



# 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](http://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica)

---

**Título** A problemática da historicidade no primeiro H. Marcuse

**Autor(a)** José Manuel Romero Cuevas

**Tradutor(a)** Dalmiro Schwartz Lara

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

## Como citar este artigo:

Cuevas, José Manuel Romero. “A problemática da historicidade no primeiro H. Marcuse”. *Dossiê Herbert Marcuse, Parte 1 (Dissonância: Revista de Teoria Crítica, v. 2, n. 1.1)*, p. 176-214, junho de 2018.

# A PROBLEMÁTICA DA HISTORICIDADE NO PRIMEIRO H. MARCUSE

José Manuel Romero Cuevas

*Universidad de Alcalá*

*Tradução de Dalmiro Schwartz Lara*

**Resumo:** Entre 1928 e 1932, H. Marcuse tentou realizar a sua habilitação na Universidade de Friburgo com M. Heidegger. Nesse período ele fez dialogarem de maneira original determinadas ideias de Heidegger e Marx. Na sua aproximação a Heidegger, o primeiro Marcuse se centra na concepção de historicidade de *Ser e tempo*, na qual o autor berlinense acreditava encontrar elementos relevantes para uma reconsideração dos fundamentos filosóficos do materialismo histórico. Este trabalho expõe o tenso jogo de crítica e apropriação através do qual se produziu o confronto de Marcuse com o conceito heideggeriano de historicidade. O trabalho também mostra como a evolução posterior de Marcuse em direção à teoria crítica de M. Horkheimer, apesar de ter encontrado em determinados aspectos desse confronto um ponto de apoio, só pôde ser levada a cabo a partir de um distanciamento expresso para com a concepção ontológica de historicidade de Heidegger.

**Palavras-chave:** Historicidade, hermenêutica, teoria crítica, Heidegger, Marcuse

## I. Com Heidegger contra Heidegger?

A publicação de *Ser e tempo* de Heidegger, em 1927, impressionou profundamente Marcuse, que estava quase atingindo os seus 30 anos. O jovem intelectual berlinense leitor de Marx, Korsch e Lukács, que havia concluído o doutorado em Friburgo em 1922 com uma tese sobre o romance de artista alemão e trabalhava na sua cidade natal em uma livraria e em uma pequena editora, decidiu voltar a Friburgo para realizar a sua habilitação com Heidegger.<sup>1</sup> Pouco antes de seu retorno a Friburgo, no verão de 1928, ele publicou um artigo em uma revista de filosofia, cujo primeiro volume foi dedicado de modo monográfico a *Ser e Tempo*, intitulado “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”. Nesse artigo ele efetua a sua particular recepção dessa obra, e nele pode se verificar um confronto com a concepção de historicidade de Heidegger que, de acordo com o meu ponto de vista, continua tendo interesse para nós. O ponto de partida desse confronto é o reconhecimento por parte de Marcuse do significado central da fenomenologia da existência humana (ou *Dasein*) exposta em *Ser e tempo*. Por conta desse aspecto, o livro parece a Marcuse “um momento crucial na história da filosofia: o ponto em que a filosofia burguesa se dissolve desde dentro de si e deixa o caminho aberto para a uma nova ciência ‘concreta’” (Marcuse 1978a: 358). Para o primeiro Marcuse, o que há de original em *Ser e tempo* é a sua adoção da existência humana como assunto da atividade filosófica e a sua proposta de acesso adequado à existência, ou seja, um acesso que não seja nem abstrato nem objetivante da mesma. Isso lhe pareceu relevante para repensar as bases filosóficas de um marxismo degradado pelo “marxismo

---

1 Ver: Kätz (1982: 58-86), McCarthy (1992: 92-106), Abromeit e Cobb (2004: 131-151).

teórico e prático petrificado e abolecido dos partidos” (Habermas 2000: 239) a uma forma de filosofia da história que desembocava com suposta necessidade irrefreável no estabelecimento das condições que tornariam possível a revolução, o que permitiria esquivar qualquer decisão política revolucionária, postergando-a a um futuro indefinido. Marcuse pensou que aquilo que a analítica heideggeriana da existência pretendia realizar, a saber, um acesso à existência humana concreta em seu mundo circundante histórico, ocupando-se da situação caída na coisificação imperante e se comprometendo com o impulso da decisão capaz de transcender tal estado de queda, deveria ser assumido como programa pela teoria social de matriz marxiana, se essa quisesse recuperar uma força crítica dilapidada pelo marxismo esclerótico dos partidos.

A constatação de que “as análises de Heidegger (...) descobriram da maneira mais originária o fenômeno da historicidade” (Marcuse 1978a: 373) desempenha um papel importante nessa valorização de *Ser e tempo*. De fato, essa questão ocupa um lugar significativo em *Ser e tempo*, mas o que há de específico nessa obra é, claramente, a concepção da historicidade da existência como sendo *ontológica*: “A pergunta pela historicidade é uma pergunta *ontológica* pela constituição-de-ser do ente histórico” (Heidegger 1998: 417). Aqui a historicidade não diz respeito ao fato de que todo indivíduo vive em uma situação histórica concreta e está essencialmente condicionado pelas circunstâncias que definem tal situação. Em Heidegger a historicidade é melhor compreendida como a condição de possibilidade ontológica da história e do seu conhecimento.

“A proposição: o *Dasein* é histórico se comprova como enunciado ontológico-existencial fundamental. Está longe de ser uma mera constatação ôntica do fato de que o *Dasein* ocorre em uma ‘História Universal’. Mas a historicidade do

*Dasein* é o fundamento de um possível entendimento de conhecimento-histórico, o qual, por sua vez, traz consigo a possibilidade de desenvolver expressamente o conhecimento-histórico como ciência” (Heidegger 1998: 349).

A historicidade é o “caráter ontológico” do *Dasein* enquanto tal (Heidegger 2008: 12), o modo de ser de seu acontecer: “A determinação da historicidade é anterior ao que se chama de história (o acontecer de-história-universal). Historicidade significa a constituição-de-ser do ‘gestar-se’ do *Dasein* como tal, sobre cujo fundamento é unicamente possível algo assim como a ‘história universal’ e o histórico a ela pertencente (Heidegger 1998: 43).” O “adiantar-se para a morte”, o “precursor ser-resoluto”, a “repetição da herança de possibilidades” transmitidas pela tradição, o “destino” e o “destino comum” definem a “historicidade própria” formam as determinações fundamentais da historicidade do *Dasein* enquanto tal (Heidegger 1998: 398-407).

Entretanto, mesmo que as análises de Heidegger possibilitem um acesso concreto à existência, elas não são, para Marcuse, concretas o suficiente, pois, em primeiro lugar, tais análises se ocupam da *existência humana enquanto tal*, o que, para o pensador berlinense, implica uma abstração delas em relação ao seu mundo histórico-social concreto. A *existência humana enquanto tal* seria uma abstração e o tratamento da historicidade dela permaneceria no mesmo nível de abstração. Em segundo lugar, a fenomenologia da historicidade de Heidegger concebe o *Dasein* a partir do modelo do indivíduo. Em *Ser e tempo* a categoria *Dasein* remete ao indivíduo que, em cada caso, cada um de nós é: “O ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*” (Heidegger 1998: 67). Segundo Marcuse, o déficit de concretude de Heidegger se manifesta na adoção do indivíduo como base para a análise da historicidade, pois assim se

perde de vista o caráter propriamente social da historicidade (Marcuse 1978a: 376). Por isso, apesar de Marcuse considerar positivamente a transição do âmbito individual ao coletivo na consideração da historicidade dos parágrafos 74 e 75 de *Ser e tempo* (parágrafos estes que, paradoxalmente, têm tom político patentemente conservador e sobre os quais Heidegger posteriormente se apoiou para fazer a sua passagem à ação em favor do nacional-socialismo) (Löwith 1992: 79), defende que o enfoque fenomenológico de Heidegger não é radical o suficiente, isto é, não é concreta o suficiente para dar conta adequadamente da historicidade da existência em sua formação real em uma sociedade marcada por antagonismos sociais e econômicos. A existência humana sempre está já em um mundo sócio histórico concreto, marcado por cisões e antagonismos determinados, por assimetrias políticas e socioeconômicas: se há efetivamente que se falar de uma historicidade da existência, ou *Dasein*, deve-se formular a questão concernente à *constituição material da historicidade*. Quanto aos conceitos heideggerianos de mundo circundante e mundo comum, Marcuse contradiz a pretensão deles de serem comuns para todas as existências humanas integrantes da formação social. O suposto “caráter comum” de tais categorias

“tem seus limites antes de tudo na situação histórica. [...] Mas onde estão os limites da situação histórica em cada caso? E o mundo também é ‘o mesmo’ apenas para toda existência [*Dasein*] presente em uma situação histórica concreta? Claramente não. Não apenas o mundo do significado dos diferentes círculos culturais simultâneos é diferente, mas também dentro de tais círculos os abismos do significado entre os mundos se abrem. Precisamente nos comportamentos essenciais, não há, por exemplo, nenhum entendimento entre o mundo do moderno burguês do capitalismo desenvolvido e o dos camponeses ou dos proletários. Aqui se encontra necessariamente a investigação com a questão da constituição material da historicidade, com uma ruptura que Heidegger não

realiza em nenhum lugar ou a que apenas alude” (Marcuse 1978a: 376).

