

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

Silvio Ricardo Gomes Carneiro

**Poder sobre a vida:  
Herbert Marcuse e a biopolítica**

São Paulo  
2014

Silvio Ricardo Gomes Carneiro

**Poder sobre a vida:  
Herbert Marcuse e a biopolítica**

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

São Paulo  
2014

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação  
Serviço de Biblioteca e Documentação  
Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

C289p Carneiro, Silvio Ricardo Gomes  
Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a  
biopolítica / Silvio Ricardo Gomes Carneiro ;  
orientador Vladimir Pinheiro Safatle. - São Paulo,  
2014.  
389 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. Marcuse. 2. Foucault. 3. Biopolítica. 4.  
Repressão. 5. Normalização. I. Safatle, Vladimir  
Pinheiro, orient. II. Título.

CARNEIRO, Silvio Ricardo Gomes. *Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a biopolítica*. 2014. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

**Banca Examinadora:**

---

Nome: \_\_\_\_\_

## AGRADECIMENTOS

Fim de tese, começo de memórias. Nesse instante, tudo aparece. De modo, que devo agradecer a todos que compartilharam seu tempo comigo, mas especialmente àqueles que se identificaram com essa frase de Breton: "A beleza será CONVULSIVA, ou não será". Pois os anos que lavraram essas páginas resultam do que vivi a partir desse imperativo surrealista.

Retribuo nessas palavras a amizade e carinho de meus pais, *Geraldo & Ana Maria* cujo amor é inestimável. Dos dias mais difíceis aos mais felizes, eles estão lá como a memória que nos anima e orienta. Ao lado deles, meus irmãos e cunhadas *Geraldo Jr. & Marina* e *Babo & Xuxu*, o sobrinho *Octávio* e o caçula adotado *Matheus Ramos*. Uma porta de saída da academia para se hospedar na família.

Família que tem conceito alargado e se encontra em outros círculos. Daí não poder esquecer das conversas com *Luizinho & Talita* e com os irmãos de graduação *Alexis, Tatinsky, Waltão, Luís, Marcelo* e *Cristiana* e suas relações geniais com as desventuras do jazz. Muita discussão nossa tá aqui.

Claro que não posso esquecer dos zagaiatos. Pessoas que admiro em suas criações e liberdade. Pessoas com quem topo qualquer briga. *Thiago, Rodrigo, Selito SD, Leo, Renata*, espero que se encontrem em algumas das palavras dessa tese.

Das lutas nas ruas, não posso esquecer os dias de *Cordão da mentira* e a amizade que se encontrava ali, nas figuras da *Nathalia, Rafael, Rute, Bia, Fernanda & Fernando, Fábio Goulart, Chico Crozera, Bel, Vilma, Claudiomar* entre tantos outros.

A *Carol, Alice e Herivelto*, cujo convite para um curso sobre Marcuse naquele mês de junho foi a oportunidade para pensar em um monte de coisa espalhado nessas páginas.

Por ter feito ventilar muitas das ideias mofadas, *Mariana Gainza, Ezequiel Ipar e Emannoel Damigos*.

Pelo apoio e debate que animam a academia, lembro aqui a jornada do LATESFIP/USP nas figuras de *Ronaldo, Rafael, Fábio, Maria, Hégis, Hugo, Pedro, Paulo, Nego, Mariana, Christian e Nelson* - fundamentais para derrubar fronteiras entre a filosofia e a psicanálise.

Também agradeço *Virgínia, Bruna, Caio, Lucas, J-P, Igor, Saulo, Michel* e tantos outros amigos do grupo de orientação por criarem o ambiente de liberdade de pensamento, tão raro hoje em dia.

Aos companheiros dos Cadernos de Ética, *Isa, Thiago Dias, Thiago Vargas, Fran, Sandra, Taynam e Liliane*. Trabalhar com vocês é sempre tudo de bom!

A *Henrique, Socha, Paula e Carlos* do recém-formado grupo de *Teoria Estética*, agradeço por baixar minhas resistências ao universo adorniano e por aprender com vocês uma nova sensibilidade.

Claro, tem aqueles cuja contribuição para esse trabalho é inestimável. Falo daqueles que fazem da teoria crítica um olhar sobre o mundo, *Caio, Déborah, Juliana e Gustavo*, mas também os queridos marcuseanos os quais de um jeito ou de outro, surgem nessa tese. *Marília, Leca, Robespierre e Stefan* agradeço aqui não só pelo apoio e clareza de suas ideias, mas pela sensibilidade e pelo sonho de suas vidas.

Lembro aqui que a primeira formulação desse projeto foi apresentada em inglês pouco fluente. Foi em um encontro do Canadá sobre Marcuse e teoria crítica para a nova geração. Ainda não estava no doutorado. Ali encontrei pessoas formidáveis cujos encontros espero nunca perder. Em especial, agradeço aqui a *Andrew Lamas, Peter-Jansen, Andrew Feenberg e Charles Reitz* da *International Herbert Marcuse Society* por sempre tornarem agradável minha estada em terra estrangeira. Espero contribuir à altura um dia.

Ao "friend" *Lucas*, o que posso dizer? Sua ajuda na tese é tão significativa que devo compartilhar contigo o lado bom da autoria. Seu trabalho na tradução é quase como um olhar que atravessa a tese.

Às meninas da secretaria, em especial *Mariê, Maria Helena, Geni, e Luciana* por terem feito dos prazos algo mais leve.

Agradeço aos professores *Silvio Rosa e Alexandre Carrasco* que, em tempos difíceis da USP, com o orçamento cortado pela improbidade administrativa de alguns, auxiliaram na busca de soluções.

Agradeço aos professores *Olgária Matos e Osvaldo Giacoia* ao receberem a primeira versão deste texto e darem voz a uma tese.

Adianto desde já os agradecimentos aos professores que participarão da banca *Paulo Arantes, Marilena Chaui, Ernani Chaves e Arnold Farr*. A ansiedade pelo encontro é grande desde antes e aumenta mais hoje, quando escrevo estas linhas.

Da experiência do doutorado, é impossível deixar de lado a passagem pelos professores com quem se aprende a ser ousado e rigoroso. Quero agradecer especialmente ao professor *Douglas Kellner* por ter me recebido em sua universidade e auxiliado nas investigações da tese. Certamente os tempos na *UCLA* foram anos importantes da minha formação que, espero, ter transmitido algo nas páginas da tese. Outra figura importante, que merece especial dedicação, é o prof. *Vladimir Safatle*. Desde sempre sua orientação fez dessas páginas uma reflexão sobre o trabalho do conceito. Juntar dois filósofos como Marcuse e Foucault seria impossível sem os caminhos que aos poucos indicava.

A CAPES/ CNPq e a FAPESP, sem as quais seria impossível a materialidade dessa pesquisa.

Por fim, agradeço a *Silvana Ramos*, companheira dos meus dias e das minha trevas o meu mais profundo reconhecimento de afeto e carinho.

*"As favelas aumentam  
e com elas aumentam  
seus sonhos"*

*MC Careca & Pixote*

## RESUMO

CARNEIRO, Silvio Ricardo Gomes Carneiro. *Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a biopolítica*. 2014. 389 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A pesquisa apresenta a teoria marcuseana do poder como perspectiva crítica no debate contemporâneo acerca do conceito foucaultiano de biopolítica. À primeira vista, tal relação parece controversa, ao reconhecer que Foucault desenvolve seu conceito paralelamente à crítica contra Marcuse. Ora, o conceito foucaultiano de biopolítica descreve jogos de poder como administração dos corpos e também como um modo de cálculo da vida da população. Tal concepção contraria diretamente a hipótese marcuseana do poder repressivo, um modelo crítico que tem em vista uma camada verdadeira e subjacente de poder, recalcada nas formações sociais e subjetivas estabelecidas. Com esse quadro, como reunir os dois autores na crítica do poder, assumindo a biopolítica como premissa da teoria do poder? De fato, a aproximação seria impossível ao partir da aposta marcuseana em uma civilização não-repressiva, presente em *Eros e Civilização*. Contudo, com a análise do avanço da racionalidade instrumental no pós-Guerra em *O Homem Unidimensional*, Marcuse avalia a possibilidade de um poder não-repressivo. Afinal, na nova ordem social não se apresenta mais um controle repressivo dos corpos, mas sim uma excitação da vida e dos corpos em movimento. Seria este um sinal de concordância entre os autores? E ainda, dada esta nova correspondência, é possível aproveitar a crítica foucaultiana à biopolítica para redimensionar não apenas as reflexões de Marcuse sobre o poder, como também as passagens contemporâneas entre a teoria crítica e a genealogia do poder?

**Palavras-chave:** Marcuse, Foucault, biopolítica, repressão, normalização

## ABSTRACT

CARNEIRO, Silvio Ricardo Gomes Carneiro. *Power over life: Herbert Marcuse and biopolitics*. 2014. 389 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

This research presents Marcuse's theory of power as an essential perspective for the contemporary debate on the Foucaultian concept of biopolitics. This would seem a rather controversial choice at a first glance, as, admittedly, the development of Foucault's concept occurred alongside that of his critique of Marcuse. Indeed, Foucault's conception of biopolitics describes games of power that include the administration of the bodies and the calculated management of the life of a given population – a notion entirely adverse to Marcuse's repressive hypothesis of power, a critical model that assumes a real, subjacent layer of power that is repressed in established social and subjective formations. Given these differences, as well as an adoption of biopolitics as a fundamental premise for a theory of power, how are the two authors to be brought together for a critique of power? Such an approximation would certainly be impossible in light of Marcuse's arguments, in *Eros and Civilization*, for the possibility of a non-repressive civilization. Still, through the analysis of the advancement of instrumental rationality in the postwar period conducted in *One-Dimensional Man*, Marcuse will revise his former perspective on non-repressive power; after all, the new social order no longer features a repressive control of bodies, but rather an excitation of life, and of bodies to motion. Could that be understood as a sign of agreement between the authors? Furthermore, given this new correspondence, would it be possible to employ Foucault's critique to add dimensions not only to Marcuse's reflections on power, but to contemporary mediations between critical theory and the genealogy of power?

**Keywords:** Marcuse, Foucault, biopolitics, repression, normalization.

### **Lista de ilustrações**

Pg. 139. "Projeto do panóptico de Jeremy Bentham" *in* FOUCAULT, *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*, ilustração 17

# SUMÁRIO

## **Introdução..... p. 1**

*Vitalismo: a dinâmica da biopolítica (p. 7); Sexualidade: leitura econômica da biopolítica (p. 9); Tecnologia: a leitura tópica da biopolítica (p. 11); Estética: uma normatividade do sensível (p. 13)*

## **Parte 1: A contracorrente da vida ..... p. 16**

*Viver é poder (p. 17); Lógica da paralisia (p. 23); Marcuse: a ontologia vitalista (p. 27); A vida e o sistema hegeliano (p. 34); O espaço vital e os limites de uma fenomenologia do materialismo histórico (p. 42); Foucault e a recepção francesa da questão "Hegel-Marx" (p. 51); A loucura e a dialética (p. 60); Práticas discursivas e história em Foucault (p. 67); A vida como monumento arqueológico (p. 75); Corpos na história (p. 84).*

## **Parte 2: O poder sobre a vida ..... p. 99**

*Acheronta movebo (p. 100); A biopolítica no terreno do inconsciente (p. 104); A repressão no campo de batalha (p. 111); Auschwitz como modelo crítico (p. 120); Panóptico como modelo crítico (p. 132); Sexualidade como crítica da repressão (p. 148); A sexualidade como dispositivo (p. 157); A dessublimação institucionalizada (p. 173).*

## **Parte 3: Racionalidade tecnológica ..... p. 191**

*Leviatãs, Molochs & Behemoths (p. 192); Técnicas do poder (p. 195); Às portas do Estado (p. 206); Aparatos ideológicos e tecnologias de governo (p. 211); (A) O Estado nazi-fascista (p. 218); (B) Estado socialista (p. 236); (C) Estado de bem-estar social (p. 254); (D) Estado mínimo (p. 270); Considerações: o estado das coisas (p. 292)*

**Epílogo: Por uma normatividade estética..... p. 296**

*A máquina do mundo (p. 297); Normatividade comunicativa (p. 300); A linguagem reificada (p. 305); Normatividade do sensível (p. 312); Um debate sobre as formas (p. 320); As palavras e os ruídos (p. 324); A linguagem que ouço das ruas (p. 333); Considerações finais (p. 340)*

**Bibliografia ..... p. 351**

## Introdução

“Though this be madness, yet there is a method in ’t”

Shakespeare, *Hamlet*, Ato II, Cena 2

Há quem afirme que, na comparação entre dois autores, sempre se corre o risco de se tomar o partido de um em detrimento de outro. Decerto, emparelhar duas experiências de pensamento - avaliando honestamente os avanços, as implicações e as limitações de cada uma delas - não é uma tarefa simples. Contudo, é considerável como as ideias se projetam em verdadeiros “saltos de tigre” que preparam encontros inesperados nos labirintos da filosofia. Tais advertências são a melhor maneira de apresentar uma investigação que procura associar Marcuse e Foucault, levando em conta a diversidade expressa entre eles.

Por isso mesmo o subtítulo da presente tese versa sobre Marcuse e a biopolítica e menciona nas entrelinhas a relação com Foucault. Não se trata de uma comparação entre dois autores da filosofia contemporânea, mas de um questionamento pela herança que ambos deixaram para pensar: *o que é o político na história contemporânea?* Sem tal horizonte, é evidente a impossibilidade de qualquer comparação *stricto sensu*. Pelo contrário, a partir de uma equiparação indiscriminada de métodos, a teoria crítica de Marcuse seria alvo constante da genealogia foucaultiana do poder e todo diálogo potencial se reduziria a um jogo de respostas e contrarrespostas.

Reiteradamente, Foucault duvida em cursos, obras ou entrevistas da “eficácia dos ataques que ocorreram (...) contra a moral ou a hierarquia sexual tradicional” tais quais os promovidos pelo pensamento de Marcuse.<sup>1</sup> De outro modo, não se pode dizer que a gramática marcuseana se configura com o vocabulário de Foucault, ou que problematiza em primeira mão conceitos cruciais da genealogia como a rede de poder-saber. Pelo contrário, é considerável que Marcuse esteja atento às temáticas da dominação, da ideologia, da estrutura social, ou mesmo da repressão sexual conforme operavam as teorias marxiana e freudiana que Foucault tanto criticava. Nesse ponto, pode-se afirmar que, em geral, o termo “poder” – central para a experiência foucaultiana – aparece raramente no vocabulário marcuseano. Entretanto, seria tal ausência do termo

---

<sup>1</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 9.

uma marca da incompatibilidade entre os autores, ou, na verdade, é um modo também diverso de falar sobre os mesmos fenômenos?

Com o devido cuidado, a segunda hipótese não é absurda. Considerações muito próximas da biopolítica surgem quando Marcuse descreve a sociedade contemporânea como “um sistema de dominação e coordenação” que

cria formas de vida (e de poder) os quais parecem reconciliar as forças que se opõem ao sistema e derrotar ou refutar todo protesto em nome das perspectivas históricas de libertação da labuta e da dominação.<sup>2</sup>

Talvez Foucault não concordasse com a ideia da reconciliação dos opostos decorrentes de um sistema de dominação. Seu pensamento segue sempre o sentido da multiplicidade de formas. Porém, a consideração marcuseana não deixa de ressoar termos biopolíticos, enquanto “administração dos corpos” e “gestão calculista da vida”.<sup>3</sup> Certamente, os horizontes das teorias sociais foucaultiana e marcuseana manifestam diversidades inquestionáveis. Entretanto, essa divisão rigorosa precisa ser revista quando Foucault, em entrevista de 1980, aproxima seus esforços com as formulações da Escola de Frankfurt.<sup>4</sup> Reconhecimento tardio que encoraja o leitor a dissolver polaridades e pensar seriamente se Marcuse não possui uma *teoria crítica da biopolítica*.

Além disso, uma segunda dificuldade se apresenta com as diferenças temporais entre os dois autores. Ora, Marcuse percorre uma longa trajetória de reflexões, com textos publicados entre a Revolução Alemã e os fins das décadas de ouro do capitalismo pós-II Guerra Mundial. Foucault, por sua vez, inicia sua trajetória intelectual após a II Guerra Mundial, seguindo até a década de 1980, com o início do processo de desmanche do Estado de Bem-Estar Social pelas correntes neoliberais.

Mais ainda, é preciso compreender que Marcuse chega no território francês filtrado por inúmeros movimentos políticos. No calor de 1968, Faure dedica uma edição

---

<sup>2</sup> MARCUSE, *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*, p. XLII. Uma versão em português do livro havia sido lançada com o título *A ideologia da sociedade industrial*, mas, por motivos de uma tradução problemática (muitos dos livros de Marcuse foram traduzidos no calor dos anos 1960), optamos por seguir a versão original desta obra.

<sup>3</sup> Termos utilizados no capítulo de Foucault dedicado à biopolítica in FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, vol. 1, p. 131.

<sup>4</sup> FOUCAULT, "Conversa com Foucault" in FOUCAULT, *Ditos e escritos - repensar a política*, vol. VI, p. 323. Trata-se de uma entrevista que Foucault concede a D. Trombadori ao fim de 1978 e publicada em *Il Contributo*, jan-mar de 1980.

especial de *La NEF*<sup>5</sup> com o título *Marcuse, cet inconnu*, em que incluía artigos de Lucien Goldmann, Henri Lefebvre, Alain de Libera, Jean Laplanche, Agnes Guillou, Marc Nacht, Bernard Cazes, Jean-Pierre Cotten, Christian Descamps, além de uma entrevista com duas estudantes sobre Marcuse. Estaria aqui representado um documento interessante que atravessa quase toda a obra marcuseana de então. Mas, paralelamente a isso, também Marcuse seria visitado por leitores de Nietzsche, como Foucault, Deleuze, Guattari e Lyotard. Em 1972, a crítica ao hegelianismo de *Anti-Édipo* procura demonstrar a partir da dinâmica do desejo, os limites da proposta de Reich-Marcuse quanto à repressão diante da configuração das máquinas desejantes.<sup>6</sup> Crítica que também seria acompanhada por Lyotard, cuja leitura de *Razão e revolução* - faz de Marcuse um leitor de Marx que ultrapassa Hegel, embora concorde profundamente com este último.<sup>7</sup> Entre marxistas e nietzscheanos - avessos ao pensamento nada ortodoxo de Marcuse - Foucault dedica algumas páginas de crítica em seu *História da sexualidade*. Pretendia assim debater não apenas com a filosofia marcuseana, mas com a figura sempre presente nos debates de 1968.<sup>8</sup>

Diante de tais críticas da *História da sexualidade*, não há registro de qualquer resposta de Marcuse. Silêncio que aparentemente prejudica ainda mais a tentativa de interlocução pretendida nessa tese. Na verdade, no fim da experiência intelectual marcuseana, Foucault assume a biopolítica como conceito significativo de sua pesquisa. Fato que nos leva a uma perplexidade maior: os tempos diversos dos autores implicam em pensamentos diversos? Talvez. Na verdade, não é novidade a comparação entre Foucault e Marcuse, sobretudo nos estudos marcuseanos e nos círculos da *New Left*.<sup>9</sup>

---

<sup>5</sup> Sigla para *La nouvelle équipe française*. Publicada inicialmente na Argélia, que reunia muitos intelectuais da esquerda ligados aos conflitos de descolonização da África do Norte. Organizada por Lucie Faure e Robert Aron, a revista se interessava por diversos temas sociais (a guerra na Argélia, a polícia, os americanos, a psicanálise, a prostituição, as mulheres, a justiça, a publicidade, etc.).

<sup>6</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia - I*, p. 47, nota 27.

<sup>7</sup> LYOTARD, *Dérive à partir de Marx et Freud*, pp. 51-52.

<sup>8</sup> Sobre um panorama dos debates em torno das vertentes freudo-marxistas e suas recepções, ver DAHMIER, *Libido y sociedad: estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*. Ou ainda, em relação a uma recepção mais introdutória da obra de Marcuse em solo francês ver AMBACHER, *Marcuse et la civilisation américaine*; PERROUX, *François Perroux interroge Herbert Marcuse... qui répond*; PALMIER, *Marcuse et la nouvelle gauche*; e, RAULET, *Herbert Marcuse: philosophie de l'émancipation*. Em uma leitura mais contemporânea, e com a vantagem de uma leitura da recepção de Marcuse não apenas na França, como também nas correntes da teoria social americana, ver EHREMBERG, *La société du malaise*.

<sup>9</sup> Algumas leituras que aproximam Marcuse e Foucault começaram a ser delineadas, sobretudo nos círculos acadêmicos americanos que, sob o esforço de Douglas Kellner em retomar escritos inéditos de Marcuse na década de 1980, propicia um debate mais amplo desse autor com a filosofia francesa pós-estruturalista. No exercício comparativo até então, Paul Breines inaugura o debate que nos interessa, repensando os limites marcuseanos e foucaultianos no interior da Nova Esquerda, sobretudo no que

Em geral, tais intérpretes explicitam a diferença entre os autores, contrapondo-os a partir da diversidade de método, das apostas políticas, ou mesmo da interpretação foucaultiana equivocada sobre a obra marcuseana. Porém, tudo isso não explica por que Marcuse se torna um problema a ser investigado por Foucault. Aliás, nada menos consequente à investigação das ideias do que restringir a experiência de pensamento ao tempo de vida de seu autor, ou aos métodos que aplica (e que, por vezes, revê criticamente). Afinal, o que seria o autor? Seria de fato tão previsível o destino de sua mensagem? Questões como essas - tão centrais para as experiências intelectuais tanto de Foucault, quanto de Marcuse - já não legitima, com todos os riscos implicados, a necessidade de uma investigação que aproxima incompatibilidades?

Todavia, existiria um método capaz de aproximar incompatíveis? Primeiramente, é preciso notar que existem momentos de aproximações e distanciamentos entre os dois autores. Movimentos gerais que orientam esta pesquisa. Não se trata de uma identificação mútua entre os autores, explicando um pelo outro. De outro modo, o que se pretende aqui é um exercício de leitura em que a reflexão de um autor lança luz às questões de outro autor, e vice-versa. Nesse sentido, os pressupostos biopolíticos de Foucault fazem ressaltar aspectos importantes a certo vitalismo marcuseano. Decerto, na descrição foucaultiana do biopoder enquanto administração da vida podemos encontrar os impasses que Marcuse encontrava em seu *Eros* político. O que apresenta um novo desafio: ao extrapolar criticamente as diferenças entre estes pensadores, como encontrar convergências entre os dois autores?

Uma primeira resposta a isto está no tecido vivo organizado pelas reflexões de cada autor. Filosofias como a foucaultiana e a marcuseana em geral se apresentam como pensamentos estratégicos, que procuram ocupar posições no interior de um campo de

---

corresponde aos movimentos pela liberdade sexual (v. BREINES, "Revisiting Marcuse with Foucault: *An essay on liberation meets The history of sexuality*" in BOKINA (org.), *Marcuse: from the New Left to the next left*, 1998). Outro exemplo procura articular os autores mediante os limites metodológicos que afastaram Foucault de Marcuse, como é o caso de W. Mark Cobb (v. COBB, "Diatribes and distortions: Marcuse's academic reception" in ABROMEIT & COBB (org.), *Herbert Marcuse: a critical reader*, 2004). Nos dois casos, o ponto de vista predominante é o da separação entre os dois filósofos, seja ela histórica (como no caso de Breines, ao descrever a diferença de épocas em que as críticas de cada autor são absorvidas pelos movimentos sociais em questão), seja por insuficiência, ou mesmo desatenção da leitura de Foucault sobre os desdobramentos de Marcuse após *Eros e Civilização* (como no caso de Cobb). Embora tais perspectivas propiciem problemas interessantes para o debate de nossa pesquisa, será também importante estarmos atentos para as aproximações entre Foucault e Marcuse. Por isso, evita-se aqui considerar como determinantes proposições que partam de uma relação assimétrica histórica ou metodológica entre os autores, que mais intensifica o campo de divergências e, muitas vezes, impede qualquer aceno convergente.

debates. Partir desse pressuposto indica a necessidade de identificarmos os *fronts* ocupados por cada autor, determinando seus alvos e os territórios pretendidos por cada um. Assim, é possível escapar tanto da fixação no determinismo histórico quanto da frieza da autenticidade estrutural, tão comuns em estudos comparativos entre autores filosóficos. Mais ainda, é possível que por vezes se identifique em Marcuse discursos muito semelhantes aos de Foucault e vice-versa; *convergências estratégico-críticas* que não apenas evidenciam certa aproximação entre os autores, mas também a arma da crítica apresentada nas disputas que cada um dos autores enfrenta com seus adversários. Enfim, um caminho indicado por tal investigação está em questionar os debates em que Marcuse e Foucault se envolvem. E, a partir de suas experiências intelectuais, reconhecer em que medida se configura um território comum entre os dois autores, a partir do qual procuram refletir seu tempo político. Haveria problematizações em comum? Haveria uma referência crítica convergente?

Ora, onde se localiza esse território comum? Decerto, ambos compartilham uma preocupação sobre *o alcance do conceito de vida no escopo de uma filosofia política*. Pois, sem dúvida, o que mobiliza paralelamente Marcuse e Foucault é a posição estratégica que um discurso vitalista assume na sociedade contemporânea. E não apenas compreendido como parte da biopolítica, enquanto administração dos viventes, mas como potencial crítico dos discursos vitalistas, conforme os dois autores sugerem. Desde seus primeiros escritos, a vida seria para Marcuse um conceito contrário às estruturas reificadas e alienantes da modernidade. Desde então, o jovem Marcuse já reconhece o capitalismo como sendo algo além de um sistema de positivities econômicas, mas como um “modo de vida” prenhe de contradições.<sup>10</sup> Isso implica exigir da crítica marxista categorias próximas ao vitalismo, a fim de conquistar, mediante a revolução, uma existência autêntica. Foucault, por sua vez, lança dúvidas sobre considerações vitalistas desse tipo. Afinal, quais critérios podem caracterizar a vida como formas autêntica e inautêntica de existência? Distante de um discurso que considera a substância vital como fundamento de normas sociais, Foucault se preocupa mais em como se estabelece esse tipo de discurso, quais instituições e práticas este mobiliza, ou ainda, o que é silenciado por esta configuração prático-discursiva. Nesse

---

<sup>10</sup> V. MARCUSE, *Der deutsche Künstlerroman [O romance alemão de artista]*. Tese de 1922, inspirada na Teoria do Romance de Georgy Lukács, onde se reconhecia na narrativa romanesca os impasses da subjetividade moderna. No caso específico de Marcuse, tratava-se de um modelo especial de romance de formação, em que colocava a subjetividade artística como um paradigma crítico de um modo de vida que procura recusar a o padrão capitalista de existência.

último sentido, o filósofo francês não deixa de lado as formas de existência críticas que transgridem o limite das condutas estabelecidas, que carregam consigo outra mensagem vital. Residem aqui os loucos, os presos, os poetas e toda a série de "contracondutas" - formas de vida resistentes às formas consideradas "normais" socialmente. É, pois, no território dos discursos vitalistas e em sua derivação política que se encontram o campo comum de divergências e aproximações entre as perspectivas marcuseanas e foucaultianas. Na tensão própria a tal relação, novas questões orientam o debate e definem com mais precisão os saldos que ambos os autores deixaram como herança.

Mas, como fazer a leitura dessas variações interpretativas próprias à biopolítica? A simples comparação entre textos com métodos, gramáticas e épocas tão diversos se mostra insuficiente para apreender as questões que circulam no debate entre Marcuse e Foucault. Ao leitor caberá uma escuta das dissonâncias entre os autores. Nesse sentido, propõe-se uma interpretação baseada no modo como se constitui como um diagnóstico psicanalítico. Naturalmente, não se trata de uma leitura psicológica do problema, mas sim de uma "epistemologia dos ruídos" próprios ao contexto da pesquisa. Método que serve para apreender as questões que estão ali diante de todos, embora distorcidas pelas tradições de pensamentos que aos poucos consolidam não apenas suas interpretações como também inúmeras derivações.

Assim, aproximar a teoria crítica marcuseana e a genealogia foucaultiana do poder é efeito de um diagnóstico a ser interpretado por três camadas. Primeiramente, uma *dinâmica* dos referenciais críticos de cada autor. No caso, toda a primeira parte da tese se concentra nesse ponto, tomando o vitalismo como a força que atravessa cada uma das experiências intelectuais. No entanto, mais do que uma descrição dinâmica do vitalismo, tanto a genealogia quanto a teoria crítica apelam para um ponto de vista *econômico*, em que se nota como os pressupostos do debate se distribuem. Neste segundo caso, é a sexualidade o conceito-chave que permite compreender a distribuição de forças, os limites e as potencialidades críticas que se preservam nos dois autores. Por fim, a dissonância demanda uma interpretação *tópica*, em que se estabelecem as funções e as fronteiras das questões de Marcuse e de Foucault. Aqui, o enlace opera na "racionalidade tecnológica", a partir da qual ambos os autores descrevem um poder sobre a vida exercido através das funções desta. Por meio destas três camadas se estabelece uma estrutura interpretativa que permite acompanhar as divergências e convergências sem torná-las definitivas, mas enquanto formas de apreensão dos ruídos

próprios à questão que resta entre os dois autores: afinal, *quais as consequências em assumir o conceito de vida como categoria crítica da política contemporânea?*

### ***Vitalismo: a dinâmica da biopolítica***

É com tais perspectivas marcuseana e foucaultiana que o debate sobre a vida recebe destaque na primeira parte da tese: "As contracorrentes da vida", em cujos dois capítulos é apresentado o modo pelo qual a vida tornou-se objeto do poder contemporâneo. Pressuposto maior de uma *bio-política*, a vida é apresentada aqui a partir de uma interpretação *dinâmica* das investigações de Marcuse e Foucault. Com efeito, incorpora-se a lição freudiana das interpretações de discursos a partir dos seus conflitos, a partir da composição de forças. Nisso, o vitalismo expressa em larga medida um conjunto de contraposições, convergências e justaposições dos modos diversos como cada autor concebe tal discurso.

Assim, o primeiro capítulo, "Lógica da paralisia", dedica-se à análise tanto do fundamento vitalista no pensamento de Marcuse quanto de como o mesmo discurso se torna um contraponto a Foucault. Sobre isso, é interessante notar que o vitalismo está no centro do debate sobre a dialética enquanto método crítico. Através desta, Marcuse apreende a ação histórica dos homens e, sobretudo, o processo de mudanças sociais fundamentais. No entanto, o filósofo alemão percebe o risco da dialética perder seu rumo. Segundo o autor, compreender a dialética como uma lei inexorável da história reduz suas possibilidades de aberturas, como nos momentos revolucionários, a uma mecânica dos fatos. Esse é o diagnóstico de Marcuse sobre os anos 1920, quando o marxismo dialético oficial era "paralisado" ou pelo economicismo ou pelo stalinismo. O primeiro reduz todos os fenômenos sociais ao determinismo da produção material, de modo que a revolução deve aguardar os estágios do capitalismo para acontecer. O segundo promove uma dialética históricas das revoluções cuja síntese maior se efetiva nas conquistas soviéticas. Nestas duas explicações, a dialética se paralisa pela dinâmica sem contradições e aberturas. Para remover esses impedimentos e entender a legitimidade histórica do ato revolucionário, Marcuse opera com o vitalismo presente na fenomenologia uma renovação da dialética. É nas bases vitais que a dialética encontra um movimento puro, registro maior que dissolve o rigor das leis mecânicas da história e que faz do ato revolucionário mais do que a necessidade pressuposta pelas contradições,

mas uma possibilidade de abertura, uma necessidade da própria existência. Portanto, no vitalismo se legitima o ato revolucionário em sua autenticidade.

Em contrapartida a isso, Foucault concebe o discurso da autenticidade enquanto uma insuficiência da dialética. Mais ainda, em nada adianta uma reviravolta pelo vitalismo para recompor a dialética nos eixos. Isso porque, para Foucault, a dialética não seria paralisada, mas seria a própria lógica da paralisia. Todo o debate que percorre o segundo capítulo "O problema fenomenológico" trata destas insuficiências. A todo instante, o pensador francês mostra como a perspectiva histórico-dialética é uma ilusão de movimento. No fundo, a razão totalizante - sempre à espreita astuta de novas figuras da consciência - repõe a si mesma em sua versão reconfigurada do discurso vitalista. Para Foucault, portanto, é mais importante conceber como os discursos constituem suas práticas de autenticação do que procurar pela autenticidade de um discurso. De acordo com a perspectiva foucaultiana, antes de uma dinâmica das formas viventes, como pressupunha a dialética marcuseana, trata-se de uma dinâmica dos discursos e suas práticas. Nesse caso, a *História da loucura* fornece contrapontos exemplares ao modelo dialético. Pois a loucura não é o outro da razão, mas sim o produto de regimes de exclusão e inclusão próprios a um modelo racional. No elogio de Hegel a Pinel, mais do que a libertação humanista dos loucos, sustenta-se um novo discurso racional que confere à loucura o seu espaço social e ao sujeito louco, o tratamento para seu sofrimento. Exemplos como esse são importantes para compreender o caráter *dinâmico* dos problemas foucaultianos. Pois não é o caráter ontológico que constitui o movimento de suas questões (como era o movimento da substância vital para Marcuse), mas a circulação dos discursos e suas práticas: de modo que a biologia inaugurada pela anatomia comparada de Cuvier acompanha a base classificatória do discurso jurídico sobre perversões sociais. Percorrer a extensão desses discursos vitalistas fornece, pois, a interpretação *dinâmica* foucaultiana sobre a biopolítica.

Entretanto, das relações estabelecidas nesta parte primeira do trabalho salienta-se um campo de questões bem especial. Pois algo comum se revela para Marcuse e Foucault: o sentido da *corporeidade*. É a partir do corpo desejante que o teórico crítico encontra uma nova possibilidade de sujeito na história. Ao lado do corpo que trabalha e transforma o mundo - apresentado nos *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx - Marcuse descobre com a psicanálise o universo do desejo. Reconfigura assim seu conceito de vida no erotismo dos corpos e na repressão social que se abate sobre eles.

Foucault também apreende nos corpos as marcas dinâmicas das práticas discursivas. Neles incidem o olhar médico, psiquiátrico e jurídico. Através disto, as subjetividades são constituídas enquanto condutas disciplinadas por estruturas sociais de poder. Pela vida dos corpos são constituídas, então, as relações políticas da contemporaneidade. Portanto, o vitalismo se apresenta como pressuposto *dinâmico* da biopolítica. Desde então, Marcuse interpreta a vida em seu caráter ontológico como força que engendra corpos; ao passo que Foucault, observa um movimento similar dos discursos vitalistas enquanto forças dinâmicas. Nos dois autores, o discurso vitalista dinamiza a biopolítica. No entanto, é preciso avançar na análise e apreender a relação entre corpos disciplinados e desejantes, marcas da subjetividade correspondente a uma arquitetura social. Exigência de uma nova camada interpretativa dos pressupostos biopolíticos.

### ***Sexualidade: leitura econômica da biopolítica***

Resulta como efeito do pressuposto *dinâmico* da vida, os modos como a disposição dos corpos enquanto forças diversas ou contraditórias não apenas se apresentam, mas se *relacionam*. Ou melhor, a maneira como essa "microfísica do poder" encontra princípios reguladores através da corporeidade apreendida na rede de poder. Nisso, configura-se a sexualidade enquanto pressuposto *econômico* da biopolítica - central na teoria crítica de Marcuse, mas também na genealogia de Foucault. Investigar o escopo desta interpretação é o objetivo da segunda parte desta tese, "O poder sobre a vida". Com isso, apreende-se a relação das forças mobilizadas pela biopolítica. Desenvolve-se nessa segunda parte uma interpretação *econômica*, que apreende as *relações* de forças dinamizadas pelo discurso vitalista e suas instituições.

De fato, entre os dois autores resultam dois modos *econômicos* de interpretação da biopolítica. Marcuse se orienta pelo *modelo repressivo de uma economia libidinal*. Recupera assim o discurso freudiano sobre as energias pulsionais em uma nova dialética da vida que permite compreender a ordem social dos desejos no conflito entre pulsões sexuais. Ao passo que Foucault opera um *modelo normalizador de uma economia do poder*. Distante de todo pressuposto vitalista, como visto anteriormente, o filósofo francês avança suas análises em direção à formação social das subjetividades a partir da proliferação de forças discursivas e suas instituições. Portanto, para Foucault, não se trata de perguntar como o poder reprime, mas sim como ele se distribui.

Aqui surge o embate direto entre Marcuse e Foucault, central para a investigação desta tese. Pois a crítica foucaultiana em *História da sexualidade* sobre a "hipótese repressiva" tem endereço certo nas páginas de *Eros e civilização*. Resta avaliar o alcance desta crítica. O que se deixa de lado quando se assume a posição foucaultiana sobre a economia do poder? O que se conquista, em detrimento do combate marcuseano à vida social repressiva? Para tanto, mostrou-se necessária uma gênese deste debate sobre a "hipótese repressiva". É necessário questionar em que condições um autor como Marcuse pode assumir a sociedade enquanto de fato repressiva. Não apenas a psicanálise está em questão aqui. Toda uma teoria social está em questão aqui. Perspectiva crítica que tem no fenômeno das Guerras Mundiais um horizonte de debate. Basta lembrar como os horrores da Guerra Mundial afetaram a perspectiva de Freud sobre o mundo. Por conseguinte, é necessário perguntar: em que medida a barbárie da Grande Guerra demanda uma nova crítica?

Responder a essa questão é determinante para os modelos *econômicos* da administração da vida presentes na obra marcuseana. Pois, se respondermos com a perspectiva marcuseana sobre a Guerra, é necessário admitir o pressuposto repressivo que constitui a civilização. E, nesse caso, toda a economia libidinal freudiana auxilia a compreender o que se passa entre os homens sob o efeito da guerra. Pois Freud insiste em considerar a I Guerra enquanto forma regressiva da civilização com uma particular acentuação dos mecanismos sociais repressivos.<sup>11</sup> Na Guerra moderna não há lei, mas apenas a luta por sobrevivência - sendo os campos de concentração verdadeiras máquinas repressivas. De outro modo, Foucault não opera com este modelo bélico. Ao afirmar que a guerra é a política continuada por outros meios,<sup>12</sup> a genealogia do poder não percebe a II Guerra meramente como um fenômeno regressivo, mas como efeito de uma série de relações de poder. Com isso, as prisões são mais do que regimes de exceção: é um território vivo, em que os saberes e poderes se apoiam na constituição de sujeitos. Lugar onde a Lei distribui seus poderes na classificação dos diversos tipos de infração entre a população de delinquentes que habita as celas.

No entanto, é na sexualidade que Foucault radicaliza sua crítica. Tratada como um dispositivo de poder, o filósofo francês reconhece que nela incide uma série de linhas de força, fazendo do discurso sobre o sexo um campo vasto que permite atuar

---

<sup>11</sup> FREUD, "Considerações sobre a guerra e a morte" e "Por que a guerra?"

<sup>12</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 23

sobre os corpos dos indivíduos e da população. Decerto, a sexualidade é o dispositivo de poder por excelência da biopolítica. Curiosamente, Marcuse também aposta suas fichas de mudança social na sexualidade como objeto em disputa na dominação contemporânea. Reconhece os limites de uma teoria crítica da repressão, sobretudo nos tempos de maior liberdade sexual. Mas também não deixa de verificar como a nova ordem social promove um reordenamento dos corpos, uma administração da vida a partir do campo dos desejos e, sobretudo, da configuração da sexualidade.

Delineia-se pois, nesta segunda parte, as principais linhas que organizam o debate entre Marcuse e Foucault sobre a "hipótese repressiva". No fundo, está em questão a capacidade que os corpos têm em conferir normas a si próprios. Modo de pensar critérios de relação social suspeitos para teóricos críticos contemporâneos como Habermas. Sobretudo por conta do fato das pulsões sexuais (no caso marcuseano) ou da teoria do poder (no caso foucaultiano) atravessarem todas as partes e não estarem em parte alguma.<sup>13</sup> No pensamento habermasiano, os dois autores são exemplos de um jogo "criptonormativo" que apoia um juízo sobre critérios generalizados.<sup>14</sup> Uma resposta a esta crítica exige uma terceira camada interpretativa. Pois, apenas a força e suas relações não permitem compreender as vias edificadas pela biopolítica. É necessário pois extrair os pressupostos *tópicos* do debate aqui tratado.

### ***Tecnologia: a leitura tópica da biopolítica***

Conforme Habermas, a genealogia do poder segue para uma descrição da "maquinaria do sofrimento"<sup>15</sup>; um dispositivo sem limites que disciplina e regulamenta as mais variadas camadas sociais. Maquinário que também surge nos escritos de Marcuse. Em *O homem unidimensional* é central o debate da racionalidade tecnológica enquanto configuração da ordem social. Desde o desenvolvimento das sociedades industriais, Marcuse conclui que as bases tecnológicas formam uma espécie de *a priori* político, uma estrutura que atravessa a constituição das subjetividades e as relações sociais.<sup>16</sup> Foucault, por sua vez, também está atento ao modo como a biopolítica se

---

<sup>13</sup> No caso de Marcuse, ver HABERMAS, *Ciência e técnica como "ideologia"*. No caso de Foucault, ver HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*.

<sup>14</sup> HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*, pp. 394-396.

<sup>15</sup> HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade...*, p. 392.

<sup>16</sup> MARCUSE, *One-dimensional man*: , p. 157.

apresenta enquanto racionalidade tecnológica. Pois é enquanto técnicas de governo que seu curso *Nascimento da biopolítica* procura determinar as relações políticas.<sup>17</sup> Entender essa passagem do pensamento político pela racionalidade tecnológica como presente aos dois autores se mostra fundamental. Na verdade, o que se apresenta na parte terceira da tese, "Racionalidade tecnológica" é justamente esse contraponto *tópico* que estabelece posições no interior dos conflitos próprios a uma política que objetiva a administração da vida.

Passo fundamental para a pesquisa porque através desse movimento, torna-se mais claro em que sentido Marcuse e Foucault levam ao extremo as suas proposições biopolíticas. Há nesta parte uma tentativa de compreender os efeitos maiores presentes na análise do Estado que não parte das categorias clássicas da filosofia política. Tanto Foucault quanto Marcuse atravessam as formas do Estado sem questionar-se pelo modelo de soberania neles estruturados. No limite, a diferença entre monarquia ou democracia é relativamente pouca diante de uma máquina estatal do porte traçado pela racionalidade tecnológica. Da mesma maneira, também, os dois autores não assumem o pressuposto marxista de que o Estado é um reflexo da ideologia burguesa. A configuração do Estado tem especificidades próprias cadenciadas pela esfera política no contraste com a esfera econômica. Mesmo porque, desde Lênin, afirmar o Estado apenas como reflexo ideológico da burguesia é algo que se complexifica: afinal, como diferenciar o Estado soviético do Estado capitalista? Uma resposta possível está na racionalidade tecnológica que impera em cada um dos modelos estatais da contemporaneidade. Exercício presente tanto em Marcuse quanto em Foucault.

Nesse sentido, há um movimento que auxilia a radicalizar as leituras dos dois autores sobre os grandes modelos estatais a partir da racionalidade tecnológica. Tratamos aqui dos quatro grandes aparatos do Estado presentes tanto na teoria crítica quanto na genealogia do poder: Estado nazista, Estado soviético, Estado de bem-estar social e Estado mínimo neoliberal. Pela qualificação já se nota que as análises não tratarão do campo formal do governo. Não é o interesse pelo *quantum* entre soberano e súdito que vai definir o recorte crítico dos autores, conforme os clássicos dividem entre monarquia, aristocracia ou democracia, por exemplo. Mas em cada um deles ressalta-se o modo de administração, as técnicas de governo sobre os viventes. Exercício que

---

<sup>17</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 4.

adiciona vantagens para as investigações de Marcuse e Foucault. Pois, de fato, é curioso que Foucault se concentre na formas neoliberais de governo, deixando os demais modelos do aparato estatal como sua sombra. Decerto, o filósofo francês reconhece em poucas linhas as formas específicas da administração da vida no fascismo, entre os soviéticos e no Estado de bem-estar social. É Marcuse que oferece uma contrapartida adequada a esse *déficit* foucaultiano. Nesse sentido, a proposta dessa terceira parte da tese é uma complementação das análises. Uma teoria crítica à luz de Foucault que explicita as técnicas de governo no interior da racionalidade tecnológica própria a cada momento do Estado. Mas também, acompanhando o modo como a racionalidade governamental corresponde a um forma de subjetividade, significa interpretar com Marcuse quais modos subjetivos persistem em sociedades como a fascista, soviética e capitalista-tardia.

Com esta terceira parte, portanto, conquista-se um território importante para o debate. Pois, à *tópica* biopolítica preparada pela racionalidade tecnológica, subjaz uma forma crítica que não exige uma norma prescritiva, modelo jurídico maior que permeia a linguagem estatizante própria às técnicas de governo descritas nesta parte. No entanto, o aprimoramento do exercício crítico exige uma normatividade adequada. Afinal, como desativar os dispositivos de poder do Estado, cada vez mais envoltos pelo maquinário do poder? Eis o encaminhamento do "Epílogo", parte final deste trabalho.

### ***Estética: uma normatividade do sensível.***

É curioso notar que nas críticas habermasianas dirigidas a Marcuse e Foucault salta à vista a inexistência de uma investigação profunda no campo estético. Pois é justamente no território estético que a normatividade crítica aos dispositivos biopolíticos pode ser encontrada. Ao tratar como lateral o debate estético, o pensamento habermasiano secundariza um campo da filosofia que sempre alimentou as reflexões de Marcuse e Foucault. Ambos, do início ao fim de suas trajetórias intelectuais, sempre consideraram a experiência estética como modo possível de racionalidade crítica. A literatura, sobretudo, acompanha Marcuse e Foucault não como mera ilustração teórica, mas como possibilidade de linguagem libertadora.

