentos antropológicos da teoria social para você, depois, sobre a importância que a teoria estética tem, sobre a relação entre filosofia e ciência, sobre sua avaliação teórica da democracia política, sobretudo do Liberalismo, e finalmente sobre a relação entre teoria e práxis. Isto, então, nos levará imediatamente às questões políticas. Talvez eu deva falar a partir de qual perspectiva coloco as minhas questões. Ao lado de Adorno, você teve, com o seu trabalho, a mais imediata influência sobre a minha pessoa, e o acordo é tão grande que as dificuldades que ainda chamam a minha atenção são somente aquelas que penetram nessa teoria, que se colide com ela, são coisas levadas adiante quando se tem interesse. Este também é o espírito a partir do qual gostaria de lhe fazer algumas questões. Acredito que lendo simplesmente alguns

trechos, saberemos exatamente sobre o que estamos falando. Primeiramente, de “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”. Lá pode ser encontrado um ponto que, acho, esclarece um motivo de seu pensamento, o qual até hoje, até o livro *A dimensão estética*, permanece constante, um motivo que, a propósito, o separa de Horkheimer e Adorno. Está nesse antigo ensaio de 1932:

“Justamente a visão imperturbável da essência do humano torna-se impulso inexorável à justificação da revolução radical. O que não se trata somente de uma crise econômica ou política na situação factual do capitalismo, mas de uma catástrofe da essência humana, esta visão [*Einsicht*] condena toda reforma meramente política ou econômica, desde seu princípio, ao fracasso, e exige a todo custo a superação catastrófica do estado factual através da revolução total. Primeiramente, somente sobre um fundamento garantido, cuja solidez não pode ser abalada por argumentos somente econômicos ou políticos, que a pergunta pelas condições históricas e pelos portadores da revolução pode florescer. Qualquer crítica que se ocupa somente com a teoria, ou mesmo com a luta de classe e com a ditadura do proletariado, sem discutir seu próprio fundamento, perderá [*verfehlt*] seu objeto”.

Marcuse: Isto está nas “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”?

Habermas: Não, está no “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”, e também no comentário aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Isto é de 1932.

Marcuse: Sim.

Habermas: Mesmo se eu subtrair o sopro do vocabulário expressionista (como “revolução total”), permanece aí um motivo de pensamento que se manteve. Você tinha naquele momento uma abordagem ontológica. Quando você fala “fundamento”, da “essência do ser humano”, então você ainda está pensando nisso, assimila marxianamente as perspectivas da ontologia fundamental. Você se distanciou desse quadro conceitual. Por outro lado, há a impressão de

que mais tarde a metapsicologia freudiana assumiu o papel da ontologia existencial heideggeriana. Seu marxismo tem até hoje um forte impacto antropológico, se posso falar isso de maneira tão aberta.

Marcuse: Agora, você quer dizer “antropológico” no sentido da antropologia filosófica, não no da etnologia?

Habermas: Sim. E talvez, para esclarecer o que quero dizer, na página 25 de *Ensaio sobre a libertação* está escrito:

“Nós teríamos, ao lado de todos os valores, um fundamento psicológico-pulsional para a solidariedade nas pessoas, uma solidariedade que foi reprimida eficazmente conforme as exigências da sociedade de classes, mas daqui para frente ela aparece como uma pré-condição para a libertação”.

Marcuse: Sim.

Habermas: Neste sentido, você fala até mesmo sobre os “fundamentos biológicos” do socialismo, ainda que coloque um ponto de interrogação depois. Muito nitidamente aqui em seu último livro, *A dimensão estética* (p. 24), mais uma vez na página 25: “O envolvimento da felicidade e da infelicidade, do bem-estar e do mal-estar, Eros e Tânatos, não pode ser dissolvido em um problema da luta de classes, a história tem um solo natural” – é isto que quero dizer com antropologia. “O humano, enquanto ser de uma espécie, ao lado de toda oposição de classe, é uma condição de possibilidade da sociedade sem classes. A humanidade como realidade, como comunidade de indivíduos livres, pressupõe a transformação do desenvolvimento orgânico dentro do desenvolvimento histórico-social”. Você concebe essa transformação no desenvolvimento orgânico também sob a perspectiva de um regresso a um solo natural – de todo modo a um potencial antropológicamente situado.

Marcuse: Mas sem retorno. Eu rejeitaria de maneira irredutível todo significado, toda explicação, nos termos de um “retorno à

natureza”. Aqui também a natureza é algo que se refere primeiramente à produção.

Habermas: Você fala de um solo natural, você fala também de uma estrutura pulsional, que mais precisamente desenvolve uma dinâmica histórica, mas, ao mesmo tempo, o solo é para a organização razoável de produtores associados livremente em uma sociedade futura. Pode-se perguntar como tais suposições antropológicas fortes são conciliáveis com o materialismo histórico, e também discretamente com as teses da mutabilidade da natureza humana.

Marcuse: Dizer que o humano tem um corpo, que o humano tem isto que Freud chama de pulsões, e que existe no humano pulsões primárias, não significa que elas não são mutáveis. Quando falo de natureza humana, sempre quero dizer de uma natureza que pode mudar os humanos inteiramente. Se a estrutura pulsional é invariante, que o conflito sempre se fundamenta entre Eros e Tânatos, isto não significa que as formas nas quais esse conflito se desenvolve não sejam mutáveis historicamente e socialmente. Já está em Freud que existem graus nos quais a energia destrutiva pode estar submetida à energia erótica. Isto sim é uma transformação da estrutura pulsional que eu não tenho que incluir. Também não é correto dizer que Freud fundamenta uma natureza humana imutável, ou de todo modo é correto somente muito limitadamente.

Habermas: O que chamei provisoriamente de fundamentos antropológicos da teoria social tem dois lados, como se vê na citação. Por um lado, eles servem para a justificação da radicalização do conceito de revolução ou de uma formulação radical do conceito de revolução. Você diz que a abolição do capitalismo não pode acontecer de modo algum somente com a conquista [*Überwindung*] de uma transformação social determinada, mas, pelo contrário, as transformações que uma tal abolição traria consigo significariam um

revolucionamento [*Umwälzung*] que intervém profundamente na estrutura vital da personalidade individual, na sua relação com a natureza, na relação entre gêneros. Também não pode se tratar somente de, digamos, uma substituição dos princípios de organização social.

Marcuse: Formulando de outra maneira – e assim Hegel nos daria o direito –: uma transformação radical do sistema das necessidades.

Habermas: Mas o sistema das necessidades era simplesmente uma palavra para a sociedade burguesa e uma forma de organização das relações sociais, enquanto você emprega a psicanálise aqui como uma teoria antropológica. Soa nada mais que o *páthos* do novo humano, que nos anos de 1920, de muitos lados...

Marcuse: Sim, para que precisamos de uma revolução se não precisamos de um novo humano? Nunca entendi isso. Para quê? Com certeza para um novo ser humano. Este é o sentido da revolução como Marx a viu; não é o sentido da revolução burguesa. Na revolução burguesa, trata-se realmente do estabelecimento da dominação de uma classe contra uma outra classe declinante. No entanto, para isso também se precisa de um novo sistema de necessidades, mas realmente não de um humano radicalmente novo. Pela primeira vez no estágio histórico do capitalismo tardio, essa exigência por um novo humano como conteúdo principal da revolução tornou-se urgente, porque agora, pela primeira vez, – e isto é algo que deve-se discutir, se for verdade – o potencial está aí, o potencial social, natural e técnico, [é] que esse novo humano pode emergir e se realizar.

Tilman Spengler: Os chineses não gostariam muito de ouvir isso, porque o problema dos novos humanos é o único que reúne Marcuse e Mao em um conceito.

Marcuse: Pior para o Mao. É um conceito perigoso e não o utilizo, não falo de novos humanos.

Lubasz: O que isto significa: um novo humano? O que se pode entender por isto?

Marcuse: Em conceitos freudianos: uma transformação da estrutura pulsional para a energia destrutiva agir mais e mais a serviço da energia erótica, até que quantidade se transforme em qualidade, e que o relacionamento humano (de um com o outro e com a natureza) se torne pacífico e aberto à felicidade.

Habermas: Por que na verdade você acha que é necessário formular o novo, que teria de ser alcançado por meio de um revolucionamento da forma da sociedade capitalista, nos termos da psicanálise?

Marcuse: Por quê?

Habermas: O *approach* marxista está mais próximo de compreender novas estruturas de personalidade ou estruturas de personalidades modificadas de fora para dentro, isto é, novas formas de organização da circulação [*Verkehr*] social.

Marcuse: Organizada por humanos, como você acabou de dizer. Uma nova estrutura de personalidade é uma precondição à transformação radical, para um salto qualitativo.

Habermas: Mas poder-se-ia dizer que se é possível uma forma de organização da circulação social, na qual a separação entre a existência privada é revogada, tanto no trabalho quanto também no âmbito político, se isto acontecer...

Marcuse: Esclareça: o que é revogado?

Habermas: ... se isto acontecer, e, correspondentemente, assim organizar a produção e a formação da vontade política de tal modo que aquilo que é necessário, dependendo do que pode ser feito a partir

das decisões que procedam de acordo com a vontade formada conjuntamente e sem coerção, isto é, se uma sociedade é radicalmente democratizada, pressões sociais supérfluas não têm lugar. Com isso, a deformação das estruturas de personalidade se torna supérflua. Pelo menos, esta é a perspectiva marxista vulgar quando se fala sobre uma transformação das estruturas de personalidade. Mas em *Eros e civilização* você escolhe o caminho contrário.

Marcuse: Como assim contrário?

Habermas: Em primeiro lugar, você escolhe conceitos psicológicos básicos e diz que ora queremos esclarecer como as estruturas de personalidade se parecem sob o domínio do princípio de desempenho, e depois você recorre ao aparato psíquico, e o situa na base de uma dinâmica que é pré-histórica [*vorhistorisch*], que evidentemente é mediada historicamente...

Marcuse: Não, eu pergunto: como é que se chegou a esse ponto em que a estrutura psíquica do ser humano repetidamente impede a revolução possível ou a negligencia? E esta é uma pergunta histórica, mais exatamente como a sociedade, a sociedade de classes, manipula a estrutura pulsional – diga-se de passagem, que antes era de uma maneira completamente indireta e depois, com o progresso da técnica e da psicologia, [de uma maneira] cada vez mais direta e eficaz.