Em um artigo de 1933, posterior ao compromisso de Heidegger com o Nacional-Socialismo e com o qual pela primeira vez realiza um afastamento total e explícito da filosofia heideggeriana, Marcuse defende que a filosofia existencialista pretendeu devolver à filosofia a vocação de concretude, ao assumir como assunto próprio a historicidade da existência. Ao conceber o filosofar como atividade do indivíduo em sua situação histórica única e a partir das possibilidades dadas na mesma, a filosofia existencialista parecia assumir toda a emergência e necessidade do instante histórico: a filosofia foi desvinculada do abstrato e levada à imediatidade do presente. Mas, para Marcuse, a filosofia existencial fracassa no seu empenho, pois todo o seu discurso sobre a historicidade permanece abstrato e não vinculante para os indivíduos na medida em que não se acentue a situação completamente concreta e material em que se encontra a existência, até que não sejam consideradas, a partir de sua situação fática, as possibilidades efetivas do próprio existir (Marcuse 1973: 131). Devido ao nível de abstração em que se mantém, para a filosofia existencialista todas as situações históricas seriam, respeito à existência própria ou verdadeira, equivalentes, mas no sentido de indiferentes. Precisamente no seu conceito de historicidade se revelaria a a-historicidade profunda e encoberta da filosofia existencialista (Marcuse 2004: 161).

Em texto um pouco posterior, de 1934, Marcuse torna mais preciso o seu juízo a respeito da concepção de historicidade de Heidegger: defende que em *Ser e tempo*, apesar da presumida vocação de concretude, é possível explicitar realmente uma pretensão *transcendental*, coerente com a noção de fenomenologia e de ontologia assumidas na obra. Por essa razão, a analítica

existencialista de Heidegger descuida do ser humano concreto e se dirige à existência humana em geral, à sua essência ontológica, a qual em Heidegger teria um caráter ético e político supostamente neutro. Da consciência pura husserliana teria advindo em Heidegger a existência humana em seu caráter transcendental, com o qual fica paralisada aquela aspiração original em relação à historicidade (Marcuse 2004: 161).

Ao contrário do conceito pseudo-concreto de historicidade de Heidegger (Habermas 2000: 239), Marcuse defende uma concepção de historicidade da existência que pretende dar conta das cisões reais do mundo social e da estruturação da vida material. Haveria, portanto, diversos modos de ser histórico, sendo o modo próprio, genuíno, de historicidade em uma situação como a atual (caracterizada por um capitalismo que gera uma crise geral da existência, sacudindo-a nos seus fundamentos) (Marcuse 1978b: 395) aquele que consiste nesse acontecer específico que é a ação radical transformadora. A historicidade própria da existência se concretiza, na situação atual intolerável para a existência, na transformação do real, na revolução. Marcuse concebe “a práxis revolucionária como a existência histórica propriamente dita” (Marcuse 1978a: 383). Em concordância com o exposto, Marcuse formula uma noção de *filosofia concreta* cuja tarefa é conceber a historicidade de modo que essa se aproprie tanto de seu significado coletivo quanto de sua constituição material.

“A filosofia concreta não pode, portanto, ter acesso à existência a não ser que ela apreenda essa existência na esfera na qual ela existe: na *ação* que ela exerce no seio de seu mundo, de acordo com sua situação histórica. Ao mesmo tempo em que a filosofia concreta se torna histórica, assumindo o destino real da existência, ela *se torna pública*. [...] Dizer que a filosofia é contemporânea de uma existência concreta significa que ela deve se preocupar com os combates e as necessidades muito concretos dessa existência, que ela deve tomar ‘o mesmo’

cuidado com sua vida, que existe de tal maneira e não de outra”  
(Marcuse 1978b: 400).<sup>2</sup>

Com efeito, esta concepção de filosofia que assume o seu caráter histórico, isto é, a sua localização em uma sociedade cindida por antagonismos e que assume como tarefa dar conta das misérias e lutas da existência humana, impulsionada pela mesma preocupação concernente à vida concreta que caracteriza a própria existência, pode ser entendida como uma refuncionalização original da analítica do *Dasein* em *Ser e tempo*. Assim como para Heidegger, também para Marcuse: em primeiro lugar, o *Dasein* está jogado em um mundo que está definido pela coisificação; em segundo lugar, quando a filosofia concreta acessa o *Dasein*, esse acesso está interessado em que o *Dasein* consiga sair dessa situação de queda, e esse interesse se deve a que a filosofia compartilha com o *Dasein* a preocupação pela existência. Mas Marcuse redefine profundamente o projeto heideggeriano quando o reinterpreta a partir das categorias do jovem Lukács: a coisificação em que está jogada a existência não é a coisificação ontológica, definida pelo império do uno impessoal, do pública e anonimamente interpretado e constitutiva do *Dasein*, mas sim a coisificação gerada historicamente por uma sociedade específica: a sociedade baseada na divisão do trabalho, cindida em suas necessidades e interesses, que desemboca historicamente na sociedade produtora de mercadorias. E a tarefa de saída dessa situação de queda não é uma saída existencial meramente individual. Ela até tem um alcance existencial, na medida em que no seio dos processos vigentes de coisificação está engolida a totalidade da existência, mas a saída da mesma é política, implica uma transformação das regras do jogo

---

2 Sobre isto ver também Kellner (1984: 63-8) e Brunkhorst e Koch (1990: 23-34).

social vigentes até a eliminação das causas estruturais da coisificação. Ou seja, nos seus primeiros textos, os explicitamente mais heideggerianos,<sup>3</sup> Marcuse efetua uma apropriação da analítica do *Dasein*: crítica prévia dos seus aspectos abstratos, reinterpretando-a numa moldura teórica política definida por Marx, Lukács e Korsch. Esse é o primeiro momento de mais originalidade do primeiro Marcuse e também o que de maneira significativa colocará as bases para a sua convergência posterior com a teoria crítica de Horkheimer.

## II. As mudanças no conceito de *Sorge* (cuidado, preocupação) ou o caminho de Heidegger até Horkheimer

Esse processo de apropriação e reinterpretação se percebe claramente quando rastreamos o uso do termo “*Sorge*” nos escritos de Marcuse desses anos e na sequência da incorporação dele ao Institut für Sozialforschung em 1933. No seu primeiro artigo, “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, o conceito é introduzido no contexto da exposição daquilo que é proposto em *Ser e tempo*, como a categoria heideggeriana que refere ao sentido de ser do *Dasein* (Marcuse 1978a: 360). Entretanto, já nesse artigo o termo é utilizado contra o seu sentido habitual, mesmo mantendo a conotação heideggeriana: se fala a respeito do cuidado (ou preocupação) originário do *Dasein*, o qual versa sobre si mesmo, sobre a sua produção e reprodução práticas (Marcuse 1978a: 374).<sup>4</sup> Em “Sobre a filosofia concreta”,

---

3 Refiro-me a Marcuse (1978a) e (1978b).

4 Posteriormente nesse mesmo texto aparece o mesmo uso do termo *Sorge* (Marcuse 1978a: 378).

mesmo que a categoria *Dasein* continue ocupando uma posição central e se continue atribuindo ao *Dasein* o conceito de *Sorge*, como quando se faz referência à “estrita preocupação com o indivíduo quanto à verdade de sua existência” (Marcuse 1978b: 404), há um deslocamento no emprego desse conceito que colocará em evidência, como veremos, a direção da trajetória posterior de Marcuse. A partir de agora, o sujeito da *Sorge* já não será tanto o *Dasein*, mas a própria filosofia. Como se observou no texto anteriormente citado “Sobre a filosofia concreta”, no qual se defende que a filosofia, em relação à existência, “deve tomar ‘o mesmo’ cuidado [*Sorge*] com sua vida, que existe de tal maneira e não de outra” (Marcuse 1978b: 400), o *Dasein* se torna agora o objeto da *Sorge* que define a filosofia. No mesmo artigo, defende-se: “A preocupação [*Sorge*] com a existência humana e com sua verdade faz da filosofia, no sentido mais profundo, uma ‘ciência prática’; ela também conduz a filosofia – e é justamente aí que queremos chegar – ao cerne da agonia concreta da existência humana” (Marcuse 1978b: 387). A preocupação pela existência humana (*die Sorge um die menschliche Existenz*) tem para a filosofia não somente relevância prática como também epistemológica, pois o conhecimento da situação contemporânea naquilo que ela tem de problemático só é possível se a filosofia está efetivamente impulsionada por essa preocupação pelo ser humano. Tal conhecimento deve ter sido “obtido a partir de uma autêntica preocupação [*Sorge*] com a existência” (Marcuse 1978b: 406). A condição de que o conhecimento da situação atual alcance a essência problemática dessa e possa ser efetivo do ponto de vista prático nessa situação é que esse conhecimento tenha sido impulsionado pela preocupação pela existência, isto é, impulsionado por um interesse *moral* (mas com implicações políticas tangíveis).