No limite, é possível concluir que os dois filósofos têm como horizonte um *projeto estético-normativo*. Marcuse apresenta as demandas de uma nova sensibilidade na sociedade contemporânea, ou ainda, uma “razão sensível” pressupondo um modo de vivência, diverso aos ditames biopolíticos. Foucault, por sua vez, reflete continuamente sobre uma “estética da existência”, pela qual procura também um novo modelo de existência contrário à governabilidade heterônoma da biopolítica, e próxima do que denomina “cuidado de si”, a proposta maior de um governo de si. Comportaria, pois, no território estético encontrar alguma linha tênue para uma *teoria crítica da biopolítica*?

Assim, a tese se organiza por dois grandes movimentos que orientam as reflexões do leitor. Primeiramente, referenciar os principais termos do debate – poder e vida – mobilizando os pensamentos de Marcuse e Foucault na mesma órbita. Sobre isso, as três partes da tese tratam os pressupostos da biopolítica: vida, sexualidade e técnica. Cada qual ressaltando um aspecto discursivo, respectivamente: as forças na *dinâmica* da vida, os conflitos da *economia* sexual e, por fim, as posições de poder e suas resistências estabelecidas na *tópica* das técnicas de governo.

Em seguida, como caráter de conclusão, as perspectivas estéticas enquanto possibilidade normativa para além da biopolítica. Ao fim, aposta-se, junto a Foucault e Marcuse, no campo da sensibilidade para desativar a rede discursiva de poderes e saberes própria à biopolítica. Com isso, é preciso compreender que não se defende uma “estetização da política”. Reconhecemos, desde a análise de Marcuse sobre o fascismo, os riscos dessa proposta. Reconhecemos também com Kellner, os riscos de que uma leitura meramente simbólica da política - própria ao campo pós-estruturalista - acarrete em uma neutralização das forças em disputa.<sup>18</sup> Mas o simbólico pensado por Marcuse e Foucault compreende outro sentido: *o fazer da vida uma obra de arte*.

As implicações que se tiram daí são várias. De fato, os autores procuram em suas investigações o contexto histórico da racionalidade sensível. Ela está no belo que se faz negro dos *Black panthers*, e no silêncio que dá forma ao indeterminado das poesias modernistas - dois exemplos político-simbólicos de desativação dos dispositivos de poder. Pois, na administração corrente da vida e em suas múltiplas redes de poder-saber, a biopolítica não se deixa ao silêncio. Incita a vida para que ela se manifeste e

---

<sup>18</sup> KELLNER & BEST, *The post-modern adventure: science, technology and Cultural Studies at the Third Millennium*

possa ser classificada e normalizada na máquina de sofrimento que dispõe as subjetividades.

Da investigação dessa pesquisa, espera-se apenas que do encontro entre duas tradições diversas no tempo e na experiência intelectual sejam levantadas questões para pensar o contemporâneo. Nas aventuras intelectuais de Marcuse e Foucault, é nítida a preocupação deles com seu tempo, mesmo quando viajam para tão longe, na Grécia Antiga. Assim, encontrar o que reúne a teoria crítica marcuseana e a genealogia foucaultiana pode ser mais do que visitar Marcuse e Foucault, pensadores fundamentais para uma filosofia política do século XXI. Talvez, seja possível descobrir através deles uma herança para o presente, ao escutar em seus escritos a esperança dos desesperados na tentativa de mudar o que se vive.

## Parte 1 - A contracorrente da vida

“A teoria, meu amigo, é cinza, mas verde é a imperecível árvore da vida.”

*Vladimir I. Lênin, Cartas sobre a tática (1917), citando Goethe, Fausto, I*

## Viver é poder

Em uma primeira leitura dos textos de Marcuse e Foucault, chama a atenção o modo como o conceito de vida passa a assumir o centro de suas investigações sobre as relações do poder. Afinal de contas: que vida é essa que passa a ser administrada? Pergunta crucial para compreendermos as perspectivas de biopolítica de Marcuse e Foucault. Uma questão que pressupõe reconhecer como o conceito de vida passa a animar o debate político do século XX. Basta lembrar que os clássicos da política tinham em conta a ordem social mais como uma "segunda natureza" do que propriamente como uma forma de vida. Nesse sentido, acompanhar a trajetória filosófica de Marcuse e Foucault é conhecer aos poucos o protagonismo de um novo conceito de poder e sociedade: o "mundo da vida" como cidadã do mundo.

Nesse sentido, é crucial termos em primeiro plano certa filosofia da vida que se torna presente na primeira metade do século XIX. Pois, a partir daí, se constituem as possibilidades de um conceito que prepara uma virada no jogo político. Antes, a ordem social era pensada a partir do modelo da natureza e recebia a perspectiva quase matemática de instituições funcionando como peças de um relógio, mesmo quando se pensava em uma figura como um organismo. O *corpo* político até então estava mais próximo do Estado hobbesiano, cuja "vida e movimento" dinamizam uma "alma artificial".<sup>19</sup> Portanto, uma ideia mais de instituições que efetivam uma segunda natureza, do que propriamente uma ideia de vida.

A vida entra no jogo político paralelamente ao esgotamento de todo um quadro orgânico e mecânico de instituições que tem como modelo uma segunda natureza. Algo que se percebe não apenas na teoria, mas na prática. Pois, se o conceito de vida como conhecemos é recente, tal como afirma Foucault,<sup>20</sup> sua irrupção acompanha o movimento político do início do século XIX. Ocorriam nos anos 1830, tal como descreve Marx,<sup>21</sup> as revoluções populares francesas, as quais rompiam suas instituições políticas de modo semelhante à quebra dos frascos do Museu Natural por Georges Cuvier, base de toda a biologia moderna. Desde então, o corpo político não seria pensado a partir do modelo natural, mas enquanto *corpo vivo*. Revoluções e contrarrevoluções se intensificam durante todo o decorrer do século XIX de modo que

---

<sup>19</sup> HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil* (Col. Os Pensadores), p. 9.

<sup>20</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, p. 141.

<sup>21</sup> MARX, *As lutas de classes na França*, p. 37

as instituições não mais se articulam como peças da natureza ou como células de um organismo, mas enquanto uma dinâmica viva. Hegel apreenderia essa mudança, quando coloca em primeiro plano (o plano histórico do Espírito) a especificidade do conceito de vida: não mais uma "unidade imediata e 'natural', mas o resultado de uma constante superação ativa de tudo o que a ela se contrapõe."<sup>22</sup> Eis o novo cenário a partir do qual a vida passa a ser um conceito fundamental e confere seus primeiros passos rumo ao que se conhece modernamente como "biopolítica". As redes de poder não buscam mais governar uma natureza social, sequer uma natureza humana: é a vida em sua dinâmica de contraposições que está em disputa na filosofia política que surge e toma força durante o século XIX. É a vida enquanto esse processo dinâmico sobre si mesmo que anima as redes de governo.

Decerto, Marcuse herdaria o conjunto de questões que advém dessa virada. Pois sua filosofia inicial é devedora dos debates do vitalismo que se espraiam nos fins do século XIX: um movimento filosófico contra o positivismo vigente nos acalorados debates da República de Weimar.<sup>23</sup> Época difícil, em que o marxismo ganhava peso no pensamento político oficial alemão, bem como nas terras frias, mas nem tão distantes, da Rússia soviética. Difícil porque - como ensina a própria dialética - a realização de um projeto reflete também o fim de um ciclo. No caso alemão, um pensamento dialético, que mobilizava até então processos emancipatórios na sociedade, podia, sob a tutela do neokantismo, paralisar-se como sistema de uma ciência analítica.<sup>24</sup> No caso russo, também corria-se o risco do uso "cego" da dialética como ato político necessário historicamente, tal como a ideologia socialista propagava. Diversamente a ambos os descaminhos, Marcuse orientava suas reflexões para resgatar essa dialética sitiada, de modo a tanto recuperar o rigor filosófico de seu pensamento (a despeito da propaganda ideológica em que era lançado), quanto evitar deixá-la à mercê do cientificismo - que removía as exigências concretas da situação histórica, congelando-as friamente e desvalorizando a práxis radical.<sup>25</sup>

---

<sup>22</sup> MARCUSE, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, p. 43

<sup>23</sup> ABROMEIT, "The vicissitudes of the politics of life" (Artigo apresentado para conferência "Living Weimar: between System and Self" - University of Indiana, Bloomington, realizado entre 22 e 23 de setembro de 2006).

<sup>24</sup> Movimento que se legitima pelo peso que Marx confere à crítica da economia enquanto modo científico de pensamento, em oposição aos socialistas utópicos. Um exemplo claro disto está em *Marxismo transcendental?* em que Marcuse se contrapõe ao pensamento de Max Adler (autor de livros como *Kant und Marx*), procurando estabelecer uma nova orientação para a dialética.

<sup>25</sup> BENHABIB, "Introduction" in MARCUSE, *Hegel's ontology and the theory of historicity*, p. XIV.

Animado pela revolta vitalista contra o cientificismo, Marcuse apreende o conceito de vida como um dos principais elementos articuladores na sua tese sobre *Romance de artista alemão (Der deutsche Künstlerroman)*.<sup>26</sup> Tal estudo é produto das interlocuções que participava na juventude. Conforme Kätz, Marcuse frequentava, nos anos que passou na Universidade Humboldt em Berlim, um “grupo literário de esquerda radical”, com a presença constante de Walter Benjamin e, mais esporádica, de Georg Lukács.<sup>27</sup> Aliás, o paralelo da tese de Marcuse com a *Teoria do romance* de Lukács é inevitável. O que não deixa de interessar, uma vez que seria nesse paralelo que um conceito político de vida poderia advir. Tendo o conceito de “forma estética” como principal articulador da sua crítica literária-social, o filósofo húngaro reconhece que formas estéticas são formas de vida que sofrem a influência da sociedade e do tempo em que se inserem. É o que se evidencia, quando Lukács afirma que “toda a forma é a resolução de uma dissonância fundamental da existência” e o romance, em particular, “busca descobrir e construir, pela forma, a totalidade oculta da vida.”<sup>28</sup> Decerto, estas afirmações pressupõem uma realidade moderna cujo sentido da existência se mostra fragmentado em meio às esferas autônomas da vida social. A forma estética de um romance, na tentativa de apresentar sua personagem como um sujeito em formação, apreende a vida como um material importante o qual o crítico literário-social não pode desprezar. Afinal, ela contém um duplo valor, sendo tanto a “independência relativa de cada ser vivo autônomo em relação a todos os seus vínculos”, quanto a inevitabilidade dos mesmos vínculos.<sup>29</sup>

A tese de Marcuse procura radicalizar essa tendência dos romances. Pois, tratar do romance de artista alemão significa fazer um recorte na análise de Lukács de tal

---

<sup>26</sup>Tese em germanística defendida em 1922, sob orientação de Philip Witkop. Aqui, não será fornecida uma análise detida desta tese de Marcuse, mas daquilo que torna compreensível a aparição do conceito de vida nesta obra de juventude, algo possível caso seja compreendido de antemão o horizonte em que este conceito figura.

<sup>27</sup> KÄTZ, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation - an Intellectual Biography*, pp. 32-33. Uma interpretação um pouco diversa a de Douglas Kellner, para quem o desdobramento estético do jovem Marcuse seria reflexo de um marxismo em crise (KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, pp. 17-18). Decerto, Marcuse tinha tudo para seguir a carreira de político revolucionário, uma vez que era membro do Conselho de Soldados de Berlim e filiado ao Partido Social-Democrata Alemão, posição da qual se afasta quando nota os reveses do novo movimento político (por exemplo, o retorno dos antigos comandantes da I Guerra aos cargos do poder em Weimar e os assassinatos de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht). Entretanto, a explicação pela fuga do cenário político em direção ao estético nos parece insuficiente, pois no novo círculo, Marcuse encontra um ambiente marxista de outra ordem: onde os debates literários animam uma postura política a ser tomada, além de uma perspectiva epistêmica em que se busca compreender a realidade do mundo.

<sup>28</sup> LUKÁCS, *Teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, pp. 60-61.

<sup>29</sup> LUKÁCS, *Teoria do romance...*, p. 47.

modo que se descobre características marcantes na subjetividade artística entre os diversos modelos de gênero que Marcuse dispõe em seu estudo. Com isso, ele articula uma crítica da cultura que contesta o capitalismo não apenas como sistema econômico, mas como modo reificado de vida social, narrativa de um personagem que se constitui como uma subjetividade coisificada. Contudo, para além de Lukács, Marcuse encontra no artista uma narrativa que se duplica no romance, um modo de subjetividade distinto, com potenciais revolucionários, sob os quais *A teoria do romance* deixaria em suspenso: o artista como narrador das transformações sociais. Assim, o *Romance do artista alemão* acompanha um conceito duplo de vida: aquela que se mostra paralizada na reificação, mas também a potencialidade de rebeldia a ponto de ganhar forças transformadoras com a vida. No artista vive a inadequação com a realidade, personagem ideal para a possibilidade de uma efetiva transformação social.

Foucault chegaria a esse debate com o vitalismo anos mais tarde. Pois, a partir do fim da II Guerra, o discurso vitalista já havia assumido um protagonismo crítico de larga escala diante dos horrores dos campos de batalha e das cidades devastadas, mas também da perversão de Auschwitz. Nesse novo cenário do mundo, foi importante a atitude de se questionar pelo modelo de racionalidade que levou à barbárie. No caso francês, tal postura pode ser encontrada em uma linha de epistemólogos, encabeçada por Georges Canguilhem, que faz da teoria do conhecimento uma "questão do fundamento da racionalidade" associada à "interrogação sobre as condições atuais de sua existência".<sup>30</sup> Na descrição desse ambiente da França pós-II Guerra, tal linha epistemológica teria em conta o conceito de vida a partir de um ponto de vista singular. Pois não se pretendia fazer uma crítica da razão através da recuperação de certo "vivido" originário esquecido pelas demandas das redes de relação em que se existe - como se pode encontrar na proposta existencialista-fenomenológica do jovem Marcuse. Ao invés de seguir para essa esfera, epistemólogos como Canguilhem seguiram na investigação do "vivente". Nesse sentido, retrata Foucault,

O fato de o homem viver em um meio conceitualmente arquitetado não prova que ele se desviou da vida por qualquer esquecimento [*como pensava a fenomenologia*] ou que um drama histórico o separou dela; mas somente que ele vive de uma certa maneira, que ele tem com seu meio, uma tal relação [sobre a qual ele não tem] um ponto de vista fixo, que ele é móvel sobre um território indefinido ou muito amplamente definido, que ele tem

---

<sup>30</sup> FOUCAULT, "A vida: a ciência e a experiência" in FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e escritos)*, vol. II, p. 354

que se deslocar para recolher informações que tem que mover as coisas, umas em relação às outras, para torná-las úteis. Formar conceitos é uma maneira de viver em uma relativa mobilidade e não uma tentativa de imobilizar a vida (...).<sup>31</sup>

Não se trata, pois, de pensar a vida como uma instância ontológica, possível de ser reificada pela ordem social ou animada contra a ordem social (como seria pensado o artista do *Romance de artista alemão*). A isso, Foucault denominaria pensar o "vivido" - artifício insuficiente da fenomenologia, cujos processos sempre correm o risco de voltar a um campo originário e perdido. Em contrapartida, a epistemologia francesa do período da guerra pensa a partir do *vivente*, desse ser vivo que nunca está adaptado, posto que está sempre em erro (no duplo sentido do termo: equívoco e errância).

Dessa forma, a crítica epistemológica da racionalidade permite pensar a vida a partir de seu caráter dos objetos da ciência. Na verdade, Canguilhem segue em encontro com o conceito da vida conferindo à biologia e à medicina um lugar de destaque, de modo que o epistemólogo não alça vôo para a crítica da razão sem antes habitar o terreno em que os conceitos são menos dedutíveis. Biologia e medicina apresentam a vida, conforme Canguilhem, em seu estatuto próprio. Ao invés de pensar a vida como reflexo de uma base ontológica (o vivido), é preciso pensar o "vivente" enquanto uma dinâmica própria em que a vida se mostra um tipo normativo. Conforme a obra *O normal e o patológico*:

A vida, para a medicina, não é um objeto, mas uma atividade polarizada a qual a medicina prolonga, portando consigo a luz relativa mas indispensável da ciência humana, o esforço espontâneo de defesa e luta contra tudo o que é valor negativo.<sup>32</sup>

Na batalha da medicina contra a morte, Canguilhem se apresenta como um dos primeiros a pensar a vida como realidade de uma "prática discursiva": pois a vida está na formação de conceitos, no erro, naquilo que evita o seu valor negativo. Em outras palavras, interessa a Canguilhem a vida enquanto "atividade normativa". Ela não é tanto uma substância ontológica em processo, mas o reflexo da errância que os seres vivos aplicam a si mesmos. Modo de questionar-se porque a vida tem esse "erro singular" que faz do homem um ser vivo jamais adaptado a seu meio e condenado a "errar", dividido entre viver normativamente ou - na medida em que se fixa na adaptação -

---

<sup>31</sup>FOUCAULT, "A vida: a ciência e a experiência", pp. 363-364. (colchetes nossos, com algumas alterações sobre a tradução francesa).

<sup>32</sup>CANGUILHEM, *Le normal et le pathologique*, p. 81.

patologicamente.<sup>33</sup> Nesse sentido, a epistemologia canguilhemiana faz pensar a vida em suas normas o que significa, por conseguinte, pensá-la sem distinção às ciências que procuram compreendê-la. Como se a biologia e a medicina - e suas diversas tradições - fossem dois retratos possíveis da vida que confere para si mesma normas em um mundo o qual jamais se adaptará.

Nesse cenário epistemológico, Foucault é introduzido a inúmeras questões que acompanham sua formação intelectual. Suas primeiras investigações sobre a doença mental - ainda sob a chave da psicologia existencialista de Binswanger - leva em conta esse papel do vivente sob o signo do "sonho".<sup>34</sup> Trata-se, na verdade, de compreender a vida mental do indivíduo, em seus sonhos, desejos, delírios e imaginação. Nesse sentido, é curioso notar como, aos poucos, Foucault faz à psicologia, o que Canguilhem havia feito em relação à medicina e a biologia: uma epistemologia crítica do sentido em que a loucura aparece como doença mental, uma história da loucura nos termos de uma teoria do conhecimento que revela o sentido da racionalidade traçado pelas práticas discursivas que constituem a normatividade da vida mental. Em outros termos, Foucault procura compreender desde o início como as ciências constituem o vivente uma experiência social da normatividade. E, talvez ainda mais do que Canguilhem, quando se dirige para a psicologia, procura reconhecer tal processo normativo junto à problemática constitutiva de tal ciência. Afinal de contas, Foucault reconhece que toda a psicologia até meados do século XX é a história paradoxal das contradições entre "perseguir um ideal de rigor e de exatidão nas ciências da natureza" e, justamente por isso, renunciar a tais postulados:

conduzida por uma preocupação de fidelidade objetiva em reconhecer na realidade humana outra coisa que não um setor da objetividade natural, e em utilizar para reconhecê-lo outros métodos diferentes daqueles de que as ciências da natureza poderiam lhe dar de modelo.<sup>35</sup>

Ao sair do quadro conceitual regido pela natureza, a psicologia se depara com uma racionalidade que se estrutura na normatividade da vida mental. Nesse sentido, a psicologia não é pensada a partir dos seus objetos ou de seus métodos, mas do campo de experiências abertas a uma vida que se normatiza. Antes de ser uma substância

---

<sup>33</sup> Conclusões a que podemos chegar a partir de FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", p. 364.

<sup>34</sup> FOUCAULT, "Introdução (in Binswanger)" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e escritos)*, vol. I. Trata-se do primeiro texto por Foucault, publicado em 1954.

<sup>35</sup> FOUCAULT, "A psicologia de 1850 a 1950" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e escritos)*, vol. I, p. 133.

dinâmica, a vida é o efeito de uma rede de práticas discursivas articuladas. O sentido que a vida adquire a partir de então é fruto de uma rede de saberes que estabelecem as condições de possibilidade para que determinado campo de saber seja apreendido. É apenas com o sentido de vida efetuado pela rede de saberes jurídicos, médicos, psiquiátricos que, por exemplo, a vida passa a ser parte de um regime biopolítico de poder.

Curioso é compreender que esse passo dado pela epistemologia francesa de Canguilhem teria para Foucault o mesmo valor que a crítica da racionalidade moderna travada pela "teoria crítica alemã". Embora com estilos diversos, a questão seria a mesma: dirigir questões à

racionalidade que aspira ao universal desenvolvendo-se inteiramente na contingência, (...) que valida a si mesma através de sua própria soberania, mas que não pode ser dissociada, em sua história das inércias, dos embotamentos ou das coerções que a submetem.<sup>36</sup>

Reconhecimento tardio de Foucault, mas de extremo interesse para a investigação aqui tratada. Pois, no fim das contas, o discurso vitalista surge em meio a um exercício crítico da razão. De modo que a questão a ser levada em conta passa a ser: quais estilos críticos utilizados por Marcuse e Foucault diante da nova ordem do mundo que apresenta cada vez mais o vitalismo como um campo privilegiado da ordem política? Ou melhor, antes da investigação sobre como as relações de poder incidem sobre a vida, trata-se inicialmente de saber que elementos um discurso vitalista fornece para que possa ser apropriado por uma rede discursiva política.

### **1.1) Lógica da paralisia**

Decerto, o vitalismo passou a constituir um enigma ao poder. Afinal, como apreender um elemento tão dinâmico e contingente quanto os processos vitais? Sendo a vida algo que atravessa não apenas os corpos orgânicos, mas todas as necessidades que as instituições sociais preservam, a pressuposição da ordem vital está tanto *além* quanto *aquém* da sociedade estabelecida. Pois é possível tanto defender determinado regime de poder estabelecido quando destituí-lo a partir do escopo vitalista que se adota. Para os revolucionários, a transformação social é legitimada para superar a condição atual da

---

<sup>36</sup> FOUCAULT, "A vida: a experiência e a ciência", pp. 356-357.

vida, tendo em vista um horizonte de emancipação. Neoliberais, por sua vez, reconhecem que não importa qual regime social, há sempre certo nível de miséria ou certo nível de insegurança social impossíveis de serem anulados. Claro, há sempre regimes piores e autoritários, mas reconhecer tal margem de miséria passa a ser o cálculo fundamental para um governo eficiente em termos neoliberais. Entre revolucionários e neoliberais, o caráter dinâmico da vida se impõe cada vez mais como parte da experiência social, exigindo a contrapartida de modelos críticos suficientemente capazes de acompanhar esse movimento.

Diante desse quadro instável de relações sociais deixadas ao sabor da vida, a dialética enquanto pensamento crítico se vê paralisada. É o que notam, cada qual a seu modo, Herbert Marcuse e Michel Foucault.

Ao primeiro, a razão da paralisia da dialética se dá pelo novo jogo de contradições estabelecido com o avanço da sociedade industrial. Um quadro descrito por Marcuse da seguinte forma:

A crescente produtividade desta sociedade fornece os bens e os serviços para uma vida melhor - um viver ainda melhor para o estrato da população a qual permaneceu distante dos desamparados. (...) O irracional aparece como racional porque as pessoas de fato têm mais conforto e mais diversão. (...) Pela primeira vez na história, a sociedade tem os recursos material e intelectual para criar uma vida sem medo, uma vida em paz, contudo a ameaça da guerra e do medo são maiores do que antes.<sup>37</sup>

No cenário traçado por Marcuse sobre a sociedade do pós-Guerra, as contradições são neutralizadas em nome do nível de vida conquistado. Para o autor, esse quadro é produto da "contenção das mudanças" - interessante modo de notar que o pensamento dialético tende a ser paralisado pela integração das contradições sociais à realidade estabelecida. A dialética perde assim seu principal móbil. Mais ainda, a crítica dialética se depara justamente com o modo de vida que, ao mesmo tempo, aspira por transformações sociais, ao mesmo tempo em que reproduz uma ordem social que integra continuamente as oposições. Uma limitação que exige da teoria crítica novos esforços e, quem sabe, um novo campo para a dialética, capaz de conferir um momento negativo que possibilite transformações. Eis o impasse marcuseano.

---

<sup>37</sup> MARCUSE, "The containment of social change in industrial society" in MARCUSE, *Towards a critical theory of society - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. , pp. 86-87.

Foucault também reconhece a paralisia da crítica, mas diagnostica que a própria estrutura da dialética é, por si mesma, uma ilusão de movimento. Menos do que uma adversária da dinâmica da vida na ordem social, tal inércia seria parte de sua estrutura discursiva. Sob a perspectiva foucaultiana, a dialética não é distante dessa integração contínua de opostos, mas sim a herdeira principal desse movimento. No limite, Foucault sempre suspeitou da dialética, que fornece uma narrativa perigosa da história da unidade do mesmo perpassando o tempo. Como Hyppolite havia ensinado, o pensamento dialético prescreve uma tarefa infinita, a qual Foucault apresenta em *A ordem do discurso*:

Tarefa sem fim, tarefa sempre recomeçada, portanto, condenada à forma e ao paradoxo da repetição: a filosofia como pensamento inacessível da totalidade era para Jean Hyppolite aquilo que poderia haver de repetível na extrema irregularidade da experiência; aquilo que se deu e se esconde como questão sem cessar retomada na vida, na morte, na memória.<sup>38</sup>

Em contraposição a esse empreendimento infinito do Espírito - e na tentativa de recusar toda ilusão possível inerente às narrativas históricas declaradas por uma perspectiva universalista - Foucault opta por um atalho: corta a mediação dialética e procura apreender a narrativa histórica nas discontinuidades propriamente. No limite, conforme Foucault, a dialética concebe como negatividade aquilo que deixa de mostrar na positividade de seu discurso: justamente a contínua integração de elementos não necessariamente opostos, mas ao menos diversos. É como se Foucault afirmasse que a oposição integrada - descrita por Marcuse como a construção histórico-social que bloqueia o pensamento negativo-crítico - é, no fundo, qualidade intrínseca à dialética: "Negar dialeticamente é fazer entrar o que se nega na interioridade inquieta do espírito", conclui o filósofo francês.<sup>39</sup> Como se, arriscado em sua subsistência, o pensamento

---

<sup>38</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 75.

<sup>39</sup> Trata-se de uma contraposição que Foucault faz entre o pensamento dialético e aquilo que encontra em Maurice Blanchot (FOUCAULT, "O pensamento do exterior", in *Ditos e escritos (Estética: literatura e pintura, música e cinema)*, vol. 3, p. 224). Pois haveria nesta literatura uma outra forma de negação que não é a oposição entre elementos, mas a "transgressão" enquanto forma de desdobramento de si, conforme contrasta Foucault: "Negar seu próprio discurso, como o faz Blanchot, é fazê-lo incessantemente passar para fora de si mesmo, despojá-lo a cada instante não apenas daquilo que ele acaba de dizer, mas do poder de enunciá-lo; é deixá-lo lá onde ele está, longe atrás de si, para estar livre para um começo - que é pura origem, pois ele tem apenas a si mesmo e ao vazio como princípio, mas que é também recomeço, pois é a linguagem passada que, se escavando a si própria, liberou esse vazio" (FOUCAULT, "O pensamento do exterior", p. 224). Concebe assim, um modo diverso da negação dialética das oposições. De uma maneira muito próxima a *Diferença e repetição* de Deleuze, Foucault compreende na literatura de Blanchot um modo diverso de negar sua origem. Um exemplo bastante elucidativo para compreendermos o contraste com a dialética, pode ser apreendido em como Blanchot e a *Dialética do Esclarecimento* de Horkheimer e Adorno analisam diversamente o episódio do canto das sereias da *Odisseia*. Em breves linhas, enquanto na obra frankfurtiana, os autores descrevem um conflito

dialético incorporasse a todo instante diferentes elementos, organizando-os em um jogo infinito de oposições, confortando-os com um sentido. Identificada a dialética como o modelo mais aprimorado da racionalidade Moderna e de seus impasses, a paralisia dialética não é tanto um sinal de impedimento vindo da realidade das oposições integradas, mas sim marca de seu próprio desgaste. Eis porque Foucault se desvia do projeto crítico-dialético: diante do risco de paralisia medusante da dialética, o filósofo prefere cortar de vez essa cabeça de mil serpentes a ter de pagar os tributos exigidos pelo trabalho do conceito.

Assim, surgem dois caminhos para lidar com a dialética posta em risco - dois modos de pensar que se tornam explícitos a cada instante em que o conceito de vida avança sobre os conceitos da filosofia moderna. Ao dissolvê-los em sua dinâmica infinita, o conceito verde da vida coloca ao "cinza" do pensamento dialético duas opções. Por um lado, dispô-lo contra a paralisia na ordem social - o que leva um teórico crítico como Marcuse a buscar novas contribuições à dialética para colocar a máquina crítica novamente em movimento. Por outro lado, compreender tal paralisia como efeito da lógica totalizante da dialética e, como Foucault, desenvolver um exercício crítico de outra ordem.

Decerto, acompanhar os dilemas dessas duas posições é uma possibilidade para compreender a riqueza e os limites de ambas. Afinal, colocar o discurso vitalista no eixo das investigações do poder apresenta esse primeiro desafio: entender os traços críticos com os quais se delineia a função da vida na estrutura social. Em outras palavras: seria o processo vital um móbile de novas perspectivas ou a referência conservadora do *status quo*? Ao pensar os dois modelos críticos a partir do vitalismo, que categorias são operadas para uma nova teoria social próprias aos desafios políticos e mudanças sociais que se esboçam desde os fins do século XIX?

O contraste entre Marcuse e Foucault é exemplar para explicitarmos as diversas possibilidades que o discurso vitalista assume no centro do debate político contemporâneo. Cada qual a seu modo reconhece como a "árvore verde da vida"

---

de oposições (entre, por exemplo: sujeito e objeto, natureza e cultura, prazer e trabalho), Blanchot em seu *O livro por vir* destaca outro caráter: o lugar que promove desdobramentos entre autor e obra, dissolvendo a ambos no enunciado: "É ouvindo o Canto das Sereias que Ulisses se torna Homero, mas é somente na narrativa de Homero que se realiza o encontro real em que Ulisses se torna aquele que entra em relação com a força dos elementos e a voz do abismo. (...) Isso parece obscuro, evoca o primeiro homem se, para ser criado, tivesse precisado pronunciar ele mesmo, de maneira totalmente humana, o *Fiat lux* divino capaz de lhe abrir os olhos" (BLANCHOT, *O Livro por vir*, p. 9).

mobiliza o "cinza da teoria". Aliás, Marcuse e Foucault estruturam seus discursos sobre a vida enquanto preparam suas críticas ao poder. Se, como veremos, Marcuse fornece à vida um caráter ontológico que a coloca como referencial crítico dos modos sociais existentes, Foucault reconhece a vida como produto das práticas discursivas, central para constituir um circuito de saberes e poderes que administram a vida.

## 1.2) Marcuse: a ontologia vitalista

Ao fim do "Prefácio Político" da edição de 1966 de *Eros e civilização*, Marcuse declara que, naqueles anos, "a luta pela vida, a luta por *Eros*, é a luta *política*"<sup>40</sup>. É possível compreender essa passagem como um apelo do intelectual engajado, que busca nas forças do seu tempo referências para os desbloqueios de um processo civilizacional em crise. Certamente, seria esta a maneira como a mensagem marcuseana chegaria a uma nova esquerda, ressoando com a pauta de reivindicações destas novas práticas políticas, ainda em seus primeiros passos naqueles anos,. Entretanto, a associação da vida ao processo político tem pressupostos. O que, afinal, significa uma luta por uma pulsão psíquica como *Eros*? E mais, como qualificar essa luta psíquica como algo "político"? Marcuse procura responder a isso, explicitando as bases filosóficas de sua crítica à sociedade na dinâmica que submete as pulsões de vida a um modelo repressivo de racionalidade, evidenciando a luta entre vida e morte no terreno ontológico. Conforme Marcuse, a "metafísica" de Freud,

ao tentar definir a essência do ser - em contraste com sua tradicional definição enquanto Logos-, o define como Eros. A pulsão de morte [*death instinct*] afirma o princípio de não-ser (a negação do ser) contra Eros (o princípio de ser)<sup>41</sup>.

Em primeira mão, mais do que um embate vitalismo *versus* racionalismo, a metapsicologia freudiana das pulsões se constitui no conflito entre Eros e Tânatos. Na leitura de Marcuse, entretanto, tal conflito é traduzido em termos ontológicos. Tal chave de interpretação apresenta em larga medida o significado do vitalismo que Marcuse assume no decorrer de sua filosofia. Pois é a partir de uma ontologia bem específica que Marcuse orienta sua crítica.

---

<sup>40</sup> MARCUSE, *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*, p. XXV.

<sup>41</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*, p. 125.

Vale a pena se questionar: por que a presença de uma ontologia no pensamento de um autor dialético como Marcuse? Afinal, para a tradição dialética que se reflete nos processos e nas relações efetivas, o peso ontológico dos fundamentos não seria um contrassenso? De onde viria esta gramática ontológica? Alfred Schmidt associa as afirmações acima de *Eros e civilização* como uma recaída do autor às influências heideggerianas.<sup>42</sup> Isso porque Marcuse já havia recorrido à ontologia para mobilizar a

---

<sup>42</sup> Uma concepção que anima os debates contemporâneos de Marcuse. Afinal, como um materialista assumido pode conter uma ontologia no eixo de suas lutas? Em geral, os comentadores costumam interpretar passagens como essa a partir da aparente influência heideggeriana, deixando de lado como uma ontologia se constitui no *corpus* marcuseano. Decerto, a tese de Marcuse, *Ontologia de Hegel e os fundamentos de uma filosofia da historicidade*, fora orientada por Heidegger. Contudo, os intérpretes deixam de lado o diagnóstico frequente de Marcuse sobre a paralisação da dialética na lógica da modernidade - fato que orienta nosso autor a desenvolver "contribuições" variadas: por exemplo, a fenomenologia de Heidegger e o vitalismo de Dilthey (nas obras de juventude) ou a psicanálise de Freud (desde seus ensaios publicados na *Revista de pesquisa social*), sobre a qual falaremos adiante. A respeito da influência heideggeriana em Marcuse, notamos que ela já havia sido destacada na resenha da tese publicada por Adorno. Nessa ocasião, como lembra Benhabib, o próprio Adorno chega a desconfiar de certo afastamento entre Marcuse e Heidegger, quando afirma que "Marcuse no presente trabalho se distancia significativamente do ensinamento de Heidegger mesmo se o problema inicial, o método e a estrutura categorial utilizadas sejam devidas a Heidegger" (v. ADORNO, resenha de "MARCUSE, Herbert. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Philosophie der Geschichtlichkeit*" in SÖLLNER (org.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1, 1932, pp. 409-410). Porém, é preciso lembrar que Adorno sempre usou essa presença ontológica de Heidegger na filosofia marcuseana para desqualificar seu cunho dialético. Algo que surge tanto nas correspondências com Walter Benjamin, mas também em um momento crucial de definições dos papéis internos ao *Instituto*, com a possibilidade da coautoria do projeto da *Dialética do Esclarecimento*, nas correspondências entre Adorno e Horkheimer (sobre isto, ver KELLNER, "Introdução" in *Tecnologia, guerra e fascismo*, nota 22, pp. 40-41).

Desenvolvemos os desdobramentos dessa influência heideggeriana em nossa dissertação de mestrado. Naquela ocasião, havíamos encontrado duas posições. A primeira, representada em larga medida por Douglas Kellner, que procurava compreender criticamente a frase supracitada de *Eros e civilização* mais como um reflexo antropológico da compreensão marcuseana da natureza humana (ingênua, aliás) nos moldes freudo-schillerianos do que um regresso ontológico existencialista. Em contrapartida, autores como Alfred Schmidt, Jürgen Habermas e Axel Honneth consideram passagens como a supracitada como um regresso heideggeriano no Marcuse tardio. Daqui encontramos duas frentes possíveis: uma primeira, no campo alemão habermasiano, a qual trata a opção ontológica como uma perda da dinâmica dialética, na medida em que o jogo das oposições se limitaria à positividade existencial de Eros. A segunda, representada pelas interpretações de Andrew Feenberg e Richard Wolin, destaca a referência a um "heideggero-marxismo" crítico, para o qual, menos do que um regresso, a aproximação com Heidegger seria um avanço que, em muitas ocasiões, aproxima Marcuse mais dos pós-modernos do que propriamente dos modernos. Na ocasião de nossa dissertação, assumimos a noção de ontologia em Marcuse, mas compreendida pelo distanciamento gradual da influência de Heidegger. Com a lição da teoria crítica de apreender a força do idealismo aliada ao materialismo, acreditamos que a ontologia - entendida em sua função social de organização da racionalidade e dos seres - opera um movimento estratégico que faz, por exemplo, da técnica não um instrumento de dominação, mas uma intervenção com possibilidades libertárias sobre a vida dos homens e da própria natureza. Em outros termos, Marcuse encontra uma ontologia bem peculiar, distinta daquela apresentada por Heidegger, uma vez que, como veremos, coloca o corpo - e não o *Dasein* - no centro da dinâmica das essências. Uma primeira explicação que, por enquanto, ainda deve em muito para a objeção que enfrentaremos a seguir: se há um caminho ontológico na teoria crítica, porque o autor insiste na dialética? Sobre este debate ver: KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, pp. 189-196; SCHMIDT, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse" in HABERMAS, *Antworten auf Herbert Marcuse*; FEENBERG, *Heidegger and Marcuse - the catastrophe and redemption of history*; WOLIN, "What is Heideggerian Marxism?" in ABROMEIT et alli. *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse e Wolin, Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, capítulo "Herbert

dialética em sua tese, orientada por Heidegger, *A ontologia de Hegel e os fundamentos de uma filosofia da historicidade* (publicada em 1932). Mas é preciso compreender a extensão dessa influência. Muito embora influenciado pela leitura de *Ser e tempo* (como muitos de sua geração, aliás), Marcuse procura enfrentar em sua tese a "questão Marx-Hegel", conforme afirma para seu colega Karl Löwith. Trata-se do debate que alimentaria um certo retorno às bases dialéticas do materialismo histórico, crucial para se entender o movimento histórico de uma sociedade emancipada. Na carta a Löwith, Marcuse explicita sua estratégia para enfrentar a questão: a relação Hegel e Marx seria tratada embora não de uma maneira explícita (como vemos em Lukács de *História e consciência de classes*); tampouco se pretende uma "discussão crítica de Heidegger", mas sim uma "preparação necessária para articular a natureza fundamental do acontecimento histórico."<sup>43</sup> A "questão Hegel-Marx" era, pois, uma tentativa de pensar o evento revolucionário. Movimento que acompanha os vários artigos que publicava na revista oficial do PSDA, a *Die Gesellschaft*, onde as articulações entre marxismo e fenomenologia passam a ser mais explícitos.<sup>44</sup>

Mas por que seguir uma vereda ontológica? Se o objetivo era a "questão Hegel-Marx", por que adentrar pelas trilhas heideggerianas, ao invés de seguir a via aberta por

---

Marcuse: from existential marxism to left heideggerianism"; CARNEIRO, *O discurso ontológico e a teoria crítica de Herbert Marcuse - gênese da filosofia da psicanálise (1927-1955)*.

<sup>43</sup> Cartão-postal de Marcuse a Löwith de 28 de julho de 1931. Citado em BENHABIB, "Introdução", p. XII. Nessa pequena nota, é possível espelhar alguns distanciamentos importantes para a interpretação *strictu sensu* heideggeriana, como Marcuse faz questão de expressar a seu colega. Se, de fato, nosso autor sobrepõe conceitos heideggerianos ao pensamento de Hegel, é bem verdade que contrasta esse movimento com leituras diversas, dentre as quais, como explicita na introdução da tese, a interpretação de Dilthey sobre conceito de vida no *opus* hegeliano, bem como a inflexão de seu conceito de "historicidade".

<sup>44</sup> De 1930 a 1932 - ou seja, quase todo o período em que Marcuse estaria na pesquisa de sua tese com Heidegger - Marcuse havia publicado diversos artigos nessa revista. São eles: "Zum Problem der Dialektik" [*Sobre o problema da dialética*] - (duas partes) (1930 e 1931), "Transzendentaler Marxismus?" [*Marxismo transcendental?*] (1930), "Das Probleme der geschichtlichen Wirklichkeit" [*O problema da realidade histórica*] (1931) e "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" [*Novas fontes para os fundamentos do materialismo histórico*] (1932). Outra revista importante seria a *Philosophische Hefte*, própria aos temas da fenomenologia, em que Marcuse publica "Beiträge zu einer Phänomenologie des Historischen Materialismus" [*Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico*] (1928) e "Zur Auseinandersetzung mit Hans Freyers 'Soziologie als Wirklichkeitswissenschaften'" [*Para a polêmica com "Sociologia como ciência efetiva" de Hans Freyers*] (1931). Por fim, Marcuse também frequentava as páginas da sociologia weberiana dos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, com os artigos "Über konkrete Philosophie" [*Sobre a filosofia concreta*] (1928) e "Über die Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs" [*Sobre os fundamentos do conceito econômico de trabalho*] (1933). É interessante, pois notar por onde circulavam as ideias de Marcuse nesse primeiro período: entre os fenomenólogos, sociólogos acadêmicos e os socialistas do PSDA. Cenário que facilita compreender a extensão do debate de Marcuse para além de uma ontologia existencial.

György Lukács e Karl Korsch de que Marcuse conhecia bem?<sup>45</sup> Talvez, como lembra Benhabib, a estratégia de Marcuse tenha a ousadia de resgatar a dialética não apenas pelo passado hegeliano, mas também, pelo contraste com a filosofia de seu tempo.<sup>46</sup> Isso porque não bastava mobilizar a dialética a partir dela mesma. A própria dialética era um termo cheio de problemas, como afirma em seu ensaio "Sobre o problema da dialética - I"<sup>47</sup>:

Com a palavra e o conceito da dialética seria impelido na filosofia atual e na teoria e práxis marxistas um abuso tal que se tornou inevitável a busca por tomar novamente conhecimento da origem da dialética. A filosofia parece ver na dialética uma panaceia, através da qual ela pode escapar da confusão desamparada e da coisa sem vida [*hilflosen Verworrenheit und Leblosigkeit*] em que ela própria se colocou. (...) Então acredita-se que se pode fugir da decisão inequívoca em que tudo pode ser incluído em um "sistema dialético" e tudo pode ficar solto no ar - Algo semelhante se operou com a dialética intrínseca ao marxismo.<sup>48</sup> Para alguns, ela é "apenas" um resto "histórico-determinado" do hegelianismo estático deixado em Marx e pode, por isso mesmo, sem dó e com vantagens, ser afastada da teoria e práxis marxistas; para outros, ela é um estado essencial do marxismo, mas - e isto é decisivo - o que seria propriamente o sentido e a essência do movimento histórico em Marx, torna-se agora sua prisão: através de uma má dialética seriam justificados todos os erros e retrocessos afirmados como articulação necessária do movimento dialético, de tal modo que, enfim, dá no mesmo que na filosofia burguesa: evitar as decisões. Contra isso se deve, ou abandonar todo o debate da dialética ou se esforçar novamente por uma apropriação original [*ursprüngliche Aneignung*] da dialética.<sup>49</sup>

Na citação encontra-se a situação da dialética dada para o autor. Decerto, retomar o sentido dinâmico da dialética sem pressupor as dificuldades apresentadas por ela levaria Marcuse apenas a sobrepor sentidos da mesma. Se, por um lado, o filósofo contesta o marxismo neokantiano através de Hegel, por outro lado, é necessária uma leitura renovada e adequada da "questão Hegel-Marx" que não seja uma mera retomada da dialética por si. Com efeito, Marcuse reconhece que uma leitura exclusivamente

---

<sup>45</sup> V. LUKÁCS, *História e consciência de classes*; KORSCH, *Marxismo e filosofia*. Ambos autores importantes para a leitura marcuseana da dialética na época, como notamos em alguns dos ensaios de nosso autor, como *Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico* e a resenha ao livro de Korsch, (*Marxismo e filosofia*), "Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit; Wilhelm Dilthey" ["O problema da realidade efetiva histórica; Wilhelm Dilthey"]. Em ambos os casos, os autores questionam, mediante o potencial dialético, a "historicidade", o "acontecer histórico" em sua essência.

<sup>46</sup> BENHABIB, "Introduction", p. XIII.

<sup>47</sup> "Zum Problem der Dialektik" (ensaio dividido em duas partes: 1930-1931), resenha crítica da obra de Siegfried Mark, *Die Dialektik und der Philosophie der Gegenwart* (1929), já destacava o tom polêmico com que Marcuse enfrenta o debate. Na contraposição às abstrações dialetizantes de Mark, reconhece não apenas a importância da obra de Lukács e Korsch, como também de *Ser e tempo*.

<sup>48</sup> Nota nossa: Marcuse não inclui aqui nem Lukács, nem Korsch - como se nota nos elogios dedicados a seus trabalhos neste mesmo ensaio. Antes, o marxismo a que se refere é tanto daquele neokantismo, quanto dos soviéticos.

<sup>49</sup> MARCUSE, "Zum Problem der Dialektik - I" in MARCUSE, *Schriften*, Band 1, p. 409-410.

hegeliana de Marx oferece prejuízos. Sobretudo, quando a tendência maior do hegelianismo de então parte de uma perspectiva epistemológica de Hegel, conferindo à ordem presente na *Enciclopédia* – e seu *gran finale* no Saber Absoluto – um papel preponderante nessa filosofia. Marcuse nota em Wilhelm Dilthey uma interpretação singular sobre a filosofia hegeliana: seria ele (mas também Marx, por caminho diverso), um dos primeiros a compreender o papel da *Fenomenologia do espírito* como introdução ao sistema hegeliano.<sup>50</sup> Nessa mudança de registro, Marcuse percebe a possibilidade da releitura hegeliana por Marx que também entende a *Fenomenologia* como método de compreensão das contradições no sistema capitalista.<sup>51</sup>

Entretanto, resta a questão: se Dilthey já oferecia a Marcuse uma perspectiva interessante para um hegeliano-marxismo, por que a interpretação heideggeriana da ontologia de Hegel? De fato, Dilthey já havia reconhecido a esfera da historicidade na ordem vital.<sup>52</sup> Mas sua perspectiva deixaria de lado algo essencial para a passagem entre Hegel e Marx, a saber: um conceito de historicidade correspondente à existência humana. Como Marcuse observa ao fim de *A ontologia de Hegel...*, na mesma medida em que o conceito de vida torna-se sinônimo de historicidade nas últimas obras de Dilthey, sua filosofia acaba por perder a separação entre as ciências da natureza e as ciências do espírito, presente em suas primeiras obras. Como resultado, Dilthey se encaminha cada vez mais para uma historicização generalizada dos entes do mundo, uma vez que seu conceito de “vida histórica” torna indistintos os territórios da natureza e do espírito.<sup>53</sup> Decerto, o conceito de vida tem a vantagem de contrariar o modelo

---

<sup>50</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, pp. 3-4.