Habermas: Ou seja, você quer dizer que esta abordagem antropológica-psicológica se torna historicamente necessária pela primeira vez sobretudo quando os potenciais de conflito nas sociedades de capitalismo tardio exigem antes uma análise social-psicológica, em vez de uma análise político-econômica.

Marcuse: Porque a manipulação da estrutura pulsional é uma das mais importantes alavancas para a exploração e a repressão em sociedades de capitalismo tardio.

Habermas: No capitalismo tardio, o processo de socialização se tornou tão integral que, por assim dizer, ele ataca o substrato natural que ainda permaneceu sob a proteção da família burguesa no capitalismo liberal.

Marcuse: Por exemplo, a hiperativação sistemática da pulsão de destruição, a doutrinação sistemática da violência [*Gewalt*], a eliminação sistemática da esfera privada, novas formas, muitas formas eficazes de controle social.

Spengler: Se isso se relaciona tão explicitamente com o capitalismo tardio, então como isso se distingue, por exemplo, das formas de controle social praticadas na União Soviética?

Marcuse: Elas ainda não são necessárias dessa maneira lá, porque lá, tanto quando posso ver, o poder da burocracia dominante ainda não se tornou de modo geral um problema de legitimação. Lá ainda ocorre um melhoramento do padrão de vida que a burocracia, provisoriamente, ainda produz.

Habermas: Voltemos ao elemento antropológico. Você diz que teria escrito *Eros e civilização* em resposta a uma situação histórica na qual os conflitos teriam de ser analisados justamente a partir de dentro do aparato psíquico.

Marcuse: Isso mesmo, é um fenômeno histórico.

Habermas: Certo. Acho, no entanto, que o uso que você faz da teoria freudiana ainda tem outros fundamentos. Acredito que em *Eros e civilização* você emprega a teoria pulsional freudiana com o intuito de obter uma versão materialista do conceito de razão. Se isto estiver correto, pergunto: pode-se efetivamente, desta maneira, fundamentar a razão naturalmente? Talvez eu deva explicar esta pergunta, novamente, com base em uma citação breve. Também em *Eros e civilização* você coloca a lógica da dominação e a lógica da alienação

uma frente a outra, ou seja, aquilo que Horkheimer chama de razão instrumental.

Marcuse: Max Weber.

Habermas: Já é um termo de Max Weber?

Marcuse: Acredito que sim.

Habermas: Acho que não, mas não quero excluir a possibilidade. Lê-se o seguinte na página 220:

“Na medida em que a luta pela vida [*Dasein*] começa a servir ao desenvolvimento livre e à realização das necessidades individuais, a razão repressiva dá lugar a uma nova racionalidade de gratificação [*Befriedigung*], na qual razão e felicidade se encontram”

Depois, novamente mais para baixo da mesma página:

“Quando, pela primeira vez, a existência [*Existenz*] privada não tem mais de ser levada à parte ou contra a vida [*Dasein*] pública, então a liberdade dos indivíduos e aquela da totalidade [*Gesamtheit*] poderia, mediante uma vontade geral, entrar em um acordo, que poderia se exprimir em instituições em prol das necessidades individuais. As renúncias pulsionais e o adiamento da realização, que exige a vontade geral, não podem ser sombrios e desumanos, e sua razão não pode ser autoritária. No entanto, continua existindo a pergunta de como a civilização pode produzir desimpedidamente a liberdade, se a não liberdade [*Unfreiheit*], [que] tornou-se quota e parte central do aparato psíquico, insiste em se manter. E, se não, quem tem o direito de estabelecer os padrões de valor objetivamente e impô-los?”

Esta pergunta teria sugerido a resposta de que os próprios seres humanos podem formar uma vontade geral, naturalmente apenas se reunidos enquanto livres e iguais em uma formação informalmente espontânea da vontade – e somente os próprios seres humanos.

Marcuse: Sim.

Habermas: Então, o princípio, digamos, da intersubjetividade não violenta do entendimento, o princípio da linguagem, que é intrínseco, por assim dizer, à intenção do próprio entendimento sem coerção, seria certamente o princípio ao qual teria que se recorrer quando se chega a dizer então que o verdadeiramente razoável é uma nova relação social. Porém, você não recorre ao princípio de um consenso racional, que, se encarnado politicamente, é simplesmente o princípio da democracia, mas recorre em vez disso ao princípio da ditadura educacional [*Erziehungsdiktatur*]. Você diz o seguinte: “de Platão a Rousseau, a única resposta honesta consiste na ideia de uma ditadura educacional, que seria praticada por aqueles que poderiam julgar, que teriam adquirido o conhecimento sobre o bem efetivo”. Agora, me pergunto se esse recurso à ditadura educacional tem lugar, porque você quer dizer que a razão, via linguagem, é o *telos* inerente de um acordo sem coerção, algo que tem de ser produzido historicamente pela primeira vez e, enquanto este não é o caso, tem de se recorrer, entre outras coisas, ao meio da ditadura educacional. Ou seu recurso à ditadura educacional tem outro fundamento? Talvez você não ancore a razão sobretudo na linguagem ou em um acordo racional, ou em uma formação sem coerção da vontade, mas em um motivo muito mais profundo – em uma natureza pulsional, que de certo modo se faz valer como algo externo à razão. Você vê que tenho dificuldades com a sua tentativa de fundamentar a racionalidade através da teoria da pulsão em algo que se deixar valer contra a razão reduzida instrumentalmente. E tenho a suspeita de que você recorre à ditadura educacional porque você efetua uma fundamentação naturalista da razão.

Marcuse: Hoje simplesmente não falaria em ditadura educacional. O trecho que você citou foi, de propósito, formulado de maneira provocativa. Talvez [falaria] ainda da ditadura educacional no

interior da democracia, mas não da ditadura educacional de maneira geral. Mas esta não é a questão principal. Sobre a questão principal, a fundamentação naturalista da razão, entretanto, eu ousaria afirmar: sim, exatamente isto me parece necessário. Quando falo sobre essas coisas em aulas, quase sempre deixo claro que o que digo se baseia em dois juízos de valor que não são, eles próprios, redutíveis, a saber: 1) É melhor viver do que não viver; 2) É melhor ter uma vida boa do que uma ruim. Esses são juízos de valor irredutíveis. Se alguém não os aceita, então não é um parceiro de discussão. Com base nesses dois juízos de valor, minha opinião sobre a possibilidade de uma determinação do conceito de razão resulta no seguinte, a saber: aquela repressão é racional (pois o conceito de razão é um conceito repressivo, na minha opinião não há possibilidade alguma de dúvida acerca disso), ela promove de modo demonstrável as chances de uma vida melhor numa sociedade melhor.

Habermas: Quem determina o que é a vida melhor?

Marcuse: Certamente recuso a responder esta pergunta. Se alguém ainda não sabe o que é uma vida melhor, esse alguém não tem esperança.

Habermas: Não, o problema é que todo mundo sabe muito precisamente o que é uma vida melhor, mas eles não concordam, em todo caso, aqui e agora, sobre essas concepções. Não gostaria de compartilhar com a versão do senhor Dregger sobre o que é uma vida boa.

Marcuse: De quem?

Habermas: Senhor [Alfred] Dregger, ora bem, é um...

Spengler: ... um fenômeno político desagradável...

Habermas: ... um político da CDU [União Democrata-Cristã da Alemanha], que hoje apoia uma política nacional-conservadora à la

[Franz Josef] Strauss e, por exemplo, valores de segurança, valores como “*law and order*”, valores de uma convivência limpa [*sauber*], isto é, basicamente representa valores que, poderia se dizer a partir de uma perspectiva psicanalítica, refletem em si uma repressão da natureza pulsional.

Marcuse: Pode-se mostrar que isto que o homem diz é falso, que isto não leva a uma sociedade melhor, mas a estabilização da existente.

Habermas: Não. Os padrões de valor, do qual se falou na citação, você não os obtém dos dois juízos de valor que você indicou agora a pouco. Isto são fórmulas vazias que as pessoas podem satisfazer da maneira que quiserem. Não se recebe os padrões de valor naturalmente, abstratamente, do céu e de uma vez por todas, mas, como têm um conteúdo material, os padrões de valor não são independentes dos problemas, que têm de ser solucionados em uma situação histórica específica. Então, quais valores devem ser perseguidos e aceitos razoavelmente, ainda se encontra efetivamente só fora...

Marcuse: ... através da análise das condições de transformação...

Habermas: ... se é possível tornar-se plausível o que todos poderiam querer nessa situação...

Marcuse: Sim, precisamente.

Habermas: Mas então a razão não é algo que se situa nas pulsões, mas sim é algo, para ser sincero, que se situa na linguagem; então a razão se situa nas condições de uma formação da vontade sem coerção.

Marcuse: Podemos formar uma vontade geral somente baseados na razão e nunca o contrário, e a razão ou a racionalidade

abriga-se na ação, nas pulsões, isto é, no ímpeto da energia erótica que detém a destruição. Certamente é isto que eu definiria como razão: preservação da vida, aprimoramento da vida, embelezamento da vida. E, segundo Freud, isto está posto na própria estrutura pulsional.

Habermas: Na estrutura pulsional está posto o que nós, no fim, entendemos como nossas necessidades verdadeiras. O problema é, então, que essas necessidades verdadeiras sempre se apresentam em um meio histórico, isto é, diante de um problema histórico. É claro que aqui também se impõe algo de geral, e isto podemos chamar de Eros. Mas isto é disputado somente em situações históricas determinadas, onde se tem que dizer precisamente o que nos faz mais feliz, o que torna o ambiente mais bonito, o que torna a vida digna de ser vivida.

Marcuse: Mas disso já se sabe.

Habermas: Assim diz o velho filósofo: “Disso já se sabe”.

Marcuse: Toda pessoa sabe que a natureza parece mais bonita quando não coloco um prédio de sessenta andares na margem do mar. Não é necessário ouvir nenhuma filosofia para saber isto. Isso é um apelo na estrutura pulsional. Sem dúvida parece mais bonito, é mais satisfatório, é mais apaziguador. O mesmo vale para aquela droga de usina nuclear.