Significativamente, essa formulação reapareça nos textos elaborados por Marcuse no período em que ele é membro do Institut für Sozialforschung em Nova Iorque nos anos 30 do século passado, textos estes que contribuíram para a articulação das bases filosóficas do conceito de teoria crítica. Em “O caráter afirmativo da cultura” (1937) afirma-se: “a filosofia materialista [...] leva a sério a preocupação [*Sorge*] pela felicidade e luta pela sua realização na história” (Marcuse 1978c: 197). Em “O conceito de essência” (1936) há a defesa de que a dialética materialista está impulsionada pela “preocupação pelos seres humanos” (*die Sorge um den Menschen*) (Marcuse 1978d: 68,71 e 79). A atribuição de uma preocupação pelo ser humano ao materialismo e à dialética materialista é uma continuidade da caracterização da filosofia concreta de 1929; mas essa última foi agora, de certo modo, desintelectualizada: se antes se tratava da preocupação da filosofia pela existência humana e sua verdade, agora se trata da preocupação pelo ser humano e, concretamente, pela felicidade desse. Nessa formulação se manifesta muito possivelmente a influência da concepção de materialismo esboçada por Horkheimer no início dos anos trinta, na qual a questão do interesse na felicidade humana terrena ocupa um lugar preponderante (Horkheimer 1999: 94-5).

Em “Observações sobre ciência e crise” (1932) Horkheimer defende que a teoria materialista afronta o social impulsionada por uma problemática político-moral, definida pela “tentativa de conhecer as causas sociais da atrofia e destruição da vida humana e de realmente subordinar a economia aos homens” (Horkheimer 1974a: 21). Em seu importante artigo “Materialismo e metafísica” (1933), Horkheimer define qual é o “interesse” que impulsiona o materialismo: “Para ele [ou seja, para o materialismo] [...] se trata [...] da mudança das condições definidas sob as quais os homens devem sofrer e sua alma certamente estiolar-se” (Horkheimer 1999:

78). Desse modo, os “ideais” do materialismo “se definem a partir das necessidades da comunidade e são medidos por aquilo que, num futuro discernível, é possível com as forças humanas existentes” (Horkheimer 1999: 97).<sup>5</sup> É notório que nessas reflexões de Horkheimer desses anos a respeito do materialismo e da teoria materialista se prefiguram os parâmetros que definirão, em 1937, a teoria crítica. Em escrito desse mesmo ano Horkheimer defende que o “objetivo” da teoria crítica é “a felicidade de todos os homens” (Horkheimer 2000: 83). Por isso, na medida em que Marcuse faz convergir com essa concepção de materialismo as suas reflexões anteriores sobre filosofia concreta, não causa surpresa que no artigo “Filosofia e teoria crítica” (1937), texto explicitamente dedicado aos fundamentos filosóficos da teoria crítica, haja afirmações que se conectem diretamente com as formulações de 1929. Defende-se que o que vincula “o materialismo com a teoria correta da sociedade” é “a preocupação [*Sorge*] pela felicidade do ser humano” (Marcuse 1978e: 227-8). Depois, defende-se que: “O interesse da filosofia: a preocupação [*Sorge*] pelo ser humano, encontrou uma nova forma no interesse da teoria” (Marcuse 1978e: 234). A teoria de que aqui se fala é, naturalmente, a teoria crítica. Segundo Marcuse, o seu interesse constitutivo pode ser considerado a apropriação do interesse pelo ser humano que definia a velha filosofia idealista. Na teoria crítica, esse interesse se evidencia na “sua preocupação, contida em todas as suas análises, pela possibilidade do ser humano, pela liberdade, felicidade e direito do indivíduo” (Marcuse 1978e: 234).

É certo que quando Marcuse embarca em um trabalho comum a Horkheimer para articular as bases filosóficas, em

---

5 Em outro lugar se alega também que o que se procura na “teoria materialista” é “melhorar a sorte da totalidade dos seres humanos” (Horkheimer 1999: 141).

primeiro lugar daquilo que denominam teoria materialista (ou dialética materialista) e da própria teoria crítica, utiliza os resultados a que havia chegado no seu confronto com Heidegger. A refuncionalização do conceito *Sorge* de um contexto ontológico-existencial para outro político-moral manifesta o jogo tenso de reinterpretação e, em casos determinados, reutilização daquilo que com ele antes era pretendido em um novo contexto caracterizado pelo projeto teórico do Institut für Sozialforschung. Na transição de Friburgo a Nova Iorque, no caminho “de Heidegger até Horkheimer”,<sup>6</sup> Marcuse conseguiu fazer com que determinados aspectos de sua refuncionalização original da analítica do *Dasein* – esboçado por ele no final da década de vinte –, se tornassem produtivos no âmbito da teoria crítica da sociedade.

### **III. A fundamentação filosófica da sociologia e o problema da historicidade**

Mas nem a crítica de Marcuse a Heidegger, nem a sua reivindicação explícita de uma historicização radical da filosofia implicam, entretanto, uma renúncia a uma aproximação fenomenológico-ontológica à historicidade nos seus escritos do período de 1928-1933.<sup>7</sup> Para mostrar isso, talvez o mais indicado seja abordar o modo como Marcuse concebeu a relação entre sociologia e filosofia nas suas discussões com os teóricos sociais K. Mannheim, S. Landshut e H. Freyer. No confronto de Marcuse, em 1931, com o livro de Hans Freyer *Sociologia como ciência da realidade* é possível encontrar um questionamento do modo como

---

6 Essa expressão é empregada por Habermas para caracterizar a trajetória biográfico-intelectual de Marcuse e também a sua própria (Habermas 2000: 238).

7 Sobre isso ver Pippin (1985: 180-206) e Benhabib (1987: ix-lx).

esse autor busca articular uma fundamentação filosófica da sociologia. Mesmo que a intenção de Freyer seja realizar “a ‘fundamentação filosófica’ de um sistema de sociologia” (Marcuse 1978f: 488) e não uma reflexão a respeito do âmbito do qual se ocupa a sociologia, a saber, a realidade histórico-social, Freyer permanece, em relação às suas pretensões originárias, no âmbito da teoria do conhecimento e concebe tal âmbito como mero objeto de conhecimento, isto é, como correlato de uma aproximação científica. Explicitamente, o objetivo de Freyer é articular um sistema concreto de sociologia, razão pela qual ele se posiciona “contra toda a sociologia abstrata, formal, que ignora a historicidade das configurações e estruturas sociais” (Marcuse 1978f: 503). Por isso Freyer considera estéril a tentativa de construir um sistema de conceitos sociológicos através de uma reflexão transcendental: pois os resultados seriam completamente abstratos e formais. Consequentemente, só resta a Freyer um caminho possível: a formação dos conceitos de seu sistema de sociologia a partir da história acontecida. Ele forma os seus conceitos mediante a apreensão das “estruturas fundamentais típicas da realidade social a partir da história” (Marcuse 1978f: 503). Assim, a fundamentação filosófica que Freyer realiza se apoia na consideração das “configurações sociais históricas existentes até o momento enquanto ‘típicas’” (Marcuse 1978f: 503). Freyer forma os seus conceitos mediante uma “generalização” (Marcuse 1978f: 493) a partir da história acontecida. Para Marcuse, isso trará consequências problemáticas para o sistema de sociologia desse autor, pois os seus conceitos sociológicos ficam, desse modo, impregnados de uma determinada facticidade: a facticidade da história passada. Desse modo, acabariam projetando o sido sobre o porvir como o seu horizonte de possibilidade.