<sup>51</sup> Como se podia notar nas leituras de *A ideologia alemã - crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner*, e do *socialismo alemão em seus diferentes profetas* e em *A Sagrada família, ou a crítica da Crítica crítica contra Bruno Bauer e seus consortes*. Nestas duas obras, o uso de Marx e Engels sobre a *Fenomenologia do espírito* de Hegel é contínuo. Marcuse estaria atento a esse fato, importante para afirmar contraposições ao neo-hegelianismo oficial.

<sup>52</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 357. Conforme indica desde o início da sua tese: "O conceito essencial [*Seinsbegriff*] de 'vida' como o centro da problemática, o acontecimento da vida como a unidade do eu e o mundo ('natureza' e 'Espírito') e com isso a questão posta sobre o sentido essencial desta unidade, o ser, a determinação desta vida como 'Espírito' e seu mundo como 'Mundo espiritual' - todos estes são problemas que ultrapassam [*hinausführen über*] os quadros de uma 'disciplina' filosófica pura (a filosofia da história) e das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) no sentido de um determinado fundamento da filosofia - Dilthey havia já expressado que, para ele, o "fato fundamental" [*Grundtatsache*] da 'vida' não seria apenas um ponto de partida das ciências do espírito, mas também da *filosofia*" (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 2 - com citação de DILTHEY, *Gesammeltswerke*, vol. VII, p. 131, itálicos de Marcuse). Trata-se do efeito da interpretação de Dilthey sobre a centralidade do conceito de vida no jovem Hegel. Análise que, conforme Marcuse, influencia o conceito central de Dilthey: a "historicidade", efeito maior de uma tradição filosófica com a qual todo o percurso da tese de Marcuse procura debater (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 2).

<sup>53</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*, p. 367.

economicista predominante no marxismo. No entanto, o vitalismo pode ser hipostasiado, como no caso de Dilthey, deixando indistintas as fronteiras entre o mundo da natureza e o mundo dos homens. Com efeito, a perspectiva vitalista corre o risco de naturalizar os fatos sociais, sob uma gramática aparente da historicidade.

Neste sentido, seguimos a leitura de John Abromeit acerca do uso "instrumental" que Marcuse faz de *Ser e tempo*.<sup>54</sup> Segundo tal interpretação, Heidegger não perde de vista o conceito de historicidade. Na verdade, o caráter histórico se mostra através dos modos de um ser particular, o *Dasein*: ente que se determina “em cada caso, partindo de uma possibilidade que ele *é* e que compreende de alguma maneira em seu ser”.<sup>55</sup> Portanto, o *Dasein* não se constitui no fundamento abstrato de essência anterior às coisas do mundo, mas se estabelece a partir de uma “estrutura existencial” como um “ser no mundo”.<sup>56</sup> Ou seja, *Ser e Tempo* procura dissipar a ilusão moderna da representação fundamental dos seres e aborda a existência antes de qualquer predicado, em seu fundamento ontológico, a partir da relação existencial no mundo. Eis a marca que faz dessa obra, conforme Marcuse, um “ponto de viragem na história da filosofia”: a partir de então, a filosofia burguesa é “diluída internamente”, no seu princípio mais sensível, o mundo representado por um eu-que-pensa<sup>57</sup>, herança cartesiana por excelência.<sup>58</sup> De outro modo, tal diluição interna do pensamento burguês não recai na indistinção vitalista entre os reinos da natureza e do espírito: o *Dasein* é a marca da diferença que estabelece a existência humana em seu acontecer no mundo. Deste modo, um dos aspectos que mais interessa a Marcuse aqui é o fato de que a existência humana não é mais concebida em termos epistemológicos, nem estritamente vitalistas, mas sim ontologicamente, como um ser que se determina enquanto possibilidade de existência no mundo.

---

<sup>54</sup> ABROMEIT, “The Vicissitudes of the Politics of «Life»: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany”, p. 14.

<sup>55</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 43.

<sup>56</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 53.

<sup>57</sup> De acordo com Abromeit, tal perspectiva faz de Heidegger um crítico da epistemologia predominante. Pois seria justamente o *cogito* e a epistemologia derivada desde então, tal como encontramos no século XIX, a manifestação de um “sujeito sem-mundo”, um “sujeito fundamentalmente *epistemológico*, enquanto seu propósito primário é obter conhecimento, bem como enquanto ele permanece na distinção entre um sujeito que conhece e um objeto conhecido” (ABROMEIT, “The Vicissitudes of the Politics of «Life»...”, p. 16).

<sup>58</sup> MARCUSE, “Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus” [*Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico*] in MARCUSE, *Schriften*, vol. 1, pp. 358-359. Texto fundamental para compreendermos o escopo da questão “Marx-Hegel” na medida que seria uma das primeiras associações de Marcuse entre fenomenologia e marxismo.

Eis a primeira lição que Marcuse recebe de Heidegger. Entretanto, as dúvidas permanecem: primeiramente, qual o destino do conceito de vida a partir da nova investida de *Ser e Tempo*? E ainda, em que sentido a relação mundana permite compreender a existência humana em sua historicidade? Marcuse toma tais indagações como tarefa de pesquisa em sua tese, de modo a compreender o conceito de vida enquanto produto ontológico.<sup>59</sup> Neste sentido, a vida permanece como “central” no pensamento hegeliano, sobretudo pela posição que ocupa nas principais linhas de força deste sistema filosófico. De fato, o conceito de vida é tanto o resultado do território ontológico preparado pela *Ciência da lógica*, quanto o ponto de partida que avança pela *Fenomenologia do espírito*.<sup>60</sup> Ou seja, a compreensão dialético-hegeliana da vida é tanto o resultado do processo ontológico instaurado entre os modos de pensar e os modos de ser, quanto o ponto de partida pelo qual a fenomenologia hegeliana se desdobra da historicidade humana até o Saber Absoluto.<sup>61</sup> Portanto, ao compreendermos o significado dessas duas posições ocupadas pelo conceito de vida no sistema hegeliano, é possível extrair a ontologia marcuseana da vida em sua primeira versão.

---

<sup>59</sup> Como o próprio Marcuse afirma: “Nossa tarefa não é nenhuma análise exaustiva, nem mesmo para as passagens correspondentes do conceito ontológico da vida, mas antes, nós procuramos a interpretação dessas posições apenas até o ponto de operar nisso o conceito de vida em sua historicidade plena, como fundamento da ontologia e igualmente com isso, tornar visível a dimensão de toda a teoria da historicidade posterior” (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 258).

<sup>60</sup> Algo que está presente na seguinte comparação de Marcuse: “A *Fenomenologia*, tanto no conceito de vida como autoconsciência quanto no conceito de autoconsciência como espírito, deixa intacta a concretude da vida – enquanto a *Ciência da Lógica*, na composição da substância verdadeira e plena como «ser que concebe», não pode mais ser constitutiva” (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 331). Assim, diferenciam-se as posições do conceito da vida no interior do sistema hegeliano: a vida é central e constitutiva na *Fenomenologia do espírito*, mas não na *Ciência da lógica*: quando o vitalismo passa a ser o resultado do processo que se estabelece na doutrina do conceito.

<sup>61</sup> Neste sentido, compreende-se a estrutura de *A Ontologia de Hegel...* em duas partes: “Interpretação da lógica hegeliana sob a perspectiva de sua problemática ontológica: o ser como mobilidade” (em que trata em larga medida dos desdobramentos da mobilidade do ser até culminar no conceito de vida no interior da *Ciência da lógica*) e a segunda parte: “O conceito ontológico da vida como um fundamento da ontologia hegeliana” (em que segue do conceito da vida para a análise da historicidade no interior da *Fenomenologia do espírito*). Benhabib nota a particularidade narrativa da tese de Marcuse: não se trata de uma descrição cronológica que acompanha exaustivamente o desdobramento do conceito de vida no interior do sistema hegeliano em formação. Parte da *Ciência da lógica*, e recua para as obras de juventude de Hegel. Desse modo, Marcuse cria um contraste interessante que não apenas recupera o debate iniciado por Dilthey (leitor dos textos teológicos de Hegel), como também exerce uma nova interpretação sobre o sentido de historicidade aliada à dinâmica vitalista. Ao gerar esse contraste, Marcuse prepara o terreno de reflexão original que pretendia para combater os problemas da dialética na filosofia e na prática daquele período.

### 1.3) A vida e o sistema hegeliano

A vida surge na *Ciência da lógica* como uma unidade que *põe* as diferenças pressupostas na realidade efetiva. Como afirma Marcuse,

a vida existe no modo da diferença absoluta entre "alma e corpo" (ou mesmo, "eu e mundo"), de tal modo que ela apenas vive como unidade dessa diferença; ela existe no modo de que a carne, assim como o mundo, como a objetividade correspondente à alma e ao eu, sejam "adequadas" [*angemessen*], "*adaequat*", enquanto a alma "tenha" *seu* corpo, o eu, *seu* mundo como absolutamente impregnado e vivido – não como *Dasein* indiferente e puro (...).<sup>62</sup>

A vida, portanto, deriva das diferenças como uma adequação, ou melhor, uma boa medida entre elas. Dito de maneira mais clara, a vida não dissolve as diferenças (como Dilthey acabaria por tornar indistintos o mundo natural e o mundo espiritual da cultura dissolvidos por uma indistinta "vida histórica"). De outro modo, quando Hegel afirma que a alma "tem" seu corpo, assim como o eu "tem" o seu mundo significa estruturar tais relações de maneira adequada. De modo que a vida é a adequação entre sistemas diferentes, e não sua unidade imediata. A alma faz do corpo algo que é seu, assim como o indivíduo faz do mundo a sua morada. Mantendo toda a diferença entre as duas partes da relação, a vida é o que põe estes dois elementos em relação. Assim, a alma jamais será reduzida ao corpo e nem o corpo à alma; ou ainda, o eu não será reduzido ao mundo, nem este será reduzido ao eu - salvo por algum desvio da consciência. No entanto, justamente porque a vida põe a diferença da relação, ela também é capaz de estabelecer uma adequação entre as partes. Diferentemente de Dilthey, a vida na *Ciência da lógica* não é a indiferença das partes, nem o império do espírito sobre a natureza, mas a adequação de seus territórios mediante uma ontologia da vida. Em outros termos, a vida é a manifestação que *põe* as diferenças, mas também um processo de adequação interna às partes. Nesse sentido, ela é a "condição de possibilidade de qualquer individualidade viva".<sup>63</sup> Não é o campo em que os viventes estão dispostos indistintamente, mas sim, um processo que põe as diferenças, e nisso, constitui a individualidade no interior do sistema de relações. O que confere à vida tal posição?

Em primeiro plano, a *Ciência da lógica* considera a vida, como uma "unidade negativa". Defini-la assim, significa reconhecê-la como "substância subjetiva" que se produz a si mesma na relação com o mundo. Em outros termos, a vida não é uma individualidade isolada no mundo, nem uma positividade própria à lógica das coisas,

---

<sup>62</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, pp. 163-164, (colchetes nossos).

<sup>63</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, pp. 173-174.

limitada à verdade da lógica mecânica da natureza. De fato, o processo da vida não se limita ao regimento das forças da gravidade. De outro modo, a vida é a individualidade pressuposta na divisão entre o sujeito e o objeto: diante dela há sempre o outro que se contrapõe a ela, constituindo assim a unidade negativa entre a subjetividade e a objetividade.

Mais ainda, a vida tem em si, a lógica dos processos que se apresentam na exposição das diferenças, sendo a própria dinâmica vital um processo capaz de diferenciar a si próprio, na medida em que continuamente se supera. Ou seja, os processos vivos conquistam seu caráter de "unidade negativa" na tensão que este termo traz consigo: uma unidade que supera a si mesmo. Basta notar como a vida se sustenta nas diferenças: a cada sistema de diferenças que atravessa, a vida “sobrepuja sua inadequação enquanto se torna 'adequada a si mesma’”.<sup>64</sup> Na verdade, ela própria se mostra como uma individualidade no seu sentido mais preciso: como uma unidade que permanece como si mesma no mundo. Assim, enquanto "unidade negativa com seu mundo", a vida se efetiva como individualidade diante do que lhe é outro.

Pois é justamente nessa relação que a vida apresenta a sua verdade: um movimento de autoprodução que incide na adequação, na "boa medida" entre as diferenças. Não se trata de uma engrenagem da mecânica do mundo, mas de um ser que contém o movimento vital, a saber, a “pulsão” (*Trieb*):<sup>65</sup> a capacidade de autoprodução dos organismos vivos em suas individualidades,<sup>66</sup> e o movimento pelo qual o indivíduo vivo efetiva sua relação com o mundo. No entanto, a vida não é o fechamento do sistema hegeliano; não é a expressão maior do Absoluto. É o momento hegeliano que se abre para o Espírito, experimentando ainda o espaço da natureza no limite de suas

---

<sup>64</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 177, com citação de HEGEL, *Wissenschaft der Logik II*, p. 474.

<sup>65</sup> Nesse ponto da *Ciência da lógica*, Hegel elabora o silogismo da individualidade viva em que as características da corporeidade orgânica são expostas como momentos lógicos. De imediato, o caráter orgânico universal simples é determinado pela *sensibilidade* [*Sensibilität*], enquanto a vida se apresenta como receptividade pura em que a exterioridade é refletida nela. Em seguida, a particularidade sensível é posta mediante a *irritabilidade* [*Irritabilität*] do organismo, marcado como individualidade pela oposição diante do outro, colocando-se, pois, como um organismo em ação e reação diante do mundo. Por fim, a substância orgânica conquista sua singularidade, ainda simples, pela *reprodução* [*Reproduktion*]: a vida efetivada como individualidade, sobre a qual nos deteremos (HEGEL, *Wissenschaft der Logik*, II, pp. 478-479).

<sup>66</sup> Uma pesquisa mais detida é necessária para saber se do conceito de pulsão tratado na *Ciência da Lógica* deriva o conceito psicanalítico. Algo dessa ordem aparece em Foucault, quando o último associa sem maiores esclarecimentos, a perspectiva freudiana a um campo de questões sobre a sexualidade herdado da filosofia hegeliana (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 22). A própria leitura de Marcuse, em *Eros e Civilização*, aceita tal passagem, quando desenvolve uma história de *Eros* em seu “interlúdio filosófico” (capítulo 5). Trata-se de uma questão complexa e que pressupõe o debate entre Marcuse e Foucault com a psicanálise, tema de nosso segundo capítulo.

contradições.<sup>67</sup> Com efeito, enquanto movimento pulsional, a adequação vital entre a individualidade e o mundo é apenas parcialmente conquistada, uma vez que o organismo ainda figura como mediação desta relação.<sup>68</sup> Nesse sentido, a pulsão é o movimento que habita o "interior" dos viventes que é, na verdade, também o movimento dos próprios organismos.<sup>69</sup> Como determina o bom exercício dialético, é preciso compreender as relações através da sua principal mediação, a qual, no caso específico das pulsões, é o organismo.

Dentre as características do movimento autoprodutivo da pulsão, seria a *reprodução* dos organismos o momento em que a individualidade viva se efetiva. Isso porque, conforme Hegel, a reprodutibilidade da substância orgânica não apenas expõe a si mesma enquanto vivente, mas também pressupõe uma relação real com a exterioridade. A reprodução dos organismos é o momento da individualidade concreta, mas sua concretude se estrutura na relação com o outro, constituindo um duplo movimento: ao mesmo tempo em que se preserva como indivíduo (uma totalidade subjetiva), o organismo está na relação com o que lhe é externo, que também lhe aparece como uma totalidade. Nesse momento, em que se constitui a relação entre subjetividade e objetividade na unidade negativa da vida, é possível a Hegel afirmar a consolidação de uma "totalidade real" [reale *Totalität*].<sup>70</sup> Manifestação imediata do processo reflexivo da vida, de modo que a *reprodução* é o momento em que o indivíduo

---

<sup>67</sup> Paulo Arantes vai lembrar que a vida contém o movimento da reflexão - importante para o mundo do Espírito, em que o domínio reflexivo efetiva a autoconsciência. Contudo, o "reflexivo da vida" é a repetição (ARANTES, *Hegel e a ordem do tempo*, p. 180). Conforme Hegel: "Na natureza, a vida, que sai da morte, é ela mesma, por sua vez, uma vida singular, e se consideramos a espécie como aquilo que há de substancial nessa mudança, o declínio do indivíduo é uma recaída da espécie na singularidade. A conservação da espécie é a mera repetição uniforme do mesmo modo de existência. Com as formas espirituais é diferente. Aqui, a mudança não se opera à superfície, mas no conceito. É o conceito mesmo que é retificado" (HEGEL *apud* Arantes, *Hegel e a ordem do tempo*, p. 174).

<sup>68</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, pp. 177-178.

<sup>69</sup> Movimento que não se determina pela fisiologia dos corpos - o que seria uma explicação ainda fixada no quadro da natureza mecânica ou físico-química dos organismos. De outro modo, Hegel representa as bases da biologia de seu tempo. Veremos mais adiante como Georges Cuvier faz a virada da biologia moderna - e, muito provavelmente, Hegel esteja próximo a este avanço contemporâneo. Para compreendermos o significado dessa virada na questão de Hegel mais propriamente, basta compreendermos que o movimento vital tratado pela análise comparativa dos organismos em Cuvier pressupõe um movimento vital que atravessasse todos os corpos e constitua neles similitudes capazes de entender as funções das partes do organismo: as barbatanas de um peixe funcionam como as asas de um pássaro, adequações a um meio próprio a cada organismo, mas reflexo de um movimento vital que é comum a ambos. A vida é este movimento mudo no interior de todos os organismos. Hegel estaria aqui muito mais próximo de Cuvier quando fala do organismo como mediação vital entre o vivente e o mundo.

<sup>70</sup> HEGEL, *Wissenschaft der Logik - II*, pp. 479-480.

na sua relação com a exterioridade consolida uma "objetividade dos viventes" [*Objektivität des Lebendigen*].<sup>71</sup>

Apesar disso, o caráter negativo da contraposição entre a individualidade efetiva e o mundo exterior não está dissolvido. Ao considerar a individualidade como efetiva, Hegel percebe que tal manifestação ainda deixa irresoluta a relação com o mundo exterior. Na verdade, a unidade viva permanece cindida nessa relação que ora coloca o mundo como um "pressuposto", ora como uma alteridade da individualidade orgânica. A individualidade viva não é uma unidade fechada em si mesma, mas sim um organismo portador de necessidades vitais [*Bedürfnisse*]. Signo maior desse impasse, e privilégio único da natureza viva, a dor [*Schmerzen*] é considerada pela *Ciência da lógica* como manifestação do "sentimento de contradição" próprio às substâncias vivas que, embora constituídas como individualidades, carregam consigo o sentido interno de falta [*Mange*], marca maior de que a "vida, e apenas a vida, tem para si mesma a negatividade."<sup>72</sup> Com a dor, fica ainda mais explícito a característica negativa da unidade da vida.

A superação da contradição sentida sob a forma da dor só é possível com uma nova perspectiva que altere os valores dessa relação. Pois, o que até então a individualidade viva efetiva não permitia notar é o fato de que a vida não é uma característica exclusiva de sua singularidade, mas *deve ser* também do mundo. Algo decisivo, segundo Marcuse, pois aqui a vida deixa de ser um processo que meramente se descreve junto à natureza, e faz da sua unidade negativa uma força que procura dominar o mundo em que vive.

Impelida por esta carência, a vida individual se aplica contra a objetividade, a fim de se "apoderar" dela, de se "apropriar" dela. (...) O mundo dominado pela vida se torna vida propriamente; a vida se torna a "verdade" e o "poder" deste mundo: o domínio do mundo é "a sua transformação em uma individualidade vivente".<sup>73</sup>

Ou seja, o mundo dominado pela vida explicita o caráter vivente do mundo, de modo que a vida passe a se caracterizar como ideia, pois contém uma *finalidade*, um *dever ser* dos elementos em relação. Recupera-se, pois, as relações esvaziadas vivenciadas como sofrimento dos indivíduos em contraposição com o mundo. Desde então, a vida aparece

---

<sup>71</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie*, p. 176.

<sup>72</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 179.

<sup>73</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 180 (tradução apoiada na versão inglesa de Seyla Behnabib in MARCUSE, *Hegel's ontology and theory of historicity*, pp. 158-159).

como uma força presente na constituição do mundo. Sua adequação é sinal de força sobre o mundo que o torna parte da individualidade vivente. O que permite Marcuse concluir que, “na medida em que a vida vive, ela tem seu mundo como mundo vivido e vivenciado e nunca como objetividade pura e indiferente.”<sup>74</sup> Portanto, é preciso o momento em que o vivente se identifica com o *seu* mundo, de modo que a planta tenha o mundo como o mundo das plantas; o animal, como o mundo dos animais; e os homens, como o mundo dos homens; ou seja, com o organismo ao mesmo tempo “assimilando” e “vivificando” o mundo como seu.<sup>75</sup> Mais do que uma apropriação do mundo pelo indivíduo – uma vez que o mundo não é determinado pela individualidade viva imediata – qualificar o mundo como algo vivo e relativo a uma espécie viva é determinar, sobretudo, uma singularidade que assimila para si as individualidades, bem como vivifica o mundo que habita.

É neste sentido que a vida é a ideia em sua imediaticidade. Pois a lógica presente na vida espelha o modo como a ideia surge na *Ciência da lógica*: como exterioridade. Conforme Marcuse, ela “não é de modo algum, nem uma universalidade formal, nem interior, subjetividade; a ideia tem objetividade, exterioridade; porém, uma exterioridade que é determinada apenas por ela mesma.”<sup>76</sup> A ideia opera aqui como o processo da vida. Além disso, assim como a vida, a ideia tem *finalidade*: é um processo que se orienta enquanto um “dever ser”. O que significa dizer que a ideia enquanto finalidade externalizada do ser é a *possibilidade da história*, em que o conceito de vida apresenta apenas o primeiro passo. Marcada pelo signo da ideia, a vida não é um puro e simples existente, mas é a possibilidade de transformação no processo. É verdade que, na perspectiva de Hegel, a vida não acumule para si a experiência dos processos que fracassam. Sua autoprodutividade é restrita ao mau-infinito da reprodução de sua marca no mundo. Nesse sentido, a vida ocupa o lugar curioso no sistema hegeliano: ao mesmo tempo produto da ordem natural, mas possibilidade de abertura da história em processo de transformação, enquanto ideia na sua imediaticidade. Uma concepção importante para entender, enfim, como a vida - conceito até então fixo no campo da natureza - ultrapassa para a vida do Espírito e, naquilo que mais interessa a esta pesquisa, se apresenta nas relações sociais.

---

<sup>74</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 180.

<sup>75</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 182.

<sup>76</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 163.

Na *Fenomenologia do espírito*, Hegel apresenta a dimensão concreta em que a vida se desdobra ora como natureza e ora como espírito. Mas, o que isso significa? De início, é possível compreender o espírito como *diferente* – e não oposto – em relação à ordem da natureza. Sobretudo, porque a natureza é um “devir” [*Werden*] cuja essência se dá como um “ser-para-outro”, dinâmica vital *heterônoma* de um ser que se desenvolve através de momentos os quais não reconhece como próprios - algo que se compreende ao lembrar todo o jogo vital presente na reprodução. O espírito, por sua vez, se assemelha em parte à vitalidade dos seres naturais, pois o devir ainda é essencial para se pensar a história humana.<sup>77</sup> No entanto, o acontecer vital do espírito é *autônomo*, uma vez que o gênero humano opera como uma autoconsciência sobre seu próprio viver. Portanto, o espírito não é a vida enquanto ciclo natural, mas pressupõe a vida genérica reflexiva apreendida em seu devir.

Aqui se apresenta um conceito hegeliano central para a compreensão da vida enquanto parte do mundo do espírito e da natureza: a *vida genérica*. Enquanto categoria de movimento vital, lembra Marcuse, a identidade do gênero à vida pressupõe que a

vida não é um gênero ao lado do outro, nem o gênero superior aos outros, mas, pura e simplesmente, o gênero (...) que é um acontecimento único, em que a universalidade verdadeira [*a unidade das diferenças absolutas*] se realiza de maneira «vivente», a unidade unificadora se particulariza em configurações diferentes e efetivas sem se repartir<sup>78</sup>.

Mais do que uma unidade centrada sobre si mesma e determinada pelas oposições do que lhe nega, a vida genérica é uma igualdade a si mesma indiferente às suas diferenças. Daí o mundo animal assimilado pelos animais não ser um mundo paralelo, nem superior ou inferior, ao mundo das plantas ou dos homens. Nesses mundos, os gêneros convivem em suas diferenças – harmoniosamente ou não – de modo que a vida se mostra como movimento que se divide internamente sem que, com isso, reste despedaçada.

No mundo humano, a identidade entre gênero e autoconsciência vem desse movimento. Como a vida genérica, a autoconsciência é uma estrutura reflexiva que torna as diferenças aparentes e indiferentes ao seu próprio saber. Entretanto, enquanto autoconsciente, o gênero não é apenas uma totalidade das diferenças dispersas, mas uma mobilidade percebida como diferença, de modo a não apenas reconhecer o seu próprio mundo, mas também a diversidade de mundos coexistentes. É a partir dessa perspectiva

---

<sup>77</sup> “O espírito é em si mesmo mobilidade enquanto vida” (MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 336).

<sup>78</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 269, colchetes nossos.

das diferenças de mundos que se imprime a dinâmica vital do gênero autoconsciente: movimento que permite-lhe promover a diferença entre a vida espiritual e a vida natural. Diferença que não retira o gênero humano da relação com os seres naturais, embora destaque a autoconsciência como um “outro” do gênero.<sup>79</sup> Entretanto, não se trata aqui de um ente superior que conhece o mundo vital ao assumir uma distância de sobrevoos. Na dialética hegeliana, a própria mobilidade da vida reserva um olhar sobre si mesma: pela autoconsciência, se evidencia a “passagem da vida sendo ela mesma”.<sup>80</sup>

Uma consideração como essa é valiosa para Marcuse, por dois motivos. Primeiramente, porque a autoconsciência hegeliana rompe com os antagonismos da lógica do entendimento, recuperando pressupostos valiosos para o destino do materialismo histórico na "questão Hegel-Marx". Desde então, a analogia maior das leis da sociedade não estaria pautada pela ordem mecanicista que o economicismo promovia. Em grande medida, é a vida como esse ser em movimento da unidade das diferenças que opera na camada mais imediata da sociedade, como visto acima nas premissas do materialismo histórico apresentadas na *Ideologia alemã*:

A primeira condição de toda a história humana é evidentemente a existência de seres humanos vivos. (...) A forma como os indivíduos manifestam sua vida reflete exatamente aquilo que são. O que são coincide portanto com a sua produção, isto é, tanto com aquilo *que* produzem como com a forma *como* produzem. Aquilo que os indivíduos são depende portanto das condições materiais da sua produção.<sup>81</sup>

Compreender portanto a vida humana - ainda na distância que Marx se mantém das abstrações de Hegel - é, conforme nota Marcuse, evidenciar a premissa básica do materialismo histórico. Sem a dinâmica vitalista, resta uma ciência própria às leis do entendimento, seu modelo reificante deslocado para compreender o momento da irrupção das revoluções, quando a vida exige mais do que seu mundo pode oferecer.

---

<sup>79</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 272. Daí a ideia, encontrada em Hegel e Marx, de que a natureza *tenha* história, embora não *seja*, ela mesma, histórica. O gênero humano enquanto tal é aquele que consegue ver as diversas esferas dos gêneros em seu acontecer vital, imprimindo, então, um sentido histórico aos processos de suas constituições. Algo que Marcuse nota em suas leituras sobre a *Ideologia alemã* de Marx e Engels, mas que certamente será reforçada no ano de 1932, com a publicação do até então inédito *Manuscritos econômico-filosóficos*, sobre o qual Marcuse seria o primeiro a dedicar uma resenha (MARCUSE, "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" [*Novas fontes para o fundamento do materialismo histórico*] in MARCUSE, *Schriften*, vol. 1).

<sup>80</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 272.

<sup>81</sup> ENGELS & MARX, *A ideologia alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas*, pp. 18-19.

Mais ainda, uma segunda consequência dessa passagem é o caráter específico que a vida anuncia junto à autoconsciência: afinal, reconhecer a vida em sua mobilidade evidencia mais do que a positividade dos seres vitais de um gênero e seu mundo, pois permite apreender um processo que se desdobra no tempo. Ou seja, a autoconsciência identifica a vida (e a si própria, como forma de vida) como *historicidade*. Decerto, o que seria a reprodução da vida genérica e a reposição de seus mundos assimilados, senão um “acontecimento da vida”? Nesse olhar próprio da autoconsciência, a vida é mais do que um fato; sendo a consciência de si uma forma vital, a vida é também um “sujeito do acontecer”.<sup>82</sup> Modo de afirmar que, enquanto consciência de si, a vida é um gênero que se concretiza ao fazer do mundo, um mundo espiritual, ou melhor, um mundo histórico. Esse fazer é decisivo: “é a unidade viva do saber e do agir, de modo que saber significa autoconsciência e agir significa deixar-acontecer de si [*Geschehen-lassen des Selbst*]”<sup>83</sup>, o modo pelo qual a autoconsciência produz e reproduz o mundo a ela assimilado.

Neste sentido, a tese de Marcuse encaminha para um impasse da filosofia hegeliana. Tensão que se manifesta no momento final da *Fenomenologia do espírito*, quando Hegel descreve o “saber absoluto”: momento especulativo que absorve para si o ser com todas as suas formas de mobilidade. Afinal, “o saber consiste muito mais nessa aparente inatividade, que só contempla como [é que] o diferente se move nele mesmo, e retorna à sua unidade”. Esse é o momento em que o Espírito apreende o conceito, “puro movimento do conteúdo” que constitui a “necessidade do seu conteúdo”. Na apreensão desse movimento, “o espírito ganhou o conceito, desenvolve o ser-aí e o movimento nesse éter de sua vida, e é ciência.”<sup>84</sup> Afirmações como essa consideram um “duplo significado” sobre o estatuto histórico do Saber Absoluto na *Fenomenologia do espírito*: o primeiro tende a uma “imobilização [*Stillstellung*] da historicidade”, própria à inatividade aparente do saber; a segunda, proveniente do conceito ontológico da vida enquanto puro movimento, permite a permanência da historicidade.<sup>85</sup> Ao ressaltar isso, Marcuse lembra o risco interpretativo em dividir o Saber Absoluto em suas duas tendências: a história da vida fixa na repetição da natureza e a história do espírito, quando se inicia o reino da cultura. Divisão que implica na imobilidade do conceito de historicidade, pois se trataria de pensar o mundo humano sem a pura mobilidade do

---

<sup>82</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 306.

<sup>83</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 297.

<sup>84</sup> Citações a partir de HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, vol. 2, p. 218.

<sup>85</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, pp. 354-355.

conceito de vida. Uma história neutralizada, portanto, em sua concepção de tempo e, portanto, insuficientemente constituída para avaliar o centro da "questão Hegel-Marx": o acontecimento histórico que tanto instigou a filosofia de Marcuse. Afinal, uma história sem vida, é uma história sem processo, cujo signo maior é a constituição de um Saber Absoluto externo aos seus processos: a idealização da história que culmina na afirmação do tempo presente. Marcuse, portanto, procura escapar da dualidade proveniente desse duplo significado do Saber Absoluto, preservando nele a historicidade que se efetua pelo conceito ontológico de vida. No entanto, ele reconhece que a *Fenomenologia* termina em um impasse irresoluto. Mais ainda, um impasse que nos estudos hegelianos posteriores - mesmo naqueles que mais avançam ao recuperar o conceito de vida, como Dilthey - ainda vence a forte tendência da imobilidade: leitura que sustenta um idealismo incapaz de pensar o momento da história em seu acontecimento e, portanto, insuficiente para se pensar o tempo em sua mudança, os anos de revolução. Sem um conceito ontológico de vida, a dialética perde sua força crítica e se torna a "panaceia" que Marcuse encontrava nos debates marxistas daquele tempo.

#### **1.4) O espaço vital e os limites de uma fenomenologia do materialismo histórico**

Ao reconhecer o impasse no Saber absoluto hegeliano, Marcuse reconhece que são insuficientes as passagens de Hegel sobre o mundo histórico. Pois, pensar o movimento histórico em seu "acontecer" significa avançar sobre a dicotomia natureza *versus* espírito. Significa, pois, pensar a vida como um acontecimento, sem que, com isso, acabe por fixá-la na repetição do mundo natural. Em contrapartida, deve-se pensar a vida como passagem entre os dois domínios. Movimento que restitui à dialética a força que havia perdido nas dicotomias do idealismo. De modo que cabe a Marcuse uma dupla tarefa na defesa do caráter ontológico da vida. De um lado, *preservar* a força do pensamento dialético apresentando-o como aquele capaz de apreender o “devir necessário da própria realidade efetiva”, demonstrado em cada ente como o “resultado do processo”, como o “momento necessário do todo”.<sup>86</sup> Ademais, reconhecendo os limites internos da dialética hegeliana, Marcuse acompanha a necessidade de superá-los com o marxismo. Para tanto, o filósofo tem em vista o modo como o próprio Marx

---

<sup>86</sup> MARCUSE, "Zum Problem der Dialektik - I" [*Sobre o problema da dialética - I*] in MARCUSE, *Schriften*, vol. 1, p. 414.

conduziu sua crítica quando este mobilizava Hegel no atrito com seus contemporâneos (a saber, a economia inglesa e a política francesa). Na verdade, Marcuse faz aqui uma atualização desse procedimento de Marx. Afinal, com a mudança dos tempos (e da própria posição do discurso marxista em Weimar), seria necessário um pequeno "ajuste de rota": o atrito agora seria da dialética hegeliano-marxista com a filosofia do século XX, a "mais avançada frente de pensamento burguês": a saber, a fenomenologia de *Ser e tempo*.<sup>87</sup>

É nesse sentido que Marcuse - como disse Abromeit - "instrumentaliza" a fenomenologia heideggeriana para resignificar o conceito ontológico de vida no contexto do materialismo histórico. Diga-se de passagem, isso acontece não pela virtude das descobertas de Heidegger, mas por seus limites – hipótese que exige uma explicação. Desde o início da articulação marcuseana entre a fenomenologia e o materialismo histórico (apresentada no ensaio “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico” (1928)), o autor reconhece o auxílio de *Ser e tempo* na compreensão do marxismo como uma ciência do acontecer histórico. Em *A ontologia de Hegel...*, aliás, vários são os momentos em que Marcuse se apropria das interpretações de Heidegger sobre determinada ontologia hegeliana. De fato, a historicidade compreendida por Heidegger inspirou uma releitura do conceito vitalista de espírito no sistema hegeliano. Em um momento central da tese, Marcuse determina a vida histórica espiritual como “*Dasein* histórico”. Consideração que surge justamente na passagem entre natureza e espírito, ao evidenciar o processo reflexivo que se inicia na autoprodutividade da vida em direção a um *outro* de si mesma: a vida do espírito enquanto Consciência de si. De acordo com Marcuse: "Através do conceito de *história*,

---

<sup>87</sup> Algo normalmente deixado de lado pelos leitores heideggero-marxistas de Marcuse. Insistimos que não se trata de trazer o marxismo para a fenomenologia, mas do contrário: “A historicidade do *Dasein* exige uma correção da fenomenologia em direção ao método dialético, que resulta como o passo preciso para todos os objetos históricos – uma aproximação que esclarece o próprio manejo metódico do marxismo” (Marcuse, “Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus” [*Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico*] in MARCUSE, *Schriften*, vol. 1, p. 348, itálico nosso). Sob a ótica marxista, Heidegger seria o “ponto de viragem” da história da filosofia burguesa, não tanto por possibilitar uma nova ciência da concretude histórica (isso era, na verdade, praticado já por Marx), mas sim, por levar o pensamento burguês à sua “diluição interna”, a saber, quando toda uma teoria da representação, alicerçada pela noção moderna de consciência viria abaixo com a analítica-existencial do *Dasein* em *Ser e tempo*. Novidade de pensamento no que se refere a uma mudança do vocabulário filosófico de uma geração, como reconhece Marcuse em entrevista (*apud* HABERMAS, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, pp. 12-13); o que não significa, entretanto, que Heidegger esteja livre da herança burguesa. No limite, *Ser e tempo* recria conceitos transcendentais, ao “sublimar de novo conceitos aparentemente tão concretos como existência ou angústia em conceitos ruins abstratos” (MARCUSE in HABERMAS, *Conversaciones...*, p. 13). Crítica já presente em “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, quando Marcuse aponta para o local dessa abstração: a configuração unilateral do *Dasein* heideggeriano como ser-para-morte.

Hegel executa a delimitação [*Abgrenzung*] entre a vida orgânica da natureza e a vida da Consciência de si".<sup>88</sup> Diferente da repetição temporal da vida da natureza, a Consciência de si representa um outro momento temporal. Ora, de acordo com Marcuse, a vida da Consciência de si é um processo de reflexão sobre o sistema de formas das consciências que organizam a vida do espírito como um todo. Com efeito, a autoprodutividade da vida dirige seu movimento para o tempo histórico, deixando de lado a repetição na natureza. Desde então, a vida se apresenta como parte do espírito mediada pela história. Nesse movimento compreensivo sobre as formas conscientes que compõem o espírito em um todo sistemático, a vida da consciência-de-si se apresenta no tempo como uma realidade como história mundial. Enfim, a historicidade se estrutura no campo vital do espírito a partir do *Dasein* histórico constituído pela Consciência de si, a qual existe, por sua vez, em um *mundo histórico* "adequado" ao sistema de formas mediada no processo reflexivo.

Ora, tal interpretação está totalmente influenciada pelo modo como Heidegger opera o mundo histórico. Em primeiro, ressalta um conceito heideggeriano por excelência: o *Dasein*, figura que perpassa todo o *Ser e tempo* (quase como se fosse o espírito na *Fenomenologia* de Hegel). Claro, há diferenças entre as duas concepções. De princípio, Heidegger não parte da premissa idealista de uma filosofia do sujeito. Seu *Dasein* é antes um "modo de ser" peculiar que, inicialmente, é apresentado como esse "ente que somos cada vez nós mesmos e que tem, entre outras possibilidades-de-ser, a possibilidade-de-ser do perguntar."<sup>89</sup> Definição que pressupõe um caminho diverso ao par hegeliano sujeito-objeto uma vez que o *Dasein* é um modo de ser no mundo, anterior a toda dicotomia idealista. Longe de qualquer caráter subjetivo, ele é o movimento do ser que o posiciona no mundo, na medida mesma em que questiona a todo instante pelo que se é. Todavia, vale perguntar: estando ele no mundo, como o *Dasein* "acontece"? Questão crucial para Marcuse que encontra aí a resposta que possibilita avançar com o conceito do acontecimento histórico, móbil investigativo da "questão Hegel-Marx" nesse período de sua vida.

Para Heidegger, o *Dasein* acontece por ser essencialmente histórico. Com tal "historicidade", o filósofo não quer afirmar o *Dasein* no sentido vulgar de tempo

---

<sup>88</sup> MARCUSE, *Hegels Ontologie...*, p. 288.

<sup>89</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 47.

histórico, de que Hegel seria um dos mais "radicais representantes".<sup>90</sup> Ora, dentre os sentidos vulgares de história apresentados em *Ser e tempo*, Hegel se aproximaria mais daquele em que significa

o todo do ente que se modifica "no tempo" e, diferentemente da natureza, que ela também se move igualmente "no tempo", as vicissitudes e as sortes dos homens, a associações humanas e sua "cultura".<sup>91</sup>

Concepção que contrasta diretamente com a pretendida por Heidegger, o qual almeja, para além de todo recorte entre natureza e espírito, um "modo de ser" como "acontecer conforme a região do ente".<sup>92</sup> No limite, Heidegger nota que Hegel tem uma visão diferente do "espaço" em que se lança o *Dasein*. De acordo com *Ser e tempo*, a perspectiva hegeliana de tempo ainda se vincula a uma ideia tradicional de espaço, enquanto "exterioridade indiferenciada da multiplicidade-dos-pontos".<sup>93</sup> Ou seja, Hegel notaria o espaço é a série de pontos. Mas estes pontos - uma vez ressaltados em sua posição - negam a estrutura espacial em que estão inseridos, constituindo a marca de sua individualidade no contraste com o todo espacial. Pois, na dialética hegeliana, tal como descrita por Heidegger, "o ponto se diferencia deste e daquele, já não é este e ainda não é aquele".<sup>94</sup> Enfim, ao se tornar saliente quanto à estrutura do espaço em que está inserido, o ponto nega sua condição de parte da multiplicidade de pontos, de sua "pontualidade". Contudo, é possível pensar o inverso: a multiplicidade dos pontos que estrutura o espaço é a *negação da negação* que o ponto representa em relação ao espaço. Pontualidade que se cristaliza como uma sucessão de agoras, de modo que todo "ponto posto-para-si 'é' um ponto-do-agora".<sup>95</sup> Com essas dinâmicas, Heidegger percebe que a compreensão hegeliana de que o espaço é tempo (ou melhor, de que o tempo é a verdade do espaço) ainda está vinculada a uma versão ainda física do tempo, que não confere nem ao tempo, nem ao espaço o estatuto de suas realidades próprias.<sup>96</sup> No fim das contas, o ponto que está dado no espaço e se sucede na sequência de "agoras" não acontece. Assim o tempo hegeliano se neutraliza num eterno presente, sem o movimento que lhe caracteriza como ser na história.

---

<sup>90</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1055.

<sup>91</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1027.

<sup>92</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1027.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1159.

<sup>94</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1159.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1161.

<sup>96</sup> "Embora Hegel ponha juntos o espaço e o tempo, isso não ocorre, contudo, numa justaposição unicamente extrínseca: espaço 'e' também tempo'. 'A filosofia combate esse 'também'" (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1157).

A despeito da justeza desta crítica, Heidegger procura com ela levar adiante a sua concepção de historicidade, capaz de constituir uma analítica existencial do caráter histórico do *Dasein*. Algo que leva em consideração a justaposição entre tempo e espaço sob a forma de *movimento* do ser. Assim, Heidegger procura não reduzir um a outro: o *Dasein* é lançado no mundo enquanto nele se movimenta. É na diferença de movimentos que, aos poucos, o *Dasein* adquire seu caráter histórico. Pela historicidade, o *Dasein* deixa de ser estruturado na vida cotidiana, na sobrevivência dos dias, e passa a "acontecer". Pois, embora o *Dasein* seja reconhecido na esfera cotidiana, ele só apresenta seu caráter ontológico caso seja pensado sob os moldes da história. De modo que o "acontecer [*Geschehen*] da história é o acontecer [*Geschehen*] do ser do mundo. A historicidade do *Dasein* é essencialmente historicidade do mundo."<sup>97</sup> Para acontecer, *Dasein* e mundo devem estar na sintonia do mesmo modo de ser histórico, devem se reconhecer em sua historicidade.

Eis o passo heideggeriano que mais interessa a Marcuse. Pois, como reconhece em "Contribuições...", a situação fundamental do materialismo histórico é o acontecer histórico (como a revolução insurgente). De acordo com o autor:

O marxismo é a teoria da revolução proletária e a crítica revolucionária da sociedade burguesa; ele é ciência, enquanto o agir revolucionário que se deseja livre e consolidado, carece do exame [*Einsicht*] de sua necessidade histórica, carece da verdade de seu ser. Ele vive na unidade indestrutível da teoria e práxis, ciência e fato, e toda investigação marxista deve aprovar estar unidade como o fio condutor mais elevado. Ela erra seu objeto de início, quando quer comprovar sua coerência, sua ausência universal de contradições, seu valor atemporal a partir de qualquer lugar transcendente ao marxismo. As verdades do marxismo não são nenhuma verdades do conhecimento, mas do acontecimento.<sup>98</sup>

Aqui, como em *A ontologia de Hegel*, o sentido do acontecimento histórico orienta o pensamento marcuseano como uma bússola no interior da "questão Hegel-Marx". Sobretudo pela apreensão fenomenológica do *Dasein* histórico, quando Marcuse encontra uma força crítica que devolve à dialética o que lhe é de direito: uma noção de conceito adequada a uma realidade em transformação. Não mais uma cientificidade apoiada nas condições *a priori* do conhecimento, nem tanto uma dialética que se

---

<sup>97</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 1051 (com modificações entre colchetes). O tradutor Flávio Castilho opta traduzir o termo "Geschehen" por "gestar-se". Não nos foi possível compreender tal opção. Acreditamos que o termo alemão *Geschehen* está mais para o acontecer. No entanto, a opção por gestar parece-nos problemática na medida em que pressupõe alguém que faz algo a alguém, um retorno às bases da filosofia do sujeito que não fazem muito sentido no *corpus* hegeliano. Por isso, optamos pela tradução de "Geschehen" por "acontecimento", "acontecer".