Habermas: Se isto fosse assim tão simples, então já não teríamos mais essas drogas nas quais nos apoiamos.

Marcuse: Mas isto é imposto a nós.

Spengler: Historicamente não é tão fácil deixar de lado o fascismo na Alemanha.

Marcuse: E daí?

Spengler: O que você faz em um caso onde as pessoas são capazes de imaginar para si uma vida mais bonita em uma sociedade melhor somente em uma sociedade fascista?

Marcuse: Uma sociedade fascista, isto é, uma sociedade que se baseia na estimulação e na superestimulação de energia agressiva e destrutiva, não pode ser uma sociedade melhor.

Habermas: Você tem duas âncoras para a demonstração daquilo que é racional. Por um lado, você diz que é algo acessível intuitivamente, que é simplesmente necessário um entendimento humano sadio para se saber o que no fundo se quer.

Marcuse: Entendimento humano e pulsão humana.

Habermas: Pulsão humana. Esta é uma das âncoras. E a outra âncora é a teoria. Você diz que se aquilo que é evidente está até agora obscurecido e, mais precisamente por causa de coerções sociais analisáveis, que as pessoas não podem mais conhecer aquilo que lhe está na cara, então tem que ser investigado teoricamente como se chegou a essa negação, a essa ilusão, e, depois, como são poucos que puderam chegar a essa compreensão teórica. Minha objeção dirige-se ao fato de que, por um lado, você toma a estrutura do que é razão e racionalidade segundo Hegel. Você desenvolve isto em todos os seus livros, propriamente em *Eros e civilização*, em um capítulo intermediário baseado na *Fenomenologia do espírito*. Por outro lado, certamente ciente de que não se pode mais simplesmente aceitar a lógica de Hegel, você a deixa de lado. O conceito de razão, por assim dizer, torna-se anônimo, renega a sua procedência idealista e é transplantado para o contexto da teoria freudiana da pulsão. As dificuldades vêm à tona quando você diz: racional é aquilo que se abriga nas pulsões ou em Eros na medida em que todos podem alcançar com as mãos o que é o melhor para a pessoa e para todos.

Marcuse: Não, isto foi rápido demais. O conceito de razão se abriga na estrutura pulsional na medida em que Eros é idêntico às aspirações para domar a energia destrutiva.

Habermas: Em cada situação concreta há definições diferentes do nosso interesse comum ou mesmo do interesse que é capaz de generalização.

Marcuse: Este é ponto mais importante. Dito fracamente: não acredito que seja impossível determinar em uma situação dada, determinar de maneira geral, qual é o interesse comum. Considero isso ideologia da classe dominante. Me parece que é extremamente possível determinar qual é o interesse comum.

Habermas: Temos eleições gerais, e se vê quais partidos e quais programas serão aprovados, e evidentemente não são os partidos e os programas que você espera que são os de interesse geral...

Marcuse: ... Só um momento, temos eleições que basicamente todo mundo sabe que são falsas. O que é necessário é o esforço da teoria, a democratização das forças, desse modo está realmente claro para cada um qual é o interesse comum. Sim, insistir que o interesse comum não pode ser determinável de maneira geral é isso mesmo, novamente, uma forma de repressão. Acho que se torna cada vez mais fácil determinar isso.

Habermas: Você diz que ele tem de ser determinado teoricamente

Marcuse: Tem de ser demonstrado teoricamente.

Habermas: O que torna isso tão fácil, se precisamente esta teoria não é utilizada por acaso pelo reconhecimento geral, mas sim é uma teoria que é [utilizada] marginalmente, por exemplo, no funcionamento da ciência? Então o que é que lhe dá autoridade quando diz: Eu, Herbert Marcuse, posso mostrar, hoje, muito facilmente qual é o interesse comum?

Marcuse: Eu não falo isto. Digo, para mim ou para qualquer um que é capaz de linguagem, que o interesse comum atualmente pode ser demonstrado e explicado. E, sem dúvida, não é determinável pelo Pentágono.

Habermas: Uma evidência histórica se coloca contrariamente a essas afirmações.

Marcuse: A saber?

Habermas: A saber, a evidência de que hoje não se pode mais identificar grupos organizados politicamente aos quais, em sua autoconcepção, essa teoria social pode ser conectada. Era constitutivo para a Teoria Crítica que ela teria perdido seus destinatários, seus destinatários históricos, primeiramente nas décadas de 1930 e 1940. No período clássico do que hoje se chama de Teoria Crítica, a avaliação era a de que somente indivíduos isolados estavam em posição sobretudo para conhecer no que se consistiria o desastre. [Avaliação] à qual você se opõe agora.

Marcuse: Não sustento mais esta tese. Hoje eu diria que no fundo todo mundo sabe o que é necessário, que o interesse comum em uma sociedade melhor e as possibilidades de sua realização são demonstráveis, e que esta certeza é recalcada [*verdrängt*]. E que também, no fundo, a Teoria Crítica sempre disse ou quis dizer isto: não somente os indivíduos isolados – talvez somente alguns possam articular isto de maneira imediata –, mas em si: todo mundo. Além do mais, transformações radicais jamais começaram na história com movimentos em massa.

Habermas: Deixe-me ler alguns trechos de *O homem unidimensional*, que infelizmente tenho aqui somente em inglês, para a partir deles esclarecer como você estabelece os conceitos com os quais pode-se entender o que é racional. Aqui estão conceitos gerais,

universais, tipos de conceitos cujo potencial crítico é inerente. Na página 211 está escrito: “Universais são elementos primários da experiência – universais não como conceitos filosóficos mas como as próprias qualidades do mundo com o qual se é confrontado diariamente”. Isto é mais ou menos o que você acabou de dizer: todo mundo pode no fundo conhecer o que é belo e bom. Aqui você fala de “universais substanciais do dever, da justiça, da felicidade e seus contrários”.

“Parece que a persistência desses universais intraduzíveis como pontos nodais do pensamento reflete a consciência infeliz de um mundo dividido, no qual aquilo que é fica aquém e até mesmo rejeita a possibilidade daquilo que pode ser. A diferença irredutível entre o universal e seus particulares parece estar enraizadas na experiência primária da diferença incontestável entre potencialidade e efetividade, entre duas dimensões do único mundo experienciado. O universal compreende em uma ideia as possibilidades que são realizadas e ao mesmo tempo [estão] aprisionadas na realidade”

Marcuse: Isto é Aristóteles ortodoxo.

Habermas: Sim, isto é um Aristóteles revivido por um olhar hegeliano leve, no entanto, em uma linguagem quase fenomenológica. Você diz, aqui, que encontramos os conceitos com os quais formulamos nossos juízos de valor na “vida cotidiana”, no mundo da vida – esses [juízos de valor] têm o caráter que foi analisado por Hegel naquele momento, de certo modo, eles excedem auto-criticamente aquilo que é, e confrontam isto com o que a coisa poderia ser ou deveria ser. Isso é mesmo filosoficamente insatisfatório, porque você não defende mais sistematicamente as teorias filosóficas das quais essa conceitualização provém. Você não é sistematicamente nem aristotélico, nem hegeliano. Mas, se for assim, então temos que dizer filosoficamente, de outra maneira, como chegamos às fundamentações normativas de nossa teoria, com o intuito de expressá-las de um modo

inteiramente simples. Você tenta isto com o Freud. Você diz: princípio de realidade e princípio de prazer.

Marcuse: Sim.

Habermas: Você caracteriza os princípios sob os quais a estrutura pulsional é formada e diz: isto, que une esses dois princípios, é aquilo que é racional.

Marcuse: Não somente une.

Habermas: ou reconcilia, não?

Marcuse: [Reconcilia] se a dinâmica dos dois princípios luta para a emancipação da energia Erótica.

Habermas: Certo, bom, depois pode-se demonstrar no nível da aplicação dessa teoria, que aquilo que é em geral, para identificar sempre efetivamente o que é o bom, ou o melhor, ou o desejável, ou ainda o interesse capaz de se generalizar. Veja, você tem esses dois polos. Por um lado, você diz que o mundo cotidiano se assenta em uma conceituação que funciona de maneira similar àquela que Hegel disse sobre o conceito; por isto o último recurso ao qual podemos apelar (e também acredito nisso) é à própria autocompreensão dos envolvidos.

Marcuse: Assim como elas são.

Habermas: Mas, se queremos falar na linguagem da filosofia social burguesa, esses envolvidos teriam de *ser capazes* de participar de um processo sem coerção de formação da vontade, enquanto livres e iguais, enquanto indivíduos autônomos; eles poderiam então contribuir com potencial de experiência.

Marcuse: Sim, concordo com você.

Habermas: Bom, então, deste modo, o racional não está mais na conceituação cotidiana, mas a racionalidade está na organização de uma formação sem coerção da vontade geral, isto é, no telos de uma

intersubjetividade não violenta do entendimento, e o racional não está em si mesmo, digamos, em uma estrutura de interesse que, agora, é reprimida, deformada ou liberada em relações sociais determinadas.

Marcuse: A racionalidade não pode consistir em uma organização enquanto tal, mas somente em uma organização que foi criada ou que será criada pelos humanos que seguem essa racionalidade. Você está invertendo as coisas.

Habermas: Não, na ideia que todos temos, e que no fundo cada um tem efetivamente, quando se troca uma palavra alguma vez com um outro para se entender com ele.

Marcuse: Sim.

Habermas: Nessa dimensão, por assim dizer, está o nosso conceito intuitivo de racionalidade, mas não em nossas estruturas de interesse. De fato, o conteúdo material está na estrutura pulsional, onde se alcança até situações concretas.