Segundo Marcuse, a teoria dos conceitos de Freyer, na medida em que esses são constituídos a partir do material da história até agora, provoca um efeito cognitivo distorcido carregado de consequências práticas: a incapacidade de captar o *novo* com tais conceitos. Pelos conceitos serem formados sobre a base do acontecido, a proposta desse sistema de sociologia enfrenta a possibilidade de que alguma vez surja uma figura histórica *nova* que não possa ser compreendida mediante nenhum dos conceitos de que se dispõe até agora, uma figura nova que, “portanto, desgarra a conexão imanente – objetiva do sistema e supera o sistema” (Marcuse 1978f: 508). Os conceitos formados a partir da facticidade da história acontecida limitam de uma maneira restritiva a experiência e a representação do processo histórico em marcha e, portanto, a iluminação das possibilidades históricas, com o qual fica impossibilitada a representação e a produção do historicamente novo. A consequência principal de um procedimento como o de Freyer consistiria na restrição de nossa experiência da história possível a partir do cânone do acontecido, isto é, proporcionaria um estreitamento injustificado do nosso horizonte de expectativas, o qual ficaria de algum modo subsumido ao marco de nossas experiências passadas. Isso tem, naturalmente, consequências prejudiciais para o nosso estatuto de conhecedores da história e, acima de tudo, de agentes históricos.<sup>8</sup>

Mas, no que consiste a proposta teórica de Marcuse em comparação com a concepção insuficiente de Freyer dos conceitos sócio históricos e, em concordância com isso, da história mesma? Segundo Marcuse, a pretensão de Freyer de construir um sistema de sociologia fracassa devido à falta de reflexão sobre o seu âmbito

---

8 Essa crítica de Marcuse também afetaria, *avant la lettre*, a concepção dos conceitos da História de R. Koselleck. O autor deste artigo expõe isso em outro texto de sua autoria (Romero Cuevas 2012).

que é seu objeto (a realidade histórico-social): essa seria a causa da sua construção problemática dos conceitos. Marcuse reivindica, portanto, uma reflexão de tal ordem que, para o autor berlinense, deveria indiscutivelmente de ser levada a cabo pela *filosofia*. No contexto de sua discussão com a teoria sociológica de S. Landshut, Marcuse critica a sociologia enquanto ciência pura, neutra e reivindica, em comparação com ela, o papel da filosofia, a qual deve assegurar o fundamento da sociologia:

“Mas a crítica da sociologia ‘pura’ agora precisa novamente de uma base a partir da qual questionar o que a sociologia pode e quer estipular sobre o ser social; uma fundação que deve ser realmente ‘fundamental’; portanto, já não coloca um ponto de vista contra outro ponto de vista, mas baseia a possibilidade original de todas as afirmações sobre o ser social. Essa base só pode ser assegurada e fixada pela filosofia. O ser social pode ser interrogado, como forma fundamental do ser humano, por seus personagens, leis e formas conformes ao seu ser, somente pela filosofia” (Marcuse 1931: 274).

De acordo com a minha interpretação, Marcuse defende aqui o papel da filosofia como fenomenologia no sentido heideggeriano, a saber, enquanto ontologia fundamental,<sup>9</sup> mas também caberia rastrear aqui o peso no pensamento de Marcuse, que teria aumentado progressivamente entre 1928 a 1931, da crítica de Dilthey à pretensão da sociologia de ser ciência autossuficiente e sua reivindicação da filosofia como fundamentadora das ciências do âmbito histórico-social (Marcuse 1978g: 469-487).<sup>10</sup> Já no seu primeiro artigo, em um contexto no qual afirma contra Heidegger uma vontade de concreção radical, Marcuse propôs uma síntese entre fenomenologia e dialética, a qual, enquanto “método da

---

9 Para uma interpretação contrária do que seja o papel e o significado da ontologia na obra do primeiro Marcuse, ver Behrens (2009).

10 Sobre este ponto, ver o trabalho excelente de Hernández Jorge (2002: 153-169).

contínua e mais extrema concretização, é capaz de fazer jus à historicidade da existência [*Dasein*] humana” (Marcuse 1978a: 370)<sup>11</sup> Marcuse constatou uma deficiência dupla nos métodos fenomenológico e dialético: se o primeiro sofria uma falta de concretização que o impedia de aceder à constituição material da historicidade e ao seu caráter propriamente social, o segundo, absorvido no intra-histórico, era incapaz de captar um sentido peculiar, inerente ao dado, que “mesmo que não seja extra histórico, dura através de toda a historicidade” (Marcuse 1978a: 370). Tal síntese é denominada por Marcuse “fenomenologia dialética”: “Abarca acima de tudo a existência humana segundo o seu ser, isto é, tanto na sua estrutura essencial como nas suas formas e figuras concretas” (Marcuse 1978a: 370). A fenomenologia dialética considera, portanto, a historicidade do *Dasein* tanto no âmbito de suas estruturas fundamentais (isto é, atendendo a sua dimensão *ontológica*) como no de suas realizações concretas (isto é, levando em conta a sua dimensão *ôntica*). Consequentemente, o primeiro Marcuse quer manter, *simultaneamente*, a concretude histórica marxiana e a pretensão ontológica heideggeriana. Na sua discussão com Freyer, Marcuse sustenta que somente uma “análise filosófica *da vida humana enquanto histórica*” (Marcuse 1978f: 503)

---

11 A proposta de Marcuse de uma síntese entre fenomenologia e dialética pode ser considerada como uma réplica àquilo que Heidegger propõe em uma *Vorlesung* de 1923 (*Ontologia: Hermenêutica da facticidade*, da qual Marcuse dispunha de uma transcrição, ver Th. Regehly [1991: 179-209]: “a dialética é insuficientemente radical [...] é fundamentalmente não filosófica”. A dialética implicaria a corrupção da filosofia, a perda de todo rigor conceitual, a queda no “charlatanismo”: “contra isso [...] luta contra a fenomenologia. [...] Quando se tenta associar ambas [dialética e fenomenologia, JMR], a fenomenologia é tomada de forma superficial. [...] a questão da relação entre dialética e fenomenologia deve ser decidida tendo em vista o *objeto* da filosofia”. Ver Heidegger 1999: 66-7. Marcuse afronta essa tarefa efetivamente tendo em vista o *objeto* da síntese proposta por ele entre fenomenologia e dialética, a saber, a *historicidade* do *Dasein*.

está em condições de explicitar as estruturas fundamentais da historicidade e de agregar assim a fundamentação filosófica adequada para um sistema de sociologia ou uma teoria da sociedade. Além disso, essa fundamentação filosófica nos proporciona uma nova visão do que são propriamente os conceitos históricos fundamentais:

“Os personagens fundamentais da historicidade são (ontologicamente) antes de qualquer estrutura social histórica determinada; elas devem ser destacadas sem serem reinterpretadas como categorias abstratas e formais. Fenômenos como dominação e servidão, conservação e objetivação, trabalho e treinamento, autotranscendência e revolução são modos fundamentais de ser da vida histórica” (Marcuse 1978f: 503).

Os conceitos sócio históricos essenciais indicam propriamente modos de ser fundamentais da vida histórica. Mas, como devem ser entendidos tais modos de ser fundamentais? Com Heidegger se poderia responder que tais estruturas fundamentais da vida histórica são as suas *possibilidades fundamentais*: “As estruturas da existência [*Dasein*], a temporalidade mesma, não são algo assim como uma estrutura sustentadora constantemente disponível para algo presente possível, mas sim, segundo o seu ser mais próprio, são possibilidades de ser da existência [*Dasein*], e só isso” (Heidegger 2004: 325). A fenomenologia, enquanto ontologia fundamental, é o acesso adequado aos modos de ser da vida histórica, entendendo com isso as suas possibilidades fundamentais. Por isso a fenomenologia está em condições de apreender *todas* as figuras e fenômenos possíveis da vida histórica. Diferentemente da concepção restrita dos conceitos em Freyer, essa análise fenomenológica poderia realizar uma explicitação completa das categorias ou conceitos fundamentais da vida histórica, que compreenderiam todos os modos de ser possíveis da vida histórica,

inclusive aqueles para os quais ainda não há nenhum precedente histórico. Para Marcuse, ela agregaria a fundamentação filosófica apropriada às ciências e teorias que se ocupam com a realidade histórica.

#### **IV. Rumo a uma ontologia da historicidade social?**

Desse modo, em Marcuse a ontologia fundamental não tem como âmbito objetual somente o modo de ser do *Dasein* que em cada caso cada um de nós é (isto é, o *Dasein* individual), pois isso significaria permanecer em um nível de abstração que ele questiona. A exigência de concreção radical implica uma ampliação do âmbito do objeto da analítica filosófica. Nos textos desse período, quando Marcuse trata do *Dasein*, em diversas ocasiões se refere à existência humana e nessa medida permanece no horizonte definido por Heidegger. Assim, alega que “propriamente falando, só pode ser denominada histórica a existência [*Dasein*] humana” (Marcuse 1978h: 418). Nesse sentido, é significativo que nos seus artigos de 1930 e 1931 a respeito do problema da dialética ele delimite a validade dessa ao âmbito da historicidade, entendida como historicidade da existência humana (Marcuse 1978h e ss), deixando de lado as tentativas de ampliar o âmbito de aplicação da dialética à natureza, como foi o caso de Engels. Marcuse, desse modo, utilizando instrumentos conceituais da tradição hermenêutica, como a categoria de historicidade, conserva a limitação de Lukács em *História e consciência de classe*, muito polêmica no seio do marxismo da época, da validade da dialética à história. Em outros lugares, entretanto, o conceito de *Dasein* parece se referir à existência histórica, deixando-se aberta a questão de se essa remete ou não à existência histórico-social. Seguindo Heidegger, Marcuse afirma que a existência é estar-no-mundo,

razão pela qual realmente há que se conceber o *Dasein* como unidade do ser humano e o mundo histórico circundante:

“A existência [*Dasein*] colocada por Marx como uma unidade do ser humano e do mundo é, segundo o seu ser, histórica. O ser-o-que e o ser-como do ser humano e do ser-que e o ser-como de seu ‘mundo’ são constituídos primeiro e só na ‘história’: na ocorrência concreta da existência [*Dasein*]. [...] Essa existência [*Dasein*] é precisamente, historicamente, algo primordialmente em transformação e transformação. A historicidade, como a sua mobilidade de acordo com o seu ser, não acontece com ela ou nela, mas é isso que acontece e só acontece. Existência [*Dasein*] encontra sua situação em cada caso, tem que assumi-la, mas apenas transformá-la, porque esta situação está acontecendo, carrega dentro de si a possibilidade e a necessidade de sua transformação. Transformação é a categoria apropriada [*eigentliche*] da historicidade da existência [*Dasein*]” (Marcuse 1931: 280).