<sup>98</sup> MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 347.

dissolve no ar. Pois é no lugar histórico do mundo em que o *Dasein* é posto que passa a ser possível para Marcuse pensar a situação fundamental do materialismo histórico, a saber, o acontecer revolucionário pensado em sua necessidade e liberdade pelos conceitos relativos “ao ser, estrutura e mobilidade do acontecimento.”<sup>99</sup> De modo que a investigação ontológica passa a suprir o caráter científico do materialismo, sem com isso perder sua historicidade.

Diga-se de passagem, um saber que não é meramente teórico, mas também prático. Porque, ao reconhecer seu lugar no mundo, o *Dasein* histórico de cunho revolucionário porta consigo a "ação radical". Decerto, como o próprio Heidegger poderia afirmar, toda ação é uma mudança de contexto. Quando *Ser e tempo* pensa no mundo das práticas e dos instrumentos, reconhece o projeto em que o *Dasein* se lança no uso das suas ferramentas. "Há no mais simples manejo de um instrumento o deixar-se conjuntar-se", afirma Heidegger.<sup>100</sup> Com isso, ele não quer significar que o manejo do instrumento seja apenas um modo de dominar o mundo ao redor, nem aquilo que torna a atividade instrumental em um modo de ser inautêntico do *Dasein*. De outro modo, o "conjuntar-se" faz lembrar que o *Dasein* se projeta no mundo de modo a estrutura uma conjuntura, um modo de ser no mundo com os instrumentos e a atividade que lhe corresponde. Bem, é possível afirmar que a ação radical traçada por Marcuse parta desse sentido "conjuntural" do ocupar-se; com uma diferença: o conjuntar-se da ação radical não é apenas uma mudança de conjuntura, mas também da própria condição de existência.<sup>101</sup> Marcuse insiste, com isso, que a ação radical ocorre no fio da vida, nas condições que a tornaram insuportável, na necessidade imanente à própria situação vivida de transformação radical da existência.

Para tanto, Marcuse segue para um lugar que Heidegger não acompanha. *Ser e tempo* opera o *Dasein* que se ocupa como o ser no cotidiano, enquanto "a-gente"<sup>102</sup>.

---

<sup>99</sup> MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 347.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 975.

<sup>101</sup> "Pode-se transformar a conjuntura sem que o *Dasein* humano, que vive na e com a conjuntura, transforme sua existência. Apenas a *ação radical* transforma com a conjuntura também a existência humana em seu feito [*in ihnen tätig*]" (MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 351).

<sup>102</sup> Termo de difícil tradução. Heidegger utiliza o pronome alemão "*man*" para definir melhor a condição cotidiana do *Dasein*. Algo que se encontra nas formulações portuguesas com o pronome "se" em formulações como "morre-se", "vive-se" - indicativos de uma impessoalidade, de um território comum a todos. Adotamos aqui a tradução de Flávio Castilho para o termo, como "a-gente", expressão comum indicada em descrições genéricas da vida comum como, por exemplo: "a gente faz assim". Toda a descrição desse modo de ser está presente no momento em que Heidegger apresenta a existência no

Nesse sentido, Heidegger afirma que "a-gente" se ocupa de diversos modos no cotidiano para evitar a condição existencial que todos reconhecem como sua: o *Dasein* em sua finitude, como "ser-para-morte": "A-gente se ocupa dessa maneira de uma *constante tranquilização para a morte*."<sup>103</sup> Fuga maior daquilo que é "mais próprio" [*eingenste*] ao *Dasein*: seu caráter finito como "ser-para-a-morte".<sup>104</sup> Decerto, Heidegger reconhece o *Dasein* como um modo de ser aberto às possibilidades. Mas isso não o torna infinito, sendo possível também a impossibilidade da existência, a saber, a morte. Por conseguinte, diante da finitude inevitável, cabe ao *Dasein* ou recuar em suas ocupações no mundo cotidiano, ou adiantar-se diante da morte e nisso conferir autenticidade à sua existência.

Somente no adiantar-se, o *Dasein* pode se assegurar de seu ser mais-próprio em sua totalidade insuperável. (...) No adiantar-se para a morte certa indeterminada, o *Dasein* se abre para uma constante *ameaça* que surge de seu "aí" ele mesmo.<sup>105</sup>

Aqui aparecem as divergências entre Marcuse e Heidegger. Pois nessa concepção do adiantar-se para a morte permanece o risco de se retirar toda a concretude radicada na analítica existencial. Como se, a afirmação do ser-para-a-morte constituísse um destino inevitável à abertura para as possibilidades inerente ao *Dasein*. Assim, Marcuse adverte que, ao sobrepor o destino sobre o território do feito [*Tat*], da *práxis*, Heidegger deixa de lado os entes que manejam e significam o mundo.<sup>106</sup> Afinal, na

---

espaço público, nas primeiras passagens de *Ser e tempo* dedicadas à temporalidade do *Dasein*, sobretudo entre os §§ 51 a 53.

<sup>103</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 699.

<sup>104</sup> "A morte é a possibilidade *mais-própria* do *Dasein*. O ser para a morte abre para o *Dasein* seu poder-ser *mais-próprio*, no qual o ser do *Dasein* está pura e simplesmente em jogo. (...) A morte não 'pertence' apenas só indiferentemente ao *Dasein* próprio, mas ela o *interpela como singular*" (HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 723).

<sup>105</sup> HEIDEGGER, *Ser e tempo*, p. 729.

<sup>106</sup> Como objeta contra Heidegger: "E a busca de Heidegger, cuja decisão firme [*entscheidende Entschlossenheit*] remete novamente ao *Dasein* único nesta posição [do destino], ao invés de impelir à decisão do feito [*Entschlossenheit der Tat*], deve ser contrariada. Este feito é mais do que uma 'modificação' da existência passada [*gewesenen Existenz*]: ela é uma reorganização que apreende toda a esfera pública [*eine alle Sphären der Öffentlichkeit ergreifende Neugestaltung*]" (MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 364, colchetes nossos). Uma objeção que ressurgiu anos mais tarde, na troca de correspondências entre os dois, quando Marcuse ainda insiste nessa crítica à abstração heideggeriana sobre os potenciais concretos do *Dasein* quando sua projeção passa a ser aliada ao campo do destino, em detrimento de outros deslocamentos do *Dasein*. A certa altura, Marcuse escreve em sua última carta a Heidegger: "Não se pode explicar de outra maneira [através da perversão dos conceitos] que o senhor, que como ninguém foi capaz de compreender a filosofia ocidental, tenha podido ver no nazismo 'uma renovação espiritual da vida como um todo', uma 'salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo' (que, no entanto, é, ele mesmo, componente essencial desse *Dasein*!). Este não é um problema político, é um problema intelectual - sinto-me tentado a dizer: um problema em termos de conhecimento, de verdade" (MARCUSE, "carta de 13 de maio de 1948" in MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 356, colchetes nossos).

leitura marcuseana, "a união entre o *Dasein* e o mundo não é de nenhum modo uma abstração solta no ar, mas se constitui em um processo histórico concreto."<sup>107</sup>

No entanto, Heidegger poderia objetar Marcuse, lembrando o quanto a dimensão da *práxis* está ligada à inautenticidade do ser, o quanto a esfera pública das significações se encontra no *palavrório* (das ideologias, em termos marxistas), o quanto o manejo do mundo pode reduzir a responsabilidade do homem a mero instrumento técnico, tornando a relação com o mundo em algo "impessoal" [*man*]. E, nesse caso, não estaria Marcuse confundindo a concretude com a inautenticidade do mundo em que o *Dasein* estaria lançado? Ou, reconhecendo isso, não seria mais autêntico considerar esse modo de ser em sua finitude, cujo destino inevitável é encarar-se tragicamente como *ser-para-a-morte*?

Marcuse responde a isso inicialmente pela consideração de um "espaço vital" [*Lebensraum*] tal como apresenta em "Contribuições...". O termo é concebido por Marcuse como o "círculo da produção e reprodução do *Dasein*".<sup>108</sup> Em sua definição, o espaço vital é um campo de possibilidades na relação com o mundo natural e espiritual. O modo como Marcuse descreve o espaço vital faz lembrar as páginas sobre o método do materialismo histórico na *Ideologia alemã* – livro central para compreender as articulações entre o materialismo histórico e o idealismo alemão, quando Marx e Engels caracterizam suas premissas a partir da existência dos seres humanos vivos.<sup>109</sup> Entretanto, sendo o capitalismo um modo de produção e, portanto, um espaço vital

---

<sup>107</sup> MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 374.

<sup>108</sup> Conforme a seguinte afirmação de Marcuse: "O ser-lançado do *Dasein* é também ser-lançado em uma parte determinada do mundo natural. A partir dela, seu meio natural cria o *Dasein*, assim como as possibilidades de sua existência enquanto possibilidades de produção e reprodução. Chamamos este círculo, a partir do qual o *Dasein* cria estas possibilidades, seu espaço vital. Ele não é uma barreira intransponível: ele pode ser explodido, expandido ou estreitado – mas esta explosão, expansão e estreitamento são respectivamente transformações deste espaço vital determinado e, como tal, determina a partir dele, de tal modo que ele entra como herança inescapável no movimento histórico. Ele não é uma «forma da intuição», nem sequer a espacialidade natural vazia, mas efetiva com o manejo [*Zuhandenheit*] do *Dasein* a ele concernente, com tudo o que o *Dasein* necessita e toma para seu uso. A partir do espaço vital, vêm em direção a ele mesmo, os objetos de seus medos, esperanças e crenças; a partir dele, sente-se o impulso para todo o fazer. A partir dele vêm também os ímpetus de todo movimento que apreende todo o *Dasein* da sociedade concernente a eles: seja o fato de que o espaço da vida não mais indica como exatamente temível, ao suportar a produção e a reprodução da sociedade concernente a eles e, desde então, ser expandido ou melhorado; seja o fato de que ele [o espaço vital] deva ser protegido da irrupção de uma outra sociedade, [desde o qual] seria reduzido ou destruído; ou seja o fato de que novos espaços como novas sociedades se mostrem por trás dele, os quais estejam implicados no círculos das provisões [*Kreis des Besorgens*]. Por agora, o espaço vital aparece como o limite do *Dasein* histórico-concreto, a unidade histórica que determinada como sociedade" (MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", p. 377, colchetes nossos).

<sup>109</sup> Ver a citação acima, p. 40.

constituído historicamente, como operar uma crítica em torno de seus limites? Providenciaria o capitalismo um *Dasein* inautêntico?

A resposta não é tão simples assim. Marcuse reconhece o capitalismo contraditório, o que não exclui momentos de sua autenticidade. A contradição consiste no fato de que no modo capitalista de produção, simultaneamente, concretiza-se um único modo de vida, baseado na circulação de mercadorias que parte de uma divisão social: entre os que detêm a propriedade dos meios de produção e sua mercadoria, e os que produzem e reproduzem essa ordem vital. Assim, a produção social se desdobra não a partir de um *Dasein* único lançado no mundo para seu destino, mas de uma imposição externa sobre uma determinada classe social que detém os meios de existência sobre os que apenas existem enquanto meios de existência; classes cujas unidades são estabelecidas conforme a sua posição no interior da divisão social do trabalho.<sup>110</sup> Ora, sendo o espaço vital o “círculo de produção e reprodução da existência”, a classe autêntica no interior do capitalismo é aquela que converge com esta definição: o proletariado, cujo ato revolucionário remaneja essa condição paradoxal de existência histórica, passando a definir um novo modo de relação com o espaço vital humano.

Eis como Marcuse procura retirar a dialética da paralisia a partir de uma concepção vitalista ontológica. Afinal, é no conceito de vida que a fenomenologia aprofunda em sua analítica existencial que Marcuse encontra um novo campo de mobilidade dialética e uma conseqüente contribuição ao materialismo histórico. Escapa assim, da armadilha de reintegrar a mobilidade do pensamento dialético meramente por sua herança hegeliana, cuja ontologia deve ser levada à crítica após Marx. Marcuse responde a "questão Hegel-Marx" quando aproxima dialética e fenomenologia, não no sentido de gerar uma mera correspondência integradora entre ambas, mas no sentido de tensioná-las. Pois, se é verdade que o *Dasein* histórico apreende aquilo que permanece abstrato na pura mobilidade dialética do devir (conferindo-lhe certa autenticidade), também é verdade que a dialética - cujo centro não é o conceito, mas o espaço vital pressuposto pelo próprio conceito - tensiona a fenomenologia, dissolvendo seus riscos de abstração no destino do *Dasein* enquanto ser-para-a-morte. Com essas duas referências em tensão, Marcuse mantém a perpétua produção de significados em um espaço vital que se reconstitui ou se destrói a todo instante. Momento decisivo para

---

<sup>110</sup> MARCUSE, "Beiträge zu einer Phänomenologie der Historischen Materialismus", pp. 379-380.

conferir um estatuto científico ao materialismo histórico em seu principal objeto: o acontecimento histórico. Acontecer cujo maior significado está no que Marcuse associa ao momento decisivo da existência, a "ação radical": o "ato revolucionário", que não é a mera mudança social cotidiana, mas sim, na esteira do movimento vital da historicidade e suas contradições, uma transformação das condições existenciais. No movimento histórico do *Dasein*, Marcuse encontra o signo da revolução, não como um "ser do destino", mas sim como a constituição de um espaço vital autêntico. Com isso, Marcuse encontra no caráter ontológico da vida associada à cientificidade do materialismo histórico uma primeira faceta que torna o discurso vitalista uma peça central na crítica das estruturas de poder estabelecido.

### 1.5) Foucault e a recepção francesa da questão "Hegel-Marx"

Heidegger também influenciaria outra postura filosófica: não mais como um desentrelaçamento externo aos bloqueios que paralisam a dialética, mas sim como a constituição de outro projeto. Decerto, tal análise existencial não apenas influenciou Herbert Marcuse, como também a Michel Foucault. Mas de modo diverso: ao primeiro, seria importante Heidegger, professor de Freiburg que ensinava as reviravoltas do ser da *Fenomenologia do Espírito*. Ao segundo, a influência viria do leitor de Nietzsche.<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> Sobre estes dois modelos de leitura, estamos nos baseando nas preleções de Heidegger sobre Nietzsche e o ensaio dos *Holzwege*, intitulado "Hegel e seu conceito de experiência". A respeito da presença de Heidegger em sua experiência intelectual, Foucault nos descreve o seguinte cenário em uma entrevista de 1984: "Certamente, Heidegger sempre foi para mim o filósofo essencial. Comecei a ler Hegel, depois Marx e me pus a ler Heidegger em 1951 e 1952; e em 1953 ou 1952 - não me lembro mais - li Nietzsche. Ainda tenho as notas que tomei sobre Heidegger no momento em que o lia - são toneladas! -, e elas são muito mais importantes do que aquelas que tomei sobre Hegel ou Marx. Todo o meu futuro filosófico foi determinado por minha leitura de Heidegger. Entretanto, reconheço que Nietzsche predominou. Não conheço suficientemente Heidegger, não conheço praticamente *Ser e tempo* (...). Meu conhecimento de Nietzsche é bem melhor do que o de Heidegger; mas não resta dúvida de que estas são as duas experiências fundamentais que fiz. É provável que se eu não tivesse lido Heidegger, não teria lido Nietzsche. Tentei ler Nietzsche nos anos 50, mas Nietzsche sozinho não me dizia nada. Já Nietzsche com Heidegger foi um abalo filosófico! Jamais escrevi sobre Heidegger, e escrevi sobre Nietzsche um pequeno artigo; no entanto, são os dois autores que mais li. Creio que é importante ter um pequeno número de autores com os quais se pensa, mas sobre os quais não se escreve. Talvez eu escreva sobre eles algum dia, mas neste momento eles apenas serão para mim instrumentos de trabalho. Finalmente, há do meu ponto de vista três categorias de filósofos: os filósofos que não conheço; os que conheço e dos quais falo; e os filósofos que conheço e dos quais não falo" (FOUCAULT, "O retorno da moral" in FOUCAULT, *Ética, sexualidade, política - Ditos e escritos*, vol. V, p. 259). Desta confissão podemos extrair não apenas a influência heideggeriana sobre o pensamento de Foucault, mas também qual Heidegger lhe interessa. Decerto, muito pouco sobre *Ser e tempo* e muito mais após a virada heideggeriana sobre a linguagem, em que Nietzsche assume papel central. Naturalmente, tal influência tem a suspeita de quem vive em tempos de II Guerra. Em outra entrevista de 1984, Foucault relata uma conversa que havia travado com Habermas a respeito da vertente nazista nos discursos de Heidegger,

Nesse sentido, acompanhamos a interpretação de Dreyfus e Rabinow<sup>112</sup>, segundo a qual a base heideggeriana apreendida por Foucault se localizaria mais nas questões sobre a linguagem do que propriamente nas desventuras do *Dasein* na cotidianidade<sup>113</sup> tal como marcado na primeira fase de *Ser e tempo*. A partir dessa perspectiva, o pensador francês diagnosticou a paralisia da dialética como próprio à natureza desse pensamento - uma suspeita que Heidegger lançara desde *Ser e tempo*.<sup>114</sup> Junto a essa tradição, Foucault

---

considerando juntamente com seu debatedor alemão tais posturas um "desastre político" (FOUCAULT, "Política e ética: uma entrevista" in FOUCAULT, *Ética, sexualidade, política - Ditos e escritos*, vol. V, pp. 218-219).

<sup>112</sup> Os autores comentam sobre o apoio dado por Foucault à "hermenêutica ontológica" de Heidegger. Algo que surge sobretudo na segunda parte de *Ser e tempo*. Com efeito, essa obra seria marcada por duas grandes partes: na primeira, Heidegger se dedica a uma "interpretação do *Dasein* na sua 'cotidianidade'", enquanto ser-no-mundo. A segunda, que mais interessa a Foucault, desdobra-se nos limites de tal interpretação sobre o ser do *Dasein*, quando "o entendimento das nossas práticas cotidianas é parcial e consequentemente distorcido" (DREYFUS E RABINOW, *Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. XVIII). É o território em que habita "a-gente", conforme descrevemos acima nas apropriações que Marcuse opera (v. pp. 47-48). No entanto, mais do que a descrição do cotidiano, Heidegger avançaria sobre esse limite, ao "descobrir que a verdade profunda, escondida pelas práticas cotidianas, é a perturbadora falta de fundamento da maneira de ser que é, por assim dizer, sempre interpretação" (DREYFUS E RABINOW, *Foucault: uma trajetória filosófica...*, p. XIX). Essa interpretação contínua sobre o sentido do ser impulsionaria primeiramente os estudos de Foucault sobre a loucura, que faz desta um ser da linguagem de interpretações infinitas.

<sup>113</sup> Neste sentido, seguindo ainda a divisão proposta por Dreyfus e Rabinow para *Ser e tempo*, podemos afirmar que o Heidegger hermenêutico do ser sem fundamento influencia Foucault, ao passo que o Heidegger da analítica existencial do *Dasein* na práxis de sua cotidianidade estaria presente na obra do jovem Marcuse (que, aliás, nota como um movimento limitado do pensamento burguês essa segunda parte de *Ser e tempo*, base para o ser-para-a-morte que dissolve o *Dasein* em seu destino e no sacrifício - observações sensatas em tempos totalitários). Vindo de uma geração nascida na II Guerra Mundial, bem como de uma terra estrangeira, Foucault tem a liberdade de notar outros potenciais libertários na hermenêutica ontológica de Heidegger (sobretudo com o peso neo-kantiano e neo-hegeliano, bem como marxista, do ambiente acadêmico francês de então). No entanto, é preciso advertir o leitor que esta marca heideggeriana será modificada tanto em Marcuse quanto em Foucault. No primeiro, quando a dimensão corporal passa a fortalecer seu pensamento ontológico (sobretudo com a influência dos *Manuscritos econômico-filosóficos*) - uma reflexão que apresentaremos mais adiante. Quanto a Foucault, lembremos que, embora reconheça a importância da hermenêutica, esta não seria sua única influência: há ainda toda a base estruturalista que dispõe a loucura, por exemplo, no interior de uma estrutura de exclusões e inclusões sociais - como veremos a seguir. Além disso, em textos posteriores como *Arqueologia do saber*, mesmo essa compreensão de uma ontologia sem fundamento é colocada em dúvida: há aqui um risco de busca pela origem que tudo dilui. Algo distinto do que a arqueologia foucaultiana virá a ser: a interpretação de "monumentos".

<sup>114</sup> Lembremos aqui da consideração de Heidegger sobre o conceito vulgar do tempo hegeliano. Ali, a negação que alimenta o pressuposto movimento do tempo não é mais do que uma espacialização própria a uma sequência de agoras. Um tempo sem dinâmica, mas estático na contraposição pontual entre agoras pontuais (ver acima, p. 45). Da parte de Nietzsche, podemos remeter ao aforisma 357, "Acerca do velho problema: 'o que é alemão?'" , quando opõe o europeu Schopenhauer ao alemão Hegel. Sem o pessimismo schopenhauriano que leva à questão crucial: "então, a existência tem algum sentido?", o crivo de Hegel marca o espírito alemão: "Nós, alemães, somos todos hegelianos, mesmo que nunca tivesse havido Hegel, na medida em que (...) damos instintivamente ao vir-a-ser (...) um valor mais profundo e mais rico do que aquilo que 'é', ou melhor, o sentido da existência. Sem o valor da existência, o hegelianismo seguia no puro devir sem sentido senão aquela que faz da" lógica humana, a lógica em si, a única lógica" (NIETZSCHE, *A Gaia ciência*, pp. 253-257). Decerto, considerações como essas influenciam o pensamento foucaultiano sobre a natureza da negação em Hegel, enquanto uma negação absorvida pelo movimento do *mesmo*, pelo Espírito absoluto. Sob esta ótica, seja a partir do tempo (Heidegger), ou a partir da devir (Nietzsche) é o *mesmo* que sempre perpassa no pensamento hegeliano.

compreende desde cedo que a dialética seria um projeto "fadado ao sucesso": com a reposição contínua da ordem da razão na ilusão de mobilidade que afirma a si mesma como forma soberana de pensamento.

É nesse sentido que, diante da figura de Hegel, Foucault opera uma desconstrução da "voz" dialética assumida por Jean Hyppolite, a quem homenageia em *A ordem do discurso*, com a seguinte problematização:

para que se escape realmente a Hegel é necessário que se aprecie exatamente o que nos custa esse afastamento; é necessário que se saiba até onde, insidiosamente talvez, ele se aproximou de nós; é necessário que se saiba o que há ainda de hegeliano naquilo que nos permite pensar contra Hegel; e é necessário que se avalie em que medida nossa ação contra Hegel não será talvez ainda uma armadilha que o próprio Hegel nos coloca e no termo da qual ele nos espera, imóvel, noutra lugar.<sup>115</sup>

Trata-se de um momento preciso, quando Foucault ocupa as funções de seu antigo mestre Hyppolite no *Collège de France* (1970).<sup>116</sup> Algo que se explicita na intenção de Foucault em escapar de Hegel, dialogando com a recepção que este havia recebido na França através de sua figura mais representativa.<sup>117</sup> Mas, de fato, do quê Foucault pretende escapar? Ora, tal debate não se limita a uma discussão de tradições filosóficas. Um modo mais interessante de compreensão do debate surge ao delinear em qual direção Foucault tende a romper, cada vez mais, com seu antigo professor. Pensar isso pressupõe entender o núcleo do pensamento de Hyppolite, apresentado em diversos artigos como a passagem hegeliana do vitalismo para a consciência de si. Assim, este debate com a "voz" de Hegel traz consigo uma boa introdução para a investigação desta parte da pesquisa sobre a recepção do vitalismo por Foucault: movimento necessário para compreendermos o sentido de vida que está em jogo nas malhas do poder.

---

<sup>115</sup> FOUCAULT, *A ordem do discurso*, p. 72.

<sup>116</sup> Na verdade, Foucault assume nessa ocasião o curso de "história dos sistemas de pensamento", novo nome dado à cadeira ocupada por Hyppolite, até então conhecida como "história do pensamento filosófico".

<sup>117</sup> Basta lembrarmos como Hyppolite seria um interlocutor privilegiado com a geração de Foucault, presente em sua vida desde os tempos da escola preparatória para a entrada na École Normal. Em 1948, o próprio Foucault receberia seu título de bacharel em filosofia com um trabalho sobre Hegel orientado por Hyppolite, professor da Sorbonne. Em 1961, Hyppolite seria o relator da tese foucaultiana sobre a antropologia de Kant (nomeada como *Gênese e estrutura da antropologia de Kant*, uma clara menção ao trabalho de Hyppolite sobre Hegel). Deleuze, em 1953, dedicaria seu *Empirismo e subjetividade* ao mesmo professor. Mesmo Althusser, em 1950, dirige uma de suas críticas de juventude contra esse mestre de muitos da sua geração, considerando a tentativa hyppolitiana de aproximar Hegel e Marx como um revisionismo acadêmico burguês sobre as ideias avançadas do materialismo histórico (v. "O retorno para Hegel: o a última palavra em revisionismo acadêmico"). Tudo junto e misturado, esse cenário mostra bem como Jean Hyppolite ocupou o olho do furacão dos debates franceses que formou uma geração inteira entre os anos 1950 e 1960.

De fato, a entrada de Hegel pela porta de Hyppolite não difere tanto daquela que inquietava Marcuse: a questão "Hegel-Marx" também animava seu debate.<sup>118</sup> Na verdade, ao contrário do que a voz oficial do partido comunista representada por Andrei Zhdanov proclamava,<sup>119</sup> tal questão ainda estava em aberto na França. Pois, até mesmo Althusser notava como o debate Hegel-Marx se alastrava entre a intelectualidade francesa. Para tanto bastava abrir o mapa do hegelianismo francês na primeira metade do século XX e se deparar com a seguinte situação:

O *affair* se inicia na França dos anos 1930, timidamente, com a dissertação de Jean Wahl sobre *A infelicidade da consciência*, e a discussão de Hegel que Alain promove em *Ideias* (1931), e no volume especial do *Revue de métaphysique* (1931, com ensaios de Hartmann e Croce). Isso encontra continuidade no curso que Kojève prepara para a École pratique des Hautes Études (1933-1939), frequentado por um grupo que, quase silencioso naqueles dias, tornar-se-iam falantes depois (Sartre, Merleau-Ponty, Raymond Aron, Father, Fessard, Brice Parain, Caillois, etc.). Kojève falava da filosofia da religião de Hegel, a fenomenologia do espírito, senhor e escravo, a luta por reconhecimento [*prestige*], o em-si, o para-si, o nada, projetos, a essência humana como revelada na luta até a morte e na transformação do erro em verdade. Estranhas teses para um mundo cercado pelo fascismo! Depois vieram os anos de guerra, quando Hyppolite suas traduções (*A fenomenologia do espírito* em 1939 e 1941; *Introdução à filosofia do direito* em 1940) e no período pós-guerra, que viu aparecer a dissertação de Hyppolite de 1946, *Gênese e estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, a *Introdução à leitura de Hegel* de Kojève (1947) (...). A consagração se decorreu daí então: Hyppolite admitido na Sorbonne, Hegel reconhecido, através de seu comentador, como um dos mestres do pensamento burguês; comentários nas vitrines de todas as livrarias; o 'trabalho do negativo' em toda dissertação; senhor e escravo em toda conversa acadêmica (...) e todo o fazer conectado com o júbilo acadêmico e religioso sobre o cadáver reanimado.<sup>120</sup>

Às avessas da intenção dessa longa descrição de Althusser, o cenário interessante se dá na presença constante da questão Hegel em meio aos debates intelectuais do país. Mais especificamente, o mapa sinaliza como Hyppolite acaba assumindo tais debates como herança para seu pensamento, de modo a atravessar toda uma geração de interlocutores.

---

<sup>118</sup> "Meu objetivo é, sobretudo, tentar pensar a síntese de Marx tomando a filosofia hegeliana como ponto de partida (...) Consideramos ter descoberto um idealismo no pensamento marxista (...) Hoje parece ser necessário fazer revisões que Marx nunca havia sonhado" (HYPPOLITE, *Bulletin de la Société française de philosophie*, pp. 173, 179, 178).

<sup>119</sup> ZHDANOV, "Sur l'histoire de la philosophie", *Europe*, 23, p. 210.

<sup>120</sup> ALTHUSSER, "The return to Hegel: the latest word in academic revisionism" in ALTHUSSER, *The spectre of Hegel - early writings*, p. 174.

A partir de seus estudos sobre Hegel, nada lhe escapava. Hyppolite fazia dessa filosofia uma plataforma para repensar, por exemplo, o marxismo e o freudismo.<sup>121</sup> De certo modo, a interpretação hyppoliteana da questão Hegel-Marx aparece no debate travado com Alexander Kojève, cuja influência sobre a geração de Hyppolite não haveria de ser menor. Na leitura kojèveana - de acordo com Paulo Arantes, "errada, porém viva" - estaria refletida a mesma questão. Tendo como eixo central a dialética do senhor e do escravo - momento do reconhecimento entre as consciências de si na *Fenomenologia* - Kojève avançava o sinal vermelho, na medida em que considera o conflito como a formulação hegeliana para a luta de classes (com paralelos, diga-se de passagem, na analítica existencial de Heidegger). Projeto muito semelhante ao notado em Marcuse.<sup>122</sup> Surge aqui um debate que interessa diretamente à pesquisa, uma vez que endereça através de cada um desses autores, três posições diversas do conceito de vida que, posteriormente, se articulará no debate promovido por Foucault. Notemos como Hyppolite apresenta sua posição.

Em alguma medida, Hyppolite estaria de acordo com a antropologia existencial promovida por Kojève, sustentada na consideração da *Fenomenologia do espírito* pela qual só o homem tem história, diferentemente da natureza, que não a possui. Problema que já havia aparecido anteriormente quando Marcuse considerava o tempo repetitivo da vida da natureza em comparação com a vida do espírito. Ora, o que reúne todas essas posições, portanto, é a passagem entre natureza e cultura (ou nos termos de Hegel,

---

<sup>121</sup> Hyppolite publicaria dois grandes livros de cunho marcadamente hegeliano: *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel* (1946) e *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel* (1952). Transitando por Marx e Hegel, destacam-se os ensaios entre 1941 e 1953 reunidos em *Études sur Marx et Hegel* (1955). Por fim, suas passagens pela psicanálise se encontram entre os ensaios publicados nos dois volumes de *Figures de la pensée philosophique* (1931-1968) - em português traduzidos em *Ensaaios de psicanálise e filosofia*.

<sup>122</sup> Cf. PRADO JR., "Prefácio à edição brasileira" in HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*p. 13, nota 3. Um paralelo que deixa de lado uma observação importante. Em sua "Introdução" à tradução inglesa de *Ontologia de Hegel...*, Benhabib desenvolve uma diferença importante entre Marcuse e Kojève. Ambos têm como eixo a passagem entre natureza e espírito. No entanto, Marcuse investiga este problema a partir da seção da *Fenomenologia* denominada "O reino animal do espírito e a impostura - ou a coisa mesma", já havendo pressuposta a conquista da realidade efetiva e da razão. Kojève, por sua vez, adentra nesse sistema pela dialética do senhor e do escravo. Com isso, toda a dimensão do trabalho e da realidade efetiva se diversifica entre os dois autores. Ao passo que, na dialética do senhor e do escravo, a unidade se constituiria na relação de oposição e reconhecimento entre duas consciências de si, o pressuposto da realidade efetiva ainda está para ser constituída. Momento bem diverso do que Marcuse apreende. Com a realidade efetiva já pressuposta, esta já é um produto do trabalho do gênero (sujeito vivente) sobre o mundo - uma unidade bem diversa, em que as relações efetivas partem não mais da ausência presente na relação entre senhor e escravo, mas da mobilidade da vida e da teia de suas relações (BENHABIB, "Introdução", p. XXVII-XXVIII). Sobre Kojève, ver ARANTES, "Um Hegel errado mas vivo" in *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, p. 72-79 e SAFATLE, "O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo" in *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, pp. 95-125.

espírito). Momento crucial em que, também como visto desde Marcuse, surge a figura do homem no interior do sistema hegeliano.

No entanto, Hyppolite se destaca tanto de Kojève quanto de Marcuse. Contra seu professor, ele lembra uma nota do famoso curso sobre a *Fenomenologia* em que Kojève "desaprova Hegel de não ser tão dualista, isto é, de não fazer duas ontologias, uma referente à natureza (...), a outra referente ao homem".<sup>123</sup> Portanto, um recorte entre os dois domínios que constitui um tempo circular no interior do campo da cultura e do saber. Pois, desta divisão, Kojève caracteriza o saber hegeliano como circular; modo de dizer que uma sabedoria apenas se realiza no "fim da história"<sup>124</sup> - interpretação possível do vôo da coruja de Minerva ao fim da noite. Segundo Hyppolite, porém, Kojève faz da *Fenomenologia* a "epopeia do espírito humano, a operação da negatividade humana".<sup>125</sup> No limite, Kojève estrutura este campo circular da cultura em uma das figuras mais caras ao espírito: a constituição da consciência de si a partir da luta do senhor e do escravo, momento da *Fenomenologia* em que estão presentes as duas consciências que reconhecem a si mesma na outra. De acordo com Kojève, somente "nessa e por essa luta a realidade humana se engendra, se constitui, se realiza e se revela a si própria e aos outros."<sup>126</sup> Momento central, portanto, ao debate do hegelianismo francês que tem em vistas a posição do homem na história. Entretanto, na visão circular kojèveana de história, a vida é notada não no "desenvolvimento" da consciência rumo ao espírito (como pretende Hyppolite), mas como algo sempre posto "em risco". Uma perspectiva vitalista, portanto, que segue em terreno muito próximo ao "ser-para-a-morte" heideggeriano, importando também todos os problemas que Marcuse havia indicado no original alemão do problema.<sup>127</sup> No limite, a mesma morte que ronda a luta por reconhecimento pressupõe a antropologia circular, denunciada por Hyppolite,

---

<sup>123</sup> HYPPOLITE, "La 'Phénoménologie' de Hegel et la pensée française contemporaine" in HYPPOLITE, *Figures de la pensée philosophique*, tome I, p. 240

<sup>124</sup> KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 276.

<sup>125</sup> HYPPOLITE, "La 'Phénoménologie' de Hegel et la pensée française contemporaine", p. 237. Estrutura narrativa bem diversa da proposta por Hyppolite, que orientava a leitura da *Fenomenologia* como um "romance filosófico", ao estilo lukacsiano: como a estrutura em avanço de uma subjetividade em formação (HYPPOLITE, "Situation de l'homme dans la phénoménologie hegelienne" in HYPPOLITE, *Études sur Marx et Hegel*, p. 172).

<sup>126</sup> KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14.

<sup>127</sup> KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 14. Sobre a perspectiva marcuseana do tema, ver acima, pp. 49-51.

correspondente ao dualismo entre natureza e cultura que tem como Saber absoluto o fim da história.<sup>128</sup>

No entanto, Hyppolite não segue a resposta que se encontra em Marcuse. Em referência clara ao *A ontologia de Hegel...*, o pensador francês conclui que seria errônea uma interpretação da *Fenomenologia* que fizesse da principal intuição do hegelianismo a "mobilidade pura da vida".<sup>129</sup> No contraste com o ser-para-a-morte de Kojève, Marcuse acabaria representando o polo oposto, assumindo a vida em sua plenitude como a substância histórica. No entender de Hyppolite, uma saída insuficiente. Decerto, Hegel identificaria a pura vida com o ser do homem. Entretanto,

Essa pura vida, (...) não é pura no sentido de que estaria abstraída das modalidades determinadas da existência humana (...). Esse ser da vida não é a substância, mas antes a inquietude do Si. (...) O epíteto que volta mais frequentemente na dialética hegeliana é aquele do *unruhig*.<sup>130</sup> Essa vida é inquietude, inquietude do Si que se perdeu e que se reencontra em sua alteridade; entretanto, nunca é coincidente consigo mesmo, pois é sempre outro para ser si mesmo.<sup>131</sup>

*A ontologia de Hegel...*, como visto acima, interpreta a negação da vida pelo outro que é a vida (ou seja, a passagem da natureza para o espírito) como uma duplicidade do próprio processo vital que se supera a si mesmo na passagem da vida da natureza para a vida do espírito - com um adendo: a perspectiva reflexiva conquistada pela consciência de si. Marcuse não afirma com todas as letras que está aí o homem, embora reconheça nessas passagens a possibilidade primeira da história que se realizará momentos posteriores, no Espírito. Talvez o "fato humano" fosse um problema que não partilhasse, posto que o objetivo da questão "Hegel-Marx" era outro: compreender não apenas a

---

<sup>128</sup> Como não voltaremos às relações entre Foucault e Kojève (concentrando-nos na relação mais direta daquele com Hyppolite), é interessante notar que a antropologia de Kojève apresenta o homem bem constituído diante de uma história em ruínas, ao passo que *As palavras e as coisas* finaliza com o homem em ruínas, tendo diante de si o mar aberto da história. Composição de imagens que indica bem o destino da antropologia para estas duas gerações que tem Hyppolite como mediador.

<sup>129</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 163.

<sup>130</sup> De fato, *A ontologia de Hegel...* não apresenta de maneira muito direta a questão da inquietude. Sequer entende o ser-para-a-morte como um indício de tal inquietude (embora esta possa ser uma interpretação possível, como em Kojève). Todavia, vale lembrar que tais aspectos se reforçam cada vez mais. Aquilo que muitos consideram pessimismo (em livros como *One-dimensional man*) pode muito bem ser interpretado como sinal desta inquietude da vida cada vez mais presente conforme seguem as leituras que Marcuse faz da psicanálise freudiana. Ao fim da tese, quando tratarmos da estética, é interessante notar que o conceito de inquietante na vida possa ser um desdobramento da inquietude vital que constitui o humano. Não se quer dizer com isso que Marcuse, ao fim e ao cabo, é um discípulo de Hyppolite (que não lhe era desconhecido, conforme a bibliografia de *Razão e revolução*), mas é curioso notar como o conceito marcuseano vai assumindo novas facetas que, aos poucos, distancia seu pensamento do núcleo heideggeriano.

<sup>131</sup> HYPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 163.

existência humana, mas o momento revolucionário como acontecimento histórico.<sup>132</sup>  
Uma solução que não é melhor, apenas diferente.

Enfim, nem pura vida e nem pura morte, é possível delinear o projeto de Hyppolite como aquele que, na inquietude da vida, segue em busca do humano que habita em nós. Nas palavras do autor:

Não é o homem enquanto espécie biológica que está em causa, mas está no coração propriamente da vida a emergência de um ser que toma consciência desta vida que é a condição de sua emergência e, nesta tomada de consciência, cria uma nova dimensão de ser, engendra uma história, e nesta história faz e descobre uma verdade racional.<sup>133</sup>

No romance filosófico hegeliano, como Hyppolite costuma caracterizar a *Fenomenologia*, não se trata de um Saber Absoluto que se encerre circularmente - como pretendia Kojève; tampouco aquele que se estende à cultura na indiferenciação da mobilidade pura da vida - como pretendia Marcuse. A vida aqui se constitui na voz humana que se articula pela tomada da consciência. De modo que a vida faz o homem, enquanto o homem constitui o sentido da vida. Desdobramento possível na interpretação hyppolitiana que aproxima Hegel da psicanálise: "o sentido da vida é experimentado numa coisa que não é a vida, na constituição de um eu estranho".<sup>134</sup>

De que estranho se trata? Auxiliado pela lente psicanalítica, Hyppolite procura compreender a "voz" de Hegel que atravessa a todo instante na *Fenomenologia*: aquele "nós" que surge em determinados momentos da obra, como se convidasse o leitor a se distanciar do drama vivido pelo sujeito diante do seu objeto e procurasse encontrar novo rumo às contradições que paralisam o sujeito em direção ao espírito. Portanto, o nós que nos é tão estranho, mas ao mesmo tempo familiar, decifrado pela lente psicanalítica de

---

<sup>132</sup> A nosso ver, Hyppolite fornece a leitura de um Marcuse "errado e vivo", pois, embora o filósofo francês dimensione a leitura marcuseana na recuperação da vida enquanto mobilidade pura do ser, esquece de pensar onde ocorre essa dinâmica. Tendo em vista o capítulo da consciência-de-si como o momento central da *Fenomenologia*, Hyppolite acaba por esquecer que Marcuse tem diante de si o impasse hegeliano do Saber absoluto, o que pressupõe estar vários capítulos depois do clímax da consciência de si deste romance filosófico hegeliano. Conforme Benhabib afirma (ver nossa nota 122, p. 55), Marcuse centra sua análise na passagem da "razão" para o "Espírito", ao passo que podemos afirmar, Hyppolite ainda está antes da Razão. Deslocamento que traz diferenças significativas entre os dois projetos. Pois, ao passo que Hyppolite procura fazer do "fato humano" o fundamento da história hegeliana, Marcuse se interessa pela vida enquanto fator ontológico que sustenta um saber científico como o materialismo histórico. Marcuse se interessa pelo "acontecimento histórico" enquanto base para um saber, desviando-se um pouco do peso existencialista que a questão Hegel-Marx assumiria em maior peso em solo francês. No limite, onde Marcuse enxerga o impasse insolúvel do estatuto absoluto do Saber (ver acima, p. 41), Hyppolite vê surgir uma nova antropologia.

<sup>133</sup> HYPPOLITE, "Situation de l'homme dans la phenomenologie hegelienne", p. 174.

<sup>134</sup> HYPPOLITE, "Fenomenologia de Hegel e psicanálise" in HYPPOLITE, *Ensaio de psicanálise e filosofia*, p. 64.

Hyppolite, é o homem que nos habita. Não aquele de casta diversa, como interpretava Kojève.<sup>135</sup> De outro modo, o homem hyppolitiano é aquele que está para além dos dois polos de reconhecimento: o que escapa do fórum entre duas consciências que não apenas reconhecem uma a outra, mas a si mesmas através da outra.

o *nós* não está nem na consciência que pretenderia julgar, nem na consciência que é julgada. Tudo emana do reconhecimento mútuo, cada consciência sendo ao mesmo tempo a que age e a que julga, a que projeta o mal, e a que é o mal, e a que necessita ser reconhecida.<sup>136</sup>

Esse "nós" é, enfim, a linguagem que salta do conflito por reconhecimento entre o senhor e o escravo. Uma relação especular que forma a identidade entre as duas partes em litígio.<sup>137</sup> Modo que Hyppolite encontra para explicitar seu desacordo com Kojève uma vez que a história aparece aqui não em seu fim, mas no seu aberto. Isso porque, ao invés de fixar o saber desse "nós" ao conflito do senhor e do escravo (como acabaria fazendo Kojève), Hyppolite reconhece esse momento como a passagem do impasse da consciência para a razão na história. Esse "nós" é a voz da história, a quem se apela para julgar os fatos seculares. Por isso mesmo, Hyppolite lembra a afirmação de Pascal que nega a todos o direito de vida e de morte sobre outro homem, pois há apenas Deus; no entanto, "é preciso que Deus delegue de tempos em tempos este poder a algum soberano".<sup>138</sup> Como se o "nós" hegeliano conquistasse, assim, um lugar soberano para dizer sobre a história enquanto modelo de reconhecimento de todas as suas figuras: a que julga e a que é julgada. Reconhecimento que se dá na linguagem, conforme Hyppolite.<sup>139</sup> É, pois, deste lugar que vem a "voz" de Hegel, a qual Foucault procura

---

<sup>135</sup> Aqui uma diferença interessante que mostra bem os efeitos do caráter circular-epopéico presentes em Kojève: "De fato, Hegel escreve a *Fenomenologia* para responder à pergunta: 'Que sou?'. Ora, o homem que faz essa pergunta, isto é, o homem que, antes de continuar a viver e a agir, quer tomar consciência de si, é por definição um filósofo. Responder à questão 'Que sou?' é necessariamente falar do filósofo. Ou seja, o homem de que a *Fenomenologia* trata não é apenas o homem, mas o filósofo (...)." (KOJÈVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 274, grifo nosso). Reparemos a distinção desta frase entre o homem e o filósofo. Pois é este movimento que Hyppolite não segue.

<sup>136</sup> HYPOLITE, "*Fenomenologia* de Hegel e a psicanálise", p. 74.

<sup>137</sup> Diga-se de passagem, de uma maneira bem próxima a que Lacan pensava em seu ensaio sobre o estádio do espelho. Imagem da literatura psicanalítica que sintetiza a formação do eu através de um outro especular.

<sup>138</sup> HYPOLITE, "*Fenomenologia* de Hegel e a psicanálise", p. 71.

<sup>139</sup> "(...) é na linguagem, que é linguagem do sentido, e nesta intercomunicação, que se resolve o problema do 'nós'" (HYPOLITE, "*Fenomenologia* de Hegel e a psicanálise", p. 74). É interessante notarmos como, nesse sentido, aproximações entre Hyppolite e Habermas passam a ser possíveis. Pois uma teoria do agir comunicativo apresenta convergências nesse sentido de linguagem do "nós" hegeliano que julga e age entre as consciências. Desse modo, e tendo em vista o debate que Hyppolite trava com Foucault, nada mais natural que este futuramente lance suspeitas aos modelos comunicacionais. Trataremos isso em nosso último capítulo, quando todos os pressupostos do debate Habermas e Foucault (além de Marcuse) estiverem expostos de maneira apropriada.

escapar. Tarefa difícil, pois nessa voz se deposita a linguagem do mundo e das coisas, além da linguagem da história e até sua metalinguagem. Afinal, como abafar uma voz cheia de astúcias?

### 1.6) A loucura e a dialética

A resposta seria, de início, dada pelo próprio Hyppolite. Pois este "nós" soberano da linguagem do reconhecimento que estrutura toda a experiência moderna a partir da negação da vida pela consciência de si, encontra seu limite na experiência da loucura. Segundo o autor:

A emergência deste "nós" pode, no entanto, sofrer ainda um último fracasso. (...) Quando acontece de uma das consciências (...) se recolher sobre si mesma e se recusar totalmente à comunicação, esta suprema esquizofrenia, esta ruptura total da relação, não pode ser compreendida como ganho da doença, mas como recusa integral de se curar.<sup>140</sup>

Notemos que Hegel não deixaria de integrar a loucura em seu plano especulativo, dedicando um capítulo especial da *Fenomenologia*, quando a consciência-de-si "dilacera a si mesma", dividida entre a "lei do coração e o delírio da presunção" - momento em que, segundo Hyppolite, a consciência se percebe "alienada de si mesma".<sup>141</sup> Portanto, novo movimento de negação daquela que outrora havia sido o *outro* da vida, constituindo-se como consciência de si que se depara com a realidade do mundo, a qual, conforme Hegel haverá de insistir, não temos o direito de recusarmos a nos reconhecer nela.