Marcuse: Mas aí também está em questão como este o que é possível, aí está em questão como a sua organização livre de dominação é possível, sobre qual fundamentação. E neste contexto, eu ainda poderia vir a falar sobre o conceito de solidariedade. Sob o regime nazista houve solidariedade real até o seu amargo fim. A solidariedade em si não serve a nada. Existe a solidariedade da máfia, existem diversas possibilidades de solidariedade. A solidariedade tem de ser fundamentada por sua vez em uma estrutura que possa vincular os humanos eroticamente, isto é, uma sociedade sem classes. Ela tem de ter uma raiz na própria estrutura pulsional. A solidariedade fascista é evidentemente fundamentada na agressão e em Eros, não na proteção do outro, no cuidado do outro, no amor pelo outro, o que quer que isso seja. Pois acho que sem o conceito de solidariedade não se chega a nada. A sua formação geral da vontade pressupõe sim a

solidariedade. Uma formação geral da vontade de humanos cujos interesses vitais se opõem um contra o outro não funciona.

Habermas: Pois então, certamente poderíamos partir disto: que interesses opostos também subsistirão em todas as sociedades futuras; chega-se assim ao seguinte: que regradar, o que é regradado em toda a sociedade de maneira geral, [é regradar] de modo que todos possam querer concordar com essas regras.

Marcuse: A pré-condição tem de ser o consenso, um consenso possível de interesses que permite que conflitos de interesses se resolvam de maneira pacífica em uma sociedade socialista.

Habermas: Deixemos talvez de lado o tema da razão agora...

Spengler: Acabou-se de uma maneira um pouco inconclusiva.

Habermas: Sim, voltaremos a isso quando falarmos sobre a teoria estética.

Lubasz: Então, antes de abandonarmos o tema, ainda gostaria de dizer que tenho a impressão de que não conseguimos ir além de Rousseau. Por um lado, podemos dizer que o racional social consiste nisto, que é possível uma formação da vontade livre de dominação. Por outro lado, existe a pergunta sobre como é possível que os indivíduos, que participam desse processo, também elejam o bem, que é o bem para a coletividade. Aí estão, evidentemente, os dois grandes truques rousseauianos – há, em primeiro lugar, a *educational dictatorship* [ditadura educacional], mais ou menos, e, em segundo lugar, o *trick to be forced to be free* [truque de ser forçado a ser livre], pois aquele que não reconhece que errou tem de ser forçado por nós a perceber o que é o bem. Não conseguimos ir além disto.

Marcuse: Mas meu querido Heinz, em primeiro lugar, nós fomos além disto, porque falta a Rousseau a dimensão inteira que

Freud introduziu, e, em segundo lugar, é completamente possível que Rousseau tenha dito algo racional.

Lubasz: Sim, certamente.

Marcuse: Não temos de sair disto.

Lubasz: Quando se diz que temos de partilhar conosco o juízo decisivo de Rousseau: é assim que a liberdade se parece. Quando os fatos não correspondem a essas condições, então ainda não é uma sociedade livre.

Marcuse: Na verdade, o problema da *formação* geral da vontade não é articulado por Rousseau. O *citoyen* já é o humano que, com base em sua razão e em sua estrutura pulsional, é capaz não somente de distinguir entre os interesses comuns e o interesse privado, imediato, mas sim, se for o caso, ainda é capaz de agir contra o interesse privado. O *citoyen* não é mais qualquer um, *citoyens* são os humanos que já se tornaram diferentes.

Lubasz: Eles têm de ser em maior número.

Habermas: Em princípio todo mundo.

Lubasz: Sim.

Marcuse: Não, não todo mundo.

Lubasz: Sim, em princípio todo mundo.

Spengler: Estamos girando em círculos.

Habermas: Estamos girando em círculos. Acho que deveríamos passar para a teoria estética...

Spengler: Proponho comer algo.

Habermas: Sim.

Marcuse: Isto também pertence à estética.

Lubasz: Primeiro a comida, depois a moral...

Spengler: E depois a estética. Esta é uma definição completamente nova da história.

III.

Habermas: Então, querido Herbert, depois de termos nos revigorado com Tafelspitz¹ e Wiener Schnitzel², passemos à estética.

Marcuse: Com prazer.

Habermas: Por que a estética tem um posto tão alto para Adorno e para você? Isto tem a ver com o fato de vocês dois inverterem de certo modo a relação entre arte e filosofia, tal como foi determinada por Hegel? A filosofia não traz mais a aparência sensível da ideia ao conceito, mas de agora em diante é a arte que cria a evidência para conceitos de uma vida melhor. Seria como se, de certo modo, até mesmo a função cognitiva da arte fosse a de refletir sobre a função cognitiva da filosofia, isto é, sobre a área, por assim dizer, do descobrimento daquilo que deve ser?

Marcuse: Se isto tem de ser expressado na linguagem de Hegel, prefiro dizer assim: a arte traz o conceito à aparência sensível. A realidade como transformadora é sensivelmente experienciada, sofrida, sonhada. Isso acontece de maneira inteiramente concreta na representação dos indivíduos, das coisas e da natureza. Elas são apresentadas com uma de suas verdade e realidade próprias, que não correspondem com a verdade e a realidade dadas – e que também não podem ser apresentadas em nenhum outro meio.

A arte tem esse privilégio porque sua linguagem já significa uma ruptura com a realidade (cotidiana). A linguagem da arte pratica

1 Carne cozida à moda de Viena. [N.T.]

2 Um tipo de bife empanado também à moda vienense. [N.T.]

a subversão da experiência cotidiana: um estranhamento da “normalidade” – subversão da consciência e do inconsciente. Com isso, uma dimensão que é tabu da realidade é rompida. Nela, as pessoas e as coisas são emancipadas do princípio de realidade existente, cujas normas são postas em questão. De modo paradoxal, então, temos de fazer isso na arte com *processos de dessublimação* – em uma área fictícia, que, no entanto, está saturada de realidade.

Habermas: Você mudou as suas concepções estéticas, se entendo corretamente. Se no seu primeiro grande ensaio...

Marcuse: ... “Sobre o caráter afirmativo da cultura”?

Habermas: ... sim, considere “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, no qual você manteve, certamente em formulações muito cuidadosas, a possibilidade da superação da arte. Você tinha então uma relação positiva com a concepção surrealista fundamental, de que a arte tem de novamente transgredir em direção à vida ou de que, em todo caso, a arte pode ser incluída no processo material da vida. Talvez eu deva citar aqui uma vez o trecho correspondente de seu antigo ensaio:

“A beleza encontrará uma outra corporificação quando ela não for mais apresentada como uma aparência real, mas sim quando tiver de expressar em si a realidade e o prazer. Somente na exposição despreziosa de algumas estátuas gregas, da música de Mozart e do último Beethoven deixa-se obter um pressentimento de tais possibilidades. Mas, talvez a beleza e o seu desfrute de maneira geral não serão mais alvo da arte, talvez a arte como tal ficará sem objeto”.

Isto foi em 1935-6.

Marcuse: Sim.

Habermas: E no *Ensaio sobre a libertação*, onde você escreve sobre o grafite no Maio parisiense, você ainda sustentou

fundamentalmente essa concepção. Por outro lado, no seu último livro, *A dimensão estética...*

Marcuse: Sim, atenuei isto consideravelmente.

Habermas: Está escrito na página 37:

“O discurso sobre o fim da arte pertence hoje ao arsenal ideológico e às possibilidades da contra-revolução. Ele [o discurso] gostaria de ter sucesso em fazer as pessoas esquecerem da diferença entre o bem e o mal, entre guerra e paz, entre o belo e o feio, através da totalização científica dos controles. O fim da arte seria então o fim do artista e dos consumidores de arte, resultado de uma administração cada vez mais eficiente das necessidades e das satisfações, do prazer e da agressão”.

Quais experiências motivaram-lhe a revisar as suas teses anteriores?

Marcuse: Por exemplo, a experiência que é justamente a dos esforços da cultura do capitalismo tardio para integrar [*einordnen*] novamente a arte na vida ou para reconciliar arte e vida, na tentativa de despedaçar a forma estética, de destruir a obra-prima (todos lemas que chegam muito perto daqueles da queima de livros). Isso me levou a pensar que, embora não saibamos em qual forma, em uma sociedade livre a própria arte insistirá em permanecer, porque ela pertence a invariantes históricos. Os conflitos que são debatidos na arte, que levam a uma solução ou a uma repressão, situam-se abaixo do solo de uma ordenação social determinada.

Spengler: Pode-se dar exemplos? Se a palavra arte ocorre, então geralmente uma totalidade da arte é aberta e procurada. Isso pode ocorrer na pintura, na música, no teatro e na escultura.

Marcuse: Limitei o pequeno livro à literatura pela simples razão de que não me sinto qualificado para falar sobre outras artes. Se isso é transferível [para as outras artes], não posso julgar.

Habermas: Essa tese é plausível frente ao fato de que uma esfera da arte autônoma se forma primeiramente na sociedade burguesa, ou seja, de que a arte não é eterna?

Marcuse: A autonomia da arte – não apenas da arte burguesa, mas de toda arte, também a arte grega apresenta a quebra mencionada anteriormente com a realidade cotidiana. É isto a que chegamos: que a obra de arte não obedece às normas do princípio de realidade existente, mas tem a sua própria legalidade [*Gesetzmäßigkeit*]. Esta autonomia da arte antecede em muito a sociedade burguesa. A catedral medieval, por exemplo, apresenta uma quebra própria com o mundo cotidiano. Do mesmo modo, quem entra lá, adentra em uma esfera que não é a do mundo cotidiano.

Habermas: Mas o limiar entre o sagrado e o profano era diferente, não era definido profanamente.

Marcuse: Correto. Para parafrasear Karl Kraus: a arte chegará a um fim quando as pessoas não forem mais capazes de distinguir entre um urinol e uma urna. Então é claro que se pode falar sobre o fim da arte.

Spengler: Tenho a impressão de que o que você aponta com esta equivalência entre destruição iconoclasta e produção artística moderna é um fenômeno que pode ser interpretado diferentemente. Na música e nas artes visuais, pelo menos nos últimos vinte anos, o debate artístico mais forte se tornou um debate com o próprio meio, ou seja, um questionamento do meio. Mas – você mencionou Warhol uma vez – por que quando a arte tematiza a si mesma, isto tem de sinalizar de alguma maneira o fim da arte?

Marcuse: Porque isto não é uma tematização da própria arte. A arte tematiza a si própria somente na obra de arte e não de outra maneira.

Spengler: Partindo dessa definição, o urinol tem a mesma legitimidade da urna.