Dessa maneira Marcuse adiciona aos existenciais do *Dasein* propostos por Heidegger o existencial *transformação*, como categoria própria da historicidade da existência histórica. Mas já em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, como anteriormente pontuamos, defende-se que a historicidade não pertence propriamente ao *Dasein* individual (ao qual significaria permanecer em um nível de má abstração): “A pessoa individual não é a unidade histórica *Dasein*” (Marcuse 1978b: 376). Nesse artigo o materialismo histórico é concebido como sendo a ontologia do marxismo: “o materialismo histórico sinaliza o âmbito completo de conhecimentos que se referem à historicidade: ao ser, à estrutura e à mobilidade do acontecer” (Marcuse 1978a: 347). Seu âmbito é, portanto, a historicidade do *Dasein* histórico-social. Também a fenomenologia dialética proposta por Marcuse nesse escrito, da qual o materialismo histórico de Marx teria sido uma prefiguração com os meios filosóficos que esse último teve ao seu alcance no seu tempo (ainda

não tinham se desenvolvido a fenomenologia rigorosa de Husserl e Heidegger), adota como o seu objeto a historicidade desse *Dasein* verdadeiramente concreto que é uma sociedade: “No percurso da análise da historicidade concluiu-se que o *Dasein* é sempre um *Dasein* histórico concreto, isto é, uma sociedade determinada de alguma maneira que se ocupa de si mesma em conformidade com o mundo em que foi atirada” (Marcuse 1978a: 376). O objeto da fenomenologia dialética é a historicidade da sociedade, atendendo tanto ao seu modo de ser quanto a suas formações históricas concretas. Para a fenomenologia dialética que, como vimos, pretende realizar uma síntese entre ontologia e concretude dialética, a dimensão ontológica parece atuar normativamente em relação a suas realizações fáticas. Essa concepção da dimensão ontológica, como sendo não mais esse âmbito das possibilidades fundamentais da existência que vimos na discussão de Marcuse com Freyer, mas sim como as possibilidades de realização de seu próprio ser, manifesta-se claramente no confronto de Marcuse com Mannheim. Nesse trabalho se defende:

“Nem a respectiva situação histórica como facticidade ou desenvolvimento histórico contínuo como a série causal sem lacunas tais facticities constituem a realidade cheia de eventos, mas estes facticities si só, servir principalmente dentro de uma realidade cujas estruturas fundamentais servir base para todas as realizações factuais na história. Todas as situações históricas são, na medida em que são realizações factuais, apenas modificações históricas de tais estruturas fundamentais, que são realizadas de maneiras diferentes em cada ordem de vida. A personificação da vida humana em sociedade capitalista, por exemplo, é uma variante particular completamente das estruturas fundamentais da vida humana em comum como estruturas tais e não talvez fundamentais Formal-abstrato que seja, mas estruturas altamente concreto A verdade e a falsidade residiriam então na relação das realizações factuais com tais estruturas fundamentais: uma ordem de vida seria verdadeira

se as satisfizesse, falsas se as escondesse ou ocultasse” (Marcuse 1929: 369).

As “estruturas fundamentais da vida humana em comum” aqui aparecem como efetivamente constituindo um âmbito *essencial, ontológico*, que cabe contrapor normativamente às realizações fáticas do mesmo nas diferentes formações sócio históricas. Essa é uma das concepções do que seja essa dimensão ontológica-essencial que Marcuse elabora nesses anos: o normativo enquanto contraposto comparativo do fático. Desse modo, converge com a concepção de essência humana do primeiro Marx e possibilita uma interpretação desse âmbito como possuindo significado e alcance antropológico.<sup>12</sup> O que nos interessa disso tudo é que já nos primeiros textos de Marcuse, de 1928-29, aparece o que encontramos nos escritos de 1931, a saber, uma concepção da dimensão comum, social, da vida histórica como constituindo o âmbito que é objeto da análise filosófica. Do modo como aparece nesses últimos escritos, a análise filosófica seria capaz de iluminar as possibilidades fundamentais, ontológicas, da vida histórica. Nesse ponto haveria uma diferença em relação ao que é proposto no confronto com Mannheim, na medida em que essas possibilidades fundamentais necessitariam de qualquer estatuto normativo pois abrigam, como vimos, possibilidades contrapostas, como a dominação e a revolução.

Em Marcuse a ontologia se torna ontologia histórico-social. O objetivo da fenomenologia da vida histórica, tal como ela aparece no confronto com Freyer e Landshut (mas já se explicita em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”) seria mostrar que a transformação, a revolução é uma

---

12 Sobre o papel da antropologia filosófica no primeiro Marcuse, ver Bundschuh (1998).

das possibilidades fundamentais da formação social. A ontologia social de Marcuse quer, portanto, demonstrar no âmbito ontológico que a transformação é uma das possibilidades fundamentais da existência social. Isso deveria ter efeitos no nível político precisamente para os coletivos sociais interessados em uma transformação profunda da sociedade em uma direção justa, pois a demonstração dessa possibilidade ontológica colaboraria na sua apropriação como possibilidade real para a sua práxis política concreta: na “la situación fundamental del marxismo, (...) una nueva actitud fundamental revolucionaria consigue, a partir del reconocimiento de su historicidad, una nueva perspectiva sobre el conjunto del ser social, que culmina en el descubrimiento de la historicidad como determinación fundamental de la existencia [*Dasein*] humana y recibe, con una nueva comprensión de la realidad, la posibilidad de una acción transformadora” (Marcuse 1978a: 347-8).<sup>13</sup>

Também o tratamento de Marcuse do conceito de vida em Hegel e da ideia de historicidade desse tem um caráter ontológico-político. No seu texto de habilitação Marcuse pretende demonstrar que a ideia de historicidade de Hegel é fundamentada no seu conceito de vida. Esse conceito foi concebido por Hegel à luz do modo de ser da vida humana, cujo acontecer consiste no “permanecer em si mesmo no ser-outro”, isto é, na sua “igualdade consigo” em todas as suas exteriorizações (Marcuse 1978i: 43). Marcuse acredita encontrar nessas formulações a determinação de uma forma de *acontecer* no qual se manifestaria o caráter fundamental da historicidade. Segundo Marcuse, essa relação

---

13 Para Marcuse, “o reconhecimento da historicidade desperta a decisão mais extrema: a saber, a decisão entre a luta pela necessidade reconhecida, também contra a existência recebida, e a persistência em formas de existência necessariamente caídas” (1978a: 372).

interna entre acontecer da vida e historicidade mostra o vínculo entre o pensamento de Hegel e Dilthey (Marcuse 1978i: 363-8) e também, conseqüentemente, entre as tradições hegeliano-marxista e hermenêutica. Além disso, Marcuse encontra em Hegel (e também acredita ser esse o caso em Dilthey) um conceito de historicidade que não se restringe ao âmbito individual (como ocorria problemáticamente em *Ser e tempo*, de Heidegger), mas sim que remete ao âmbito coletivo: um âmbito determinado pela práxis produtiva coletiva, pelo “fazer de todos e de cada um” de que falava Hegel (Marcuse 1978i: 314ss). Desse modo, Marcuse está convencido nesse momento de que uma aproximação crítica à sociedade só pode encontrar uma fundamentação filosófica em uma ontologia da historicidade que dissolva toda forma de objetivismo tanto no acesso à realidade social como na própria realidade social. Tal dissolução se dá ao se mostrar que ambos os lados são caracterizados por uma historicidade constitutiva.