Decerto, a realidade do mundo é, nesse momento da *Fenomenologia*, obra das realizações da consciência de si no mundo. Ela não é mais a infeliz que se vê distinta do mundo. Hyppolite nota que se avança na *Fenomenologia* a partir daí: a individualidade até então não se vê alienada do mundo e por isso mesmo sua consciência era infeliz. A fim de superar essa distância do mundo, um passo a mais se faz necessário: é preciso colocar seu desejo à prova na realidade e, assim, procura superar a "contradição viva" entre a lei e o desejo sob a forma da "lei do coração". Passo que significa reconhecer tanto que "o desejo da individualidade, sua imediatez ou naturalidade não foram transpostos" para a lei, quanto este abismo entre lei e desejo deve ser superado.<sup>142</sup> Passagem que se abre em nova contradição: pois a condição de toda e qualquer

---

<sup>140</sup> HYPPOLITE, "Fenomenologia de Hegel e psicanálise", p. 74.

<sup>141</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 305.

<sup>142</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 302.

individualidade vivente em determinado espaço social é de tal modo que, lembra Hegel: "as leis vigentes são defendidas contra a lei de um indivíduo, porque não são uma necessidade morta e vazia, carente de consciência, e sim a universalidade e a substância espiritual".<sup>143</sup> Assim, a contradição entre lei *versus* desejo presente na primeira camada da consciência desdobra-se sob a oposição entre lei universal (que atravessa a todas as consciências de si) e a lei do coração (a tentativa de efetuar o desejo individual na realidade). Uma contradição, portanto, que se abate sobre o próprio sujeito, clivado entre sua lei do coração e a lei universal que também reconhece como sua. No limite, "[ao] me realizar como individualidade que quer ser universal, apercebo-me como estranho a mim mesmo, engajado numa série de operações que são, ao mesmo tempo, minhas e não minhas."<sup>144</sup> Momento em que colocar o desejo à prova da realidade significa ir além da proposição dos prazeres, mas reconhecer a ordem que possibilita a manifestação das demais demandas individuais de que todos, inclusive a própria consciência de si, fazem parte. Daí reconhecer-se como alienado de si mesmo, contradição que dilacera a consciência de si.

É nessa nova contradição que a loucura aparece enquanto impasse da consciência de si. Pois, na tentativa de reconciliar-se com o mundo aparente, em que o desejo do coração está separado da ordem, restam à consciência duas possibilidades: ou, resignar-se a uma ordem que lhe parece estranha, privando-se do gozo de si próprio; ou, transgredir a ordem, mas privar-se da consciência de si - uma vez transgredida a realidade do seu próprio mundo.<sup>145</sup> Eis a loucura:

subversão íntima de si mesma, como o desvario da consciência para a qual sua essência é imediatamente inessência, sua efetividade imediatamente inefetividade. O desvario não pode entender-se como se, em geral, algo inessencial fosse tido por essencial, algo inefetivo por efetivo; como se o que fosse para alguém essencial ou efetivo não o fosse para outrem (...).<sup>146</sup>

Em outros termos, Hegel afirma que a loucura não é ilusão, mas está no território muito próximo da razão, retirando daí as forças que dilaceram a consciência de si. Ela não é algo externo à razão, mas algo que lhe é próprio. Daí seu elogio a um personagem importante da história da loucura: Philippe Pinel. Na *Enciclopédia...*, Hegel nota com entusiasmo a atitude do responsável pela libertação dos loucos de suas correntes, acompanhando o entusiasmo revolucionário da França daqueles tempos. Movimento que faz Hegel elogiar não a loucura, mas a descoberta do iluminista, quando afirma que

---

<sup>143</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, vol. 1, p. 236.

<sup>144</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 305.

<sup>145</sup> HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 303.

<sup>146</sup> HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 235.

seu mérito "é especialmente ter captado esse resto de razão, presente nos *loucos* e nos delirantes, como a base da cura, e de ter orientado segundo essa apreensão a cura dos doentes mentais."<sup>147</sup>

Assim, se é verdade que a loucura seria o risco que a voz hegeliana deve levar mais em conta, Pinel seria a saída que o "nós" encontrada para continuar sua empreitada rumo ao Saber Absoluto. Seria o psiquiatra a primeira voz da virtude diante do curso do mundo, capaz de lançar luz moral sobre o raciocínio obscuro dos loucos. Ato primeiro que se dá no voto de confiança aos que estavam aprisionados, na quebra da corrente que permite ao sujeito demente circular por entre os corredores da sua própria prisão.

Aqui obtemos chaves interessantes para compreender o quanto a experiência da loucura abala o pensamento dialético, justificando a fuga deste projeto para Foucault. Pois a loucura (assim como o crime) são "extremos" pressupostos para que a consciência avance em seu processo.

O crime e a demência são *extremos* que o espírito humano *em geral* deve superar no curso de seu desenvolvimento, porém que não aparecem em *cada* homem como *extremos*, mas somente na forma de *limitações*, de *erros*, de *tolices* e de *falta não criminosa*.<sup>148</sup>

Decerto, o crime e a loucura são vivenciados pela lei do coração dos indivíduos como um limite de sua própria existência. No entanto, da perspectiva do "nós", estes são casos extremos que servem como imagem de um espelho (distorcido, é verdade) em que figura a própria razão: mediação fundamental para que a consciência de si encontre seu limite e procure assim superar sua condição no mundo. Portanto, a loucura não é o *outro* da razão, mas uma mediação possível em direção ao Saber Absoluto. A loucura, enquanto momento do Espírito, é uma "mediação extrema" para o Espírito.

Ou seja, a loucura não é antidialética por excelência. Mesmo porque, lembra Foucault, é impossível encontrar a loucura em seu estado puro; ela sempre está em sociedade<sup>149</sup> e, por conseguinte, no solo de sua racionalidade. De modo que a pura e simples oposição entre razão e loucura, em defesa da última, além de pressupor uma falsidade no esquema foucaultiano, ainda se mostra insuficiente para seguir em direção ao limite e tensionar a dialética naquilo que esta silencia. Foucault sabe que escapar à

---

<sup>147</sup> HEGEL, *Enciclopédia das ciências filosóficas (em compêndios) - A filosofia do espírito*, vol. III, p. 164.

<sup>148</sup> HEGEL, *Enciclopédia...*, vol. III, p. 150.

<sup>149</sup> Perguntado se o que havia feito poderia ser considerado uma filosofia da história da loucura (pressupondo assim uma história das anti-ideias ou uma anti-história das ideias), Foucault responde: "A loucura não pode ser encontrada no estado selvagem. A loucura só existe fora das normas da sensibilidade que a isolam e das formas de repulsa que a excluem ou a repulsam" (FOUCAULT, "A loucura só existe em sociedade", p. 163).

voz de Hegel exige um esforço maior: desarmar a loucura como mediação extrema desse "nós", passando a compreendê-la como "experiência-limite". Nesse sentido:

Interrogar uma cultura sobre suas experiências-limites é questioná-la, nos confins da história, sobre um dilaceramento que é como o nascimento mesmo de sua história. Então, encontram-se confrontados, em uma tensão sempre prestes a desenlaçar-se, a continuidade temporal de uma análise dialética e o surgimento, às portas do tempo, de uma estrutura trágica.<sup>150</sup>

Algo que revela a loucura como mais do que um momento da razão. Na verdade, diferentemente da dialética hegeliana, Foucault desloca o compasso entre razão e loucura: ambas estabelecem um jogo de forças que revela a loucura não apenas sob a perspectiva de sua "consciência crítica" ao procurar normatizá-la, categorizá-la, excluí-la enquanto um momento - talvez insuperável, diriam alguns psiquiatras - da infância da razão no homem. De outro modo, enquanto forças dispostas em uma "dimensão vertical"<sup>151</sup>, razão e loucura se colocam no interior de uma experiência trágica.

Tragédia, de forte inspiração neitzscheana, que não se encerra na *ratio* da lei<sup>152</sup>, mas onde imperam as experiências-limites e a proliferação de discursos. Experiência compreendida na primeira imagem que a *História da loucura...* apresenta: o duplo significado da Nau dos Loucos, imagem do século XV que carrega consigo o lugar da loucura na civilização. Lugar que se desloca, certamente, entre a moral e a doença no decorrer dos tempos, mas ainda assim a apresentação do limite, tal qual Foucault o concebe. Tal embarcação onde os loucos estão depositados seria a metáfora precisa para o pensamento de Foucault: excluídos da civilização na mesma medida em que se incluem em alguma parte; correspondência aparentemente dialética entre o mesmo e o outro. Mas, para além disso, sob a pena de Nietzsche, o duplo lugar em que se encontram a tragédia e a crítica. Conforme Foucault, as representações que esta embarcação recebe no Renascimento passam a ser modelares para a experiência moderna da loucura:

De um lado, haverá uma Nau dos Loucos cheio de rostos furiosos que aos poucos mergulha na noite do mundo, entre paisagens que falam da estranha alquimia dos saberes, das surdas ameaças da bestialidade e do fim dos tempos. Do outro lado, haverá uma Nau dos Loucos que constitui, para os prudentes, a Odisseia exemplar e didática dos defeitos humanos<sup>153</sup>

---

<sup>150</sup> FOUCAULT, "Prefácio (*Folie et déraison*)" in FOUCAULT, *Ditos e escritos: problematização do sujeito: psiquiatria, psicologia e psicanálise*, vol. 1, p. 154.

<sup>151</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 29.

<sup>152</sup> Lembremos aqui como Hegel analisa a tragédia, sobretudo a questão da justiça entre imponderáveis em *Antígona*. Digamos que enquanto Hegel toma duas forças imponderáveis para absorvê-las no interior do processo de superação e formação do Espírito, Nietzsche segue caminho inverso e nota na tragédia o ponto de desequilíbrio, de dissolução e do conflito entre forças.

<sup>153</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 27.

Dupla imagem que se desdobra no decorrer da *História da loucura...*, signos daquilo que Foucault reconhece como marca de seu estudo: o confronto entre "as dialéticas da história e as estruturas imóveis do trágico".<sup>154</sup> Decerto, a dialética opera, na proliferação de jogos dos duplos, o terreno da história em que a loucura corresponde à razão, o mesmo ao outro, o selvagem ao humano, o livre ao alienado. Contrária a esse modelo de duplos e ao modelo de consciência crítica desse "nós" hegeliano, a tragédia traz consigo uma experiência-limite. Na experiência da tragédia, a loucura espelha a animalidade que limita o humano, e se difunde na proliferação de signos:

Fantasmas e ameaças, puras aparências do sonho e destino secreto do homem - a loucura tem, nesses elementos, uma força primitiva de revelação: revelação de que o onírico é real, de que a delgada superfície da ilusão se abre sobre uma profundidade irrecusável, e que o brilho instantâneo da imagem deixa o mundo às voltas com figuras inquietantes que se eternizam em suas noites; (...) [o mundo] vacila num último clarão, no ponto extremo da desordem que precede imediatamente a ordem monótona da realização.<sup>155</sup>

Eis a força trágica: ao dispensar o lugar da síntese, avança sobre a desordem diante da monotonia da realização.

Contraponto da "consciência crítica da loucura", a experiência trágica que seguem dos quadros de Jheronimus Bosch ao teatro de Antonin Artaud, expressa a segunda imagem da Nau dos Loucos: como se a loucura se apresentasse diante do sábio, articulada ao seu discurso, mas desarmada de sua força desordenadora. Enfraquecida, a demência produz o riso do sábio que triunfa com o olhar que a torna objeto: o discurso demente pode até se manifestar, mas não dará aqui a última palavra. Em seu caráter crítico, a loucura subjaz sobre a sombra da figura que se tem do homem.

Neste sentido, é exemplar o fato de que a demência inaugure em Hegel uma discussão sobre a antropologia. Todo o elogio de Hegel a Pinel pressupõe a terapia que decanta a experiência da loucura, destilando o fio de razão que prepara o solo do espírito. Vejamos como Hegel descreve o processo terapêutico:

O que importa antes de tudo no tratamento psíquico é ganhar a *confiança* dos doentes mentais. Ela pode ser obtida porque os dementes são ainda seres éticos. Mas se entrará mais seguramente na posse de sua confiança se se observar para com eles um comportamento aberto, porém sem deixar essa abertura degenerar em um ataque *direto* contra a representação demencial. (...) Depois de ganhar a confiança dos alienados, deve-se buscar obter sobre eles uma justa *autoridade*, e despertar neles o sentimento de que há algo, em geral, importante e digno de respeito. Os doentes mentais sentem sua fraqueza espiritual, sua dependência dos que têm [uso de] razão. Assim, é possível que estes se façam respeitar por aqueles. Quando o demente aprende a respeitar quem o cuida, adquire a capacidade de fazer violência à

<sup>154</sup> FOUCAULT, "Prefácio (*Folie et déraison*), p. 155.

<sup>155</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 27, colchetes nossos.

sua subjetividade que se encontra em contradição com a objetividade. Enquanto não é capaz de fazer isso, outros têm de fazer essa violência contra ele.<sup>156</sup>

Confiança e autoridade: pressupostos maiores da relação que a razão astuciosa estabelece com a loucura. Modo direto de dizer o que se expressava como o ato de liberdade promovido por Pinel.

Foucault lembra o caráter paradoxal que a liberdade dos loucos acorrentados assume no asilo de Pinel. Pelo resíduo ético, Hegel lembra em que consiste a confiança e a autoridade do médico sobre o louco. O primeiro doente a ser libertado, de acordo com o *Tratado* de Pinel, era considerado o mais terrível dos internos de Bicêtre: um capitão inglês que, conforme o doutor, "num acesso de furor, tinha dado uma pancada com suas algemas na cabeça de um servente, matando-o na hora"<sup>157</sup>. Pinel procura estabelecer a confiança do louco, conferindo-lhe a liberdade. Ao ser liberto das correntes, ele se precipita para admirar a luz do sol. Em todo o primeiro dia de liberdade, o louco corre, subindo e descendo as escadas, exclamando sempre: "como é lindo!".

Decerto, a maior descoberta de Pinel é a de que a animalidade não estaria no louco, mas nas correntes que o prendiam: como "se o louco, libertado da animalidade à qual as correntes o obrigavam, só se reunisse à sociedade através do *tipo social*".<sup>158</sup> Eis o ético da loucura a que Hegel nos remetia: o louco vira um oficial de seu asilo.<sup>159</sup> Algo que Foucault observa a respeito do destino do paciente liberto:

O primeiro dos libertados não se transforma pura e simplesmente num homem são de espírito, mas num oficial, um capitão inglês, leal para com aquele que o libertou, como com um vencedor que o mantivesse prisioneiro sob palavra, autoritário com os homens sobre os quais faz imperar seu prestígio de oficial. Sua saúde só se restaura nesses valores sociais que são ao mesmo tempo seu signo e sua presença concreta. Sua razão não pertence à esfera do conhecimento nem da felicidade; não consiste num bom funcionamento do espírito; aqui, a razão é honra<sup>160</sup>.

Autoridade e confiança, pois, se estruturam no paradoxo da liberdade da loucura: "O louco doravante está livre, e excluído da liberdade (...); é livre agora no amplo espaço

<sup>156</sup> HEGEL, *Enciclopédia...*, vol. III, p. 164.

<sup>157</sup> PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, citado em FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 472.

<sup>158</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 473

<sup>159</sup> Lembremos aqui que a figura da consciência de si que acaba por superar o delírio da lei do coração seria justamente a virtude a qual, segundo Hyppolite, é "a consciência que quer aniquilar os egoísmos individuais para permitir que a ordem apareça tal como é em sua verdade" (HYPPOLITE, *Gênese e estrutura...*, p. 307). Ora, não desempenharia o psiquiatra e toda a medicina posterior a Revolução Francesa esse novo papel moral - conforme insiste Foucault em diversos momentos, desde *Doença mental e psicologia?* Não seria o médico, que toma o louco por doente, aquele que veste a virtude a fim de curar os indivíduos que escapam da norma do curso do mundo?

<sup>160</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 473-474.

em que já a perdeu."<sup>161</sup> Confiante para proferir seu discurso à autoridade de seu libertador, o louco passa a apresentar-se como objeto observado. No livre transcorrer de seus delírios, aos poucos era categorizado, normatizado, alienado de si. Eis a forma moderna com que a consciência crítica da loucura se apresenta. Eis o modo como a dialética apreende a loucura: enquanto mediação extrema que apresenta em sua abstração as passagens para uma razão na história. Impossível de lançar-se à luz da razão, a loucura apresenta seu discurso, alienada de si, no espaço social observado.

Na verdade, a liberdade é duplo silenciamento. Primeiramente, o discurso do louco se objetiva diante da consciência psiquiátrica<sup>162</sup> e, assim, passa a se recolher na significância de sua loucura restrita. No asilo, a sociedade estaria protegida da selvageria dos loucos, ao mesmo tempo em que os loucos tomavam o internamento não mais como a prisão de seus delírios, mas sim como a cura de seu discurso. Porém, sob o olhar médico, o fio da razão que a loucura deixa transparecer nem sempre é a cura, mas certamente, a alienação de si mesma. Portanto, a liberdade, que silencia o espelho animalesco do homem, toma a loucura apenas como loucura.<sup>163</sup>

Assim, a loucura alienada em sua liberdade participa da crítica da razão, ao apresentar o homem na "menoridade da razão". Mas, nesse novo espaço hospitalar, prevalece outro silenciamento. Silêncio que não aliena, mas que dissolve. Diferente da versão crítica da loucura, que acompanha as páginas da alienação preparadas por Hegel, estaria em silêncio a experiência trágica dessa experiência. Imóvel, diante da dialética que a tudo absorve, a loucura trágica é um resto insuportável para a razão (daí sua forma de expressão sob o cunho artístico, como em Artaud e Nietzsche). Ela expressa em silêncio não a irracionalidade pura, mas o pensamento impedido, a ausência da obra. A loucura de Nietzsche é um exemplo maior da tragédia que "desmorona o pensamento" e se faz ausente na obra: é aquilo através do que o pensamento de Nietzsche (mas também o grito de Artaud e a pincelada de VanGogh) se abre para o mundo moderno. Em outros

---

<sup>161</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 508.

<sup>162</sup> Entrega incompreendida pelos psiquiatras, que não se colocavam como médicos, mas como sábios diante dos pacientes. Interessante observação de Foucault, exemplar para compreendermos que os descaminhos da loucura não apresentam nem um refinamento humanista (lembramos a aceitação de terapias violentas, como a criação da camisa-de-força), nem científico (a inexplicável entrega dos loucos aos seus libertadores jamais foi inteiramente investigada - a não ser com Freud e os mistérios da transferência psicanalítica). Foucault ressalta a consideração da loucura como uma "falsa doença"; outrora acorrentado, o louco passa a habitar livremente a alienação de seus dias sob o jugo (mais do que o conhecimento científico) da psiquiatria nascente.

<sup>163</sup> "A loucura não era o que se acreditava, nem o que pretendia ser; era infinitamente menos que ela mesma: um conjunto de persuasão e mistificação" (FOUCAULT, *História da loucura...*, pp. 501-502).

termos, o que fazia do pensamento nietzscheano algo impossível para nós se abre através da loucura no que seria a ausência de uma obra:

uma obra que parece absorver-se no mundo, que parece revelar aí seu não-senso e aí transfigurar-se nos traços apenas do patológico, no fundo engaja nela o tempo do mundo, domina-o e o conduz; (...) Só há loucura como instante último da obra - esta a empurra indefinidamente para seus confins; *ali onde há obra, não há loucura*; e no entanto a loucura é contemporânea da obra, dado que ela inaugura o tempo de sua verdade<sup>164</sup>.

Silêncio distinto do alienado, silêncio que incomoda o pensamento ao dissolvê-lo; silêncio que faz a voz de Hegel, se não calar-se, ao menos balbuciar. Por isso, a tarefa da *História da loucura...* não é compor a história da linguagem da loucura, mas a "arqueologia desse silêncio"<sup>165</sup>. Acompanhar o rastro silencioso de experiência-limite como a loucura nos sulcos da cultura é o modo pelo qual Foucault desenvolve sua pesquisa. Dissolve no silêncio a possibilidade de mediações constituídas pela razão. Decerto, não alcança a loucura em seu estágio puro - ato impossível nos mecanismos sociais, nas instituições, nas práticas e nos discursos em que a loucura se manifesta. A loucura excluída da modernidade, enfim, ou segue para a alienação que reforçaria a soberania da razão, ou para a forma fragmentária do seu silêncio trágico e, imóvel, espanta por conta da dissolução do pensamento que se faz obra ausente.

### 1.7) Práticas discursivas e história em Foucault.

Notamos assim que a cinzenta dialética tem diante de si duas posturas. A primeira, representada pelo jovem Marcuse nos anos 1930: tentativa de retirá-la do que considera ser uma paralisia mediante a tensão com diversas frentes filosóficas contemporâneas, sobretudo a fenomenologia de *Ser e tempo* e o vitalismo de Dilthey. Marcuse procura, assim, recuperar a dinâmica para além de estruturas históricas reificadas pautadas presentes nos discursos marxistas oficiais do progresso científico e político dos Estados modernos rumo ao socialismo. O filósofo denuncia nisso a perda maior da estrutura histórica: a abertura de possibilidades reais, como o ato radical transformador de toda a existência mobilizado pelos conceito de vida. A segunda postura é representada por Foucault desde suas primeiras obras: esquivar-se do projeto dialético, visto que este é em si a inércia da mobilidade aparente, afirmação da razão soberana que impossibilita quaisquer projetos de transformação efetiva de nossa existência. Contra a ideia desgastada da dialética, apresenta-se o convite foucaultiano

---

<sup>164</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 530.

<sup>165</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, p. 153.

para a experiência trágica de experiências-limite, tais como descrevemos na figura da loucura. Assim, entre a esquiva foucaultiana e a recuperação marcuseana do pensamento crítico-dialético, cabe perguntar enfim o que resta de um conceito central para a experiência histórica que cobriu o século XX: um saber sobre a vida.

Nos termos mais restritos da pesquisa, cabe perguntar: em que medida o projeto marcuseano da "ação radical" não se aproxima do desafio colocado pelo "louco" foucaultiano? Ambos imersos na experiência heideggeriana, tanto o agente revolucionário marcuseano quanto o louco foucaultiano vivem nos limiares do "lançar-se para fora da sociedade". Vimos como o ato radical da revolução, Marcuse procurava refletir sobre um modelo de *Dasein* correspondente à prática e à teoria do proletariado revolucionário.. O louco de Foucault, porém, lança-se ao mundo de maneira diversa. Apresentam-se aqui, pois, dois modelos heideggerianos. Da parte de Marcuse, se apresenta o revolucionário radical marcuseano que repõe a dialética na essência histórica da humanidade, a qual espelha a dinâmica hegeliana da vida. Da parte de Foucault, é a linguagem do louco que acompanha, em uma dupla maneira, a razão de sua cultura: ora como a verdade trágica da loucura silenciada, ora como o objeto perigoso a ser tratado pela psiquiatria que se configura na modernidade.

Entretanto, apesar dessa distância de concepções entre Marcuse e Foucault, não reside na experiência-limite da loucura uma espécie de vitalismo contraposto aos modelos de racionalidade estabelecido? Pois não seria a experiência trágica da loucura uma forma de vida que ocupa um lugar ambíguo no horizonte da crítica da modernidade? Afinal de contas, do que se trata fazer uma história da loucura, levando em consideração sua experiência-limite, senão trazer à tona a vida que também inspira a experiência trágica, como nos termos mais nietzscheanos<sup>166</sup> do jovem Lukács, para quem o trágico é a experiência de um único instante, um começo e um fim: "Nada pode seguir ou resultar dele, nada pode uni-lo à vida. É um instante; não significa a vida, ele é a vida, uma outra vida oposta de certo modo à vida comum."<sup>167</sup> Como se, na experiência trágica da loucura, por mais que se procure escapar da vida estabelecida, ainda residisse uma forma vital que impele, pois, Foucault a essa experiência do silenciamento.

---

<sup>166</sup> O conceito de vida está presente em quase toda a obra de Nietzsche. Ali, recebe o teor trágico: o homem que ao "matar a divindade" se vê solitário na angústia de seus dias finitos. Tragédia nietzscheana que inspira as leituras da literatura moderna feitas por Lukács em sua *Teoria do romance*. De modo que, apesar das bases hegelianas que inspiram o último e, por conseguinte, o próprio Marcuse, a sombra nietzscheana ainda perdura.

<sup>167</sup> LUKÁCS, *Die Seele und die Formen*, p. 226.

Uma interpretação que traz a Foucault um problema que parece incontornável: ainda sob a marca da tragédia, a "voz" de Hegel se apresenta. No limite, lembra Derrida, a *História da loucura* tem um problema de método. Pois, a "razão nos deixa apenas o recurso a estratégias e táticas. A revolução contra a razão (...) pode ser feita somente em seu interior."<sup>168</sup> Decerto essa seria uma boa questão de método, caso Foucault associasse os termos da loucura como a verdade oculta pelos processos racionais que a vida toma para si. Mas é justamente disso que ele suspeita. Assim como a loucura, a vida não é um objeto epistêmico em si mesmo que atravessa a história da humanidade. Na verdade, a vida não é o centro do espaço social foucaultiano, como acabaria sendo para o jovem Marcuse. Pois, como dito anteriormente, seria o "espaço vital" marcuseano o lugar contínuo da produção e reprodução do *Dasein*, fazendo da vida a substância ontológica do mundo histórico.

O "espaço social" de Foucault segue outra direção. A experiência social da loucura não é o reflexo do *continuum* vital. Muito menos de defender a loucura como fonte exclusiva de transformação social contra a razão.<sup>169</sup> De outro modo, a loucura

---

<sup>168</sup> DERRIDA, "Cogito and the History of madness" in DERRIDA, *Writing and difference*, p. 42. Nessa mesma citação, Derrida - preocupado com as três páginas sobre Descartes que arrastam consigo um livro inteiro - acusa Foucault de deixar de lado a referência a Hegel. Ora, o que nossa leitura apresenta é um equívoco desta formulação derridariana. Pois o debate com Hegel/Hyppolite está presente em todo canto da *História da loucura*. Decerto, são raras as citações de Hegel. Contudo, o leitor atento e acostumado com a obra hegeliana percebe a todo instante as astúcias da razão organizadas pela narrativa antidualética de Foucault sobre as grandes *epistêmes* em que se forjaram a loucura como um problema da razão entre o Renascimento e a Idade Clássica.

Além disso, a resposta de Foucault à acusação derridariana (preparada com uma década de reflexões) de que o sujeito racional permanece na *História da loucura*, torna-se exemplar para a compreensão do que está em jogo na experiência intelectual foucaultiana. Pois, não se trata de fazer da loucura um conceito, ou um objeto único que atravessa a história, mas sim, o efeito de práticas discursivas várias mediante as quais a experiência social sobre a loucura se constitui. Na busca pela voz de Descartes sobre a loucura, Derrida acabaria surdo para "acontecimentos irrisórios" que povoam toda a *História da loucura*, como o "internamento de algumas dezenas de milhares de pessoas, ou a organização de uma polícia de Estado extrajudicial" (FOUCAULT, "Resposta a Derrida" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e escritos)*, vol. 1, p. 270). Para Derrida, este evento acaba por ser apenas um modelo ou uma amostra da racionalidade maior e mais geral que se inaugura com as *Meditações*. Sem desprezar a importância cartesiana, Foucault demonstra nessa resposta como Descartes estava envolvido em uma *epistémé* clássica, com outros interlocutores de seu tempo. Por tabela, Foucault acaba encontrando os limites de Derrida, que desconstrói a razão, mas não a profana. No fim das contas, Derrida permanece com o totem racional moderno, ou nos termos do próprio Derrida: permanece com "a necessidade mesmo sob o prego de uma guerra declarada pela linguagem da razão contra ela mesma, uma guerra na qual a linguagem recapturaria a si própria, destruiria a si mesma" (DERRIDA, "Cogito and the History of madness", p. 43).

<sup>169</sup> Em entrevista concedida em 1961 (no mesmo ano da publicação de *História da loucura* (em francês, *Folie e Déraison*), Foucault se defende da acusação de apologeta da loucura, questão levantada em sua defesa de tese. Em definitivo, não se trata de um elogio da loucura, mas de compreender que em "cada cultura tem a loucura que merece", de modo que, se Artaud é louco e fora internado pelos psiquiatras, trata-se de um elogio dirigido ao poder psiquiátrico que cerceou o poder trágico da obra artaudiana no interior do asilo (FOUCAULT, "A loucura só existe em sociedade" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos e escritos)*, vol. 1, p. 164). Ou seja, elogiar a loucura

ocupa desde sempre um lugar da exclusão. Exclusão que, no espaço asilar do século XVIII, passa a ser a metáfora da fragmentação, do silêncio abafado ora pela voz da razão, ora pela ausência da obra. Como na comparação que faz entre a loucura livre da Idade Clássica e a asilada por Pinel:

O espaço social no qual se situa a doença se vê assim inteiramente renovado. Da Idade Média ao final da idade clássica, ele havia permanecido homogêneo. Todo homem caído na miséria e na doença tinha direito à piedade dos outros e a seus cuidados. Estava universalmente próximo de cada um deles, a todo instante podia apresentar-se a todos. E quanto de mais distante viesse, quanto mais desconhecido fosse seu rosto, mais acentuados eram os símbolos de universalidade por ele trazidos; era então o Miserável, o Doente por excelência, ocultando em seu anonimato os poderes da glorificação. Pelo contrário, o século XVIII fragmenta esse espaço, fazendo surgir nele um mundo de figuras limitadas. O doente se vê situado em unidades descontínuas: zonas ativas de vivacidade psicológica, zonas inativas e neutras de distanciamento e inércia do coração.<sup>170</sup>

A passagem para o espaço fragmentado não é uma mudança da ordem conceitual da loucura. Como se, no interior do espaço vital contínuo, o conceito de loucura se desdobrasse em formas que acabavam por despedaçá-lo nas categorias objetivas que a psiquiatria nascente oferece.<sup>171</sup> Assim, o louco do Renascimento habita um espaço certamente excluído, mas que apreende consigo a liberdade que o faz sem rosto: signo maior de uma máscara que acusa a humanidade em suas verdades. Ao passo que, desde o Grande Internamento, mas também com Pinel, o espaço social da loucura passa a ser continuamente fragmentado. Na Modernidade foucaultiana, o louco não diz a verdade, mas sim, a *sua* verdade enlouquecida no interior de um espaço que lhe é adequado. Ou ainda, a loucura reside na dissolução trágica do pensamento que faz da obra ausente a presença do que lhe impede.

De qualquer modo, Foucault não dá à experiência trágica a responsabilidade de reunir essa fragmentação num contínuo (uma grande diferença diante do que haveria de trágico na "ação radical" marcuseana). A fragmentação lhe interessa, pois seria justamente a necessidade por continuidade que silenciaria a loucura na experiência mediada da razão - garantia maior de uma soberania universalizante, a "voz" de Hegel que Foucault critica a todo instante. Caberia à experiência trágica um "deslocamento",

---

de Artaud nas condições em que se instaura é, ironicamente, perder a força de sua linguagem trágica e reforçar o poder psiquiátrico. Eis uma postura em relação à qual Foucault se preserva: elogiar a resistência sem acompanhar o poder em que está imersa.

<sup>170</sup> FOUCAULT, *História da loucura...*, pp. 412-413.

<sup>171</sup> Decerto, Foucault se inspira na hipótese weberiana do "desencantamento do mundo" para pensar tal fragmentação do espaço. No entanto, é preciso lembrar que Foucault não toma uma única série de eventos como a causa dos demais acontecimentos (como o capitalismo para Marx ou a racionalidade instrumental para Weber). De outro modo, Foucault se interessa pela série de séries, pelas inúmeras descontinuidades que se abrem em sua narrativa.

um silêncio que dissolve formas objetificadas da experiência. Eis o que aproxima Foucault de uma arqueologia: diferentemente de um ensaio em busca de origens profundas (da *arché*), o autor busca a apreciação das ruínas monumentais e de seus significados incompletos, seus silêncios.<sup>172</sup> Monumentos que são estruturas da memória presente nos tempos atuais, mas que remetem a uma sequência possível na história que alcança silenciosamente a contemporaneidade.

Todavia, ao perder a unidade de seu horizonte e avançar sobre a fragmentação das experiências, cabe dirigir uma velha questão para Foucault: qual o seu sentido de história? O que seria essa historicidade cultivada na imobilidade da experiência-limite trágica? Não estaria Foucault voltando pela porta dos fundos ao velho signo positivista que reifica a linguagem no quadro epistemológico e destitui todo sujeito de transformação? Questões contra as quais Foucault se defronta com frequência.<sup>173</sup> Justificadas quando o pensador caracteriza sua atividade do seguinte modo:

A arqueologia: uma análise comparativa que não se destina a reduzir a diversidade dos discursos nem a delinear a unidade que deve totalizá-los, mas sim, a repartir sua diversidade em figuras diferentes. A comparação arqueológica não tem um efeito unificador, mas multiplicador.<sup>174</sup>

Se, de fato, Foucault consegue avançar na destituição de uma totalidade que a tudo subjuga - como o discurso dialético faminto que a tudo absorve para si e é tomado como o fio explicativo das variações históricas - também é verdade que o efeito multiplicador não deixa de carregar consigo novos problemas. Decerto, o leitor atento de Foucault pode perceber alguns elementos de continuidade que sustentam sua argumentação: as inevitáveis periodizações, a própria loucura configurada em diferentes tempos, as formações discursivas que se entrelaçam, etc..

Estaria aqui um dos grandes motivos que fazem, por exemplo, Sartre declarar:

Foucault não nos diz o que seria o mais interessante: a saber, como cada pensamento é construído a partir destas condições [*de possibilidade do*

---

<sup>172</sup> Conforme Foucault, sua arqueologia não desenvolve nenhuma exploração ou sondagem geológica (como na busca da origem primordial de alguma civilização perdida), pois acompanha a passagem de documentos em monumentos: "a história é o que transforma os *documentos* em *monumentos* e que desdobra, onde se decifravam rastros deixados pelos homens, onde se tentava reconhecer em profundidade o que tinham sido, uma massa de elementos que devem ser isolados, agrupados, tornados pertinentes, interrelacionados, organizados em conjuntos. Havia um tempo em que a arqueologia, como disciplina dos monumentos mudos, dos rastros inertes dos objetos sem contexto e das coisas deixadas pelo passado, se voltava para a história e só tomava sentido pelo restabelecimento de um discurso histórico; poderíamos dizer, jogando um pouco com as palavras, que a história em nossos dias, se volta para a arqueologia - para a descrição intrínseca do monumento" (FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, pp. 8-9).

<sup>173</sup> Notamos acima o caso de Derrida, mas também, como veremos mais adiante, Jürgen Habermas e Nancy Fraser assumem uma ótica semelhante: no fim, Foucault carece de um conceito de razão, a despeito do processo histórico de descontinuidades que tanto preza.

<sup>174</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 195.

saber], nem como os homens passam de um pensamento a outro. Falta-lhe para tanto fazer intervir a práxis, isto é, a história, e é precisamente isto que ele refuta<sup>175</sup>.

Neste sentido, antes de fazer uma arqueologia, segundo Sartre, Foucault se ocuparia de uma geologia, no sentido de apreender as camadas de pensamento mediadas pelas estruturas sociais. Entre elas, não há mudança. Daí o fato de Foucault dissolver a figura humanista pelo pensamento estrutural. Pois o homem, segundo Sartre, embora seja produto das estruturas, apenas se humaniza na medida em que as ultrapassa.<sup>176</sup> No limite, a morte anunciada do homem em *As palavras e as coisas* seria o resultado dessa fixação nas estruturas que produzem o homem. E, no fim das contas, com a imobilidade estrutural, Foucault estaria reproduzindo a filosofia positivista que neutraliza o campo histórico das investigações.

Decerto, a partir da perspectiva arqueológica, Foucault aos poucos percebe a influência de um pensamento espacial na organização de sua crítica. O discurso sobre a loucura é o contínuo deslocamento, matéria de exclusão e inclusão na arquitetura de instituições. Seria o espaço outrora dedicado ao leproso que se tornaria o ambiente do internamento. Ou ainda, seria o labirinto das figuras fantásticas de Borges que impulsionaria os desvãos de *As palavras e as coisas*.<sup>177</sup> Sem falar, é claro, da investigação detida do panóptico de Bentham em *Vigiar e punir*. Seriam necessários

---

<sup>175</sup> SARTRE, "Jean-Paul Sartre réponde" in SMART (org.), *Michel Foucault: critical assesment*, vol. 1, p. 67, colchetes nossos. Trata-se da entrevista que Sartre concede em resposta à Foucault e suas críticas ao que se reconhecia como humanismo. Podemos notar a presença dessa crítica desde a *História da loucura...*, percebendo a insistência de Foucault sobre a qualidade de Pinel não estar em sua atitude aparentemente humanista (que se contradiz com a manutenção de outros tratamentos violentos como a camisa-de-força). De uma maneira mais direta, o debate se acirra anos mais tarde em *As palavras e as coisas* e indica os limites da fenomenologia (nas entrelinhas, sartreana) e de seu marxismo humanista, além de denunciar um pretense abstracionismo ontológico (elementos que, aliás, podemos encontrar nas marcas da *Ontologia de Hegel...* de Marcuse), quando afirma: "... a fenomenologia - ainda que se tenha esboçado primeiramente através do antipsicologismo, ou, antes, na medida mesma em que, contra este, tenha feito ressurgir o problema do *a priori* e o motivo transcendental - jamais pôde conjurar o insidioso parentesco, a vizinhança ao mesmo tempo prometedor e ameaçante com as análises empíricas sobre o homem; é por isso também que, embora se tenha inaugurado por uma redução ao *cogito*, ela foi sempre conduzida a questões, à questão ontológica" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*, pp. 341-342). Diante desses ataques, Sartre prepara na entrevista concedida à revista *L'Arc* uma resposta a Foucault e a nova geração estruturalista (1966), notando os limites do conceito de dinâmica histórica a que o estruturalismo ainda devia explicações. O debate se encerra em 1968, quando Foucault concede uma entrevista ao *Quinzaine littéraire*, onde ainda insiste em suas críticas, caracterizando-as como um conflito geracional: lembra que quando jovem, participando do Partido Comunista, acusava Sartre nos mesmos termos que hoje este caracteriza toda a nova geração estruturalista: a "última muralha do imperialismo burguês" (FOUCAULT, "Foucault responde a Sartre" in FOUCAULT, *Ditos e escritos: arte, epistemologia, filosofia e história da medicina*, vol. VII, p. 173). Críticas que não impediram, anos mais tarde, a aliança entre ambos contra.

<sup>176</sup> "O essencial não é aquilo que se tem feito do homem, mas o que se faz daquilo que se tem feito dele. O que se faz do homem, isto é as estruturas, os conjuntos significantes que estudam as ciências humanas. O que se faz, isto é a própria história, a superação real destas estruturas em uma práxis totalizante" (SARTRE, "Jean-Paul Sartre réponde", p. 74).

<sup>177</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 6.

alguns anos para que Foucault percebesse o potencial das "metáforas espaciais" e de como estas seriam importantes para apresentar um caminho próprio e avesso à dialética. Em uma entrevista dada à revista *Hérodote* (1976), Foucault chegaria à interessante formulação:

Metaforizar as transformações do discurso através de um vocabulário temporal conduz necessariamente à utilização do modelo da consciência individual, com sua temporalidade própria. Tentar ao contrário decifrá-lo através de metáforas espaciais, estratégicas, permite perceber exatamente os pontos pelos quais os discursos se transformam em, através de e a partir das relações de poder.<sup>178</sup>

De modo que, pensar por metáforas espaciais talvez não seja, como Sartre o acusava, um modo positivista de neutralizar o homem na história; ao contrário, seria o modo como Foucault gera sua história a partir da experiência-limite trágica. A metáfora temporal seria insuficiente para compreender os deslocamentos fragmentários que a loucura estabelece. Não é o movimento do tempo, não é progresso científico, não é a memória reprimida que faz da loucura uma doença. Com efeito, é possível notar o esforço de Foucault para constituir um tabuleiro em que as peças se movem não no tempo, mas no interior de uma estrutura. Assim, o filósofo, a partir destas estruturas, extrai a história das estratégias e das práticas que constituem as experiências-limites e seus silêncios. Portanto, a metáfora espacial organiza um pensamento que abandona a dialética sem pagar-lhe o tributo da irracionalidade bruta.

Mas lembremos: não se trata daquele espaço descrito por Marcuse, o espaço vital. Na espacialidade de Foucault, não há a continuidade pretendida, mas a fragmentação. Contínuo e descontínuo, excluído e incluído se revertem em forças na arquitetura foucaultiana. Trata-se, pois, de um espaço permeado por fragmentos. No entanto, ainda assim, não estaria Sartre correto, ao afirmar certa mistificação da estrutura ocultada pelos inúmeros fragmentos deixados como rastros por Foucault e pelos demais estruturalistas? Que pensamento histórico seria capaz de sobreviver sem a unidade social que o preserva? Por fim, qual o conteúdo material que sustenta as bases históricas da narrativa de Foucault? Em outros termos, o que faz Foucault escapar de certo relativismo histórico?

Um historiador como Pierre Veyne é atento para essas questões e chega à seguinte conclusão:

Tudo gira em torno deste paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: *o que se fez*, o objeto, se explica pelo que tenha sido o *fazer* em

---

<sup>178</sup> FOUCAULT, "Sobre a geografia" in FOUCAULT, *Microfísica do poder*, p. 158.

cada momento da história; é equivocada a ideia que temos de que o *fazer*, a prática, se explica a partir do que se fez.<sup>179</sup>

A dialética nos acomoda a experimentarmos o espaço como o depósito das heranças perdidas (algo que subjaz no texto marcuseano). Foucault, ao contrário, compreende o espaço como um lugar de inúmeras práticas. Lugar de entrecruzamentos, de diferenças e de identidades. De modo que a fragmentação que encontramos no asilo não resulta da explosão da totalidade *por si*, mas do jogo de forças que atravessam a todo instante os objetos. Reside no espaço foucaultiano não a estrutura imóvel, mas sim o campo discursivo. Eis o que convive no silêncio de sua arqueologia: é o interesse pelo "*feito*" de cada época.

Essa observação mostra como é importante pensar as "práticas discursivas" próprias ao pensamento arqueológico. Noção-chave para diferenciar o projeto foucaultiano daquelas investigações filológicas do discurso: constituem as "práticas que formam sistematicamente os objetos de que falam".<sup>180</sup> Práticas discursivas, pois, que não apenas constituem objetos, mas que se consolidam conforme suas condições de possibilidade. Segundo notamos no discurso do internamento, a série de práticas constituem os objetos na medida mesma em que se apoiam sobre regras que classificam, recortam, identificam, assemelham, dissolvem ou explodem seus objetos. Assim, a mudança do internamento para a libertação em Pinel não seria meramente uma ação progressista no rumo das ciências psiquiátricas (em uma leitura humanista da questão), mas sim uma nova disposição dessas práticas, as quais deslocam a experiência social da loucura. Práticas que se orientam não mais pelo internamento do louco junto aos demais párias sociais, uma vez que elas revelam através do estatuto jurídico e médico uma nova ordem de asilo: o último protege agora a sociedade do perigo criminoso do louco, ao mesmo tempo em que lhe prepara o tratamento adequado. O discurso de tais práticas não está apenas no registro documental, mas na arquitetura das instituições, no modo de olhar os seres, nas intervenções que, perdidas entre fragmentos vários, acabam por se constituir e apreender as experiências-limite próprias à determinada forma cultural.

---

<sup>179</sup> VEYNE, "Foucault revoluciona la historia" in *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, p. 215.

<sup>180</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 60. Eis o objetivo maior de um livro como *As palavras e as coisas*. Diante da crítica geral sobre o livro não falar nem das palavras, nem das coisas, nem sequer da relação entre elas, mas da dissolução de uma e outra, Foucault revela o papel do discurso em sua investigação: "gostaria de mostrar que o discurso não é uma estreita superfície de contato, ou de confronto, entre uma realidade e uma língua (...); gostaria de mostrar, por meio de exemplos precisos, que, analisando os próprios discursos, vemos se desfazerem os laços aparentemente tão fortes entre as palavras e as coisas, e destacar-se um conjunto de regras, próprias da prática discursiva. Essas regras definem não a existência muda de uma realidade, não o uso canônico de um vocabulário, mas o regime de objetos" (FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, pp. 59-60).

Sob o jugo da espacialização constitutiva de normas, Foucault pode organizar a série de conceitos que povoam a modernidade. Nesse sentido, seria a partir das práticas discursivas que o conceito de vida passaria a ser pensado em Foucault. Em uma primeira resposta, a "vida" assume uma posição prático-discursiva própria à ordem contemporânea de poder. Neste sentido, cabe compreender a vida como um objeto constituído pela rede discursiva e, sobretudo, questionar quais regras advêm dessa nova perspectiva. A vida, como a loucura, não é uma substância ontológica que resiste à razão (como seria pensado em diversos discursos vitalistas, incluindo até então Marcuse), mas é o efeito de uma rede discursiva que circula no espaço das instituições sociais.