Marcuse: Não, pois o urinol apresenta a realidade cotidiana, ou melhor, a realidade noturna, que a urna não apresenta. Isto vale também para o urinol de Duchamp, que ele assinou e pôs no museu. Através disso não se muda nada no caráter do aparelho [urinol], excetuando que ele se torna [então] uma mercadoria privilegiada.

Spengler: Segundo seu conceito, seria então possível prescrever o conteúdo estético da arte?

Marcuse: De acordo com o meu conceito, a arte é somente estetização dos conteúdos. Quando se abandona a forma estética, se abandona a própria arte. A simples mudança de localização do ateliê de Duchamp para o museu não muda nada no objeto.

Habermas: Como é que, Herbert, em seus trabalhos estéticos, a arte de vanguarda, que talvez pode ter começado com o simbolismo, com Baudelaire e Mallarmé, nunca se tornou um tema? O sistema histórico de referência no qual você, digamos, exemplifica as suas teses estéticas, vai, também na literatura, do classicismo e do romantismo – passando pelo realismo – até, digamos, Kafka e Brecht.

Marcuse: E Beckett.

Habermas: Não me lembro de nenhum trecho no qual você elucida algo especificamente em Beckett. Além disso, você acentua as continuidades, enquanto a teoria da arte de Benjamin e, sobretudo, a de Adorno visam essencialmente capturar o processo de reflexão particular no qual a arte moderna – como Spengler disse há pouco – emerge através disso enquanto arte moderna, que ela tematiza seu processo de construção e seus meios enquanto tal. Este processo, que na pintura começa mais ou menos com Kandinsky e que hoje praticamente a uma dissolução da categoria de obra de arte...

Marcuse: ...conduziu...

Habermas: ... este processo se manteve no centro da teoria de Adorno. Ele não foi analisado por você. Para você, [esse processo] permanece como categoria geral que você já desenvolveu em seu ensaio antigo, que citamos, isto é, a arte como a forma de representação daquilo que está separado da vida cotidiana, do outro que não se realizou no processo da vida. Esta concepção resulta de uma utilização rígida do conceito de ideologia marxiano à arte. Ela se adapta bem às obras clássicas da arte burguesa. Mas ela se adapta ao *Processo* de Kafka ou a um quadro de Pollock, ou a Schönberg, de quem nunca entendi nada?

Marcuse: O que não serve?

Habermas: Este conceito desenvolvido junto à arte burguesa, que você desenvolveu sob o título de caráter afirmativo da arte. Esta é uma categoria completamente dialética. Você quer dizer com ela que os potenciais emancipatórios da experiência, que foram tanto neutralizados e separados quanto suspensos, permanecem capazes de serem rememorados.

Marcuse: Este é certamente o caso com *O processo* de Kafka. Ficou mais fraco e desesperado, mas a imagem ainda está lá. Ou seja, também um remanescente da afirmação.

Habermas: No fundo aí nada mais é afirmativo.

Marcuse: Se tivesse que escrever o ensaio de 1930 hoje, eu atenuaria o caráter afirmativo da arte e acentuaria mais o seu caráter comunicativo e crítico, e é exatamente isto, na minha opinião, que foi arruinado pela assim chamada arte de vanguarda.

Lubasz: Você falou da comunicação através da arte e um pouco da verdade que está contida em uma obra de arte. Em que medida a

verdade das expressões teóricas se diferencia da verdade das expressões estéticas?

Marcuse: A verdade teórica e a verdade estética podem não abranger uma à outra, assim como não é possível dar para a própria teoria uma forma estética. Segundo a minha tese, a verdade da arte não se situa na forma enquanto tal e nem no conteúdo enquanto tal, mas no conteúdo tornado forma: na forma estética. A teoria leva a realidade a seu conceito; a arte é a sensualização [*Versinnlichung*] do conceito, isso significa: *desrealização* [*Entwirklichung*] transformadora da realidade dada. Toda a obra de arte está em relação com [*gegenüber*] a poetificação, a imaginação e a invenção da realidade. A sensualização do conceito na arte (função da força produtiva de criação de imagens) não termina na sensibilidade “normal”, mas na transformação dela: em um ver e escutar novos, etc., que de sua parte conduzem por sua vez a um novo *conhecer*. A isso tudo, a *rememoração* chega na arte como uma força criadora: rememoração da felicidade passada e do luto passado – não somente como lamentação retrospectiva, mas também como impulso [*Antrieb*] para a efetivação [*Verwirklichung*] da “utopia concreta” (Ernst Bloch), como ideia regulativa de uma práxis futura.

Lubasz: Você mencionou os últimos *Quartetos* de Beethoven entre as grandes obras de arte. Consideremos a *Grande Fuga*, por exemplo. Qual é o teor de verdade da *Grande Fuga*? Pergunto isto com uma intenção completamente determinada. Suponho que você, quando desenvolver esta ideia, irá logo em seguida dizer que a verdade estética tem a ver com o pulsão de Eros.

Marcuse: A *Grande Fuga* é uma das muitas formas que, de maneira infinda, expressam exatamente isto: a libertação do princípio de realidade existente através da figuração de uma dinâmica, na qual, em meio a luta entre Eros e Tânatos, Eros vence no final. Certamente

a verdade da arte tem algo a ver com Eros: ela está carregada da energia eficaz das pulsões de vida [que operam] em Eros, e empresta essa energia à palavra, à imagem e ao som. Isso ocorre através do meio do *belo*. (Ainda acredito que a ideia de belo é uma categoria da arte. Que Schiller e Hegel já tenham dito, não faz isso nem falso nem ruim). É da ligação interna entre Eros e beleza na obra de arte que vem a verdade da arte, o imperativo: “(Tem) de dever ser pacífica, satisfatória e feliz”. O “dever” normativo não é aqui imposto de fora ou de cima, mas é a necessidade pulsional sublimada e o objeto “natural” de Eros. A beleza não é uma qualidade do objeto da arte, mas da *forma estética*, na qual o *objeto* é re-presentado [*re-präsentiert*]. Com certeza o *feito* também é um objeto da arte (*Caprichos* de Goya, os burgueses de Daumier, as mulheres de Picasso; na literatura, todos os inumeráveis malfetores reais e fictícios, as épocas más, “impuras”), mas ele é “superado” [*aufgehoben*] na representação estética; na forma estética ele participa da beleza.

Habermas: Isto significa que a posição proeminente da teoria estética em Marcuse tem a ver com a naturalização do conceito de razão, sobre o qual falamos há pouco?

Marcuse: Sim.

Habermas: Porque a razão não pode justificar seus próprios conceitos normativos, como justiça, belo e humanidade, ela é dependente de evidências de um meio como a arte, isto é, [ela depende de evidências] que são incitadas em um meio que tem uma raiz independente da teoria, a raiz do erótico ou da natureza pulsional.

Marcuse: Você diz que a razão não é mais capaz de justificar conceitos como o de justiça, belo, etc.

Habermas: Não é mais capaz de justificar teoricamente, não mais, digamos, platônica ou hegelianamente – com recurso à

constituição de ser ou à estrutura de conceito –, mas em vez disto ela depende de que essa normatividade seja dada pela experiência. Quero dizer um tipo de experiência que (tal como Schelling em 1800) possibilita a obra de arte ser um *órganon* da intuição intelectual.

Marcuse: De fato, deve-se levar muito a sério a filosofia da arte de Schelling. Ela se aproxima muito do que quero dizer. Não sou da opinião de que a razão não seja capaz de justificar os conceitos. O que isso quer dizer? Ela pode dar uma análise relativamente sensata do que é a justiça, do que é o belo, do que é a beleza, em conceitos como o de harmonia, por exemplo; sei que isto acontece, que pode se fazer. Pois definições de conceitos são possíveis.

Habermas: Sim, definições de conceitos, mas não uma fundamentação de conteúdos normativos.

Marcuse: Fundamentação de conteúdos normativos?

Habermas: Sim.

Marcuse: O conteúdo normativo estaria fundamentado na natureza de Eros, naquilo que é dado na pulsão, em sua dinâmica. Por outro lado, não acredito completamente que a arte toma o lugar da razão abdicante, como guardião da norma. A razão sobreviverá na sua forma de aparência burguesa. A teoria continuará a trabalhar. Assim como a teoria e a arte visam a mesma verdade, assim elas também estão obrigadas à mesma razão – uma razão que *não* é a burguesa.

Spengler: Talvez eu tenha entendido errado...

Marcuse: Não sei como esclarecer isso, aí ainda falta algo de fundamental. Tomemos o conceito de justiça. A essência do conceito de justiça toma expressão em Michael Kohlhaas. A verdade da justiça está figurada em Michael Kohlhaas. O que a verdade é, não posso conhecer através da definição do conceito, posso conhecê-la quando leio um grande romance autêntico ou uma poesia de Baudelaire ou

Mallarmé. É uma outra dimensão em relação àquela da conceitualização teórica e ainda assim é uma dimensão do conhecimento.

Habermas: Bem, mas nosso problema ainda é se a sua ancoragem da razão na natureza pulsional dos humanos exige que a estética seja aquela disciplina que nos esclarece sobre isto, que nós somente podemos tornar plausível a normatividade em geral com base em obras de artes autênticas.

Marcuse: Não a normatividade em geral, mas uma normatividade da liberdade, que pertence a outro princípio de realidade. Disso, a teoria marxista também é capaz, de fato. Para mim a questão é: qual é a diferença entre a verdade de uma obra de arte autêntica e a verdade da teoria marxista? O que a arte contribui para a verdade da última, se falta algo em geral ou o que falta nessa última que há na arte? Na arte é alcançada uma dimensão profunda que também deve conduzir a uma reavaliação dos conceitos marxistas. Caso contrário, tudo fica muito simples, tudo fica muito unidimensional.