## V. Entre ontologia e teoria crítica

Fica evidente que a argumentação desenvolvida por Marcuse contra Freyer, que expusemos acima, só pode ser aceita como solução ao problema diagnosticado na sua formulação se a sua proposta (uma ontologia fundamental da vida histórica) é, como tal, realizável a partir de seus próprios posicionamentos teóricos. Será que a posição filosófica de Marcuse nesses anos (1928-31)<sup>14</sup>

14 Restringimos a nossa perspectiva à etapa de Marcuse prévia à publicação dos manuscritos parisienses de Marx em 1931 pois, apesar de não terem sido determinantes para a ruptura de Marcuse com os parâmetros da ontologia fundamental, sim significaram uma reorientação de sua posição (o lugar da analítica heideggeriana do *Dasein* é ocupado pela análise do jovem Marx da práxis do trabalhador, o conceito de trabalho parece preencher de conteúdo a mobilidade do acontecer da existência em que consiste a historicidade...) da qual não podemos nos ocupar aqui.

possibilita a sua proposta de uma ontologia da historicidade? Será que ele pode pretender articular uma ontologia fenomenológica a partir dos parâmetros filosóficos seus desse momento?<sup>15</sup>

Pudemos comprovar que um fio condutor nos primeiros textos de Marcuse é a ideia de que o trabalho teórico e filosófico deve se tornar concreto para dar conta da existência humana em sua penúria e em seu apuro determinados: essa é a tese principal do artigo de Marcuse de 1929 “Sobre a filosofia concreta”; entretanto, essa pretensão de tornar a filosofia histórica não impede que no texto referido continue se aludindo à “estrutura ontológica da existência [*Dasein*] e do mundo” (Marcuse 1987b: 398). Para que esse movimento seja possível a filosofia deve se apropriar plenamente da sua própria historicidade (a saber, da sua historicidade concreta). Isso aparece já claramente formulado na elaboração do conceito de fenomenologia por parte de Marcuse no seu artigo de 1928 “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”. Aí pode-se ler:

“Fenomenologia significa: deixar orientar a pergunta e o acesso pelos próprios objetos, trazer por completo os próprios objetos ao olhar. Mas os próprios objetos *estão, durante o acesso, antes de mais nada, na historicidade*. Essa esfera da historicidade começa, na medida em que é situação histórica concreta, já no foco da pergunta pelo objeto: abarca a pessoa única de quem pergunta, a direção do seu perguntar e o modo de aparição primeira do objeto” (Marcuse 1978a: 368).

A apropriação da própria historicidade exigida por Marcuse também afeta o marxismo: “o marxismo é uma teoria histórica num duplo sentido: por um lado, porque o seu objeto é histórico e é tratado como histórico e, em segundo lugar, porque ele mesmo intervém no movimento histórico em uma situação histórica

---

15 Sobre esse problema, ver os comentários críticos de A. Schmidt, (Habermas 1969: 18-49), Piccone e Delfini (1970: 36-46) e Piccone (1971: 3-31).

concreta” (Marcuse 1978a: 366).<sup>16</sup> E também afeta a dialética que, para o autor berlinense, deve converter-se em dialética concreta: “Na medida em que a dialética concreta mostra a divisão múltipla, o caráter que se tornou e os limites das formas históricas e modos de existência, isso implica tomar uma posição em cada caso com respeito a tais formas e modos de existência e sua realidade” (Marcuse 1978h: 420). Uma tal “tomada de posição dialética deve ser crítica”, pois uma “dialética concreta enquanto uma ciência objetiva carente de ponto de vista é um contrassenso” (Marcuse 1978h: 420). Portanto, para Marcuse a tarefa da filosofia tornada concreta é romper com a abstração e a universalidade formal da filosofia e teoria tradicionais. O assunto da filosofia deve ser a existência humana na sua situação histórica, na sua penúria concreta e nas suas necessidades. O impulso da filosofia é a preocupação pela existência, por isso ela deve desembocar em uma práxis que seja capaz de inverter a situação intolerável na qual essa se encontra. Para Marcuse essa práxis seria a ação radical, que deve superar o capitalismo atual em crise, que provoca uma crise completa da existência (Marcuse 1978b: 385-406).

Se Marcuse efetivamente tem razão, se a filosofia já não pode continuar sendo meramente teórica, se ela deve, ao contrário, assumir a sua situação histórica definida por uma problemática sociopolítica específica, se deve se tornar concreta e histórica: como pode essa filosofia efetuar uma análise ontológica do ser da vida humana histórica? Como uma filosofia concreta pode mostrar as estruturas fundamentais ou as possibilidades fundamentais da vida histórica? Como ela pode pretender explicitar algo que não possui

---

16 Tal significado é outorgado à apropriação da historicidade por parte do marxismo, o que orienta a polémica de Marcuse com a concepção do marxismo formal, transcendental, de M. Adler. Ver Marcuse (1978j: 455-468).

caráter histórico mas seria condição de possibilidade do acontecer histórico?

Aqui encontramos a tensão mais importante na obra do primeiro Marcuse: a exigência de uma assunção da própria historicidade concreta (e com isso, a tomada de consciência da necessidade do caráter posicionado da filosofia e da teoria social em uma situação definida por conflitos sócio-políticos) e ao mesmo tempo a pretensão de uma análise ontológica da vida histórica, isto é, da historicidade enquanto tal, uma análise para além do antagonismo entre as diversas perspectivas ideológicas em conflito.<sup>17</sup> Se aquela exigência converge com a forma da teoria crítica proposta nos artigos dos anos trinta de Max Horkheimer (Honneth 2003: 496-504), essa pretensão, por outro lado, permanece problematicamente próxima da ontologia fundamental de Heidegger.<sup>18</sup>

Essa tensão central nos escritos do primeiro Marcuse não foi dissolvida com a recepção do autor berlinense dos manuscritos parisienses de 1844 de Marx, publicados pela primeira vez em 1931. É correto afirmar que os manuscritos de Marx possibilitaram uma primeira reorientação nas proposições de Marcuse, ao inserir no centro de sua reflexão a categoria filosófica trabalho (levando a cabo desse modo a tendência exposta em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”), como a categoria que preenche de conteúdo a noção de mobilidade que define o acontecer próprio da existência humana (a saber, a historicidade) e, em linhas gerais, ao lhe mostrar um Marx em que se encontra essa preocupação explícita com a existência humana concreta que havia

---

17 Defendo essa tese nos meus trabalhos “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, em Romero (2010: 7-69 e 2011: 9-29).

18 Ver Schmidt (1980: 131-164), Wolin (2005: xi-xxx), Kemper (1990: 153-177), Berciano (1980: 131-164) e Wolin (2005: xi-xxx).

lhe proporcionado o interesse pela obra de Heidegger. Pois bem, os dois artigos que Marcuse escreveu nos seus últimos meses em Friburgo (Nuevas fuentes para la fundamentación del materialismo histórico” y “Acerca de los fundamentos filosóficos del concepto científico-económico de trabajo) (Marcuse 1978f: 509-594), mostram que ele assumiu os manuscritos de 1844 de Marx como uma confirmação da adequação de sua tentativa de realizar, numa espécie de síntese entre *Ser e tempo* e Marx, uma fenomenologia dialética ou materialista da historicidade. Pois de fato encontramos nesses artigos uma interpretação do jovem Marx que lhe atribui, por um lado, uma concepção *ontológica* do trabalho (o trabalho enquanto práxis de auto realização do ser humano e por isso enquanto modo próprio do acontecer humano), a qual Marcuse considera válida e da qual se apropria e, ao mesmo tempo, por outro lado, uma consideração das formações *históricas concretas* do trabalho nas diferentes ordens socioeconômicas (e também nessa dupla consideração o âmbito ontológico serviria como tabela normativa para emitir juízos a respeito das formações sócio históricas fáticas).

O corte na atividade filosófica de Marcuse, sua renúncia ao projeto de uma ontologia fundamental da existência histórica, foi provocada muito possivelmente por fatores externos, extra teóricos: no início de 1933, após o fracasso de sua tentativa de habilitação com Heidegger em Friburgo,<sup>19</sup> Marcuse deixou a Alemanha para dirigir-se à Suíça como um novo colaborador do Institut für Sozialforschung, acompanhando o Instituto em sua saída do exílio. Nesse novo contexto, no estreito trabalho em comum com Horkheimer, que nesse momento era muito crítico da

---

19 A respeito desse fracasso, ver Jansen (2000: 141-150).

ontologia e da antropologia filosófica,<sup>20</sup> Marcuse reorientou o seu trabalho teórico na direção de uma teoria crítica da sociedade no sentido de Horkheimer: nessa nova direção não havia mais brecha alguma para pretensões ontológico-fenomenológicas. Também em 1933 ocorreu algo que teria consequências para a trajetória teórica posterior de Marcuse: em março de 1933 Heidegger foi nomeado reitor da Universidade de Friburgo pelo novo regime nazista. O seu discurso de posse do cargo de reitor foi um ato de compromisso aberto com o novo regime e o começo de um período em que Heidegger reinterpretará a sua filosofia no sentido de fundamentar o seu vínculo pessoal com o Nacional-Socialismo.<sup>21</sup> Para Marcuse isso foi um choque pessoal e, sobretudo, filosófico (Marcuse 1977: 162-163) que modificou para sempre a sua valorização de Heidegger. Em 1963, em carta ao filósofo checoslovaco Karel Kosík, Marcuse escreveu: “A atitude positiva de Heidegger em relação ao nazismo é, ao meu ver, a expressão dos traços essenciais profundamente anti-humanos, inimigos do espírito e da vida e historicamente reacionários de sua filosofia”.<sup>22</sup> Esses dois fatores deixaram para Marcuse a porta aberta para uma historicização plena da filosofia, para uma conversão radical da filosofia em concreta e assim chegar a uma teoria crítica da sociedade que já não deixava lugar algum para flertes com nenhuma forma de ontologia da historicidade.