### **1.8) A vida como monumento arqueológico**

Em *As palavras e as coisas* Foucault traz à tona o debate sobre a vida como um "acontecimento discursivo". O autor constata que até o fim do século XVIII, "a vida não existe. Apenas existem seres vivos".<sup>181</sup> Ora, não seria questionável o significado dessa passagem segundo a qual os seres *vivos* existem sem a necessidade de algo como a *vida* para serem pensados enquanto tais? Haveria aqui uma imprecisão na leitura de Foucault? Talvez não. A citação é um exemplo claro da arqueologia foucaultiana pois evidencia o acontecimento singular e não necessário de práticas discursivas. Ao assinalar o surgimento da vida nas ciências biológicas, Foucault demonstra que não havia nos procedimentos e discursos anteriores nada que privilegiasse a vida enquanto objeto de ciência. Claro, os estudos sobre os seres vivos até o século XVIII não são desconsiderados<sup>182</sup> por Foucault, mas o autor apenas procura evidenciar que uma definição de vida era desnecessária até então. Com isso, é possível afirmar que o espaço das "ciências naturais" em que se dispunham seus seres se estrutura diferentemente no Renascimento tanto quanto na história natural da Idade Clássica (séculos XVII e início do século XVIII) e, como veremos, na Modernidade com o advento da biologia.<sup>183</sup>

---

<sup>181</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 175.

<sup>182</sup> Decerto, *As palavras e as coisas* considera estudos como os de Aldrovandi no Renascimento, ou mesmo Lineu e Buffon na idade clássica. A fim de referendar as questões sobre a vida de modo a constituir o debate entre Marcuse e Foucault, não desenvolveremos estas passagens, seguindo direto ao caso da Modernidade foucaultiana e o debate entre Lamarck e Cuvier.

<sup>183</sup> Foucault compara da seguinte forma o registro dos seres vivos no Renascimento a partir do quadro das *semelhanças* com o quadro da *mathêsis* universal, com a *representação* dos seres vivos quantitativa (número e medida) e qualitativamente (forma e disposição): "O que mudou foi o espaço em que podem ser vistos e donde podem ser descritos. No Renascimento, a estranheza animal era um espetáculo; figurava nas festas, nos torneios, nos combates fictícios ou reais, nas reconstituições lendárias, onde quer que o bestiário desdobrasse suas fábulas sem idade. O gabinete de história natural e o jardim, tal como

Mais ainda, o que se pode extrair desta controversa citação de Foucault é seu esforço arqueológico em distinguir *épistémés*, conceito central definido em *Arqueologia do saber* nos seguintes termos:

A *épistémé* não é uma forma de conhecimento, ou um tipo de racionalidade que, atravessando as ciências mais diversas, manifestaria a unidade soberana de um sujeito, de um espírito ou de uma época; é o conjunto das relações que podem ser descobertas, para uma época dada, entre as ciências, quando estas são analisadas no nível das regularidades discursivas.<sup>184</sup>

A vida partilha, pois, não de um princípio metafísico que rege a ordem do mundo e dos sujeitos - conforme se conclui a partir de pressupostos vitalistas como os do jovem Marcuse. Enquanto acontecimento discursivo, a vida partilha sim de regularidades presentes em diversas práticas dispostas em rede que a efetiva como seu objeto. Neste sentido, é possível afirmar que, até o século XVIII, a vida inexistia, visto que as condições de possibilidade da unidade discursiva dessa época ainda não propiciavam esse acontecimento. Não se trata de afirmar que, com o advento da vida enquanto objeto científico, uma “racionalidade mais geral” passaria a operar, de modo que os naturalistas encontrariam um paradigma compatível com sua rede teórica. Se a vida ainda ocupa o lugar de uma *épistémé*, é porque condiciona modos de apreender ou de deixar de apreender objetos a ela relacionados. Em termos foucaultianos, a vida passa a constituir e a ser constituída enquanto “*a priori*” (dado que é condição de possibilidade discursiva) “histórico” (dado que não é uma condição de possibilidade meramente formal, mas opera na história e tem sua duração). É neste sentido que o discurso

---

são organizados na idade clássica, substituem o desfile circular do 'mostruário' pela exposição das coisas em 'quadro'. O que se esgueirou entre esses teatros e esse catálogo não foi o desejo de saber mas um novo modo de vincular as coisas ao mesmo tempo ao olhar e ao discurso. Uma nova maneira de fazer história" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 145). História natural que segue, pois, o modelo da botânica, enquanto uma ciência extremamente matemática, capaz de "estabelecer entre os seres naturais o sistema das identidades e a ordem das diferenças" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 151). Modelos epistêmicos que serão rearticulados aos poucos, compreendendo o que se inicia a chamar no século XVIII como "biologia".

<sup>184</sup> FOUCAULT, *Arqueologia do saber*, p. 231. Embora seja um conceito que organiza a narrativa de *As palavras e as coisas*, Foucault não apresenta uma definição clara de *épistémé*, a não ser de modo muito indireto na figura do “*a priori* histórico”: “aquilo que, numa dada época, recorta na experiência um campo de saber possível, define o modo de ser dos objetos que aí aparecem, arma o olhar cotidiano de poderes teóricos e define as condições em que se pode sustentar sobre as coisas um discurso reconhecido como verdadeiro” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 173). Béatrice Han acompanha as dificuldades que Foucault tem em definir *épistémé* na fase arqueológica. Algo que aparece entre a definição menos restritiva e mais esparsa da *épistémé* em *As palavras e as coisas*, em relação à definição de *Arqueologia do saber*: no primeiro, “a *épistémé* não tem mais por função dar conta do 'pensamento' de uma época em geral, mas se inscreve em um quadro fechado de conceitos que tem por fim a distinção da arqueologia da história das ciências” (HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault...*, p. 104). De acordo com a autora, essa passagem marca o afastamento cada vez maior de Foucault das matrizes kantianas (como um pensamento *a priorístico*) em direção à matriz heideggero-nietzscheana: modelo que o faz aos poucos deslocar o centro de suas investigações outrora pautado na arqueologia do saber, posteriormente voltado para uma genealogia do poder-saber.

vitalista se divide entre períodos diversos: a *história natural* da *épistémé* nomeada “clássica” (entre os séculos XVII e XVIII) e a *biologia*, herança da *épistémé* moderna presente a partir dos fins do século XVIII. Mas, o que marca essa ruptura?

Algumas considerações de *As palavras e as coisas* sobre a história da biologia passam a ser esclarecedoras. Na contracorrente da narrativa das continuidades históricas, Foucault chega a afirmar que o darwinismo só seria possível mediante o exercício da anatomia comparada e pela paleontologia de Georges Cuvier, e não pela teoria da evolução de Lamarck.<sup>185</sup> Este encerraria o quadro das ciências dos vivos enquanto *história natural*<sup>186</sup>, modelo epistêmico próprio da idade clássica, ao passo que Cuvier integra já o campo da *biologia*. A diferença não é apenas de objeto, mas também entre os procedimentos pelos quais Lamarck e Cuvier apreendem seus objetos. Não que as técnicas lamarckistas tenham insuficiências – Foucault, definitivamente, não é um epistemólogo do progresso. Mas significa afirmar que a *épistémé* que ordena as abordagens adotadas por cada um dos cientistas se regulam por jogos diferentes. Ora, de Lineu a Lamarck, haveria um problema fundamental representado pela *taxonomia*. Decerto, a história natural não é mais a narrativa dos seres vivos em todas as suas dimensões (como nas descrições renascentistas de Aldrovandi dos seres vivos enquanto terrenos ou fantásticos, suas funções de vivos ou sua simbologia). Antes, a descrição da história natural é a classificação dos seres em suas espécies, a ordenação da natureza.<sup>187</sup> Mesmo a aparição de monstros (seres vivos que escapam do quadro taxonômico) ou de fósseis (protótipos arcaicos enterrados na história) fornece marcas a serem catalogadas dentre a abundância de seres.<sup>188</sup> Objetos como esses, que escapam às classificações, são um dos maiores motivos que desafiam Lamarck a desenvolver uma

---

<sup>185</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 152 e 168.

<sup>186</sup> O que o torna um personagem interessante da descontinuidade: notando que, junto ao seu discurso vinculado aos quadros de saber da história natural, aparecem temas aparentemente estranhos à *épistémé* de seu tempo, como a ideia de evolução das espécies. Algo que nos faria aproximá-lo de Darwin. Contudo, na medida em que o solo epistêmico ainda contém sedimentos de um modelo clássico e, sendo Darwin, participante da Modernidade biológica, há certo estranhamento que impossibilita essa herança direta com Lamarck.

<sup>187</sup> Ou, como afirma o próprio Foucault: “O *a priori* histórico que, no século XVIII, fundou as pesquisas ou os debates sobre a existência dos gêneros, a estabilidade das espécies, a transmissão de caracteres através de gerações, é a existência de uma história natural: organização de um determinado visível como domínio do saber (...) constituição de um espaço de vizinhança onde todo indivíduo, qualquer que seja, pode vir localizar-se” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 173). Haveria aqui um regime de visibilidade das coisas - algo que se tornará diverso com a insistência da invisibilidade das forças vitais que atravessam os seres vivos.

<sup>188</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 165 a 172.

teoria da evolução das espécies, que opera “identidades silenciosas”.<sup>189</sup> No limite, Lamarck providencia um “novo modo de classificar” ambivalente: não se refere apenas ao visível, mas também ao invisível que se instaura nessa identidade silenciosa.<sup>190</sup> Um movimento que gira em falso, pois seria um passo que a *épistémé* clássica não oferecia a Lamarck condições de executar.

A incorporação dessa “identidade silenciosa” a um discurso científico surgiria de um lugar inesperado. Seria preciso dar visibilidade à interioridade dos seres vivos. Algo que levaria a uma transformação epistêmica radical e que levaria os discursos científicos a colocar em evidência um novo valor: as potências da vida, base das práticas e apreciações que irrompem no século XIX, sendo Darwin um dos seus autores principais. No entanto, uma mudança radical demais para um cientista clássico como Lamarck. Será, pois, a “transformação curveriana” que opera esse novo lugar: o gesto iconoclasta de Cuvier, que saqueará os frascos do gabinete do Museu Natural e “dissecará toda a conserva clássica da visibilidade animal” – atitude que fornece à vida um grau de autonomia diante das ordens e classificações do período clássico.<sup>191</sup> Com efeito, Cuvier aborda com a *anatomia comparada* um novo saber que desfaz os limites classificatórios das espécies, encontrando aqui e ali peças de um enorme quebra-cabeças pelas quais identifica e diferencia indivíduos a partir da vida. Em sentido oposto aos moldes da história natural, é a partir do indivíduo que se pode descobrir um universo, pois é nele que se registra a *unidade de tipo* onde os desdobramentos da duração da vida se articulam.<sup>192</sup> Ora, ao dissecar as peças do museu de história natural, Cuvier confere

---

<sup>189</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 244. Tais identidades silenciosas são algo muito singular aos padrões da *épistémé* clássica e bem próxima para compreender um conceito de outra ordem como a vida biológica - em que a identidade silenciosa marca a experiência-limite do invisível.

<sup>190</sup> Lembremos aqui como Foucault prossegue, de outro modo, a arqueologia do silêncio que iniciara em *História da loucura...* Ali, como agora em *As palavras e as coisas*, considera-se uma investigação sobre as experiências-limites da cultura. Seria no invisível próprio aos seres vivos que a roda da *épistémé* passaria a girar. Invisível que, como veremos, será assumido na força própria ao objeto biológico.

<sup>191</sup> Aliás, gesto tão radical quanto a libertação dos loucos por Pinel e, exageremos, as revoltas populares da França de 1830. Digamos que, de modo similar, o que Pinel havia feito aos seus loucos, Cuvier passa a fazer - alguns anos mais tarde - na relação com os frascos dos órgãos e corpos do Museu de História Natural. Agora livres, os organismos passam a pronunciar a linguagem das espécies, suas classificações próprias, suas identidades e diferenças entre os demais seres vivos. De modo similar, as revoltas populares não seriam uma nova linguagem a ser ouvida aos gritos, mas abafada sob a forma mais violenta do Estado? Tal comparação não afirma Pinel e Cuvier como revolucionários do povo *avant la lettre*, mas na esteira de *As palavras e as coisas* e em direção à *Vigiar e punir*, nos faz pensar a ordem do mundo que se abre com a *épistémé* moderna.

<sup>192</sup> “Desde então, pertencer a um gênero, a uma ordem, a uma classe não é (...) possuir uma característica genérica ou uma característica de classe (...), será possuir em si, em sua anatomia, em seu funcionamento, em sua fisiologia, em seu modo de existência, uma certa estrutura perfeitamente analisável” (FOUCAULT, “A posição de Cuvier na história da biologia” in FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos e escritos)*, vol. II, p. 196).

nova ordem à visibilidade dos corpos, em que a anatomia fornece o suporte interno de seu saber.

Cuvier coloca em cena uma nova disposição de saber ao conferir à individualidade uma abertura até então tomada por secundária e até mesmo perigosa para a constituição de um saber ordenado. Afinal, do ponto de vista da história natural, na análise praticada por Cuvier pode abandonar os traços classificatórios e, no abandono de qualquer representação, conferir ao indivíduo o ponto de partida de todo o saber. Caso esse fosse o caminho a ser seguido, Cuvier encontraria uma selva de indivíduos, impossibilitando qualquer modo de saber. Contudo, diferentemente da história natural, o princípio de classificação não é mais subordinado à visibilidade dos seres, mas às funções desempenhadas no interior do indivíduo vivo, formando um sistema propriamente orgânico, de modo que uma barbatana pode ser comparada a uma asa. Ou seja, o que vem à luz com a ordem cuvieriana dos seres é um processo vital que evidencia as funções de um organismo vivo em contato com seu meio. Por isso, no exercício comparativo, Cuvier confere visibilidade à invisibilidade da vida, considerada a principal linha de força organizadora de seu discurso. Mais ainda, o biólogo escapa à “selva de individualidades”, ao apresentar a vida com seus limites. Regina Horta Duarte lembra que Cuvier “evidenciava tanto as forças mantenedoras da vida, como as ameaças que a punem com a morte” ao destacar as condições de existência articuladas entre o orgânico e o inorgânico, considerando as expectativas de vida de um organismo conforme sua estrutura e o meio em que se insere.<sup>193</sup> A vida não é meramente um dado nos organismos, mas *acontece* na relação que estes estabelecem no meio.

Enfim, articulando a duração vital penetrante entre os corpos individuais, Cuvier confere “historicidade à vida”. Com tal dimensão temporal, a *anatomia comparada* de Cuvier não apenas prepara o terreno para *A evolução das espécies* de Darwin, mas - e no sentido mais direto para nossa investigação - para Herbert Marcuse e sua base fenomenológica em direção ao “espaço vital” contínuo, como meio que atravessa todos os seres vivos. Cada qual com seus referenciais, Marcuse e Cuvier indicam experiências que absorvem a historicidade própria à dinâmica da vida.<sup>194</sup>

---

<sup>193</sup> DUARTE, “Limites e fronteiras entre história e biologia em Michel Foucault: *As palavras e as coisas* e o surgimento da biologia no século XIX” in ALBUQUERQUE Jr. (org.), *Cartografias de Foucault (Estudos Foucaultianos)*, p. 346.

<sup>194</sup> Claro, não se retira daqui que Marcuse seja um darwinista. Pelo contrário, apresenta-se até contrariamente às correntes mais positivistas que o darwinismo perpetua. Darwin, entretanto, foi destacado aqui para seguirmos a associação de *As palavras e as coisas* entre este e Cuvier, no sentido em

É, pois, como objeto de discurso que a vida é um acontecimento recente para Foucault. Ela ocupa um lugar privilegiado na *épistémé* moderna.<sup>195</sup> Não se trata de mais uma representação, mas de uma nova ordem do saber que articula os indivíduos vivos e seus meios correspondentes, sem que, deste modo, seja algo definível, como um único nome a ser assinalado sobre as coisas. Para além do regime da classificação da idade clássica, a biologia moderna duplica o fenômeno da vida entre os viventes, definido em um argumento circular que admite não apenas as determinações empíricas da vida, a visibilidade dos corpos, como também sua indeterminação enquanto princípio interno e invisível. Como afirma Foucault, classificar “não será mais referir o visível a si mesmo”, mas “reportar o visível ao invisível, como à sua razão profunda, depois alçar de novo dessa secreta arquitetura em direção aos seus sinais manifestos, que são dados à superfície dos corpos.”<sup>196</sup> Princípio invisível que não reconstitui uma continuidade à ordem vital, mas que faz da natureza um espaço de descontinuidades, na medida mesma em que é viva.<sup>197</sup> Afinal, Cuvier atenta para o fato de que é preciso analisar os grupos por si mesmos; não há nenhuma linha evolutiva que siga no horizonte geral das

---

que seria a anatomia comparada o terreno das condições de possibilidade para o que encontraríamos anos mais tarde nas camadas darwinistas.

<sup>195</sup> Aqui, privilegiamos a irrupção da vida como fato discursivo. Ainda há outros universos que constituem uma arqueologia das ciências humanas, como o advento da economia e a questão do trabalho, bem como da filologia e a noção de linguagem. No interior deste triedro, vida, trabalho e linguagem não são separados totalmente. Estabelecem, cada qual a seu modo, sistemas empíricos de conhecimento tanto autônomos quanto em correspondência. De maneira muito semelhante, por exemplo, linguagem e vida rompem com o sistema de classificações próprios à história natural e à gramática geral da idade clássica. Pode-se afirmar que Cuvier representa para a biologia o mesmo que Franz Bopp estabelece em uma filologia: a determinação de objetos que, na mesma medida em que são empíricos, visíveis em sua finitude (como o radical de uma palavra ou a anatomia de um corpo), também se desdobram em outros objetos, determinando o modo de ser relativo seja à vida da biologia, seja à linguagem da filologia. O que não significa uma uniformidade, como lembra Foucault: “O mesmo acontecimento arqueológico manifestou-se, pois, de modo parcialmente diferente para a história natural e para a linguagem. Destacando-se os caracteres do ser vivo ou as regras da gramática das leis de uma representação que se analisa, tornou-se possível a historicidade da vida e da linguagem” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 310). No entanto, as historicidades de cada sistema positivo de saber seguem em direções distintas. Enquanto “a biologia do século XIX avançará cada vez mais em direção ao exterior do ser vivo, ao seu outro lado, tornando sempre mais permeável essa superfície do corpo em que o olhar do naturalista outrora se detinha, a filologia desfará as relações que o gramático estabeleceu entre a linguagem e a história externa para definir uma história interior. E esta, uma vez assegurada na sua objetividade, poderá servir de fio condutor para reconstituir, em proveito da História propriamente dita, acontecimentos afastados de toda a memória” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 310). Mais do que um sistema homogêneo de saberes, a arqueologia foucaultiana denuncia a mobilidade diversificada dos diversos modelos epistêmicos. Nesse mesmo sentido, Foucault, às voltas com certo otimismo da ciência do porvir que se abre com a psicanálise e a etnologia, confere até um privilégio maior à dimensão da linguagem em detrimento do campo biológico, notando sobretudo na literatura modernista ou na filosofia enquanto exegese, uma possibilidade de mudança radical sobre a *épistémé* moderna (Foucault, *As palavras e as coisas*, pp. 320-321). Em sentido inverso, não seria a biologia o saber mais enraizado nas chaves da política do século XIX, ao expor os corpos num campo de vivacidade?

<sup>196</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 244.

<sup>197</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 289.

espécies, como Lamarck o faria. O espaço de Cuvier é fragmentado (como, aliás, era o de Pinel)<sup>198</sup>, conferindo autonomia aos seres biológicos na mesma medida em que passam a ser associados ao meio que habitam, ou melhor, às "condições de sua existência"<sup>199</sup>. A vida atravessa os extremos dessa relação e se configura na descontinuidade promovida entre cada modelo relacional:

A partir de Cuvier, o ser vivo se envolve sobre si mesmo, rompe suas vizinhanças taxinômicas, se arranca ao vasto plano constringente das continuidades e se constitui um novo espaço: espaço duplo, na verdade - pois é aquele, interior, das coerências anatômicas e das compatibilidades fisiológicas, e aquele, exterior, dos elementos onde ele reside para deles fazer seu corpo próprio. Todavia, esses dois espaços contêm um comando unitário: não mais o das possibilidades do ser, mas o das condições de vida.<sup>200</sup>

Mais do que fornecer um espaço fragmentado, Cuvier ainda passa a ser fundamental para a experiência do século XIX, na medida mesma em que concebe a historicidade das condições de vida que regem a natureza. A despeito da caracterização tradicional da história das ideias sobre o legado da anatomia comparada de Cuvier, sua biologia não é imobilismo, mas contém uma ideia de tempo. Afinal, Foucault ironiza, como o "conservador" Cuvier do fixismo dos seres com o meio poderia oferecer um sentido de historicidade, a despeito do "revolucionário" Lamarck e sua teoria da transformação das espécies?

Questão fundamental para percebermos o efeito que a noção biológica da vida tem nos discursos do século XIX e XX. Pois nela está contido o modo como apreender a condição histórica da existência. Decerto, a historicidade propagada por Hegel, Dilthey e Marcuse, notada acima, sofre influência dessa inflexão epistêmica descrita por Foucault. Não é o pensamento clássico da história natural de Lamarck que torna possível o discurso marcuseano sobre o ato radical que possibilita novas condições de existência. Para tanto seria necessária a descontinuidade, a ruptura que Cuvier traz em sua experiência. Enfim, a historicidade de Marcuse não é possível se apoiada na "continuidade ontológica", na perfeição dos seres vivos tal qual procuravam descrever as "transformações" de Lamarck. Mas é necessário compreender o espaço vital como uma "descontinuidade radical": com incompatibilidades biológicas, relações com o

---

<sup>198</sup> "Em suma, ao longo de toda a idade clássica, a vida estava sob a alçada de uma ontologia que concernia do mesmo modo a todos os seres materiais, submetidos à extensão, ao peso, ao movimento; e era nesse sentido que todas as ciências da natureza e singularmente do ser vivo tinham uma profunda vocação mecanicista; a partir de Cuvier, o ser vivo escapa, ao menos em primeira instância, às leis gerais do ser extenso; o ser biológico regionaliza-se e autonomiza-se; a vida é, nos confins do ser, o que lhe é exterior e que, contudo, se manifesta nele" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 289).

<sup>199</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 290.

<sup>200</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 290.

meio e condições de existência.<sup>201</sup> Sob esse ângulo, não seria o momento decisivo do ato radical, descrito por Marcuse em suas "Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico" como o momento legítimo da revolução, justamente o reflexo deste descontínuo, compreendendo a inautenticidade dos sujeitos como uma forma de vida incompatível com o espaço vital? E, nesse sentido, a influência de Heidegger sobre Marcuse não traria consigo a marca do vitalismo que surge com Cuvier? Nada nos garante esta conclusão, salvo algumas linhas de Hegel dedicada ao biólogo.<sup>202</sup>

De qualquer modo, a influência dos termos de Cuvier é impressionante. Sobretudo quando Foucault, enfim, descreve o fundo histórico em que essa disposição da vida está inserida. Desde Cuvier, o pensamento sobre a morte e a finitude dos seres vivos passa a constituir um modelo histórico, pautado pela finitude. No interior do próprio organismo, o biólogo descobre uma natureza que não é propriamente boa. A morte assedia os seres vivos de todos os lados, ameaçando-os também desde o interior, pois é da vida do organismo que a morte sobrevém. Com efeito, naquilo que seria a continuidade da história natural no grande circuito das espécies em transformação, Cuvier passa a operar uma "ontologia do aniquilamento dos seres" - modo de constatar nos fragmentos do espaço natural a série de continuidades e discontinuidades marcada pela finitude própria de cada ser vivo.<sup>203</sup> Com isso, ele inaugura um modelo que narra a historicidade a cada instante como o fim da história, como a série do fracasso dos grandes processos, como um pensamento a partir da finitude.

Interessante notarmos, desde já, o caminho que a historicidade de Cuvier<sup>204</sup> inaugura. Um olhar sobre a particularidade e a possibilidade de mudanças. Abandono, portanto, da dialética? Certamente, para Foucault, que legitima desde então, uma história microfísica: aquela cujo centro narrativo está na comparação da função fragmentada dos corpos.

Mas não necessariamente para Marcuse: lembremos que desde as primeiras articulações entre a fenomenologia heideggeriana e o materialismo histórico, o filósofo

---

<sup>201</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 291.

<sup>202</sup> Notemos a forte influência que outro biólogo empreendeu sobre o pensamento de Hegel: Bichat, sobretudo quanto ao pensamento sobre a finitude e a morte correspondente na dialética com a vida.

<sup>203</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 293-294

<sup>204</sup> Mas não só ele. Na filologia, o herói consagrado por Foucault seria Bopp, na mesma medida em que Ricardo o faria sobre o pensamento da economia. De modo que, não podemos compreender Cuvier sem esta rede discursiva que atravessa a modernidade foucaultiana. Aliás, não podemos compreender a virada epistêmica a partir dos autores. Vida, trabalho e linguagem se correspondem não a partir de um paradigma único da ciência, mas como acontecimentos discursivos possibilitados pela *épistémé* Moderna, até agora descrita pela fragmentação do espaço e pela finitude que o conserva.

enfaticava a tensão entre essas duas linhas de pensamento. Certamente, o atrito da fenomenologia com o materialismo histórico confere um "conteúdo material" ao espaço vital, bem como torna possível a passagem para uma condição de existência autêntica, através da ação radical. Concepção de Marcuse que sofre muitas críticas, como Alfred Schmidt indica:

A grande dificuldade em que tropeça o intento marcuseano de dar conteúdo histórico ao procedimento fenomenológico consiste em dizer que, enquanto, por um lado, observa perfeitamente que, caso se leve realmente a sério a "subsistência material" do processo vital dos indivíduos em cada caso, rompe-se o marco ontológico da "historicidade"; por outro lado - e nisto Marcuse segue tributário do plano husserliano-heideggeriano - o registro daquela 'substância material' há de servir precisamente para "mostrar" uma "estrutura básica do ser".<sup>205</sup>

Em termos mais próximos do vitalismo de Cuvier, Schmidt poderia dizer que Marcuse mantém uma contradição entre a descontinuidade e a continuidade, entre a ruptura com a historicidade (a partir do necessário conteúdo material que concretiza a situação histórica estabelecida e suas possibilidades de transformação social) e a legitimação da autenticidade do ato revolucionário. Contudo, esse comentário esquece que Marcuse aos poucos percebe quão insuficientes e arbitrárias sua "teoria da ação radical" pode ser. Desde seu primeiro contato com Heidegger, Marcuse estava atento para o deserto de abstração em que a analítica do *Dasein* perambula. Porém, a leitura dos *Manuscritos econômico-filosóficos*<sup>206</sup> de Karl Marx permite uma guinada conceitual na experiência intelectual marcuseana em que os conceitos fenomenológicos aos poucos são diluídos e substituídos por uma perspectiva cada vez maior de uma teoria social desenvolvida pelo *Instituto de pesquisas sociais*. Desde então, a "síntese" tensionada entre fenomenologia e dialética é revista e, em alguma medida, a dialética marcuseana ganha novas proporções. No limite, revela-se um conceito caro tanto para Marcuse quanto para Foucault: o corpo como elemento histórico.

---

<sup>205</sup> SCHMIDT, "Ontología existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse" in HABERMAS (org.), *Respuestas a Marcuse*, p. 41.

<sup>206</sup> Cf. HABERMAS et alli, *Conversaciones con Herbert Marcuse*, p. 13. Escrito de 1844, recebe sua primeira publicação em 1932. Marcuse seria um dos primeiros a desenvolver uma resenha crítica deste texto, com o artigo "Novas fontes para os fundamentos do materialismo histórico", publicado na revista socialista *Die Gesellschaft*, vol IX, 1932. Fizemos uma análise mais detida na compreensão deste texto como ruptura do projeto marcuseano de uma fenomenologia do materialismo histórico em nossa dissertação. V. Carneiro, "Os manuscritos econômico-ontológicos" in CARNEIRO, *O discurso ontológico e a teoria crítica de Herbert Marcuse...*, pp. 69-108.

## 1.9) Corpos na história

Decerto, Marcuse não é o filósofo da descontinuidade, porém, podemos dizer que sua dialética não deixa de pensar as particularidades. O filósofo reconhece, desde sua fenomenologia do materialismo histórico, os limites do projeto dialético quando as sobrevoa. Procura conferir um "conteúdo material" capaz de, ao mesmo tempo, escapar das abstrações ontológicas e garantir a legitimidade do acontecimento histórico revolucionário. De fato, Marcuse não segue essa trilha na leitura dos *Manuscritos*.

Como vimos, desde a *Ontologia de Hegel...*, o filósofo reconhece que a vida genérica espelha o homem na sua individualidade efetivada pela reprodução vital. Momento central em que a vida atravessa toda e qualquer consciência de si que, refletida no seu gênero, reconhece sua unidade no mundo histórico. Desde então, a vida deixa de ser uma repetição no tempo natural, e se define como o acontecer histórico da vida do espírito e, além disso, base da possibilidade de transformação social com o ato radical revolucionário. No entanto, a lição dos *Manuscritos* permite a Marcuse seguir mais longe na concretude que a dialética da vida requer. Certamente, Marcuse nota uma possibilidade nova com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx. Com eles, se apresenta uma dupla vantagem: primeiramente, encontra ali um material que articula a dialética hegeliana no jovem Marx. Antes dessa publicação, a principal referência da influência do idealismo alemão no marxismo se encontrava na *Ideologia Alemã*, cujo foco é muito mais uma crítica à filosofia crítica de seu tempo, do que propriamente uma perspectiva que revitalize o marxismo a partir de um "retorno a Hegel".<sup>207</sup> Daí as distorções promovidas pelo marxismo positivista de seu tempo. Mas, como uma segunda vantagem, os *Manuscritos* de Marx tornam-se mais interessantes para as intenções de Marcuse, na medida em que então se manifesta outro *front*: nesse escrito, ao invés de uma crítica econômica da filosofia alemã e sua ideologia, evidencia-se uma "crítica filosófica da economia política".<sup>208</sup>

---

<sup>207</sup> Seria o hegelianismo um dos principais alvos da *Ideologia Alemã*, juntamente com a "robinsonadas" das leis sociais na economia, ou o materialismo sem história da antropologia de Feuerbach. Dessas três críticas, resta um modelo de história que se pretende empírico e, por vezes, antifilosófico (dado os alvos a que se pretende atingir), o que reforçava um marxismo positivista neokantiano, o qual interpreta como Marx, em sua crítica da filosofia, desenvolveria, enfim, uma ciência. Sobre a *Ideologia Alemã* no interior do *corpus* marxiano como o momento da anti-filosofia, ver FAUSTO, "A apresentação marxista da história: modelos" in FAUSTO, *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética e experiência intelectual em Hegel - antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, sobretudo o apêndice "Quatro ensaios de almanaque sobre a *Ideologia Alemã*".

<sup>208</sup> MARCUSE, "Neuen Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus" [*Novas fontes para o fundamento do materialismo histórico*], in MARCUSE, *Schriften*, Band 1, p. 510.

Deslocamento fundamental, embora povoado de inquietações. Em certo ponto de seu ensaio, Marcuse questiona qual o valor dos *Manuscritos* para a obra de Marx. Aliás, sendo a *Ideologia Alemã* outro manuscrito, embora posterior e junto à parceria de Friedrich Engels, apelar ao campo filosófico não seria um desvio daquilo que fundamenta o materialismo histórico? Afinal, qual o valor dos *Manuscritos econômico-filosóficos* frente à *Ideologia Alemã*? Decerto, Marcuse não justifica as diferenças de gramática entre um e outro como uma espécie de "corte epistemológico".<sup>209</sup> Pelo contrário, ele reconhece suas diferenças: um campo mais empírico-econômico na *Ideologia alemã*, e uma referência filosófica marcante nos *Manuscritos*. Entretanto, Marcuse não pratica uma história progressista das ideias, de modo que rejeita qualquer "caminho para a perfeição" rumo ao cientificismo da crítica da economia política. De outro modo, ele acredita que as duas obras - escritas em períodos muito próximos - são "uma luta com duas frentes"<sup>210</sup>: duas estratégias contra as abstrações produzidas tanto pela economia política quanto pela própria filosofia. Ora, a insistência empírica na *Ideologia alemã* não é a marca do cientificismo pragmático, mas a crítica das abstrações hipostasiadas que a "sagrada família" de filósofos alemães leva adiante. Já os *Manuscritos...*, Marcuse bem o observa, estão estruturados na ordem de saber comum da economia política, seguindo o material clássico do tema, coletando os termos da "renda da terra", "salário" e "lucro". Esquema básico que será implodido pela referência do "fato" econômico de origem filosófica que a economia política tradicional oculta: o trabalho alienado. Manifestação do modo de existência que reverte a condição humana: quando, ao invés de trabalharem para viver, os operários vivem para trabalhar. Um deslocamento filosófico que rearticula todas as categorias econômicas e, ao dissolver as abstrações econômico-políticas, oferece aí um diálogo intenso com as linhas da *Ideologia alemã*. Ao fim, como veremos, o que resta da aproximação destes dois manuscritos será a composição de uma nova ontologia que dispensa as abstrações efetuadas pela filosofia e pela economia modernas e confere historicidade a uma nova classe de conceitos: aquelas advindas do corpo e da sensibilidade.

É bem verdade que Marcuse insiste - como mesmo em *Eros e civilização* ainda insistirá - que se evidencie desde a crítica *filosófica* da economia-política dos *Manuscritos*, certo modelo crítico de ontologia. Segundo nosso autor, Marx considera

---

<sup>209</sup> Como faria anos mais tarde Louis Althusser, sobretudo os ensaios de *A favor de Marx*, "Os *Manuscritos de 1844* de Karl Marx" e "Sobre o jovem Marx".

<sup>210</sup> MARCUSE, "Neuen Quellen...", pp. 534-535.

que as "sensações, paixões etc. do homem não são apenas determinações antropológicas em sentido próprio, mas sim, verdadeiramente, afirmações *ontológicas* do ser (natureza)."<sup>211</sup> É preciso compreender que tal campo ontológico não é o mesmo que Marcuse encontrava em Heidegger. Diferentemente de *Ontologia de Hegel...*, em que o campo ontológico se guiava por um vitalismo abstrato, apresentado pelo espaço vital e pela possibilidade autêntica do ato radical do *Dasein*, a ontologia apresentada pelos *Manuscritos...* ocupa um viés diverso, encarnado:

Que o homem é um ser *corpóreo*, dotado de forças naturais, vivo, efetivo, sensível, significa que ele tem *objetos efetivos, sensíveis*, como objetos de seu ser, de sua manifestação de vida (*Lebenäußerung*), ou que ele pode manifestar (*äußern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos (*wirkliche sinnliche Gegenstände*). (...) Um ser não-objetivo é um *não-ser*.<sup>212</sup>

Notemos como essa formulação abrange consequências. Primeiramente, ela permite pensar a essência do homem não mais a partir do "acontecer histórico" desprovido de materialidade. Mais ainda, ela possibilita pensar a historicidade junto ao espaço social em que está inserido, com a sensibilidade própria ao corpo, sem recorrer às abstrações fenomenológico-existencialistas.<sup>213</sup> Mas, sobretudo, trata-se de repensar a dialética a partir do conceito de vida encarnada. Pois é justamente isso que Marx encontra na crítica de Feuerbach a Hegel: com o Saber Absoluto hegeliano paralisado, sob a forma do pensamento teológico da história, Feuerbach procura reverter tal condição da dialética e trazer com a antropologia um novo sentido dinâmico à historicidade e à possibilidade de transformação social. Eis um primeiro momento apreendido por Marcuse junto aos *Manuscritos...*. Seria, pois, Feuerbach que recuperaria o campo sensível como parte da essência humana. O que significa afirmar que o homem é um ser receptivo, considerada a condição passiva de sua existência: em que a essência se dá pela objetividade que a manifesta.

Ora, mas isso significa que, dada a condição existencial passiva em que vive o homem em sua sensibilidade, sua essência se manifestaria sob qualquer condição existencial, mesmo a mais absurda? Eis o risco oferecido pela interpretação do homem

---

<sup>211</sup> MARCUSE, "Neuen Quellen...", p. 519. Trata-se de uma citação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Edições MEGA, vol. 1, p. 145

<sup>212</sup> MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 127.

<sup>213</sup> Muito embora, anos mais tarde, a temática do corpo seria recuperada na gramática fenomenológica. Podemos afirmar que, mediante este quadro, Marcuse é um precursor das questões sobre o corpo que serão reverberadas tanto em Sartre, quanto em Merleau-Ponty. Cabe ainda lembrar que Marcuse ainda estava operando com um instrumental precário da novidade das reflexões sobre o corpo. Toda a tradição ontológica, dialética e materialista se organiza em "Neue Quellen..." em função desta novidade ainda rudimentar para os tempos de Marcuse.

como pura receptividade sensível exteriorizada em seu "meio" - algo que distancia Marx e Engels de Feuerbach, quando eles afirmam na *Ideologia alemã* o seguinte:

[Feuerbach] afirma que o ser de uma coisa ou do homem é, ao mesmo tempo, sua essência, que as determinadas condições de existência, o modo de vida e a atividade de um indivíduo animal ou humano são aquilo em que sua 'essência' se sente satisfeita. Toda exceção é, aqui, expressamente concebida como um infeliz acaso, como uma anormalidade que não se pode mudar. Quando, portanto, milhões de proletários não se sentem de forma alguma satisfeitos em suas condições de vida, quando seu 'ser' não corresponde em nada à sua 'essência', então, (...) trata-se de um infortúnio inevitável que deve ser suportado tranquilamente. Entretanto, esses milhões de proletários e comunistas pensam de modo diferente e provarão isso a seu tempo, quando puserem sua 'existência' em harmonia com sua 'essência' de um modo prático, por meio de uma revolução. Por isso, Feuerbach, em tais casos, nunca fala do mundo humano, mas sempre se refugia na natureza externa e, mais ainda, na natureza ainda não dominada pelos homens."<sup>214</sup>

Trata-se, pois de notar que a receptividade feuerbachiana, embora traga o corpo para o cenário da reflexão, deixa de lado a possibilidade de transformação histórica. Mais ainda, essa antropologia sensível tem como resposta a qualquer possibilidade real de transformação o desvio para o campo da natureza - sendo esta o meio em que existe aquilo que precede a essência do humano. Movimento que neutraliza as forças sensíveis que operam a partir do organismo humano, a partir de uma possível dialética entre o homem e a natureza. Como se o meio existencial absurdo que encontramos em Sartre pudesse ser traduzido na gramática feuerbachiana pela natureza que atravessa os organismos, moldando os homens a despeito de suas condições existenciais.

E aqui encontramos um giro fundamental para Marcuse. Pois, a partir desse limite da antropologia feuerbachiana e tendo em vista a necessidade de recuperar o mundo sócio-histórico, Marx alia a receptividade sensível ao campo da produção e reprodução vital. Reencontramos aqui o velho Hegel e toda a concepção de vida enquanto processo de atividade que gera o homem enquanto "ser genérico".<sup>215</sup> Assim, se é verdade que o homem apresenta sua essência na objetividade de sua existência - como

---

<sup>214</sup> MARX e ENGELS. *A ideologia alemã...*, nota a, p. 46.

<sup>215</sup> Marcuse retoma em "Novas fontes..." muito do que havia desenvolvido em *Ontologia de Hegel...*, quando ainda afirma: "O homem é um 'ser genérico', i. e., um ser o qual tem 'gênero' (o seu próprio e o dos seres em geral) para seu confronto. O gênero de um ser é o que este ente é de acordo com sua 'raiz' e 'origem', que todas as determinidades particulares do ente sejam o 'princípio' geral de seu ser: que em todas as particularidades seja como o geral que sustenta a si mesmo - o ser em geral destes entes. Na medida em que o homem puder fazer-se o 'gênero' de todo ente em direção ao campo objetivo [*zum Gegenstand*], então pode tornar-se o ser geral de todo ente enquanto isso que está de acordo com seu ser" (MARCUSE, "Neue Quellen...", p. 522). Este é um recuo de Marx ao que notamos na *Ontologia de Hegel...*, sobre a atividade vital como parte do homem em sua historicidade de ser genérico, enquanto o ser que atravessa os demais gêneros, reproduzindo o mundo em uma "segunda natureza". Enquanto ser genérico, portanto, o homem apreende para si os princípios gerais que sustentam os seres com que se relaciona e a marca do trabalho, segundo Marx, incide justamente nessa capacidade de reprodução do mundo natural; um naturalismo que é humanismo e vice-versa.

o homem feuerbachiano e sua condição sensível em meio à natureza - é preciso compreender também quais condições efetuarão o homem em tal objetividade particular. Há, portanto, uma dialética que atravessa os corpos humanos entre a receptividade e a produtividade que operam neles, enquanto seres genéricos.

Decerto, os *Manuscritos* dissolvem a abstração que o "espaço vital" do *Dasein* revolucionário procura tornar autêntico. Porém, Marcuse insiste na ontologia que a perspectiva de Marx ainda preserva. Ontologia que não é a do fundo autêntico, mas da dinâmica que insere o homem na história. Ontologia que aproxima corpos estranhos, conforme se nota na passagem dos *Manuscritos* que tanto interessa a Marcuse:

Praticamente, a universalidade do homem aparece precisamente na universalidade que faz da natureza inteira seu corpo [*Körper*] inorgânico, tanto na medida em que ela é 1) um meio de vida imediato, quanto na medida em que 2) ela é o objeto/matéria e o instrumento de sua atividade vital. A natureza é o *corpo vivo* [*Leib*] inorgânico do homem, a saber, a natureza não é o *corpo orgânico* [*Körper*] do homem.<sup>216</sup>

Segundo Marcuse, o caráter ontológico se dá nessa interrelação entre humanismo e naturalismo com a qual Marx descreve a condição humana. Não se trata apenas do "espaço vital" que se produz, se reproduz e se destrói, tal como Marcuse descrevia apoiado na fenomenologia. Aqui, há um avanço sobre a esfera material: o corpo humano que se constitui na tensão com a natureza; corpo que se estende na natureza; natureza que não é um meio diverso do homem, mas - enquanto este é um ser genérico - a corporeidade presente na identidade da diferença entre homem e natureza: natureza que, pelo trabalho do homem, se reorganiza para além do conjunto de corpos inorgânicos, tornando-se *corpo vivo* do homem;<sup>217</sup> natureza que, permanecendo tanto

---

<sup>216</sup> MARCUSE, "Neue Quellen...", p. 523.

<sup>217</sup> Daí a distinção central no original alemão entre *Leibe* e *Körper* - a mesma que reaparecerá anos mais tarde no fragmento "Interesse pelo corpo" da *Dialética do Esclarecimento*, sob o contexto do fascismo avançado e da indústria cultural norte-americana. Ao primeiro, trata-se do corpo enquanto organismo vivo; ao passo que o segundo, remete ao corpo meramente físico (como os corpos de algum objeto, ainda que humano, inanimado). Notemos a astúcia de Marx, quando se aproveita dessa distinção para compreender a relação entre a natureza e o homem. Na tentativa de escapar dos limites antropológicos de Feuerbach, que trata tal relação apenas como o meio natural e o recipiente sensível, Marx rearranja os termos em meio à dialética do ser genérico de forte inspiração hegeliana. A natureza é, pois, o corpo vivo mas inorgânico do homem. Pela mediação do trabalho, bem como pelas pulsões que compõem a sensibilidade humana, a natureza toma corpo no mundo humano, ao mesmo tempo em que o homem toma corpo no mundo natural. Marcuse segue nessa linha afirmando: "(...) a história da vida humana é igual e essencialmente, a história de seu mundo objetivo, da 'natureza inteira'. (...) O homem não está *na* natureza, a natureza não é seu *mundo exterior*, para o qual ele primeiramente deve seguir de sua interioridade para fora, mas o homem *é* a natureza; a natureza é sua 'manifestação aparente' [*Außerung*], 'sua obra e sua realidade efetiva'" (MARCUSE, "Neue Quellen...", p. 524). Posição muito diversa da relação de sobrevoos entre o *Dasein* e seu espaço vital: onde ambos se relacionam na dissolução ontológica que reduz a ambos à condição de "seres-no-mundo". Não há corpos nessa materialidade apresentada, até então, em "Contribuições...". A virada proporcionada pelos *Manuscritos* em relação aos

como meio de vida imediato, quanto como o objeto e instrumento da atividade vital do homem, constitui a tensão fundamental que a torna "familiar"<sup>218</sup> no estranhamento mesmo com a qual se manifesta no mundo humano. Assim também se manifestam os homens, cuja dupla constituição receptiva e ativa se correspondem na relação dialética constitutiva com a natureza, cuja duplicidade se manifesta enquanto meio que incide sobre a sensibilidade, mas também como objeto e instrumento da atividade humana.

Na verdade, a dialética histórica entre o homem e a natureza é uma relação de tensão e, por isso mesmo, há algo que não se resolve. Por conseguinte, as sobras dessa tensão levam à reprodução do mundo e a produção consequente de novas sociedades, tal como descrito por Marx em *A ideologia alemã* a respeito da sucessão dos modos de produção. Paralelamente a tal descrição, os *Manuscritos* ressaltam como o homem, enquanto ser genérico externaliza-se através do trabalho sobre determinado objeto. Com isso, o homem se faz corpo vivo na extensão sobre a natureza, seja ao considerá-la como meio ou instrumento. Dois caminhos decorrem dessa tensão. O primeiro, de cunho hegeliano, estabelecido pelo ser genérico diante do mundo, impondo sua existência enquanto essência que se externaliza entre as coisas do mundo. Entretanto, eis o segundo caminho: a objetividade que se constitui nessa relação pode deixar de ser condição de existência do homem sobre o mundo. Uma cisão, pois, que faz a objetividade e toda a exterioridade própria à atividade da vida aparecer como "pressuposto de sua própria essência", de tal maneira que

fundamenta o fato de que a coisificação pode se tornar reificação, a manifestação aparente [*Äußerung*] pode se tornar exteriorização [*Entäußerung*] – fundamenta, por fim, a possibilidade de o objeto perder plenamente sua essência.<sup>219</sup>

Marcuse pressupõe aqui a cisão entre existência e essência, ao constatar que a existência pode levar a condições em que a essência pode ser perdida, em que a humanidade pode ser reduzida à monstruosidade, ao não-ser [*Unwesen*]. Pois é justamente na condição alienada do trabalho que o operário deixa de ser um sujeito de sua própria atividade, e

---

pressupostos marcuseanos apresenta o corpo e, veremos, o trabalho, como principal marca da historicidade humana.