Habermas: Vejo isso de outro modo. A teoria marxiana também tem um fundamento normativo. Ela poderia ser então extraordinariamente simples. Se o sistema econômico capitalista não cumpre as funções para as quais ele está aqui, a crítica imanente é suficiente para demonstrar que o capitalismo é insuficiente. Hoje a coisa é outra. Nós fizemos a experiência histórica de que nenhum outro sistema econômico desenvolveu as forças produtivas tão imensamente como o capitalismo, e de que em seguida o malfuncionamento [*Nicht-Funktionieren*] desse sistema social não pode mais ser identificado trivialmente, por exemplo, nos termos do empobrecimento crescente. Certamente, a pobreza é, hoje como ontem, um problema existente mundialmente e até mesmo ainda

agravante. Se se volta o olhar, por um momento, somente para as sociedades desenvolvidas, logo se vê o porquê hoje a crítica dessa forma social necessita de uma fundamentação normativa muito mais diferenciada. Isso é um lado. Do outro, os ideais burgueses, com os quais Marx ainda podia medir o Estado burguês, foram revogados por uma consciência cínica comum.

Marcuse: Se tivesse que indicar algo muito brevemente, acrescentaria a relação da estética com a teoria marxista da seguinte maneira: que a arte resguarda aquilo que é negligenciado na ideia de Socialismo.

Habermas: Foi sempre assim?

Marcuse: No *desenvolvimento* do marxismo, tanto positivamente como negativamente. Positivamente: a emancipação da subjetividade, que é também a emancipação da sensibilidade, e mesmo as invariantes não superáveis no melhor socialismo, também o que ainda permanece na tragédia, quando a sociedade de classes é abolida, o que permanece na esperança necessária, quando a sociedade de classes é abolida.

Lubasz: Uma dimensão importante não cai pelo caminho se se endurece dessa maneira a estética?

Marcuse: Não, ambas dependem uma da outra; a teoria demonstra possibilidades sócio-históricas e limites da emancipação. A arte não faz isto.

Lubasz: Não, mas estou pensando em outro ponto. O que não se pode mais fundamentar teoricamente, pode ser evidenciado esteticamente. Em um certo sentido, o endurecer-se a respeito da autenticidade da obra de arte significa o renunciar da comunicação social.

Marcuse: Por quê? Não é somente uma questão de “empatia” [*Einfühlen*], mas sim do entender. Mas o entendido [*Erkannte*] é comunicável.

Habermas: É a fundamentação da razão em um meio externo [*fremd*]. Pode falar-se dessa maneira?

Lubasz: Sim, bem, mas esta fundamentação só pode ser privada.

Habermas: A autenticidade das obras de arte pode ser discutida e, por meio dessa discussão, pode-se decidir se elas são autênticas?

Marcuse: Sim, certamente pode se discutir sobre isso, e já tentei, em um livro, até mesmo dar mais ou menos uma definição de “autêntico” nos termos de uma ruptura real com o princípio de realidade, nos termos do acabamento da forma estética, nos termos da presença da libertação nas imagens, etc.

Spengler: Este é um conceito reduzido de arte, este é um conceito literário de arte.

Marcuse: Suponho que muito disso é transmissível às artes visuais e à música

Habermas: Se fizer isto, você não teria então de chegar a uma avaliação da arte contemporânea que corresponde ao dito conservador do fim da vanguarda? Dessa perspectiva parece resultar a imagem de que justamente as categorias que seriam constitutivas da arte moderna, por exemplo, o novo, o experimental, o construtivo, levaram a um processo verdadeiramente autodestrutivo de envelhecimento acelerado do moderno, que se penetra e se aprofunda. No suplemento do FAZ [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*], mas não somente lá, isso é trazido na fórmula do fim da vanguarda. Você concordaria com isso?

Marcuse: Eu concordaria somente até o ponto de que o que essa vanguarda faz não tem nada a ver com arte.

Habermas: Você está no mesmo caldeirão que [Arnold] Gehlen.

Marcuse: Isto não me incomoda.

IV.

Habermas: Podemos falar brevemente sobre a relação entre filosofia e ciência? Por assim dizer, parece que Horkheimer e o Instituto inteiro avaliavam o papel das ciências particulares mais positivamente na década de 1930 do que na década de 1940. No ensaio “Filosofia e teoria crítica”, você já tinha feito uma forte restrição à função das ciências particulares com vistas ao conhecimento. Você escreve na página 124:

“A teoria crítica da sociedade tinha inicialmente a opinião de que resta para a filosofia somente a elaboração dos resultados gerais das ciências. Ela também parte de que as ciências demonstrariam com sucesso sua capacidade de servir ao desenvolvimento das forças produtivas, de abrir novas possibilidades de uma existência [*Daseins*] mais rica”.

Mas então:

“A cientificidade enquanto tal jamais é uma garantia de verdade e, em primeiro lugar, certamente não em uma situação como a de hoje, onde a verdade fala contra os fatos e se situa detrás dos fatos”.

Isto já soa, como eu deveria dizer, como uma reavaliação da forma filosófica do conhecimento em relação às ciências particulares. Como você se posiciona a respeito disso hoje?

Marcuse: É significativo aqui, que mesmo um método cientificamente completo não é de modo algum uma garantia para a verdade.

Habermas: Você considera que uma distinção entre filosofia e ciência ainda tem sentido? E, se sim, então o que é isso que você faz, é mais filosofia ou mais ciência?

Marcuse: A teoria crítica da sociedade jamais afirmou que os critérios de verdade e os critérios da ciência, tais como eles valem para as ciências naturais, têm validade para a filosofia e para as ciências sociais.

Habermas: Então, vamos permanecer desta vez com as ciências sociais.

Marcuse: Concordo.

Habermas: Com a linguística, a psicologia e a ciência política.

Marcuse: A demonstração que é usual e oferecida na física e na matemática não é possível aqui.

Habermas: Herbert, ainda acredito que este não é o nosso problema. Ainda não o expliquei de maneira suficientemente precisa. Na antiga década de 1930, você descobriu a psicanálise. Naquela época, ela era parte da medicina, uma área especial que tinha a doutrina da neurose [*Neurosenlehre*] como núcleo. Sem dúvida, você aprendeu muito desta teoria, você se alimenta dela até os dias de hoje. Fundamentalmente, você acha possível que hoje existam ciências sociais como a economia ou a psicologia desenvolvimentista de Piaget com as quais você poderia aprender do mesmo modo como aprendeu com a psicanálise? Vejo uma relação de troca entre a teoria social e as ciências particulares.

Marcuse: No campo no qual trabalho teoricamente, a invenção da bomba de nêutrons, por exemplo, não traz nada de novo.

Habermas: Mas estou falando das ciências sociais.

Marcuse: Das ciências sociais, bem. A bomba de nêutrons não traz nada para um melhor entendimento da sociedade presente.

Habermas: Ao contrário, ela contribui para a distinção entre a violência [*Gewalt*] contra as pessoas e violência contra as coisas com uma ilustração um tanto irônica.

Marcuse: Esta distinção não é nova.

Spengler: Mas você confrontaria a questão, por exemplo, na área da psicanálise. Em que medida as transformações na área da psicanálise foram incorporadas de maneira refletida na teoria social?

Marcuse: Não sou capaz de entender o que acontece hoje sem a metapsicologia de Freud – se eu não basear, como hipótese, o esclarecimento no conceito freudiano de pulsão destrutiva: a intensificação dessa pulsão é uma necessidade política para os detentores do poder. Sem esta hipótese, teria de acreditar que o mundo inteiro ficou maluco e que somos governados por loucos, ou por criminosos, ou por idiotas, e que admitimos isso tudo.

Habermas: Herbert, me permita tentar mais uma vez. Você sempre desvia do assunto.

Marcuse: Naturalmente, esta é a minha pulsão de vida [*Liebstrieb*].

Habermas: Se se fizer um questionário para cientistas, então encontrar-se-ia difundida mais ou menos a seguinte ideia: que com esta ciência, que está baseada na discussão organizada e na experiência preparada metodicamente, um *self-propelling mechanism* [mecanismo auto-propulsor] está criado, isso garante de qualquer modo *in the long run* [a longo prazo], que emerja um crescimento no saber teórico.

Marcuse: Quem diz isto?

Habermas: Esta é a concepção dominante de ciência. A ela pertence, entre outras coisas, a confiança de que a ciência pode certamente assumir repetidas vezes funções ideológicas, que ela é, no entanto, sempre capaz de uma autocorreção que garante a longo prazo que o todo não acabe em mera produção de ideologia. De acordo com esta representação, o sistema científico organiza processos de aprendizagem que nos aproximam da verdade. Se se partilha desta concepção, então fica difícil ainda afirmar uma autonomia do pensar filosófico em relação ao pensamento científico. Tem-se que pressupor, como Horkheimer na década de 1930, que o desenvolvimento do fim último da teoria social está ligado ao progresso das ciências particulares.

Marcuse: Não de uma maneira muito profunda e impositiva. Por exemplo, a filosofia necessita das ciências particulares, e é dependente delas. Hoje seria impossível escrever a *Summa* de Tomás de Aquino, apresentar o mundo como criação de Deus, etc., etc. Neste sentido, assim por diante, de fato, a ciência traça e determina limites intransponíveis para a filosofia.

V.

Habermas: Agora, passaria de bom grado à área dos temas teoria e práxis, revolução e reformismo. Nos *Anais franco-alemães*, Marx ainda usava as ideias da revolução burguesa como medida para uma crítica imanente não só da filosofia hegeliana do Estado, mas também dos Estados existentes em seu tempo. Mais tarde, ele se interessa pelos Estados, no fundo, somente como fenômeno superestrutural, isto é, no contexto das exigências funcionais do processo de acumulação. Ele analisa o Estado burguês não mais de modo

imane, não o critica mais com ajuda das próprias ideias [do Estado burguês], etc. Isto pode ter a ver com o fato de que a herança do movimento de emancipação burguês, que está encarnada tanto nas ideias de constituição dos Estados burgueses quanto dos Estados burgueses não-fascistas, não foi aceita de maneira indivisível nem no movimento dos trabalhadores e nem justamente no socialismo burocrático. Caso contrário, por quaisquer que fossem os fundamentos instrumentais, Carter não teria feito dos direitos humanos um tema que tem funções críticas frente aos Estados socialistas estabelecidos. Agora, tenho a impressão de que a subestimação estabelecida já por Marx das funções de garantia da liberdade do direito burguês ou do direito formal continuou na teoria frankfurtiana mais antiga. Isto seria compreensível na medida em que, naquele momento, a teoria do Estado se desenvolveu em debate com a democracia de Weimar já a partir da perspectiva do fascismo que se aproximava, e que depois alcançou o domínio. E a tese fundamental daquele período era a de que o fascismo seria, por fim, a forma adequada do Estado burguês ao capitalismo monopolista.