20 Essa posição crítica aparece em diversos textos de Horkheimer dos anos trinta. Ver, por exemplo, Horkheimer (1999: 43-98 e 1974b: 50-75).

21 Essa reinterpretação da sua filosofia de modo a que essa passe a ser fundamentadora do significado histórico-filosófico do Nacional-socialismo começa já com o seu discurso de posse da reitoria e continua nas suas lições universitárias dos anos trinta, mesmo depois de ter abandonado o cargo de reitor na primavera de 1934 devido a supostas desavenças com o regime nazista. Ver Heidegger (1995).

22 Carta de Marcuse a K. Kosík, 22-03-1963, em *Marcuse-Nachlass*, Archivzentrum da Universitätsbibliothek Frankfurt a.M.

## VI. Teoria crítica e historicidade

No seu artigo filosófico mais importante dos anos trinta, “O conceito de essência” (1936), Marcuse realiza a sua contribuição pessoal mais consistente com a reflexão dos parâmetros filosófico-normativos de uma teoria crítica. Antes da articulação desse conceito em 1937 em dois artigos publicados simultaneamente na *Zeitschrift für Sozialforschung*,<sup>23</sup> as contribuições tanto de Horkheimer quanto de Marcuse nos anos trinta se orientaram, como já indicamos, no sentido da explicitação do significado filosófico-político do materialismo, da teoria materialista ou da dialética materialista: as três noções prefiguram a posterior teoria crítica. Pois bem, em “O conceito de essência” Marcuse considera que a teoria materialista cumpriria aquilo que a hermenêutica (Dilthey e Heidegger) teria pretendido e não conseguido no âmbito da filosofia tradicional (ou teoria tradicional, na terminologia de Horkheimer): a superação do sujeito epistemológico abstrato e o alcance de uma concepção de sujeito de conhecimento enquanto ser humano histórico concreto localizado no seu processo vital real. A teoria materialista teria conseguido tornar reflexiva e realizar nela “a ‘historicidade’ concreta da teoria” reivindicada pela hermenêutica e que, entretanto, devido aos seus pressupostos filosóficos abstratos, teria realizado somente como “‘historicidade’ igualmente abstrata” (Marcuse 1978d: 77). A historicidade concreta assumida pela teoria materialista já não é a historicidade teorizada pela filosofia existencialista (por isso Marcuse usa o termo entre aspas), não consiste na assunção de um suposto *modo de ser* constitutivo da existência, de um presumido acontecer ontológico

---

23 Trata-se do artigo de Horkheimer “Teoria tradicional e teoria crítica” e dois textos, um de Horkheimer e outro de Marcuse, intitulados ambos “Filosofia e teoria crítica”.

que seria condição de possibilidade da história ôntica, mas sim se manifestaria no seu vínculo “com aquelas forças sociais que a situação histórica revela como sendo progressivas e verdadeiramente ‘universais’” (Marcuse 1978d: 77). Junto com Horkheimer, Marcuse defende que se deve considerar “toda teoria como um elemento do processo social da vida, que é sustentado por interesses históricos particulares. Até agora esses interesses têm regido a teoria “pelas suas costas”, inconscientemente” (Marcuse 1978d: 77). A partir de agora esse vínculo da teoria com interesses determinados deve se tornar consciente e redefinir, conseqüentemente, o próprio estatuto da teoria.

Essa formulação também é compartilhada por Horkheimer nesses anos. Em “Sobre o problema da verdade” (1935) ele reivindica o conceito de uma “teoria do conjunto da sociedade que só é possível em conexão com determinados interesses e tarefas, com uma atividade e tomada de posição próprias” (Horkheimer 1988: 307). Em 1937 essa temática alcança uma formulação sintética: “a teoria crítica persegue de forma plenamente consciente, na formação de suas categorias e em todas as fases de seu desenvolvimento, o interesse na organização racional da atividade humana” (Horkheimer 2000: 80). Em “Observações sobre a antropologia filosófica” (1935) ele reivindica para a teoria materialista aquilo que poderíamos chamar de uma autêntica reflexão hermenêutica, a saber, uma reflexão concernente àquilo que cabe designar com rigor como a sua situação hermenêutica: “o materialismo entende a estrutura de toda teoria, sobre tudo de sua própria como dependente de determinados interesses e valorações. [...] Faz parte da auto compreensão de uma doutrina a reflexão sobre o seguinte: mesmo nos atos de generalização que a conduziram a seus conceitos fundamentais [...] se expressa a situação de vida, isto é, certos interesses e esses determinam a

direção dos pensamentos” (Horkheimer 1974b: 57-8). Aqui Horkheimer faz referência ao que chama de “exigência dialética”, a saber, a exigência de que “nos pensamentos tenha um lugar a consciência do papel social que lhes é próprio”, isto é, “a consciência da própria historicidade”: o “tomar consciência detalhadamente do nexos respectivo entre teoria e práxis” (Horkheimer 1974b: 58).

Nos deparamos então com uma convergência clara, não só entre o trabalho intelectual de Marcuse nos anos trinta e o desenvolvido por Horkheimer no mesmo período (algo esperado, na medida em que ambos estavam embarcados em um projeto comum), mas também entre a produção teórica desses autores nesse período e, como foi já demonstrado, teses importantes defendidas por Marcuse já nos seus primeiros artigos entre 1928 e 1931. Ao final de sua discussão com Freyer, Marcuse alega, com uma terminologia heideggeriana não livre de problemas e que logo desaparecerá de suas formulações, que a cientificidade da investigação sociológica “passa pela renúncia ao conhecimento livre de decisão, ‘puro’, interessado só ‘teoricamente’ na situação concreta da sociedade atual e pela assunção da responsabilidade de uma decisão que apreenda essa situação. Decisão essa que é a única que pode ‘fundar’ o conhecimento da mesma e provar a sua verdade” (Marcuse 1978f: 508). Aqui Marcuse antecipa a distinção posterior de Horkheimer entre um conhecimento da sociedade supostamente independente de interesses e valores, meramente teórico e um acesso impulsionado por uma responsabilidade moral e política para com a problemática da própria formação social, que aqui aparece caracterizada (em termos que Marcuse abandonará posteriormente, possivelmente devido a suas conotações explicitamente *decisionistas*) como responsabilidade para uma decisão (*Entscheidung*). O que me interessa nisso é que essa

responsabilidade moral e política para com a própria época aparece como sendo aquilo que possibilita que o conhecimento possa apreender a situação atual naquilo que ela tem de problemático, isto é, como conhecimento da mesma capaz de ser frutífero em relação à prática problemática diagnosticada no presente.

Marcuse consegue tornar produtivas em sua colaboração com Horkheimer as reflexões do seu período em Friburgo concernentes à necessidade o para o conhecimento crítico do sócio-histórico e para a analítica materialista da existência de assumir radicalmente a própria historicidade. Pois nisso entram em jogo o seu vínculo com a problemática concreta e real da existência e a possibilidade de devir uma instância colaboradora nos processos de transformação exigidos pela situação intolerável do ser humano em um capitalismo que produz um contínuo estado de crise social para a maioria. As reflexões centrais do primeiro Marcuse a respeito da historicidade prefiguram, portanto, aquilo que será articulado de forma coerente e reflexiva em Nova Iorque nos seus artigos dos anos trinta no conceito de teoria materialista e de teoria crítica. Tudo isso será possível, entretanto, a partir do sacrifício da pretensão de pensar a historicidade em termos ontológicos e de acessar tal dimensão ontológica mediante uma filosofia localizada, ao modo da filosofia tradicional, por cima de toda a historicidade concreta. A teoria crítica, essa teoria que assumiu radicalmente a sua historicidade concreta, não pode reconhecer nem minimamente a validade dessa filosofia supra histórica, pretensamente localizada acima da facticidade da cisão dos interesses sociais.