<sup>218</sup> Não se trata de uma "expressão instrumental" do homem sobre a natureza, tal como Habermas havia interpretado (HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade...*, p. 90). Trata-se de um caminho de mão dupla entre naturalismo e humanismo, em que um se estende ao outro. O problema do "expressionismo" é sublinhar uma identidade onde Marx insiste na tensão. A identidade ocorria na leitura antropológica de Feuerbach. Por isso, optamos pelos termos freudianos - antecipando a corrente freudo-marxista inaugurada por Marcuse anos mais tarde. Ora, é como algo familiar que a relação entre homem e natureza se estabelece. Familiar que nos termos de Freud carrega, pois consigo a marca de algo estranho, do "isso" que escapa ao sentido do mundo. De modo que, se a natureza é o espelho do homem, este tem diante de si algo que o perturba, por ser estranhamente familiar e profundamente constitutivo.

<sup>219</sup> MARCUSE, "Neue Quellen...", p. 525.

passa a ser o seu efeito. Na alienação, o corpo do homem só passa a ser possível quando se reduz às condições reificadas do mundo: quando "o trabalhador deve, pois, 'vender a si próprio e sua humanidade', tornar-se uma mercadoria, para poder existir como sujeito físico."<sup>220</sup> Apenas sob as vestes da mercadoria, o trabalhador manifesta sua existência. Sua liberdade é a liberdade do mercado.

No interior dessa redução do trabalho alienado, entretanto, revela-se algo de grande monta para a experiência intelectual de Marcuse. Pois a "crítica filosófica da economia política" dos *Manuscritos* refina a dialética: não se trata de uma contraposição entre a autenticidade e inautenticidade - termos que Marcuse abandona em definitivo nessa análise. Afinal, os dois caminhos são desdobramentos do mesmo processo de exteriorização própria da condição existencial humana, mediante o trabalho enquanto atividade vital. Desde então, a dialética se apresenta pelas contradições inerentes às condições da existência. No caso, a capacidade que a atividade humana vital tem de "desumanizar" seu produtor e seus produtos no interior do processo de exteriorização. Reificados, produção e produto reduzem-se à condição da mercadoria, atrelando a vida do trabalhador à roda do capital que dinamiza a energia constante dos corpos reduzidos à condição de trabalho-mercadoria.<sup>221</sup>

Assim, na leitura dos *Manuscritos...*, Marcuse está atento ao fato de que mais do que um processo de mercantilização, a roda do capital produz um "ser *desumanizado* tanto *espiritual* quanto *corporalmente*".<sup>222</sup> Com efeito, a reificação apresenta a prática da reversão do universo humano em seu contrário. Processo que nega suas próprias bases, o trabalho alienado mostra-se a contradição em movimento: sustentado pela atividade vital que constitui o homem enquanto ser genérico, o trabalho se apresenta como a própria negação do homem. Negar a negação do homem, eis o teor revolucionário da crítica filosófica da economia política a partir de então.

Enfim, diante da constituição histórica da atividade vital do homem, Marcuse reorganiza o papel fundante de uma ontologia. O corpo em tensão interna (receptividade

---

<sup>220</sup> MARCUSE, "Neue Quellen...", pp. 516-517.

<sup>221</sup> "O trabalhador produz o capital; o capital produz o trabalhador. O trabalhador [produz], portanto a si mesmo, e o homem enquanto *trabalhador*, enquanto *mercadoria*, é o produto do movimento total. O homem nada mais é do que *trabalhador* e, como trabalhador, suas propriedades humanas o são apenas na medida em que o são para o capital, que lhe é *estranho*" (MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 91).

<sup>222</sup> "A produção produz o homem não somente como uma *mercadoria*, a *mercadoria humana*, o homem na determinação da *mercadoria*; ela o produz, nesta determinação respectiva, precisamente como um ser *desumanizado*, tanto *espiritual* quanto *corporalmente* - imoralidade, deformação, embrutecimento de trabalhadores e capitalistas" (MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 93).

e atividade) ou externa (com a natureza) propicia uma dialética que se encarna na história, tomando-a para além do jogo de oposições. Com isso, a dialética é um modo de pensar a história a partir da possibilidade real de transformação social através dos corpos. Afinal, afirma Arnold Farr: "O corpo é o agente da mudança porque é o corpo que individualiza e resiste à generalizações abstratas de uma sociedade opressiva."<sup>223</sup>

Movimento fundamental que encontraremos anos mais tarde em *Eros e civilização*. Quando Marcuse percebe que a luta política é a luta por *Eros*, compreendido em seu caráter ontológico (no combate pulsional entre o ser erótico e o não-ser da pulsão de morte), muito deriva desta perspectiva conquistada na interpretação dos *Manuscritos* de Marx. Seria o corpo o lugar ontológico em que o particular da marca individual se relaciona (ainda que de maneira alienada) com sua vida genérica. Ontologia bem diversa à apresentada pela analítica do *Dasein* cuja ausência dialética ainda deixava dificuldades como certa noção de destino e decisionismo presentes na "ação radical" do revolucionário marcuseano. Como se nessa ontologia existencial ainda sobrevivesse certo lugar fora da história, ainda que se busque compreender o significado do "acontecimento histórico". Por sua vez, a ontologia que vem do corpo nos *Manuscritos* confere à vida uma imanência que apresenta todo o limite existencial que faz do corpo este espaço do ser e do não-ser constituídos historicamente. Um projeto interrompido pelo exílio forçado nos tempos de Hitler. Mas que volta, anos mais tarde, quando todo o Terror abaixar sua poeira. Nesse novo período o corpo segue tomando forma: não é apenas o corpo que trabalha, mas passa a ser o corpo que deseja e, sobretudo, um corpo que fala. Tudo isso faz dele o espaço de disputa. A vida encarnada no corpo é, pois, um espaço de poder por excelência.

### **1.10) Arqueologia do corpo**

É bem verdade que a ontologia do corpo e sua correspondente dialética operam para Marcuse no registro mesmo do que o marxismo abordaria dentro do quadro das sociedades industriais. No entanto, há uma abertura aqui, cuja proporção não seria

---

<sup>223</sup> FARR, *Critical Theory and democratic vision: Herbert Marcuse and recent liberation philosophies*, p. 107.

prevista pelo materialismo histórico<sup>224</sup>, mas que seria inaugurada anos mais tarde por Michel Foucault. Sabemos que o olhar clínico que tanto interessou a este autor tem o corpo em seu horizonte.<sup>225</sup> Talvez, Foucault sempre tenha se interessado pelas passagens de Marx justamente sobre os corpos que não estavam no centro da disputa. Personagens cuja encarnação Marx não deixava de integrar, embora de modo secundário diante da épica luta de classes. No limite, Marx - e o jovem Marcuse em alguma medida<sup>226</sup> - apenas reconhece o corpo do trabalhador, deixando de lado uma necessidade de aprofundar os olhares variados sobre os corpos que não aqueles limitados à economia política.

O homem que trabalha, o ladrão, o vigarista, o mendigo, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso são *figuras (Gestalt)* que não existem *para ela [economia política]*, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do administrador da miséria, fantasmas [situados] fora do seu domínio.<sup>227</sup>

De certo modo, Marx procura recuperar essas "figuras" no interior da estrutura econômica, reduzindo-as ao lumpesinato ou ao "exército de reserva" das forças de trabalho. Foucault segue caminho diverso quando apresenta a multidão de corpos deixados de lado pelos problemas unilaterais da economia política.

Neste sentido, novamente, o ato iconoclasta de Cuvier não apenas apreende o conceito de vida em seu sentido moderno, como também liberta os corpos outrora invisíveis na rede discursiva da história natural. Ou mesmo, a quebra das correntes por Pinel confere ao corpo do louco um outro espaço. Atos preñhes de consequências.

Sobre isso, Margareth Rago lembra um deslocamento curioso de Cuvier em seu interesse pelos corpos.<sup>228</sup> É o caso da Sarah Baartmann, nascida no sul da África entre os Hotentotes ou Bushmen, e levada à Europa em 1810, como atração de espetáculos. Tratava-se de uma espécie de *freak show* muito popular na Europa daquele tempo. A

---

<sup>224</sup> Ou seria estigmatizada pelo conceito de "lumpenproletariado".

<sup>225</sup> Neste caso notemos as palavras de *O nascimento da clínica* segundo as quais o corpo auxilia na organização do campo de visibilidade do médico sobre a doença: "O corpo é o lugar de uma justaposição, de uma sucessão, de uma mistura de espécies diferentes" (FOUCAULT, *Nascimento da clínica*, p. 10). Em outras palavras, trata-se nesta obra de saber como o corpo aos poucos se torna objeto dos dispositivos de saber que vêm da clínica. Saber que exige recortes e certo diagnóstico geral para formular uma patogênese. Ver também as análises do corpo na conferência "O corpo utópico" (1966): "Enganara-me, há pouco, ao dizer que as utopias eram voltadas contra o corpo e destinadas a apagá-lo: elas nascem do próprio corpo e, em seguida, talvez, retornem contra ele" (FOUCAULT, "O corpo utópico" in FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 11).

<sup>226</sup> Algo que pode ser pensado, quando Marcuse passa a perceber desde *Eros e civilização*, o papel dos *outsiders* que se organizavam em novo contexto de luta: não apenas o movimento negro, mas também os beatneaks, os hippies, o movimento estudantil, feminista, as lutas anticoloniais, etc.

<sup>227</sup> MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 91-92. (colchetes nossos)

<sup>228</sup> RAGO, "Michel Foucault e o zoológico do rei" in VEIGA-NETO, *Cartografias de Foucault*, pp. 253-267.

“Vênus Hotentote”, como nomeavam Sarah, era apresentada dentro de uma jaula, ressaltando seu caráter selvagem, deixando à mostra a “configuração diferenciada de seu corpo, com as nádegas muito salientes (esteatopigia) e uma espécie de «avental genital» na região frontal. Essa figura combinava tanto a suposta bestialidade hotentote quanto a fascinação lasciva de Vênus, como a figuravam inúmeros *cartoons* – fascínio de muitos espectadores que se aproximavam e chegavam a apalpar suas nádegas para saber se eram reais.

Mesmo após sua morte, Sarah permaneceu exposta, como peça de museu científico.<sup>229</sup> Cuvier, especialista em criar novas espécies na cadeira de anatomia dos animais do Museu de História Natural de Paris, decide, dois anos após a morte de Sarah, dissecar o cadáver, moldar e colocar suas partes genitais em formol. O biólogo dedicou um estudo ao fenômeno, no qual descreve a Vênus como um dos principais significantes da sexualidade primitiva do século XIX. Seria ela a “mais baixa” mulher da espécie humana comparada com a “mais alta família dos primatas” (dos orangotangos) e, nessa comparação, o autor descreve a suposta “anomalia anatômica” como um traço comum de uma raça, determinando a supremacia do caucasiano mediante a valoração de traços anatômicos desse tipo. A protuberância da anatomia sexual de Sarah seria a marca de uma personalidade sexual lasciva, muito próxima do mundo animal.<sup>230</sup>

Esse episódio da anatomia comparada pode ser um bom exemplo dos deslocamentos do discurso vitalista, que não restringe o olhar humano ao mundo natural, mas se dirige ao próprio homem, servindo-se desde o início da distinção entre o mundo humano e o natural, bem como entre os homens. Divisão das espécies que se alarga em uma miríade discursiva. Dela se apropriam médicos e juristas que definem patologias e crimes. O corpo da mulher negra, por exemplo, não era apenas o signo do primitivo, mas também, sob o olhar médico, ele era determinado pela “má-formação dos órgão genitais”, o que acarretaria excessos psicológicos, como o “amor lésbico” ou mesmo, à corrupção - em parte moral, em parte jurídica - das prostitutas. Do episódio da

---

<sup>229</sup> Partes dos órgãos de Sarah Baartmann permaneceram em Paris, no Musée de l’Homme, até 2002, quando o presidente Nelson Mandela fez campanha nacional para que a França devolvesse os restos mortais. Recomenda-se o filme biográfico do caso “Vênus Negra” de Abdellatif Kechiche (2011), não apenas pelo teor documental, mas também pela apreensão estética do drama de Sarah, muito próximo ao campo foucaultiano de investigações do olhar do corpo que nos é estranho.

<sup>230</sup> Cuvier chega a afirmar: “Não é por acaso que a raça caucasiana chegou a dominar o mundo e fez o mais rápido progresso nas ciências, enquanto os negros estão ainda mergulhados na escravidão e nos prazeres dos sentidos (...). O formato de suas cabeças aproxima-os de certo modo mais do que nós aos animais” (RAGO, “Michel Foucault e o zoológico do rei”, p. 263).

Vênus Hotentote, desdobram-se, pois, estudos culturais, médicos e jurídicos que determinam modos de ser do corpo, suas patologias e suas constituições ditas “normais”.

Das diversas consequências desse fenômeno que associa a biologia ao campo social, Foucault aparentemente dispensa qualquer modo universalizante de relacionar essas práticas sociais diversas. De fato, a associação não parte de uma espécie de racionalização derivada sobre o conceito de vida.<sup>231</sup> Para Foucault, não se trata de nenhum fenômeno que parta das intencionalidades subjetivas, nem sequer de um projeto ideológico anterior que fundamente essas articulações – na realidade, esses são apenas fenômenos secundários que ocultam o jogo de relações discursivas e de práticas sociais. O filósofo procura atentar para os regimes discursivos capazes de instaurar linhas de força, de modo que, antes de qualquer razão normativa prévio ao surgimento do fenômeno que lhe antecipa o significado, é preciso se deter neste campo de relações de forças. É preciso, pois, desenvolver uma *genealogia do poder*, que evite qualquer origem fundante e apreciar o plano das ações por elas mesmas. Por conseguinte, os discursos vitalistas deixam de ser apenas um objeto do discurso científico e constituem uma rede de práticas sociais, configurando o que Foucault denomina “biopolítica”.

Conceito que Foucault menciona pela primeira vez na conferência “Nascimento da medicina social” (1974), a biopolítica é o modo de poder próprio à modernidade. Decerto, essa forma de poder sobre a vida nasce simultaneamente ao surgimento da biologia. Todavia, essa simultaneidade não significa uma relação de causalidade: entre a biologia e a biopolítica é possível encontrar redes de práticas discursivas que escapam uma à outra. Desse modo, ambas são efeitos diversos da “vida” enquanto objeto discursivo articulado no século XIX. Com o surgimento da biologia e da biopolítica, no

---

<sup>231</sup> E aqui poderemos abrir outra comparação entre a teoria crítica e o enfoque foucaultiano. Sobre tudo nos artigos de Marcuse para a *Revista do Instituto de Pesquisas Sociais*, em que certa compreensão do vitalismo nazista é descrita enquanto visão do mundo que, dialeticamente, no interior do irracionalismo e dos mitos que a propaganda totalitária faz ressurgir, conserva uma espécie de razão derivada. Nesse sentido, afirma Marcuse em seu ensaio “O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado”: “nunca é demais ressaltar que uma tal funcionalização da razão e do homem como ser vivo racional [*presente desde a modernidade cartesiana*] destrói em seus fundamentos a força e o efeito da razão, pois conduz a uma reinterpretação *normativa* dos dados irracionais, a uma subordinação da razão à heteronomia do irracional” (MARCUSE, “O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado” in MARCUSE, *Cultura e sociedade*, vol. 1, , p. 58, colchetes nossos). Haveria, pois, uma racionalidade de fundo, cujos processos históricos subordinariam sua estrutura à heteronomia irracional; uma espécie de racionalidade “reprimida” pela ordem social estabelecida. Caminho bem diverso do trilhado por Foucault; mas um caminho onde a dialética exige passagens elaboradas. Não se trata de um conteúdo originário reprimido a ser liberto pela inversão da ordem repressiva do mundo. A crítica dialética marcuseana tem em vista as contradições internas que levam à possibilidade da razão se orientar pela irracionalidade; pela ciência positiva cair no modo mitológico. Dialética que apresenta em muito o conceito de “repressão” tratado por Marcuse - o objeto de nosso próximo capítulo.

entanto, algo se preserva entre o saber e o poder sobre a vida: a inquietação por um elemento invisível que atravessa os corpos e promove não apenas o conhecimento dos objetos naturais (dentre os quais, o próprio corpo humano) a partir dos gêneros de viventes (como opera a anatomia comparada de Cuvier), mas também a administração regular sobre as espécies viventes (como na biopolítica).

O exemplo da medicina social serve para ilustrar esse caso. Na perspectiva foucaultiana, o que diferencia a medicina moderna das demais não é uma especialização das técnicas ou um aprimoramento das terapias, propriamente. Também não é, conforme as críticas marxistas, uma medicina privada, individualista. Pelo contrário, “a medicina moderna é uma medicina social que tem por *background* uma certa tecnologia do corpo social.”<sup>232</sup> Enfim, a medicina social como biopolítica não é um projeto ideológico de controle. O que o discurso vitalista da medicina moderna propicia é um olhar sobre o corpo enquanto primeiro objeto tornado socializável no capitalismo. Suporte das individualidades, o corpo enquanto gênero de vida é atravessado por uma rede discursiva que lhe constitui ou destitui poderes, como no caso da Vênus Hotentote, associada a uma patologia, ou a uma delinquência, ou a uma cultura primitiva. Assim, a massa de trabalhadores das fábricas é constituída por um corpo amorfo, que precisa ser compreendido enquanto empreendimento vivo com limites ora determinados pelo meio de trabalho, ora pelo meio que habita, ora pela geração que se produz em determinada época. Neste sentido, evidencia-se um primeiro caráter propriamente biopolítico:

o controle da sociedade sobre os indivíduos não se opera simplesmente pela consciência ou pela ideologia, mas começa no corpo, com o corpo. Foi no biológico, (...) no corporal, que antes de tudo investiu a sociedade capitalista.<sup>233</sup>

Assim, Foucault associa o nascimento da biologia à arqueologia das ciências humanas, objeto final de *As palavras e as coisas*: enquanto discurso que propicia uma rede de significações e instaura uma ordem de poder? Não, exclusivamente. Há ainda mais uma questão pressuposta. Pois, se a biologia é uma ciência que pode ser articulada a uma rede de forças e práticas sociais tratadas pela biopolítica, é porque há um saber que lhe corresponde, que permite essa transição; um saber propriamente moderno, que não se restringe ao nascimento da biologia, mas que se articula a ela na forma de ciências humanas. De modo muito semelhante ao recém-surgimento da vida no século XIX, o homem, enquanto objeto de discurso científico, é uma questão recente da

---

<sup>232</sup> FOUCAULT, "Nascimento da medicina social", p. 79.

<sup>233</sup> FOUCAULT, "Nascimento da medicina social", p. 80.

modernidade. Só a partir de então, o homem é considerado sujeito e objeto de um saber – posição que levou, conseqüentemente, ao debate recorrente no século XIX sobre as diferenças metodológicas entre as ciências humanas e as ciências naturais.

Por que essa consideração? Segundo Foucault, a antropologização epistêmica é uma resposta adequada aos desafios traçados por ciências modernas como a biologia. Afinal, se é verdade que a produção de objetos das ciências biológicas vem responder as insuficiências do modelo clássico de conhecimento, ao reconhecer a vida como um princípio invisível, mas presente nos organismos; ou ainda, se é verdade que a vida é um princípio que, justamente por atravessar todos os seres, permanece na indeterminidade de si própria e, enquanto tal, ela rompe com toda ordem contida em seu próprio movimento;<sup>234</sup> então, o homem seria o modo de ser capaz de reunir a rede discursiva que se prepara com a modernidade:

o homem para as ciências humanas, não é esse ser vivo que tem uma forma bem particular (uma fisiologia bastante especial e uma autonomia quase única); é esse ser vivo que, do interior da vida a qual pertence inteiramente e pela qual é atravessado em todo o seu ser, constitui representações graças às quais ele vive e a partir das quais detém esta estranha capacidade de poder se representar justamente a vida.<sup>235</sup>

Estranha relação sustentada pela figura antropológica. Afinal, a base de todo saber se articula por aquilo que lhe é mais distante. No caso da biologia, basta considerar que a vida é anterior ao homem, um ser vivo em meio a tantas outras espécies. No entanto, é ele quem confere um significado à vida. Colocar o homem no centro do cenário epistemológico é, pois, corresponder ao movimento moderno que “explode” o campo de saberes.<sup>236</sup> É o homem um campo que atrai para si a medida das representações nesse universo em que as classificações não se limitam mais à ordem do visível, mas trazem consigo princípios invisíveis, como a vida.

São modos de saber como esse que fazem, por exemplo, Marcuse se envolver com a historicidade da vida. Mesmo com a descoberta dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, que fazem Marcuse repensar toda a ontologia da vida que o orientava até então, persiste em seu pensamento a ideia de essência humana. Neste sentido, é provável que Marcuse seja um representante da *epistémê* moderna narrada por Foucault. Decerto, resta uma ideia de homem em *Eros e civilização*, um dos reconhecidos alvos

---

<sup>234</sup> Foucault lembra o quanto a biologia – mas também a economia e a filologia – é responsável pelo projeto do “fim da metafísica” clássica, momento em que a finitude assume o movimento ordenador dos saberes, a partir de um pensamento de si. Se a biologia pensa o seu objeto vivo, pensa a partir da vida, e com seus limites (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 333).

<sup>235</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 369.

<sup>236</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas*, p. 363.

de Foucault.<sup>237</sup> Alvo porque, como denuncia *As palavras e as coisas*, a antropologia adornece o saber e inviabiliza novas formas de poder que sigam além do homem.<sup>238</sup> Afinal, a medida antropológica não é uma balança fiel para a constituição do conhecimento moderno. É uma “sombra” instável do saber que, ao invés de conduzir a *epistémê* para um novo modelo de produção de verdades que privilegie o campo do impensado, da indeterminação, retorna aos sistemas de identidades filtradas pela figura do homem. É o que se concretiza com a sociologização ou a psicologização dos objetos do saber. Risco que, muito provavelmente, Foucault encontra na obra marcuseana.

Um exemplo maior desse movimento pode ser encontrado na psicanálise, sobretudo na leitura freudo-marxista que insiste em trazer à tona uma antropologia que lhe é insuficiente. Sob o olhar de Foucault, visitar Freud significa extrair dele toda a linguagem do sono antropológico. Contrariamente a Marcuse, não é a ideia psicanalítica de homem que interessa a Foucault, mas a ideia do inconsciente, lugar da linguagem que escapa ao pensamento.<sup>239</sup> Perspectiva revista em *História da sexualidade?* Seria possível ainda recuperar aquilo que *As palavras e as coisas* mais elogia: a linguagem aberta pelo inconsciente? Ou estaria a psicanálise condenada às formas antropológicas de discurso, ou pior, às formas de controle disciplinar, ao promover um discurso sobre o desejo e a sexualidade, centrais enquanto dispositivos de poder? Por outro lado,

---

<sup>237</sup> Apesar disso, lembremos aqui o prefácio político a *Eros e civilização*, escrito no mesmo ano de publicação de *As palavras e as coisas*, quando Marcuse afirma que, se há uma imagem de homem capaz de evitar os desvios propiciados pela sociedade industrial avançada seria justamente a “negação determinada do super-homem de Nietzsche: (...) o homem com a consciência boa para fazer a vida um fim-em-si-mesma, para viver no gozo a vida sem medo” (MARCUSE, *Eros e civilização...*, p. XIV). Recordar aqui Nietzsche, autor tão caro ao pensamento foucaultiano, não seria uma possibilidade de repensar esse pretensão antropologismo que Foucault vê em Marcuse? Provavelmente. Ao menos, é a chance de duvidar que o humanismo que Foucault tanto procura atacar (que em grande medida tem inflexões sartreanas e, portanto, com certa distância da proposição marcuseana de homem) não se apresenta diretamente nas linhas de *Eros e civilização*.

<sup>238</sup> Em 1965, Foucault estabelece um debate sobre a afirmação de Hyppolite, para quem estamos “em uma antropologia que se ultrapassa, não estamos nunca em um transcendental” (no sentido mesmo da consciência de si que atravessa a si própria, como vimos acima). A isso, Foucault responde, lembrando como voltamos para um transcendental “que se pretenda verdadeiro no nível natural”. Isso porque ao homem resta um duplo de si mesmo, em que a “essência do homem” poderia “enunciar-se a partir dela própria e que seria, ao mesmo tempo, o fundamento de todo o conhecimento possível e de todo limite possível do conhecimento” (FOUCAULT, “Filosofia e verdade” (conversa com A. Badiou, G. Canguilhem, D. Dreyfus, J. Hyppolite, P. Ricoeur) in FOUCAULT, *Filosofia, diagnóstico do presente e verdade (Ditos e escritos)*, vol X, pp. 4-5.

<sup>239</sup> Lembremos o elogio de Foucault à psicanálise: “Enquanto todas as ciências humanas só se dirigem ao inconsciente virando-lhe as costas [*o que significa sempre tentar torná-lo consciente*], (...) a psicanálise aponta diretamente para ele, de propósito deliberado” (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 391, colchetes nossos). Nesses termos, a psicanálise é uma das vanguardas a pensar uma nova ciência que escapa das malhas da antropologia, voltando-se justamente para pensar o impensado (elogio que também dirige à literatura moderna de Mallarmé e Artaud). Posição que seria revista anos depois, quando Foucault, no primeiro volume da *História da sexualidade*, colocaria a psicanálise sob suspeita.

Marcuse dá conta dessa crítica de Foucault à antropologia? Ou estaria também Marcuse interessado na linguagem do inconsciente, quando passa a considerar os elementos repressivos constituintes da cultura? Não por menos, é no campo psicanalítico que Foucault e Marcuse marcam seu encontro. Levar o leitor a esse território é, pois, nossa próxima tarefa.

## Parte 2 - O poder sobre a vida

"If thou couldst, doctor, cast  
The water of my land, find her disease,  
And purge it to a sound and pristine health,  
I would applaud thee to the very echo  
That should applaud again".

Shakespeare, *Macbeth*, Ato V, Cena IV

### ***Acheronta movebo:***

Com Marcuse e Foucault surgem, pois, duas perspectivas distintas sobre o poder contemporâneo, tendo a noção de vida como móbil referencial. Nesse sentido, o capítulo anterior procurou compreender como a vida se constitui em elemento da política para os dois pensadores.

Para tanto, a primeira pergunta a ser respondida foi: *como o discurso vitalista se tornou uma questão para eles?* Daí a necessidade da análise da recepção dos discursos vitalistas nas experiências intelectuais marcuseana e foucaultiana. No limite, o vitalismo surge na sombra de uma questão marcante nos seus meios intelectuais: o retorno à Marx via Hegel. Tentativa maior de fazer a dialética se encontrar com as demandas do tempo histórico, compreendendo as aberturas e contradições dos acontecimentos. No caso alemão, Marcuse tem em mente uma dialética paralisada pelos discursos oficiais de um marxismo representativo em duas estruturas estatais (Weimar e Rússia soviética). Entre um e outro modelo de Estado, o materialismo histórico se torna a versão oficial que explica o mundo e as novas conquistas: discurso ideológico sob medida para justificar as mudanças do poder. Mas eram tempos conturbados, cujas revoltas e contrarrevoltas faziam da dialética uma panaceia que iludia o conhecimento com pressupostos mirabulantes. Decerto, o retorno de Marcuse a Hegel tenta responder a isso. Todavia, qual hegelianismo assumir? Justamente aquele que mais escapa da dialética fácil do cachorro morto sacrificado por Marx: um hegelianismo que encontra seu pensamento em movimento aberto, sendo capaz de, nisso, sustentar a existência de um acontecimento histórico, a despeito de todo o idealismo que advém daí. Mais ainda, um hegelianismo que conversa com o tempo presente, com o coração do último estágio da filosofia burguesa: a analítica do *Dasein*. É nesse sentido que o primeiro movimento do vitalismo em Marcuse segue em direção à conquista de uma ontologia capaz de compreender a condição humana em sua historicidade. Aproximação que apresenta novos problemas que exigem da vida algo mais do que uma analítica existencial. No limite, a dialética marcuseana conquista novos terrenos em uma reflexão que se aprofunda nas bases ontológicas de uma vida histórica, que não se encerra na síntese do presente na medida em que se abre nas possibilidades do puro movimento. No entanto, ainda corre a sombra de um vitalismo que a tudo cobre. Da natureza à história o problema seria o mesmo: a ausência de um sujeito que tome para si as rédeas da história, fazendo da sua vida um gesto de transformação das condições de sua

existência; um revolucionário que está além das contradições, apoiado no movimento ontológico da vida, cujo tempo presente é apenas a abertura de novas possibilidades.

De certo modo, esse mesmo vitalismo animava a França a partir da Segunda Guerra. Talvez com pretensões bem mais singelas - dado que, ao contrário de Marcuse, as expectativas de uma transformação social após o terror totalitário passariam a ser reduzidas. Assim, enquanto para Marcuse o vitalismo sustentava o "acontecimento histórico" - significando com isso, sem rodeios, a possibilidade de revolução - a questão Hegel-Marx é traduzida para o francês de Kojève e Hyppolite pela chave do humanismo. Por isso, todo o debate do vitalismo passa a ser filtrado pela dialética da formação da Consciência de si, momento privilegiado da *Fenomenologia* em que a humanidade aparece pela primeira vez: seja sob a forma do conflito (Kojève), seja sob a forma da reconciliação (Hyppolite). Com isso, toma forma um novo ciclo de leituras hegelianas em que conceitos como desejo e delírio passam a ser principais. Haveria nessa versão francesa da *Fenomenologia do espírito* uma interpretação que fazia do humanismo a nova racionalidade do mundo. Hyppolite, sobretudo, retoma o discurso vitalista sob os termos da história, mas constitui pela consciência de si o momento privilegiado das contradições, possibilidade maior de abertura histórica. Compreender as razões pressupostas na consciência-de-si significa não apenas compreender o sentido de negação da contemporaneidade, como também os conflitos que nos tornam humanos vivendo no mundo.

Foucault recebe assim a herança do vitalismo de seu tempo. Interessante notar que aquilo que estava conjugado no vitalismo de Marcuse (a saber, a condição humana e a situação de ruptura histórica pela revolução), acaba por ser abafado na versão humanista da *Fenomenologia* de Hyppolite. Revolução é um termo que desaparece na gramática hyppoliteana. Em troca, surgem os termos da reconciliação, da linguagem e dos desejos. Althusser iria caracterizar isso como uma atitude astuta da nova burguesia: um retorno a Hegel para combater Marx, um "revisionismo de tipo fascista".<sup>240</sup> Foucault não seria tão violento contra seu antigo mestre. No entanto, acompanha a decisão - muito próxima de sua geração - de trilhar um caminho que colocasse sob suspeita a atitude dialética diante da história e dos homens. Decerto, essa suspeita coloca em evidência os autores da ruptura: que fazem da história não um romance de formação linear que traz consigo o lado mais humano da consciência de si. Contra essa voz de

---

<sup>240</sup> ALTHUSSER, "The return to Hegel...", p. 183

Hegel que narra a história do mundo, Foucault evidencia a descontinuidade, os recortes na "experiência limite" que faz da tragédia a forma mais adequada para se pensar a vida. Claro: não o trágico como mau infinito dialético, mas como apresentação do limite, que leva a uma arqueologia do silenciamento. Não por menos, Foucault se interessa pela figura que coloca em risco toda a arquitetura dialética: a loucura - o momento em que a voz da consciência de si balbucia ou mesmo se cala. Decerto, ela não é um *outro* da razão, mas seu espelho mais terrível. De modo ainda mais amplo é o limite maior da linguagem moderna, isto é: a loucura é fruto da experiência social que se estrutura por práticas discursivas de inclusão-exclusão. No caso moderno, sobretudo com a figura de Pinel (tão admirada por Hegel), a loucura se faz doença, encarnando assim um discurso estruturado em um vitalismo nascente.

Pois tanto a vida quanto a loucura, tais como as conhecemos modernamente, são efeitos recentes do nosso saber. Ocupam um lugar central na obra foucaultiana, na medida em que através delas, mais do que uma racionalidade que a tudo absorve em sua dialética, apresentam-se recortes, multiplicidades, silenciamentos. Essa hipótese presente na *História da loucura* enquanto experiência trágica se aprofunda anos mais tarde em *As palavras e as coisas*. Desde então, o conceito de *épistémé* moderna se orienta por esse duplo que faz da vida a marca do que há de visível e invisível em nós. É o que se alcança com Cuvier e sua anatomia comparada: uma nova ideia de temporalidade incrustada nos organismos: a vida que está presente no desenvolvimento dos corpos individuais, mas também se estende na formação das espécies em sua relação funcional com o meio. Ademais, o interesse científico de Cuvier avança. Pois este lugar duplo da vida passa a alimentar outras práticas discursivas, como o campo médico, jurídico, político que fez da Vênus Hotentote exemplo maior dos descaminhos da civilização a ser evitados, encarcerados e observados até seu extermínio. "Deixai viver até que morram", "fazei com que o humano surja das ruínas e da loucura", repetem os discursos modernos sobre a vida e a desrazão. Como efeito desse novo olhar sobre a vida, articula-se uma nova malha de poder, em que os corpos passam a ser mais significativos.

Nessa virada foucaultiana sobre a dialética, perceber o destino dos corpos nos espaços sociais passa a ser fundamental. Curioso é reconhecer que algo muito semelhante se dá com Marcuse - e de certo modo, com a dialética que herda. Pois, a leitura dos *Manuscritos* de Marx representa em sua experiência a perspectiva de que as

contradições da história não se mostram mais em uma perspectiva ontológica de sobrevoos, em que o *Dasein* histórico constituiria um espaço vital: pura mobilidade da vida - como acusaria Hyppolite. De outro modo, com a leitura dos *Manuscritos*, a mobilidade da vida está encarnada. Ressalta aqui as contradições manifestas no mundo do trabalho, com um corpo humano cada vez mais reificado por seus instrumentos, produzindo um mundo em que não se reconhece como produtor, salvo quando dele escapa. O homem é vivo quando não vive mais nesse mundo. Constatação que confere novas luzes ao sentido da revolução: que exige novos corpos que façam da vida um acontecer histórico. Nesse sentido, encontrando no corpo a materialidade que falta às abstrações de seu antigo projeto fenomenológico-materialista-histórico, Marcuse se encontra com determinado apelo foucaultiano: a demanda de uma nova crítica a partir dos discursos que operam sobre o corpo.

Decerto, Marcuse não dispensa a dialética e determinada ontologia da vida. Ele não seguiria tão longe os pressupostos da arqueologia foucaultiana. De modo que restam duas maneiras em que a vida surge no meio social. A via marcuseana indica um duplo no interior da vida: há um sentido reprimido de vida mediante uma civilização que faz dos homens instrumentos de sua ordem. Diante desse quadro, a crítica possível se dá na possibilidade de inversão da racionalidade repressiva, uma vez considerando as contradições que organizam toda a série antagônica da modernidade: razão *versus* sensibilidade, indivíduo *versus* sociedade, liberdade *versus* necessidade, etc.. A via foucaultiana, por sua vez, não se organiza por meio de duplos, mas pela multiplicidade que povoa o espaço social. Procura, assim, a todo instante escapar desse esquema antagônico, uma vez que a experiência moderna remete uma série de múltiplos ao jogo do dentro que está fora e do fora que está dentro. Movimento de inclusão e exclusão percebida pela rede de saberes e poderes alastradas na vida social. Sua possibilidade crítica? A denúncia das práticas discursivas que a todo instante tomam o corpo como fonte de discursos, que o cercam nas disciplinas, tentando fazer ouvir a alma que confessa seus crimes, seus desejos e seus limites. Portanto, Marcuse e Foucault são duas vias críticas cuja encruzilhada se localiza nos corpos que habitam a história. Encontro que se dá através da psicanálise.

De fato, a psicanálise - um dos primeiros saberes a "ouvir" o corpo em seus sintomas - mostra-se como o território de disputa de Marcuse com Foucault. Cada qual a seu modo, eles reconhecem que a partir de Freud o corpo assume uma linguagem,

avançando sobre a gramática do desejo a partir das estruturas do inconsciente.<sup>241</sup> Procurando compreender o sofrimento de seus pacientes, o psicanalista se move naquilo que considera ser o rio Aqueronte, que nos conduz aos deuses infernais. Na impossibilidade de dobrar a consciência, trata-se de mobilizar o inconsciente - eis o convite que nos faz a epígrafe da *Interpretação dos sonhos*.<sup>242</sup> Sob tal perspectiva, é permitida à análise sobre a vida deparar-se com as páginas mais infernais de nossa história: sofrimentos, violências, desejos e perversões que habitam o mal-estar da civilização. Diante desses acontecimentos, é viável dizer com Hegel que a felicidade é uma página em branco na nossa história. Ao que se adiciona: um espaço a ser escrito?

## 2.1) A biopolítica no terreno do inconsciente

De fato, perguntar-se sobre a felicidade seja o resultado de uma busca constante na história da humanidade. Freud lembra como a questão deriva da busca humana pela

---

<sup>241</sup> Sobre isso, uma crítica interessante de Renato Mezan sobre Foucault. Ao contrário de Marcuse (que se utiliza das categorias freudianas para sua filosofia da psicanálise), o filósofo francês deixa de lado categorias importantes como o inconsciente. No primeiro volume da *História da sexualidade* e em alguma medida nas poucas páginas dedicadas ao tema na *História da loucura*, Foucault não se detém em categorias fundamentais como o inconsciente, de modo que sua crítica giraria no abstrato das práticas psicanalíticas. No fundo, a arqueologia da psicanálise proposta por Foucault deixa de lado o principal conceito do discurso psicanalítico (MEZAN, in RIBEIRO, *Recordar Foucault*). Duas críticas podem ser feitas. A primeira, viria de Ernani Chaves, lembrando que o conceito de arqueologia é mais complexo do que apresenta Mezan, de modo que entre *O nascimento da clínica* e a *Arqueologia do saber*, passando por *As palavras e as coisas*, há uma série de variações sobre o modo como Foucault compreende a arqueologia. Há uma "trajetória da arqueologia". Portanto, Mezan teria um problema interpretativo sobre os métodos foucaultianos (CHAVES, *Foucault e a psicanálise*). Porém, como veremos, não é bem verdade que o conceito de inconsciente seja silenciado no *opus* foucaultiano. Em *As palavras e as coisas...* o conceito desempenha papel central no elogio que o autor dirige à psicanálise. Claro, tem em vista aqui o discurso lacaniano sobre o inconsciente e o corte do imaginário, pela conquista do simbólico. Mas, isso não seria a prova de que Foucault estaria mais atento ao conceito do que muitos imaginam? Jacques Alain-Miller fala em duas relações de Foucault com o conceito psicanalítico da "sexualidade", apresentando assim duas maneiras de lidar com a questão Freud. Em *As palavras e as coisas*, a sexualidade é muito mais reflexo da ordem conceitual da ordem dos saberes que estão operantes na *épistémé* moderna. De modo que a psicanálise aparece como uma ruptura. Algo que não acontece na *História da sexualidade*, quando a psicanálise é apenas parte "incluída" em meio a outros discursos sobre a sexualidade de seu tempo. De modo que, não se trata de Foucault estar desatento, ou que despreze conceitos centrais da psicanálise, mas sim, trata-se de como estes conceitos estão dispostos em cada versão arqueológica preparada por Foucault. (MILLER, "Michel Foucault and psychoanalysis" in ARMSTRONG, *Michel Foucault philosopher*).

<sup>242</sup> Freud tem como epígrafe da *Interpretação dos sonhos*, o verso da *Eneida* de Virgílio: "*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*" (Se não puder dobrar os deuses, comoverei o Aqueronte). Remete ao rio Aqueronte que, conforme a mitologia antiga, nos leva aos deuses infernais. Marx, outra referência para a teoria crítica, também remete ao inferno quando apresenta o quadro de sua ciência. Em sua *Crítica da Economia Política*, lembrar em um de seus prefácios a advertência que Virgílio deixa a Dante, diante da porta do círculo do Inferno: "Qui si convien lasciare ogne sospetto; ogra viltà convien qui sia morta" ("Livra-te desse medo circunspeto; aqui toda tibieza esta morta"). Como se neste cenário de sofrimento, em que o corpo carrega consigo as marcas da sua vida, fosse possível evocar a crítica. Como se Marx e Freud produzissem seus saberes convidando-nos a decifrar nossos próprios demônios, nosso próprio sofrimento.

finalidade da vida. Daqui seguem as utopias, as religiões, as ilusões e as esperanças. Diante desse quadro de possibilidades infinitas, o psicanalista procura responder por uma questão "menos ambiciosa" (mas, extremamente significativa para a biopolítica): "o que revela a própria conduta dos homens acerca da finalidade e intenção de sua vida, o que pedem eles da vida e desejam nela alcançar?"<sup>243</sup>

A nova questão parece simples, mas para um leitor de Foucault, pode revelar muito mais do que aparenta. Pois o psicanalista extrai daí um conceito de felicidade corrente nos tempos modernos, que passa a significar (numa chave bem próxima do utilitarismo inglês) a ausência da dor e a vivência de fortes prazeres - as bases do que se conhece como o princípio do prazer.<sup>244</sup> Seria a partir dessa divisão de "metas positivas e negativas" em relação ao prazer e à dor, continua Freud, que os homens realizam suas atividades: "[c]omo se vê, é simplesmente o programa de princípio de prazer que estabelece a finalidade da vida".<sup>245</sup> Um projeto, na verdade, "inexequível", dado o peso da ordem do mundo em que os homens aprendem a adequar suas expectativas. Nessa nova percepção reduzida, porém exequível, da satisfação dos prazeres, opera o que Freud chama de "princípio de realidade". Nele não se tem o fim da felicidade, mas opera um desvio de modo que "«felicidade», no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por natureza é possível apenas como fenômeno episódico."<sup>246</sup> Nesse sentido, para Freud, a felicidade não é uma página em branco da humanidade, mas uma linha momentânea a que se deve o esforço de escrever.<sup>247</sup>

A partir de Foucault e Marcuse, essa passagem freudiana pode ser vista de duas maneiras. Para o filósofo alemão, a possibilidade de uma vida feliz existe no horizonte

---

<sup>243</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização" in FREUD, *O mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936) - Obras completas*, vol. 18, p. 29.

<sup>244</sup> V. BENTHAM, "Uma introdução aos princípios da moral e da legislação" (*Os pensadores*), vol. XXXIV, que define a felicidade como o cálculo utilitário do prazer e da dor. Bentham também será personagem importante para Foucault, como um dos principais arquitetos do panóptico. Freud acompanha até certo momento o utilitarismo. No entanto, é preciso atentar para diferenças fundamentais entre a psicanálise e esta filosofia: sobretudo na noção de gozo que em Freud se aproxima com a tendência do organismo para a morte - e não se reduz ao campo dos prazeres, como nos utilitaristas.

<sup>245</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização", p. 30.

<sup>246</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização", p. 30.

<sup>247</sup> "O programa de ser feliz, que nos é imposto pelo princípio de prazer, é irrealizável, mas não nos é permitido - ou melhor, não somos capazes de - abandonar os esforços para de alguma maneira tornar menos distante a sua realização. Nisso há diferentes caminhos que podem ser tomados, seja dando prioridade ao conteúdo positivo da meta, a obtenção do prazer, ou ao negativo, evitar o desprazer. Em nenhum desses casos podemos alcançar tudo o que desejamos. No sentido moderado, em que é admitida como possível, a felicidade constitui um problema da economia libidinal do indivíduo. Não há aqui, um conselho válido para todos; cada um tem que descobrir a sua maneira de ser feliz" (FREUD, "O mal-estar na civilização", pp. 40-41).

freudiano. Mais ainda, sob a ótica teórico-crítica, tal felicidade pode fornecer um critério de oposição ao discurso normativo corrente. Em muitos de seus artigos para o *Instituto de Pesquisa Social*, Marcuse insiste na felicidade como uma categoria crítica.<sup>248</sup> Em "Para uma crítica do hedonismo", ainda sob a influência direta da teoria do valor-trabalho marxista, encontramos a seguinte perspectiva:

nesta sociedade a fruição está separada do trabalho: na fruição o indivíduo não depende nem reproduz nenhuma força de trabalho; ele se comporta e se entrega à fruição como pessoa privada. Se só o trabalho abstrato cria o valor que rege a equidade da troca, o prazer não pode constituir valor algum. Se assim fosse, a justiça social seria posta em questão e se revelaria mesmo como injustiça flagrante.<sup>249</sup>

Dessa forma, o problema maior não seria o caráter inerentemente ilusório da felicidade na vida dos homens, mas a condição histórica em que esta se encontra. No caso da modernidade, a organização da vida sob a forma do trabalho acaba por obstruir os valores que o critério da felicidade pode oferecer aos humanos. O prazer é reprimido enquanto valor possível para as relações sociais. Contra isso, a visão utópica de Marcuse sugere uma "promessa de felicidade", um critério objetivo que se apresenta como demanda (ainda) não realizada da história.<sup>250</sup> A felicidade poderia, então, operar como critério de valor sobre a ordem social que bloqueia suas próprias promessas em nome do progresso e da obtusa ideia de trabalho. É nesse sentido que Marcuse desenvolve uma "arqueologia da repressão" procurando compreender o nível em que a promessa de felicidade se mostra bloqueada pela sociedade em que se encontra.

Foucault, por sua vez, notaria em que medida a resposta freudiana possibilita uma novidade aos termos modernos da questão. Pois o esforço maior da busca da felicidade, ainda que momentânea, é a oportunidade de Freud apresentar uma série de

---

<sup>248</sup> Citaremos aqui de modo mais direto o ensaio "Para uma crítica do hedonismo", mas é possível encontrar a mesma problematização em seu "Filosofia e teoria crítica". V. MARCUSE, *Cultura e sociedade*, vol. 1.