Marcuse: Espera um pouco, isso tem restrições muito grandes. Por exemplo, nos Estados Unidos temos capitalismo monopolista, mas não fascismo. Não se pode defender que isso seria uma forma atrasada do desenvolvimento do capitalismo monopolista. A tese, que era defendida pelo instituto naquele período, era essencialmente direcionada às condições específicas da República de Weimar.

Habermas: Então, naquela época você não era da opinião de que, na esteira dos ensaios de Pollock sobre o capitalismo de Estado, o fascismo simplesmente mudou o mundo burguês, mudou também no sentido de que depois do fascismo todo Estado burguês seria mais ou menos fascista?

Marcuse: Sim, sim. É isso, que os Estados burgueses pós-fascistas seriam forçados a reduzir de pouco em pouco as realizações da democracia burguesa. Este era o meu conceito de contra-revolução preventiva.

Habermas: Agora, três décadas depois da guerra, temos nas sociedades ocidentais, e até mesmo na República Federal [da Alemanha] e no Japão, sistemas políticos que se baseiam na concorrência de partidos, e neles os direitos fundamentais estão garantidos até aqui de uma maneira que não valia nem para o fascismo e nem para o socialismo burocrático (sem que eu queira fazer aqui paralelos de maneira imediata). Não se tem de considerar isso como o núcleo, por assim dizer, da verdade do reformismo?

Marcuse: A verdade do reformismo é que a democracia burguesa é sempre infinitamente muito melhor do que o fascismo. Isto não muda em nada o fato de que partidos reformistas providenciam a estabilização do sistema existente.

Certamente é o caso de ambos. A democracia burguesa, se ela é possível de maneira geral depois do fascismo, é desejável contra a ameaça do fascismo. Mas desta maneira é como se exatamente esta democracia burguesa fosse ela mesma permanentemente reduzida e mutilada pela burguesia e pelo grande capital. Quando olho ao meu redor, não somente na República Federal, não reconheço na concorrência de partidos das democracias nenhum grande esforço especial, por exemplo, para reduzir a arbitrariedade da polícia. E no que tange a campanha com os direitos humanos, me parece que o conceito de direitos humanos do Sr. Carter é nitidamente definido, sobremaneira, de forma estratégica e geográfica.

Habermas: Mesmo assim, ele se esforça com a América do Sul.

Marcuse: E o Irã? E o Brasil? E o sul da África, sobretudo a África do Sul e a Rodésia? É um conceito curioso. Quero dizer que, formulado exageradamente, o que parece necessário é uma segunda revolução burguesa, porque a burguesia, sob o regimento do grande capital, revelou ou começou a alterar suas próprias realizações, e porque a classe trabalhadora se tornou burguesa em quantidade crescente. Então, o estágio preliminar da transformação pode muito bem aparecer como uma nova revolução burguesa.

Habermas: Dubiel, que mencionei há pouco, colocou como título da segunda metade do seu livro sobre o Instituto em Nova Iorque [o seguinte:] *A integração do proletariado e a solidão da inteligência.*

Marcuse: Meu Deus, estou só.

Habermas: Isto se refere à situação de que a teoria crítica perdeu seus destinatários originais com a integração do proletariado, uma hipótese empírica que, eu acho, você tem mantido até hoje.

Marcuse: O quê?

Habermas: A integração do proletariado no sistema capitalista. Isto é um processo empírico...

Marcuse: ...Mas não é culpa da teoria crítica.

Habermas: Não, mas uma tese empírica que você mantém e que compõe um problema para toda teoria marxista. A relação entre teoria e prática foi desenhada pelo jovem Lukács em *História e consciência de classe* mais ou menos assim: a teoria é somente uma forma da reflexão de uma consciência que tem de ser capaz de ser identificada empiricamente de determinada forma ou pré-forma [*Vorformen*]. Você, Horkheimer e Adorno jamais aceitaram essa versão. Se vejo corretamente, os frankfurtianos sempre tomaram uma posição dupla. Por um lado, eles se colocaram contra a teoria

tradicional, isto é, a filosofia habitual, e, por outro lado, contra as ciências particulares filosoficamente sem consciência de sua posição e valorizaram, também, uma teoria crítica que tem que se derivar de uma reflexão do contexto histórico no qual ela própria está. No seu famoso ensaio “Teoria crítica e teoria tradicional”, Horkheimer conceituou isso como a conexão da atividade científica com o processo social de trabalho.

Marcuse: Sim.

Habermas: Esta é uma posição de uma das linhas de frente. A outra posição de linha de frente se dirigiu contra as distorções da teoria marxista, sejam elas pelo dogmatismo do *Diamat*,* sejam elas pelo revisionismo das Segunda e Terceira Internacionais. A teoria crítica queria permanecer fiel à intenção da teoria marxiana de uma transformação da realidade.

Marcuse: Hm...

Habermas: Esta teoria quis ser a verdadeira, isto é, a continuação da teoria marxiana na década de 1920?

Marcuse: Correto.

Habermas: Então, com razão um problema tem de se resultar da diagnosticada integração política do proletariado no sistema burguês. Quero reproduzir isso rapidamente nas palavras de Dubiel, porque para mim elas parecem estar essencialmente corretas:

“No esquema de interpretação político do círculo frankfurtiano da década de 1940, a consciência de classe do proletariado e o trabalho científico não podiam mediar de modo algum, um com o outro, uma teoria crítica da sociedade. As relações de poder intersociais na Alemanha nacional-socialista e na Europa dominada pelo fascismo forçaram além disso a duvidar se, sob as

* O termo *Diamat* refere-se ao materialismo dialético; no entanto, na maioria das vezes é utilizado para se referir especialmente ao materialismo dialético da URSS. [N.T.]

dadas condições político-históricas, o proletariado ainda entraria em questão como destinatário da formação da teoria [Theoriebildung] revolucionária. Então, em 1944, na *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno reconheceram abertamente que a sua teoria, que teria começado sua autointerpretação programática como um amparo teórico da luta proletária, teria perdido completamente os seus destinatários”.

Agora se segue uma citação da *Dialética do esclarecimento*:

“Se hoje o discurso pode ser empregado a alguma coisa, não o é nem para a assim chamada massa, nem para o indivíduo, que está desfalecido, mas em vez disso a uma testemunha imaginada, à qual nós o entregamos, para que ainda não se afunde completamente conosco”.

Você conhece esta formulação. Como vê isso hoje? Ou, na década de 1940 as coisas se apresentaram diferentes para você do que se apresentaram para Horkheimer e Adorno?

Marcuse: Não posso concordar com esta afirmação. Sobre a coisa do destinatário: isso faz parecer como se houvesse, em algum lugar da Terra ou fora da Terra, um agente, uma classe ou um grupo a quem se pudesse se dirigir. Isso daria certamente na reificação do conceito de classe. Que o proletariado está integrado, não é mais a expressão correta para o estado das coisas. Tem-se de ir muito além. Hoje, no capitalismo tardio, o proletário marxiano, se ele ainda existe de maneira geral, é somente uma minoria na classe de trabalhadores. A própria classe trabalhadora, mesmo sua consciência e sua práxis, está em grande parte aburguesada. E por isso não se pode aplicar nem imediatamente e nem rigidamente o conceito marxiano preservado de modo reificado à situação presente. A classe trabalhadora ampliada, que compreende hoje noventa por cento da população e que inclui a grande maioria dos *white-collar workers* [trabalhadores de colarinho branco], dos *service workers* [trabalhadores da área de serviços], em outras palavras: quase todos que Marx designou como trabalhadores

produtivos, esta classe de trabalhadores certamente permanece o agente potencial, o sujeito da revolução; mas a própria revolução será um projeto completamente diferente do que foi para Marx. Poder-se-á contar com grupos, que na teoria marxiana original não tinham praticamente nenhum significado e não precisavam ter, por exemplo, como os conhecidos grupos marginais, como os estudantes, como as minorias raciais e nacionais reprimidas, as mulheres, que não são uma minoria, mas uma maioria, as iniciativas civis, etc. Isto com certeza não quer dizer que esses são grupos substitutos que se tornam os novos sujeitos da revolução. Eles são aqueles, como os chamei, grupos antecipatórios, que podem atuar como catalisadores, mas não mais do que isso.

Spengler: Como esses grupos retroalimentam a formulação da teoria?

Marcuse: [Retroalimentam] o quê?

Spengler: A formulação da teoria.

Marcuse: A teoria tem de ser reformulada, mas não somente por causa disso, porque esses grupos entraram no jogo, mas sim sobretudo por causa do contexto inteiramente novo e da consciência modificada [*gewandelt*] da classe trabalhadora, e porque ela [a consciência modificada] conseguiu se estabelecer no capitalismo. Na minha opinião, ao final, além disso, temos que procurar um modelo de revisão para nós, segundo o qual a revolução não se instaura por causa do empobrecimento, etc., mas sobre a base da assim chamada sociedade de consumo. A revolução no contexto da sociedade de consumo é o problema de hoje.

Spengler: Isso me parece contraditório. Os grupos marginais, que você mencionou, são definidos pela sua posição econômica. Retorno mais uma vez à pergunta: como se desenvolve a teoria que

incorpora completamente, por um lado, as deficiências sociais de tipo clássico ainda existentes, a necessidade material, e, por outro lado, recorre a um fenômeno inteiramente diferente, como, por exemplo, a opressão às mulheres?

Marcuse: O critério é a opressão. Se a opressão pode ser incluída ou não ao conceito antigo da situação dos pequenos burgueses e do proletariado, é uma outra questão. Como disse há pouco, mais ou menos noventa por cento da população é hoje dependente do capital e vende sua força de trabalho, porque ela não tem outra coisa para vender e não tem responsabilidade ou participação alguma no controle do processo de produção. Todos esses critérios correspondem ao conceito marxiano de classe trabalhadora. As mulheres se encontram em uma posição especial, porque, para elas, à opressão que elas partilham com os homens como trabalhadoras, no escritório ou na fábrica, se soma a opressão na esfera privada. Esta opressão dupla tem uma longa história, que não tem somente um lado físico, econômico e político, mas também um lado cultural.