## VII. Conclusão

Do modo como é apresentada a problemática da historicidade durante a trajetória filosófica do primeiro Marcuse é possível extrair uma conclusão relevante no que tange às bases filosóficas de uma teoria crítica da sociedade. A tensão teórica central de seus textos dessa época manifesta dois modos contrapostos de afrontar e de assumir a historicidade.<sup>24</sup> O primeiro deles consiste em conceber a historicidade como um modo de ser constitutivo do ser humano ou da vida comum (ou da sociedade) que atua como condição de possibilidade da história efetiva, real. Esse modo de ser constitutivo não seria ele mesmo histórico, no sentido de relativo a cada época histórica ou às condições históricas de cada momento. Esse modo de ser, no qual se podem explicitar estruturas ou categorias fundamentais, seria condição de possibilidade do histórico sem que ele mesmo seja histórico. Por isso ela só seria acessível a uma disciplina teórica especial que não estivesse submetida à relatividade histórica nem ao conflito entre perspectivas ideológicas que define uma sociedade cindida factualmente existente. Tal disciplina só pode ser a filosofia, mas a filosofia no sentido tradicional, enquanto ontologia: nesse caso, como um saber da historicidade entendida como *ser* da existência, condição de possibilidade do histórico-ôntico. Esse modo de conceber a historicidade difere do modo em que a historicidade é relevante e é reformulada e assumida pelo que Marcuse em 1929 denominou filosofia concreta. Para essa se apropriar da

---

24 Caberia outro modo, apontado por R. Pippin: a apropriação da historicidade em termos de processo, que definiria a modernidade, de explicitação, desenvolvimento e disposição histórica das estruturas normativas sobre as quais se apoiaria no presente a teoria crítica da sociedade; ver Pippin (1985: 201-202). Esse seria o caso das posições de Habermas (1987) e Honneth (2011).

historicidade significa ser consciente de seu papel social numa sociedade marcada por antagonismos e injustiças coaguladas, é se tornar consciente de seu formar parte dos processos de interpretação crítica da realidade social e dos esforços por transformá-la levados a cabo pelos que sofrem e se indignam com a ordem atual das coisas, lá onde tais processos ocorram. Assumir a historicidade nesse segundo sentido significa para a teoria explicitar o seu caráter interessado, político e orientado para a práxis. É precisamente isso que Horkheimer recorrerá em sua concepção, que claramente marcou época, de *Teoria Crítica*.

---

Texto original: ROMERO CUEVAS, José Manuel. “La problemática de la historicidad en el primer H. Marcuse”. *Pensamiento* 69 (259), p. 331-350, 2013.

## Referências

- ABROMEIT, J. “Herbert Marcuse’s Critical Encounter with Martin Heidegger”. In: J. Abromeit, W. M. Cobb (orgs.). *Herbert Marcuse: A Critical Reader*. New York, Londres: Routledge, 2004.
- BEHRENS, R. “Falscher Zustand: Zur kritischen Theorie der Ontologie bei Herbert Marcuse”. In: *Die Welt als fragwürdig begreifen: Ein philosophischer Anspruch* (org. H. Beckers, C. M. Noll). Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009, p. 107-130.
- BENHABIB, S. “Translator’s Introduction”. In: H. Marcuse. *Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity*. Cambridge, MA: The MIT Press, 1987.
- BERCIANO, M. “Herbert Marcuse. El primer marxista heideggeriano”. *Pensamiento* 36, p. 131-164, 1980.
- BRUNKHORST, H.; KOCH, G. *Herbert Marcuse: Eine Einführung*. Wiesbaden: Panorama, 1990, p. 23-34.

BUNDSCHUH, S. “*Und weil der Mensch ein Mensch ist*”. In: *Anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses*. Lüneburg: zu Klampen, 1998.

HABERMAS, J. (org.). *Respuestas a Herbert Marcuse*. Barcelona: Anagrama, 1969.

\_\_\_\_\_. *Teoría de la acción comunicativa*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1987.

\_\_\_\_\_. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 2000.

HEIDEGGER, M. *Lógica. Lecciones de M. Heidegger (semestre de verano de 1934) en el legado de Helene Weiss*. Barcelona: Anthropos, 1991.

\_\_\_\_\_. *Introducción a la metafísica*. Barcelona: Gedisa, 1995.

\_\_\_\_\_. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.

\_\_\_\_\_. *El concepto de tiempo (Tratado de 1924)*. Madrid: Trotta, 2008.

\_\_\_\_\_. *Lógica: La pregunta por la verdad*. Madrid: Alianza, 2004.

HERNÁNDEZ JORGE, M. “Marcuse, Heidegger y Dilthey: a propósito de la historicidad”. *Revista Laguna* 11, p. 153-169, 2002.

HONNETH, A. “Herbert Marcuse und die Frankfurter Schule”. *Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft* 4, , p. 496-504, 2003.

\_\_\_\_\_. *Das Recht der Freiheit*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2011.

HORKHEIMER, M. “Observaciones sobre ciencia y crisis”. In: *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974a.

\_\_\_\_\_. “Observaciones sobre la antropología filosófica”. *Teoría crítica*. Buenos Aires: Amorrortu, 1974b.

\_\_\_\_\_. “Zum Problem der Wahrheit”. In: M. Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. 3. Frankfurt a.M.: Fischer, 1988.

\_\_\_\_\_. “Materialismo y metafísica”. In: *Materialismo, metafísica y moral*. Madrid: Tecnos, 1999.

\_\_\_\_\_. *Teoría tradicional y teoría crítica*. Barcelona: Paidós, 2000.

JANSEN, P.-E. “Marcuses Habilitationsverfahren – eine Odyssee”. In: — (org.). *Befreiung denken: Ein politischer Imperativ*. Offenbach: Verlag 2000, 1989.

KATZ, B. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation*. Londres: Verso, 1982.

KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

LÖWITH, K. *Mi vida en Alemania antes y después de 1933*. Madrid: Visor, 1992.

MARCUSE, H. “Zur Wahrheitsproblematik der soziologischen Methode”. *Die Gesellschaft* 7, p. 356-369, 1929.

\_\_\_\_\_. “Sobre la crítica de la sociología”. *Die Gesellschaft* 8, 1931.

\_\_\_\_\_. “Philosophie des Scheiterns: Karl Jaspers’ Werk”. In: H. Saner (org.). *Karl Jaspers in der Diskussion*. Munique: Piper, 1973.

\_\_\_\_\_. “Enttäuschung”. In: G. Neske (org.), *Erinnerung an Martin Heidegger*. Pfullingen: Neske, 1977.

\_\_\_\_\_. “Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978a.

\_\_\_\_\_. “Über konkrete Philosophie”. In: *Schriften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978b.

\_\_\_\_\_. “Über den *affirmativen Charakter der Kultur*”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978c.

\_\_\_\_\_. “Zum Begriff des Wesen”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978d.

\_\_\_\_\_. “Philosophie und kritische Theorie”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978e.

\_\_\_\_\_. “Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyer ‘Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft’”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978f.

\_\_\_\_\_. “Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978g.

\_\_\_\_\_. “Zum Problem der Dialektik I”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978h.

\_\_\_\_\_. “Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978i.

\_\_\_\_\_. “Transzendente Marxismus?”. In: *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978j.

\_\_\_\_\_. “German Philosophy, 1871-1933”. In: *Heideggerian Marxism*. Lincoln, Londres: University of Nebraska Press, 2004.

\_\_\_\_\_. “Contribuciones a una fenomenología del materialismo histórico”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

\_\_\_\_\_. “Sobre filosofía concreta”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

MCCARTHY, T. “Heidegger y la teoría crítica: el primer encuentro”. Trad. A. Rívero. In: *Ideales e ilusiones: Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos, 1992.

PICCONE, P. “Phenomenological Marxism”. *Telos* 9, p. 3-31, 1971.

PICCONE, P.; DELFINI, A. “Herbert Marcuse’s Heideggerian Marxism”. *Telos* 6, p. 36-46, 1970.

PIPPIN, R. “Marcuse on Hegel and Historicity”. *The Philosophical Forum* XVI (3), p. 180-206, 1985.

REGEHLI, T. “Übersicht über die «Heideggeriana» im Herbert Marcuse-Archiv der Stadt – und Universitätsbibliothek in Frankfurt am Main”. *Heidegger Studies* 7, p. 179-209, 1991.

ROMERO, J. M. “Ontologie und Geschichtlichkeit beim jungen H. Marcuse”. *Zeitschrift für kritische Theorie* 34/35, 2012.

\_\_\_\_\_. “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”. In: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica* (org. e trad. J. M. Romero). Madrid: Plaza y Valdés, 2010.

\_\_\_\_\_. “¿Entre Marx y Heidegger? La trayectoria filosófica del primer Marcuse”. In: H. Marcuse. *Entre hermenéutica y teoría crítica: Artículos 1929-1931*. Barcelona: Herder, 2011, p. 9-29.

SCHMIDT, A. “Heidegger und die Frankfurter Schule: Herbert Marcuses Heidegger-Marxismus”. In: P. Kemper (org.). *Martin Heidegger – Faszination und Erschrecken*. Die politische Dimension einer Philosophie. Frankfurt am Main, New York: Campus, 1990, p. 153-177.

WOLIN, R. “Introduction: What is Heideggerian Marxism”. In: H. Marcuse. *Heideggerian Marxism*. Lincoln, Londres: University of Nebraska Press, 2005, p. xi-xxx.