Habermas: Você deixou um pouco de lado a fórmula dos destinatários perdidos. Uma teoria crítica da sociedade, que se entende como órgão do auto-esclarecimento de um processo histórico, tem de procurar por indicadores de onde surge, no próprio processo histórico, uma consciência que pode ser tornada explícita por esta teoria. E, agora, segundo o [seu] próprio diagnóstico, encontra-se esses indicadores não mais nas camadas nucleares do proletariado, mas sim somente ainda lá onde (a) Marx não os achou e onde (b) tampouco pode ser localizado primariamente o portador de um processo de revolta, isto é, por exemplo, nas camadas marginalizadas e nas mulheres. Eu me pergunto se isto ainda não tem que resultar em uma forte revisão da teoria, como você sugere no momento.

Marcuse: Cada vez mais se torna questionável se se pode falar dos estudantes, sobretudo hoje, como um grupo marginalizado. Nos Estados Unidos, existem mais de 10 milhões de estudantes. Com a intelectualização do processo de trabalho, os estudantes se tornaram agentes cada vez mais importantes no próprio processo de produção. Por isso a formulação “grupo marginalizado” é ideológica demais para mim. A partir de sua atividade, os estudantes se encontram na linha de frente de uma luta por emancipação, em todo caso não mais no gueto de um grupo marginalizado.

Habermas: É verdade?

Marcuse: É verdade em toda a parte. É verdade na América Latina, é verdade na Ásia e é verdade mesmo na África.

Lubasz: Mas não na Europa.

Marcuse: Sim, também na Europa, e mesmo no país mais avançado do mundo, nos EUA.

Habermas: Agora chegamos à avaliação do movimento estudantil. Em que medida hoje ainda se pode tecer esperanças semelhantes nos estudantes enquanto grupo capaz de organização, como fizemos todos em 1967-69? Isso ainda se sustenta empiricamente?

Marcuse: Todos nós fizemos isso? Você e eu admitimos que era uma revolução?

Habermas: Não, Deus sabe que não.

Marcuse: Bem, então.

Habermas: Mas nós dissemos – e você foi o primeiro a conceituar isto – que nestes setores se formavam potenciais críticos, formaram-se experiências (você trouxe isto sob a palavra-chave da “nova sensibilidade”), que são de natureza crítica ao sistema, que certamente não têm consequências revolucionárias imediatas, mas

mesmo assim são um indício para uma formação da consciência gerada espontaneamente.

Marcuse: Hoje ainda diria o mesmo. O movimento estudantil tomou consciência daquelas imagens de possibilidades reais que foram tabus ou represadas no marxismo tradicional. Ele foi o primeiro movimento que pensou a revolução socialista como uma diferença qualitativa e a construção do socialismo como uma sociedade qualitativamente diferente, longe do fetichismo das forças produtivas. As forças produtivas se desenvolveram suficientemente há muito tempo nos países capitalistas, quando não se desenvolveram por demais. Que isto ocorreu e que ainda ocorre, é um novo princípio de realidade. Isso não foi tematizado por Marx; embora esteja lá como pista, especialmente nos escritos de juventude, mas depois desaparece.

Habermas: Então, o que se pode dizer hoje empiricamente sobre a relevância política dos grupos progressistas dentro do corpo estudantil? O movimento estudantil deteriorou-se como movimento.

Marcuse: Isso está correto, e é a consequência lógica do contra-golpe que começou depois de 1968. Como sempre, a classe dominante teve uma consciência melhor e mais exata do significado do movimento de oposição do que o próprio movimento; ela viu de fato que havia aqui um verdadeiro perigo iminente e então enterrou rapidamente o material explosivo. O movimento se deteriorou sob a pressão da repressão agravada nos Estados Unidos, na França e na República Federal; mas as ideias do movimento se difundiram na desintegração e se espalharam por camadas diferentes da população. Já indiquei de várias maneiras e quero repetir isto rapidamente: “Com o suor do teu rosto come o teu pão” – quem decreta este dever?

Habermas: Nossos ministérios da cultura e educação [*Kulturministerien*] tentam estabelecer novamente a ética de trabalho protestante por canais administrativos.

Marcuse: Isto não muda em nada no fato de que a qualidade das mercadorias se agrava permanentemente, que os atos de sabotagem anônima aumentam nos EUA, de que o absentismo hoje é maior do que antes, etc. Quantos milhões de automóveis a indústria automobilística americana teve de recolher nos últimos anos porque surgiram defeitos graves de fabricação? Ao mesmo tempo, no entanto, observamos a integração bem-sucedida, a integração repressiva dos aparatos sindicais ao sistema. A aliança entre capital e trabalho funciona porque o desemprego persistente torna a adaptação cada vez mais importante para os trabalhadores, se eles quiserem viver e sobreviver.

Habermas: Desde 1973 é que isso, pela primeira vez, emerge como um fenômeno de massa, que o desemprego disciplina *per se*.

Marcuse: Este não foi sempre o caso?

Spengler: Essa é uma história antiga. Que pode ser similarmente localizável no meio do século XIX.

Marcuse: Acredito que sempre foi assim. E não quero dizer algo somente no sentido de disciplinamento moral do trabalho, mas também no disciplinamento político.

Lubasz: Não, pode-se dizer o contrário, que então, se uma crise já está tão grande que há desemprego em massa, que é fortalecida pelo radicalismo, que se demande à política e à ciência criar posições de emprego. Daí vêm tais fenômenos como as greves de massa, tal como, por exemplo, a greve geral na Inglaterra em 1926. Mas enquanto existe a chance de que a maioria [das pessoas] possa continuar a trabalhar, e enquanto o desemprego é marginal, a adaptação domina o sistema porque se alimenta da esperança de encontrar um posto, um emprego.

Marcuse: A questão é, e aqui se coloca a minha opinião sobre o ponto de comprovação efetivo da teoria marxiana: quanto tempo

demora a estabilização do capitalismo tardio? As contradições internas, seja lá o que elas podem ser – e não acredito que elas são somente aquilo que Marx formulou –, se agravarão efetivamente ou o capitalismo terá sucesso em se fixar por um tempo *previsível* [*absehbar*] sobre as bases de um imperialismo econômico e político reforçado, talvez até mesmo com a China e a URSS como mercado? Se isso tiver de acontecer, então aqueles que dominam poderão dormir tranquilamente por algumas centenas de anos. Logo, não haverá nenhuma revolução.

Spengler: Esta é uma justificação da mensagem atirada na garrafa.

Habermas: O eurocomunismo é o novo modelo do qual você falou?

Marcuse: O eurocomunismo não é um modelo de revolução. O eurocomunismo, na medida em que hoje podemos avaliá-lo, por um lado, é o reflexo fiel das relações de poder existentes e, por outro lado, é o emburguesamento interno e externo da classe trabalhadora.

Habermas: Uma segunda geração da socialdemocracia [*Sozialdemokratismus*]?

Marcuse: É cedo demais para falar isto com certeza; pode muito bem ser que, por exemplo, na França o cartel se desintegre antes das eleições. Então, naturalmente, a política do partido comunista mudaria de novo. É difícil fazer prognósticos.

Habermas: Pois qual modelo de revolta [*Umwälzung*] é realisticamente concebível hoje?

Marcuse: O que posso conceber é: um agravamento de protestos, organizados local e regionalmente, a eclosão de serviços fora do sistema, a radicalização da autogestão [*Selbstverwaltung*] –

uma desintegração difusa que surte um efeito por assim dizer contagiante. O motivo específico não é previsível.

Habermas: Então quer dizer que, o capitalismo tardio enquanto sistema indeterminado – conflitos que arriscam o sistema podem eclodir de modo contingente por toda a parte?

Uma outra pergunta: O que as novas correntes populistas significam? Uma aliança da classe média conservadoramente inclinada, de estudantes radicais, e de outras partes da inteligência, que se juntam em iniciativas cidadãs, por exemplo, agora contra a energia nuclear. Estas são organizações que se observam desde há algum tempo na República Federal e na França.

Spengler: Talvez antes poder-se-ia explicar por que você utiliza a expressão “populista”?

Habermas: Populista porque...

Marcuse: ... Na América é chamado assim...

Habermas: ... primeiramente, porque não há qualquer pequena atribuição precisa aos grupos sociais e, em segundo lugar, porque as orientações políticas, em essência, são determinadas negativamente por meio da defesa contra as estruturas burocráticas anônimas, por meio da defesa contra o que irá experienciar subjetivamente como o perigo do progresso técnico, por meio da defesa contra perigos não analisados precisamente de maneira ampla. Tais grupos não são mantidos por meio de uma perspectiva que tenha um objetivo político comum. Esta também não é a característica particular do populismo tradicional?

Macuse: Sim, de fato.

Lubasz: Devo dizer algo sobre isso. Na teoria marxiana vigora a aceitação de que o desenvolvimento contínuo das forças produtivas seja algo de bom, que seja desejável. Marx não previu que poderia

chegar um ponto no qual o desenvolvimento das forças produtivas poderia ter consequências negativas. O interessante dessas combinações de estudantes radicais, agricultores, cidadãos, etc., é que elas mesmas se defendem contra que as forças produtivas sejam desenvolvidas continuamente e poder-se-ia ver aí o paradoxo, no sentido da teoria marxista, de que, por exemplo, um apoio muito forte à construção das usinas nucleares vem dos sindicatos.

Marcuse: Isso tem menos a ver com a teoria do que com o emprego.

Lubasz: Sim, mas isto contradiz a aceitação teórica, se não estou enganado.

Marcuse: Isso está contido plenamente na própria teoria – no diagnóstico de que a produção de desperdícios e luxos aumentará com o desenvolvimento contínuo do capitalismo. Isso é uma de suas cláusulas principais.

Habermas: Querido Herbert, muito obrigado por sua paciência.

Texto original: MARCUSE, Herbert et al. “Theorie und Politik”. In: HABERMAS, Jürgen et al. (orgs.). *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978, p. 9-62.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.