<sup>249</sup> MARCUSE, "Para uma crítica do hedonismo" in MARCUSE, *Cultura e sociedade*, vol. 1, p. 184.

<sup>250</sup> Marcuse não deixa de ser um crítico da felicidade subjetiva. Toda a crítica da tradição hedonista e seu impasse para uma teoria social crítica, tal como apresenta em "Para uma crítica do hedonismo", se volta para esse ponto. Anos mais tarde, sob a realidade do capitalismo tardio, Marcuse segue ideias semelhantes no capítulo "A derrota [*conquest*] da Consciência Infeliz: dessublimação repressiva" em *One-dimensional man*. Voltaremos mais adiante para o conceito de "dessublimação repressiva", fundamental para alargarmos o campo de debate entre Marcuse e Foucault. Por enquanto, compreendamos a centralidade do diagnóstico do capitalismo tardio em administrar a vida a partir de uma ordem da felicidade contínua. Como vimos anteriormente, a derrota da Consciência Infeliz remete à impossibilidade do momento hegeliano em que o sujeito se distancia do mundo em que habita (ver pp. 60 e ss.). Aborto pela racionalidade tecnológica, não há mais espaço para as formas de vida melancólicas e seu potencial crítico e denunciativo diante da ordem social vigente. Como contraste, remetemos à figura do melancólico, para avançarmos sobre o significado de felicidade objetiva que Marcuse traça desde os tempos do *Instituto*. A distância melancólica do mundo não é o retrato da infelicidade infinita, mas a denúncia do bloqueio de toda e qualquer promessa de felicidade que traz na marca da história sua possibilidade interrompida.

"técnicas da arte de viver"<sup>251</sup>: o uso de narcóticos, o isolamento do eremita, a sublimação dos desejos em vistas do prazer intelectual ou psíquico, o controle das pulsões (como entre os orientais); ou ainda, visando mais a obtenção de prazer do que evitar a dor, tem-se na conduta do amor e no culto ao belo outras duas técnicas possíveis para a felicidade. Decerto, Foucault poderia encontrar em tais "técnicas" as possibilidades várias em que as subjetividades se constituem mediante normas de condutas. Ao que se deve perguntar: em que medida há uma "vontade normalizadora em Freud"?<sup>252</sup> Decerto, a psicanálise não segue os critérios da hereditariedade da medicina de seu tempo e sua ciência fora reconhecida muito tardiamente na academia de Viena. No entanto, isso não retira o impulso psicanalítico da normalização a partir do que Freud denomina "economia libidinal" que dá corpo à sexualidade e vida às condutas afetivas entre as pessoas. No fim das contas, ainda que a psicanálise não forneça conselhos aos indivíduos, reconhecendo a cada um o direito de buscar sua própria felicidade, reside em suas técnicas uma perspectiva normativa que opera através da vida sexual, produzindo uma série de discursos sobre as perversões, os desejos, os modos como se constituem as subjetividades. Foucault apresenta assim a peculiaridade de sua leitura sobre a psicanálise, enquanto técnica de condutas que operam na subjetivação dos viventes a partir das forças articuladas pelas práticas discursivas da sexualidade.

Normalização compreensível, pois, no paralelo que Foucault faz entre o discurso sobre o sexo e os dispositivos de poder. Como se, a partir de um discurso econômico libidinal, a psicanálise não apenas pudesse avaliar as técnicas da arte da vida que lhes são vizinhas, mas também, se tornasse capaz de avaliar as formas de sofrimento emergentes nas narrativas sobre o sexo. Mais ainda, Foucault nota que a psicanálise como técnica da arte de viver é paralela a outras tecnologias de poder que se dão nos centros urbanos a que Freud não tem acesso. Há uma nova "economia do poder" que se organiza em torno da sexualidade, e de que a psicanálise - a despeito de suas intenções - acaba partilhando. Foucault, nesse sentido, afirma:

Se é verdade que a "sexualidade" é o conjunto dos efeitos produzidos nos corpos, nos comportamentos, nas relações sociais, por um certo dispositivo pertencente a uma tecnologia política complexa, deve-se reconhecer que esse dispositivo não funciona simetricamente lá e cá, e não produz, portanto, os mesmos efeitos. Portanto, é preciso voltar a formulações há muito tempo desacreditadas: deve-se dizer que existe uma sexualidade burguesa, que existem sexualidades de classe. Ou, antes, que a sexualidade é originária e

---

<sup>251</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização", p. 38.

<sup>252</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, vol. 1, p. 113.

historicamente burguesa e que induz, em seus deslocamentos sucessivos e em suas transposições, efeitos de classe específicos.<sup>253</sup>

Com isso, Foucault não quer dizer que a luta de classes não chega ao divã;<sup>254</sup> mas sim, que a psicanálise não escapa das estruturas de poder de seu tempo e, em alguma medida, partilha da normalização das perversões sexuais ou dos discursos que permitem os indivíduos que se submetem às suas técnicas eliminar o rigor do que recalca seus desejos. Sob a ótica do poder, esse passo acompanha a normalização de um período histórico que faz da vida (sobretudo em sua parcela sexual) um objeto a ser administrado. Algo que se dá não pela intenção de Freud - que nunca se coloca na posição de conselheiro da humanidade - mas pelos paralelos, pelas condições de possibilidade que permitem a insurgência de práticas discursivas paralelas. Por exemplo, pontua Foucault, nada mais revelador do que a descoberta de Édipo ser contemporânea da organização jurídica da perda de poder paterno.<sup>255</sup>

Assim, por mais que avance sobre o Aqueronte inconsciente em suas águas mais mortais, ainda assim resta a suspeita de que a psicanálise corre o risco de reproduzir a ordem do discurso vitalista enquanto poder sobre os corpos. Por isso mesmo, a psicanálise em Foucault aparece muitas vezes na contramão da versão heroica e emancipatória dos desejos, uma vez que o filósofo evidencia a proximidade desta com a técnica de confissão e sujeição (*assujétissement*). De certo modo, essa visão também aparece nas linhas de *Eros e civilização* quanto ao caráter clínico da psicanálise. Nos anos 1950, Marcuse notava, em solo americano, a tendência nos circuitos psicanalíticos de certa "purificação científica" da psicanálise contrárias às hipóteses filosóficas da metapsicologia freudiana: um ajuste da teoria

às demandas da terapia e da técnica, cujo desenvolvimento teria no entanto outro efeito um pouco diferente. As hipóteses e os exageros que estão sendo eliminados são precisamente aqueles que se opõem à incorporação superficial da psicanálise ao sistema estabelecido de cultura e seu

---

<sup>253</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 120.

<sup>254</sup> Decerto, Foucault reconhecia na figura de Wilhelm Reich um dos primeiros a vincular os temas da repressão sexual aos temas da exploração social (FOUCAULT, *História da sexualidade - A vontade de saber*, p. 123). Até então, a teoria da repressão servia como um "jogo diferencial de interdições", na medida em que passaria a ser necessária como mecanismo de contenção da vida sexual dos populares, mas um entrave nas regras de conduta entre os burgueses, que buscavam maior liberdade a seus prazeres. (FOUCAULT, *História da sexualidade - A vontade de saber*, p. 121).

<sup>255</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 122. Foucault refere-se aqui ao momento histórico em que, paralelamente às descobertas freudianas sobre a economia libidinal formada pela autoridade paterna, uma nova configuração familiar acaba por se estruturar nos centros populares urbanos. Toda a série de contatos familiares e de desejos incestuosos - frequentes nos campos e nas comunidades urbanas pobres - passam a ser "caçados" por todo um aparato policial, médico e jurídico.

funcionamento superficial como uma atividade socialmente recompensada.<sup>256</sup>

É claro, como reconhece em *Eros e civilização*, que as finalidades da terapia são bem diversas da análise da terapia: há um indivíduo que sofre diante do clínico. Contudo, o argumento terapêutico não deve dificultar uma construção teórica que visa "não a cura do indivíduo doente, mas o diagnóstico do mal-estar geral."<sup>257</sup> De algum modo, Marcuse e Foucault notam a tendência psicanalítica em servir cada vez mais como amparo aos sofrimentos da nova ordem social. Na verdade, para ambos, a psicanálise coloca em evidência o poder sobre a vida, na mesma medida em que as perspectivas sobre a economia libidinal coloca a todo instante a oposição entre civilização e sexualidade.

Contudo, a leitura de Marcuse faz de Freud um personagem ambíguo, de modo que sua terapia é, ao mesmo tempo, a crítica da cultura. Nas técnicas da arte de viver que formam o contexto expressam, em geral, uma "sacrifício metódico da libido".<sup>258</sup> No limite, Freud está atento para o deslocamento do sentido da vida que a torna objeto a ser administrado pela rede de poder que circula nos meios sociais mais amplos: no trabalho, na família, no Estado. No núcleo da disputa se apresenta a "vida sexual" do homem civilizado, que

está gravemente prejudicada, às vezes parece uma função que se acha em processo involutivo, como nossos dentes e nosso cabelos enquanto órgãos. Provavelmente é lícito supor que como fonte de sensações felizes, ou seja, no cumprimento de nossa finalidade de vida, sua importância diminuiu sensivelmente. Há ocasiões em que acreditamos que não somente a pressão da cultura, mas também algo da essência da própria função nos recusa a plena satisfação e nos impele por outros caminhos. Pode ser um equívoco, é difícil decidir.<sup>259</sup>

Diagnóstico que remete à vida sexual em sua função social, de maneira muito parecida ao que tempos antes, o psicanalista havia comentado enquanto fenômeno da degradação de *Eros*, a pulsão da vida.<sup>260</sup> Lucy Huffer indica que, no limite, Freud opera com o modelo de vida apreendido pelo poder moderno: um "Eros enquanto *bios*."<sup>261</sup> Uma regressão da vida erótica nos termos de uma vida administrável. De modo que o diagnóstico de Freud, segundo Marcuse, denuncia os processos de "dessexualização do

---

<sup>256</sup> MARCUSE, "Theory and therapy in Freud" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis and emancipation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 106.

<sup>257</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, pp. 7-8.

<sup>258</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*, p. 3.

<sup>259</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização", pp. 69-70.

<sup>260</sup> V. FREUD, "Über die allgemeinste Erniedrigung des Liebenslebens" in FREUD, *Gesammelte Werke*, Band VIII.

<sup>261</sup> HUFFER, "Foucault's Eros - For an ethics of living in biopower" in FALZON et alli (ed.), *A companion to Foucault*, p. 448.

corpo", tornando o organismo em um "sujeito-objeto de *performances* socialmente úteis".<sup>262</sup> Uma denúncia, portanto, que torna legítimo questionar se em Freud há algo além da sua vontade normalizadora, mas também uma denúncia da biopolítica em seu instrumento mais sensível: a sexualidade e as formas de sofrimento dela derivadas. Afinal, a psicanálise não é a mera descrição do desenvolvimento da vida, mas uma tentativa de resposta aos sintomas promovidos pelo preço a ser pago por vivermos em civilização. O que faz perguntar sobre a espécie de poder pelo qual a civilização se perpetua através dos desejos que alimentam os sujeitos. Desse modo, devemos questionar até que ponto Marcuse, a partir de *Eros e civilização*, antecipa a descrição da nova ordem biopolítica, a despeito das críticas que Foucault lhe dirige posteriormente.

De fato, Foucault apreende uma forma de controle social que não necessariamente tem na repressão dos desejos e dos sujeitos seu principal mecanismo de poder, mas sim no jogo que classifica, diferencia, categoriza e confere certa visibilidade ao conjunto de corpos, individualizando-os. Pierre Macherey ressalta que, assim, a genealogia do poder tem em conta o "caráter produtivo da norma"<sup>263</sup>, no seu duplo aspecto: "negativa ou restritivamente" (na medida em que impõe interdições), mas também "positiva ou expansivamente" (enquanto constitui um campo de existência pelo qual os viventes aplicam as normas).<sup>264</sup> Nesse sentido, a sexualidade é um lugar privilegiado da rede de poder ao ocupar o centro normativo: não apenas na medida em que através dela, as interdições ou classificações recortam o fenômeno da vida sexual entre diversos tipos sociais, mas também organiza a subjetividade que se coloca como objeto de si mesmo nas confissões sobre seus desejos. Diria Foucault que, entre "o Estado e o indivíduo, o sexo se tornou um jogo, e um jogo público; toda uma trama de discursos, saberes, análises e injunções estão investidos nele."<sup>265</sup>

Disposição diversa do cenário marcuseano, para o qual a ordem de forças sociais estabelecidas promovem uma *dialética fatal da civilização*. Segundo Marcuse, em nossa sociedade, não há uma proliferação dos discursos, mas sim a integração de discursos opostos, os quais conservam o *status quo* enquanto ordem garantidora da vida na repressão daquilo que poderia escapar a esta condição. Marcuse caracteriza assim a *sociedade unidimensional* que se apoia na função "conservadora" (no seu duplo sentido:

---

<sup>262</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 199.

<sup>263</sup> Aspecto da norma que já seria encontrado em Georges Canguilhem (ver acima, pp. 21 ess.)

<sup>264</sup> MACHEREY, "Towards a natural history of norms" in ARMSTRONG, *Foucault philosopher*, p. 178.

<sup>265</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - A vontade de saber*, p. 29 (com alterações a partir de FOUCAULT, *Histoire de la sexualité: la volonté du savoir*, vol. 1, p. 37).

enquanto posição social e aquilo que preserva algo) da repressão presente em toda formação civilizacional, conforme adianta a teoria psicanalítica. Processo difícil de ser mudado, na medida em que a repressão, ao mesmo tempo, constitui e mina as potencialidades de uma nova realidade social. Contra essa tendência, é preciso destravar o caráter repressivo que propicia a estrutura social em que vivemos, levando em conta os riscos de uma perversão liberada. Por isso, Marcuse releva um discurso que está impedido de circular no meio social: o fato de que a própria repressão constitutiva da civilização aumenta seu escopo e intensidade enquanto ameaçada pela "margem historicamente possível" de liberdade.<sup>266</sup> Como se os avanços de uma sociedade investissem em uma sobreforça repressiva - uma "*mais-repressão*", diria Marcuse - contra aquilo que ameaça sua ordem e que, provavelmente, amplia as condições de liberdade emancipatória. Assim, nessa *dialética da civilização*, encontra-se um caráter interessante à biopolítica: uma relação de poder que administra as formas de vida, contendo suas aspirações de liberdade e emancipação.

Assim, em Marcuse e em Foucault, os diagnósticos que preparam as reflexões sobre a biopolítica se delineiam na normalização e na repressão dos processos sociais. Dois modos de compreender as formas de administração dos viventes em um novo cenário de poder. Possibilidade de um novo ciclo de questões que coloca a vida na roda do poder. Afinal de contas, o que condiciona nossos processos civilizatórios? Mais ainda, quais as possibilidades de resistência diante de processos descritos como a normalização de nossas experiências vitais, ou sua repressão? Ao navegar sobre o Aqueronte, os dois autores passam a enfrentar uma nova ordem de questões. No entanto, é este o lugar onde o poder adquire seu caráter mais familiar: o poder que reproduzimos em nós mesmos, seja pela repressão que habita nosso cotidiano, seja pelas normas que aceitamos como nossas.

## **2.2) A repressão no campo de batalha**

Entre os modelos normalizador e repressivo da biopolítica, qual é aquele que melhor reflete as relações de poder contemporâneo? Eis uma questão justificada para nossas investigações da biopolítica. No entanto, esta seria uma tomada de posição muito precipitada, na medida em que deixamos de lado perspectivas críticas variadas. Afinal, em que medida a repressão seria um modelo insuficiente para a crítica do poder em sua

---

<sup>266</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*, p. 88.

forma contemporânea? Se o for, como enquadrar relações desiguais de poder? De outro modo, seria o modelo normalizador também suficiente? Ou, por fim, até que ponto o modelo normalizador exclui a hipótese repressiva *in toto* das investigações sobre o quadro de forças instaurado na política contemporânea? O que a pesquisa leva a entender é que tais posições não são alternativas excludentes, mas compreendem correspondências e derivas.<sup>267</sup> Ora, o que subjaz a estas questões é ainda a inquietação sobre a função dos dois modelos no interior de um projeto de teoria crítica da biopolítica.

Refletir sobre isso, portanto, faz com que seja relevante entender como o discurso da repressão se torna peça importante para a teoria crítica marcuseana. Afinal de contas, porque teóricos críticos tão diversos como Adorno, Horkheimer e Marcuse ainda insistem no conceito de repressão (com as inúmeras mudanças sociais que vivenciam<sup>268</sup>)? Afinal, qual a posição da repressão no interior da teoria crítica?

De início, é possível pensar que a própria tarefa da teoria crítica, defendida inicialmente por Horkheimer, tem em vista a crítica da razão sob os moldes da negação presente em organizações repressivas, tal como se encontra em Freud.<sup>269</sup> Do ponto de

---

<sup>267</sup> Lembremos aqui a resposta de Foucault sobre o desejo das massas de se submeter a um poder repressivo no fascismo analisado por Reich: "É um problema importante. E inquietante se colocarmos o poder em termos de repressão. Se ele se limita a censurar, impedir etc. Como então será possível amá-lo? Mas o que faz o poder forte é que seu funcionamento principal não é de ordem negativa: o poder tem efeitos positivos — ele produz o saber, induz ao prazer etc. O poder é "amável". Se ele fosse só repressivo precisaríamos admitir ou o masoquismo do sujeito (o que é afinal o mesmo) ou a interiorização do interdito. E aí ele adere ao poder" (FOUCAULT, *Uma entrevista com Michel Foucault in <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/01/11/uma-entrevista-com-michel-foucault-520469.asp>*, sítio visitado em 12/01/2014). Interessante notarmos que, mesmo crítico da hipótese repressiva, Foucault não nega o fato da opressão e seus efeitos e técnicas. Entretanto, devemos atentar para a posição que a repressão ocupa quanto às relações de poder: sua força explicativa aborda o terreno negativo que interioriza o interdito - o que envolve grande parte das explicações de Marcuse. No entanto, a análise foucaultiana das relações de poder segue para outro campo: sua capacidade normalizadora produtiva, seu lastro positivo que se capilariza nas esferas sociais enquanto formas de saber, enquanto táticas de governo.

<sup>268</sup> Sobre tudo reconhecendo uma nova ordem de liberdades na sociedade do pós-Guerra. Por exemplo, a "repressão" é um conceito que circula em obras fundamentais como a *Dialética do esclarecimento*, na descrição da indústria cultural. No caso específico de Marcuse, veremos, há modificações fundamentais do conceito de repressão entre *Eros e civilização...* e *O homem unidimensional...* Sobre tudo, devido às modificações de relações entre o capitalismo insurgente no pós-Guerra e o capitalismo tardio da realidade tecnológica que Marcuse percebe entre a década que separa suas duas obras.

<sup>269</sup> Sobre a relação entre Horkheimer, Freud e Erich Fromm ver ABROMEIT, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, sobretudo o capítulo "Horkheimer's integration of Psychoanalysis into his theory of contemporary society" e o excuro referente à ruptura entre Fromm e Horkheimer nos anos 1940. Em particular neste excuro, vale ressaltar a importância que o conceito de repressão assume para a formulação da teoria crítica. Embora aceitasse a crítica de Fromm contra certo discurso evolucionista-biológico em Freud, Horkheimer diverge de seu colega em defesa da metapsicologia freudiana, sobretudo das bases de uma teoria da libido que orienta uma reflexão crítica sobre o mal-estar na civilização a partir de conceitos fundamentais como a repressão (ABROMEIT, *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, p. 345). Sobre as diferentes recepções de Freud no corpo da

vista dialético, a repressão pode ser traduzida como efeito de uma contradição entre ideias que, reunidas, geram um colapso na ordem das razões e, por isso, parte delas é excluída do campo de confronto. Como nos jogos ideológicos que excluem as críticas da ideia corrente de liberdade perante a existência da miséria - considerada como um "acidente de percurso" diante das promessas emancipatórias que o progresso industrial tende a oferecer. Com efeito, o modelo da repressão alimenta na teoria crítica um raciocínio sobre as contradições em suas ambivalências.

No caso de Marcuse, é possível notar em "Filosofia e teoria crítica" tais contradições da racionalidade moderna sob os moldes ambivalentes próprios aos esquemas da repressão, ao afirmar que "a teoria crítica não tem nada a ver com a realização de ideais, trazidos de fora para as lutas sociais. Ele reconhece nessas lutas, por um lado, a causa da liberdade, por outro, a causa da opressão e da barbárie."<sup>270</sup> Assim, de modo paralelo, a luta enquanto o lugar tanto da libertação quanto da opressão corresponde à repressão enquanto mecanismo que tanto possibilita quanto limita a civilização. Aliás, o significado ambivalente da "luta" presente na citação de Marcuse reflete bem o contexto de suas análises do período, quando Freud seria fundamental para compreender o "extrato profundo do comportamento humano" que levou ao fracasso dos processos revolucionários.<sup>271</sup> Afinal, restava-lhe a dúvida compartilhada por Franz Neumann: por que as conquistas sociais de Weimar foram bloqueadas e se reverteram em um processo de barbárie como o apoio dos trabalhadores aos ideários nazistas?<sup>272</sup> Apenas a explicação econômica que leva em conta o alto índice inflacionário e o desemprego do período não explica a adesão da classe operária aos discursos do partido nacional-socialista contra o socialismo e o parlamentarismo vigentes até então. Há uma conjugação entre o universo econômico, político e cultural - e a psicanálise seria fundamental para apreender esta conjugação. Não porque a psicanálise surja como uma teoria do sujeito diante da ausência do sujeito revolucionário da teoria social marxista.<sup>273</sup> Freud seria fundamental, conforme Leo

---

Teoria Crítica, ver também BONß, "Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie" in HONNETH et alii, *Sozialforschung als Kritik. Zum sozialwissenschaftlichen Potential der Kritischen Theorie*.

<sup>270</sup> MARCUSE, "Filosofia e teoria crítica" in MARCUSE, *Cultura e sociedade*, vol. 1, p. 148.

<sup>271</sup> MARCUSE in HABERMAS et alii, *Conversaciones con H. Marcuse*, p. 17.

<sup>272</sup> NEUMANN, *Behemoth - pensamiento y acción en el nacional-socialismo*, sobretudo o capítulo introdutório "El colapso de la república de Weimar".

<sup>273</sup> Uma tese corrente entre os comentários sobre Marcuse e a psicanálise. Decerto, a psicanálise afina uma teoria do sujeito que leva em consideração formas inconscientes que atravessam o imaginário. Algo que extravasa o discurso marxista da "consciência de classes", em um debate profundo sobre este conceito entre o *Instituto* e Lukács, diante da realidade da classe trabalhadora e sua adesão ao nazismo.

Löwenthal, para suprir as dificuldades da teoria marxista para constituir uma mediação entre estrutura e superestrutura.<sup>274</sup> Portanto, passa a ser necessário fazer uma crítica da economia libidinal, o modelo de distribuição dos desejos e afetos que tanto constituem a cultura, quanto a formação das subjetividades. A partir dessa linha, a categoria psicanalítica da "repressão" surge como mediador fundamental entre as instâncias da realidade social, a partir da ambivalência que as constitui.

Sobre isso, é importante notar como a psicanálise trata a repressão como um modo de negação que procura evitar as ambivalências do pensamento e da representação do desejo, mediante a exclusão. No caso dos processos da individualização do sujeito (ontogênese), notamos que o sentimento de prazer e desprazer ambivalente sobre o mesmo objeto acaba encontrando em vias repressivas uma nova ordem dos desejos sob os moldes a partir do princípio de realidade. Um exemplo curioso que Freud nos fornece a respeito são as normas implícitas do jogo infantil de fazer os objetos desaparecerem e reaparecerem diante de si.<sup>275</sup> Jogo de prazer

---

Fato que o instrumental frankfurtiano havia se deparado em suas pesquisas sobre a classe trabalhadora alemã (publicadas em FROMM, *The working class in Weimar Germany: a psychological and sociological study*). Análises como a de Douglas Kellner acabam por considerar a relação entre Marcuse e a psicanálise como a substituição de uma teoria do sujeito em crise no interior do marxismo. Uma opção que traria vantagens: como certo distanciamento para compreender a civilização repressiva em tempos de Guerra Fria, sem assumir imediatamente uma perspectiva marxista comprometida com um dos polos do conflito (KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 196). Mas também sérias desvantagens, como assumir uma problemática teoria das pulsões. Algo que Kellner conclui da seguinte forma: "Marcuse adota um conceito mecânico das pulsões, construindo sobre o modelo de energia-pulsão biológico de Freud — que foi nitidamente criticado e rejeitado ambos dentro de vários círculos de teoria psicanalítica, como também dentro da teoria crítica (Habermas e seus estudantes) e o pós-estruturalismo. Creio, porém, que se possa construir uma teoria marcuseana da subjetividade sem dispor os aspectos problemáticos da teoria da pulsão de Freud" (KELLNER, "Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de *Eros e civilização*" in KANGUSSU et alli (org.), CD-ROM do *Congresso internacional 'Dimensão estética: homenagem aos 50 anos de Eros e civilização'*", p. 4). Resulta daqui uma leitura antropológica da relação entre Marcuse e Freud, que seria enfraquecida pela teoria das pulsões, na mesma medida em que exige uma nova teoria da subjetividade. Uma separação que traz questões centrais. Por exemplo: como pensar uma sociedade repressiva sem uma teoria das pulsões? Apesar do engenho da formulação de Kellner, apreciamos aqui uma outra faceta dessa relação, que leva em consideração uma dialética da teoria das pulsões enquanto base de uma economia libidinal. Sob tal perspectiva, Marcuse se mostra junto à teoria das pulsões como um crítico de qualquer mecanicismo (sobretudo aquele encontrado na terapia adaptacionista dos neofreudianos), de modo que a metapsicologia de Freud (com toda a potência da sua teoria das pulsões) oferece à teoria crítica uma alternativa aos dualismos entre sujeito e objeto, entre homem e mundo, entre razão e sensibilidade de modo a dissolver esse conjunto de pares sob a forma de uma "economia libidinal", em que a gênese empírica do sujeito consolida questões para uma teoria social da cultura, bem como para considerações no campo econômico (na relação entre produção e consumo). Uma "teoria da socialização" permeada pela relação ontológica de Eros enquanto limite entre a natureza e a civilização.

<sup>274</sup> LÖWENTHAL *apud* ABROMEIT, *Max Horkheimer and the foundations of Frankfurt School*, p. 194

<sup>275</sup> Por exemplo, o jogo "*fort-da*", descrito em *Para além do princípio do prazer*. Freud acompanha com curiosidade o jogo que um bebê de 18 meses cria, e que consistia em jogar um carretel enrolado em um cordão com a interjeição "o-o-o-o" - que a mãe traduzia como "*fort*" ("foi embora") - depois puxava novamente o objeto para si, tomando-o em suas mãos com a expressão "*da*" ("está aqui!"). Um movimento que se repetia várias vezes. Freud associa este jogo a um outro momento: quando a mãe se

e desprazer que revela a "grande conquista cultural do menino" em renunciar sem protesto à presença da mãe. Nesse jogo, o menino compensa a dor do objeto amado ausente pelo prazer da encenação do desaparecimento e reaparição dos objetos ao seu alcance.<sup>276</sup> Através desse jogo, a criança suplanta de modo rudimentar a impossibilidade de satisfação imediata diante da inevitável ausência do objeto amado. Assim, a insuportável condição de insatisfação que se organizava pelo princípio de prazer é evitada quando ela estabelece em seu jogo infantil um processo repetitivo de compensações. O contínuo sumiço do objeto é compensado repetidamente pelo seu reaparecimento. No entanto, a brincadeira tem como mecanismo fundamental a repressão como modo de evitar a vingança pelo desaparecimento da mãe:

O lançamento do objeto, de modo que desapareça, poderia contribuir a satisfação de um impulso, reprimido [*unterdrücken*] na vida, de vingar-se da mãe por ter desaparecido para ele, tendo então o sentido desafiador: "Sim, vá embora, não preciso de você, eu mesmo a mando embora."<sup>277</sup>

Excluída da ordem da realidade, a contraditória vingança sobre o objeto amado passa a ser reprimida pela compensação do prazer desafiador que encontra no "*fort-da*". Há uma conquista cultural valiosa - embora rudimentar - efetuada pelo jogo sobre a repressão: a intensidade do prazer e desprazer imediatos (que regia a ordem psíquica até então sob a forma de princípio de prazer) é adiada para uma nova forma que se dá na repetição do jogo, constituindo um primeiro modelo de princípio de realidade. Com efeito, a ambivalência de amor e ódio que incide sobre o objeto amoroso passa a ser reprimida, na medida mesma em que o jogo não apenas confere um prazer de conquista sobre o objeto que ama, como também exclui a associação de vingança sobre o objeto amoroso, realizando na repetição uma vitória sobre o que é reprimido.

Para além dessa constituição repressiva do indivíduo, notamos algo semelhante na estrutura ambivalente da repressão no campo filogenético. Ao fim de *Totem e tabu*, Freud problematiza a "herança afetiva" que se transmite entre gerações, no sentido de pensar sua determinação para a vida psíquica dos indivíduos. Aqui a repressão se

---

ausenta e o menino usa as mesmas expressões "*fort-da*" tendo diante de si sua imagem no espelho. Já com quase dois anos, o menino - tendo o pai ausente, a serviço da guerra - passou a atirar brinquedos que o aborreciam com as palavras "Vá para a gue(rr)a!". Sabia-se que não sentia falta do pai, tendo agora posse exclusiva da mãe. Há neste jogo uma encenação das ambivalências do Complexo de Édipo e um modo de sua resolução através de jogos infantis. Mas também, como veremos, um jogo organizado através da repressão de ambiguidades.

<sup>276</sup> FREUD, "Além do princípio do prazer" in *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, *Além do princípio do prazer e outros textos - 1917-1920 (Obras Completas)*, vol. 14, p. 173.

<sup>277</sup> FREUD, "Além do princípio do prazer", p. 174 (grifo nosso). A fim de marcarmos a nossa ideia central da repressão, alteramos a tradução de Paulo César de Souza que opta pelo termo "suprimida", muito provavelmente a fim de distinguir o termo pelo qual traduz por repressão propriamente (*Verdrängung*).

mostra falha, posto ser impossível excluir por completo as pulsões que circulam em nossa cultura. Sobretudo porque são estruturadas na ambivalência afetiva: a "coexistência de amor e ódio ao mesmo objeto"<sup>278</sup>, semelhantemente à mãe do menino do *fort-da*. Duplo valor que corresponde à plasticidade variada das pulsões realizada nas instituições culturais. Segundo Freud, a "mais forte repressão [*Unterdrückung*] tem que deixar espaço para impulsos substitutivos deformados e para as reações que dele resultam", sempre havendo camadas pulsionais que, excluídas, podem emergir nos processos de nossa formação cultural.<sup>279</sup>

Assim, Freud apreende o fenômeno da repressão sob o ponto de vista do "tabu".<sup>280</sup> Como no caso do "*fort-da*", na repressão-tabu está em jogo o fenômeno de ocultamento diante de uma estrutura de ambivalências. É o que Freud mostra no exemplo do tabus dos mortos, a partir das dificuldades enfrentadas por missionários para apreender o vocabulário da tribo dos abopinas, do Paraguai. Isso ocorria porque, quando o nome do morto coincidia com a designação de um animal ou de um objeto, seus povos alteravam o termo comumente utilizado para não pronunciar o nome proibido do morto.<sup>281</sup> Por conseguinte, os nomes associados ao morto, constituídos pela ambivalência do "temor sagrado", deparam-se com o mecanismo repressivo excludente. Outrora acessíveis a todos, os nomes são excluídos enquanto termo sabido, mas jamais pronunciado.

---

<sup>278</sup> FREUD, "Totem e tabu" in *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos - 1912-1914 (Obras completas), vol. 11*, p. 238.

<sup>279</sup> FREUD, "Totem e tabu", p. 241.

<sup>280</sup> Por *tabu*, termo polinésio que Freud recolhe dos estudos dos antropólogos de seu tempo, Freud compreende um conteúdo normativo ambivalente, mas presente em diversas estruturas sociais, mesmo as mais primitivas. Em si mesmo, tabu significa não apenas aquilo que é "sagrado", mas também o que é "estranho [*unheimlich*], perigoso e proibido" (FREUD, "Totem e tabu", p. 42 - *com algumas alterações nossas nos termos da tradução*). Seu antônimo, "noa" ("habitual, acessível a todos") mostra bem a extensão do tabu: aquilo que é reservado. Aliás, ao longo dessa obra, Freud avança sobre certas estruturas-tabu, presentes em quase toda a etnografia de seu tempo: como a proibição do incesto, enquanto norma não pronunciada mas estruturante das civilizações. Haveria no corpo do que as culturas considerariam familiar (o conceito de irmandade pode variar de cultura para cultura) algo que os tornasse intocável, ou permitido de acordo com certas regras de exceção manifestas em rituais.

<sup>281</sup> "O temor de pronunciar o nome que pertenceu a um morto chega ao ponto de se evitar a menção de tudo em que esse morto teve algum papel, e uma grave consequência deste processo de repressão [*Unterdrückungsprozesses*] é que esses povos não têm tradição nem recordações históricas, o que coloca grandes dificuldades para a pesquisa de sua história primeva" (FREUD, "Totem e tabu", pp. 95-96, *com adaptações nossas na tradução*). Para além dos limites expressos da leitura da antropologia de seu tempo, como a ausência de certa história entre povos externos ao mundo europeu, é valioso destacar aqui o campo simbólico que os estudos freudianos conquistaram, sobretudo no que se refere à constituição de normas a partir de territórios ambivalentes. Para não nos distanciarmos muito destas estruturas, notamos como nossa cultura judaico-cristã também é atravessada por mecanismos como este. Entre os judeus é vetada a pronúncia do nome de Deus; entre os católicos, seria o nome demoníaco que sofreria o veto.

Portanto, na filogênese e na ontogênese freudianas, a repressão [*Unterdrückung*] apresenta um modelo de negação próprio. Nos dois exemplos, a repressão exclui duas positivities ambivalentes e convergentes no mesmo objeto, evitando a ameaça ao estatuto de certa ordem reconhecida por todos, mediante normas de exclusão e proibição.

Mas, de onde ver a força dos interstícios? A força da proibição - e sua consequente repressão - não se estabelece apenas com a imposição de uma autoridade externa. A novidade, segundo Freud, está no "sentimento de culpa" que se estrutura nas relações ambíguas entre amor e ódio ao objeto desejado. Ora, o desejo permanece ainda que na sombra da renúncia, ainda que o indivíduo introjete para si um forte imperativo moral. Lança contra si mesmo as pulsões agressivas que dirigiria contra o mundo, de modo que a "agressividade da consciência conserva a da autoridade."<sup>282</sup> Curioso, para Marcuse, é o ciclo descrito por Freud a partir disso. Porque o sentimento de culpa não dissolve os impulsos agressivos, que se repetem entre as gerações. O efeito maior disso é um sentimento de culpa que se reforça a cada ciclo de gerações, persistente na ambivalência dos afetos que incorpora no indivíduo. No fim das contas, o "sentimento de culpa é expressão do conflito de ambivalência, da eterna luta entre Eros e o instinto de destruição ou de morte."<sup>283</sup> Embate que se perpetua nas diversas instâncias com um acréscimo do sentimento de culpa, "talvez a um ponto em que o indivíduo ache difícil tolerar."<sup>284</sup> Ora, não seria o cenário das guerras justamente o efeito maior desse acúmulo da culpa na vida dos indivíduos?

Tal arquitetura freudiana da ambivalência do sentimento de culpa dos mecanismos de repressão apresenta um modo de orientar-se para Marcuse e seus colegas compreenderem o "extrato profundo da humanidade" nos tempos históricos da Guerra. Pois a escala de sofrimento social é de tal monta que não é tão simples retirar o véu repressivo que adensa nossa realidade. Freud foi um dos primeiros a notar isso, quando diante do fenômeno da I Guerra Mundial explica o seu caráter específico:

---

<sup>282</sup> FREUD, "O mal-estar na cultura", p. 98. Está aqui as origens do super-eu, parte do aparelho psíquico que introjeta a instância moral. Não se trata de uma força externa, mas de um recurso distributivo da própria economia libidinal. Ora, na impossibilidade de realizar os impulsos agressivos, a energia pulsional não fica represada, mas se direciona contra a instância psíquica que organiza os impulsos em meio à realidade: o *eu*. De acordo com Freud: "A agressividade é introjetada, internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como "consciência [moral]" [*Gewissen*], dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos" (FREUD, "O mal-estar na civilização", p. 92, colchetes nossos).

<sup>283</sup> FREUD, "O mal-estar na cultura", p. 104.

<sup>284</sup> FREUD, "O mal-estar na cultura", p. 105.

A guerra na qual não queríamos acreditar irrompeu, e trouxe a... desilusão. Não é apenas mais sangrenta e devastadora do que guerras anteriores, devido ao poderoso aperfeiçoamento das armas de ataque e de defesa, mas pelo menos tão cruel, amargurada e impiedosa quanto qualquer uma das que a precedeu. Ela transgride todos os limites que nos impusemos em tempos de paz, que havíamos chamado de Direito Internacional, não reconhece as prerrogativas dos feridos e dos médicos, a distinção entre a parte pacífica e a parte lutadora da população, nem os direitos de propriedade. Ela derruba o que se interpõe no seu caminho, em fúria encegueda, como se depois dela não devesse existir nem futuro nem paz entre os homens. Ela destrói todos os laços comunitários entre os povos que combatem uns com os outros, e ameaça deixar um legado de amargura que por longo tempo tornará impossível o restabelecimento dos mesmos.<sup>285</sup>

Em alguma medida, Freud acompanha o diagnóstico de seu tempo sobre um "desencantamento do mundo" e certo absurdo que dele resulta. Pois, a "desilusão" é um fenômeno bélico que se inaugura neste evento que abre o século XX.

Mas, de que ilusão a I Guerra nos livra? Aqui, Freud dá sequência aos estudos, iniciados em *Totem e tabu*, sobre a constituição da Lei e a consolidação de instituições sociais capazes de evitar o retorno da autoridade arbitrária do pai primordial. Diante da ameaça castradora do pai, a horda submetida a seus caprichos e gozos comete o parricídio e o surgimento do clã dos irmãos. Realiza-se assim, a possibilidade de uma nova economia dos prazeres - outrora reprimida pelo arbítrio paterno. Contudo, na nova ordem do clã dos irmãos habita certo sentimento de culpa, na medida em que o parricídio significa também a morte da ordem em que a horda se desenvolveu. Resultam daí a Lei e suas instituições como os substitutos gerais do pai, na medida em que ensejam - com certo grau de repressão - a entrada na vida social regulada não mais pela autoridade caprichosa do Pai primordial, mas sim pela nova economia libidinal que se estabelece entre irmãos.

Não se trata de uma extensão psicossocial da teoria do contrato social: Freud reconhece diferenças fundamentais na economia libidinal que forma cidadãos. Existem povos - as "grandes individualidades" da humanidade - que se abrigam no corpo cidadão, que estão desprotegidos por um hipotético contrato e são, por vezes, mitigados pela própria ordem social sob a forma de antissemitismo ou racismo, por exemplo.<sup>286</sup> Apesar disso, em meio à ambivalência afetiva de amor e ódio presente entre os que se submetem à Lei e instituem suas relações no interior de um Estado, havia uma ilusão: embora preparados para as guerras, contínuas na história da humanidade, ainda era

---

<sup>285</sup> FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte" in *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos - 1914-1916*, vol. 12, p. 215, grifo nosso.

<sup>286</sup> FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", pp. 212-213.

permitida a esperança depositada no progresso técnico ou nos valores culturais artísticos e científicos capazes de reduzir por outras vias as desinteligências e os conflitos de interesses.<sup>287</sup> Ilusão maior, portanto, que faz suportar a vida lá mesmo onde procuramos deixar de reconhecê-la como perene.<sup>288</sup> Eis a ilusão rompida pela escala brutal da I Guerra: ruptura que coloca a civilização em novo ciclo de barbárie.<sup>289</sup>

Pois aqui há uma diferença extrema entre as formas "tradicionais" de guerra e aquela desenvolvida na I Guerra. Em suas "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", Freud lembra como se constituíram estruturas ambivalentes diante da morte no interior das sociedades. De um modo geral, nosso inconsciente não crê na própria morte, muito embora admitamos a morte para estranhos e inimigos, a ponto de, em "nossos impulsos inconscientes eliminamos, a todo dia e momento, todos os que nos estorvam o caminho, que nos ofenderam e prejudicaram."<sup>290</sup> Nesse sentido, as guerras - até então - sempre foram um modo ilusório de desviar-se da própria morte (e daqueles que nos são próximos) e de tornar leve a morte do outro (justificada pelas leis marciais). Regras como as definições de campos de batalha distantes dos limites das cidades, bem como de todo o aparato técnico-militar, sustentavam a ilusão do combate ao inimigo em defesa da própria vida e a própria imortalidade heroica. Portanto, a I Guerra desilude por conferir à morte um destino banal.<sup>291</sup> Decerto, o feito maior da I Guerra não está nas grandes estratégias aplicadas em batalhas, mas na desilusão provocada, aquém dos campos marciais, nas comunidades, como destaca Freud:

---

<sup>287</sup> FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", p. 212.

<sup>288</sup> "Suportar a vida continua a ser o primeiro dever dos vivos. A ilusão perde o valor se nos atrapalha isso" (FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", p. 246).

<sup>289</sup> Fórmula que Marcuse reencontra na visão de mundo fascista e suas formas ideológicas. Afinal, esse mecanismo de desilusão e de barbárie é forjado nas teorias organicistas e naturalistas do nazismo, em que "todas essas manifestações [das massas] são sancionadas como sendo 'naturais'. Ao final desse trajeto (...) localiza-se o ponto onde a função ilusionista da ideologia se converte em uma função da desilusão: no lugar do ocultamento e da glorificação instala-se a brutalidade sem disfarce" (MARCUSE, "O combate ao liberalismo na visão totalitária de Estado", p. 68). Naturalmente, Freud não opera em termos marxistas da ideologia. Mas, ao considerar a desilusão da guerra como um regresso à barbárie, ele bem pode indicar o jogo de espelhos próprio à ideologia: naquilo que seria libertador, encontra-se a face mais monstruosa das regressões humanas, os seus desejos mais primitivos.

<sup>290</sup> FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", pp. 242-243.

<sup>291</sup> "Nosso inconsciente é tão inacessível à ideia da própria morte, tão ávido por matar estranhos, tão dividido (ambivalente) em relação à pessoa amada como o homem das primeiras eras. Mas como nos afastamos desse estado primevo em nossa atitude cultural-convencional diante da morte!" - ou seja, como nos afastamos com as criações culturais, instituições sociais da ordem simbolizada pela horda primeva. E, no entanto, a I Guerra "interfere nessa dicotomia. Ela nos despe das camadas de cultura posteriormente acrescidas e faz de novo aparecer o homem primitivo em nós. Ela nos força novamente a ser heróis, que não conseguem crer na própria morte; ela nos assinala os estranhos como inimigos cuja morte se deve causar ou desejar; ela nos recomenda não considerar a morte de pessoas amadas" (citações de FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", pp. 245-246).

Quando a comunidade suspende a recriminação, também cessa a repressão [*Unterdrückung*] dos apetites maus, e as pessoas cometem atos de crueldade, perfídia, traição e rudeza que pareceriam impossíveis, devido à incompatibilidade com seu grau de civilização.<sup>292</sup>

Portanto, a desilusão promovida pela I Guerra desobstrui o que há de civilizatório na repressão. Não há mais preço a ser pago, agora é "elas por elas" - de modo que o desejo não se apresenta mais como uma "moeda corrente" das pulsões, mas sim enquanto força a ser aplicada no meio social.

Se há algum saldo positivo com a desilusão sobre os desvios da vida, toda a parafernália bárbara da I Guerra acaba por dissolver. Pois Freud reconhece a necessidade de se colocar a morte longe dos mecanismos repressivos que fazem o inconsciente não reconhecer sua própria mortalidade, desiludindo o indivíduo de suas pretensões imortais.<sup>293</sup> "Se queres aguentar a vida, prepara-te para a morte", eis o anúncio de Freud. Contudo, a interpretação inaugurada pela I Guerra conduz o mote freudiano para outro lugar: a destituição das barreiras da repressão e a banalidade dos instintos primitivos que alimentam a tomada do Estado pelos bandos.

### 2.3) *Auschwitz* como modelo crítico

O diagnóstico de Freud sobre a repressão na Guerra moderna - presente também em sua correspondência com Einstein<sup>294</sup> - ainda deixa dúvidas para a perspectiva frankfurtiana. Afinal, se o grande feito das Guerras contemporâneas foi abater o bloqueio da repressão, porque ainda pensá-la como paradigma da civilização?

A resposta está no próprio Freud. Entre 1915 - quando escrevia suas primeiras considerações sobre a guerra - e 1932 - na correspondência com Einstein e com o fim da I Guerra - o psicanalista antevia um problema: o que fazer com o inimigo derrotado? Eis a resposta:

---

<sup>292</sup> FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", p. 217.

<sup>293</sup> "Não seria melhor dar à morte o lugar que lhe cabe, na realidade e em nossos pensamentos, e pôr um pouco mais à mostra nossa atitude inconsciente ante a morte, que até agora reprimimos [*unterdrückt haben*] cuidadosamente?" (FREUD, "Considerações atuais sobre a guerra e a morte", p. 246). Freud estaria aqui (em 1915) em seus primeiros passos para constituir o que se denomina "Segunda Tópica", reformulando toda a estrutura da teoria das pulsões para o embate entre morte e vida. A experiência da guerra, como vimos com Joel Birman, seria fundamental para que Freud operasse tal reformulação, que será apresentada de maneira mais elaborada a partir de "Para além do princípio de prazer" (1920).

<sup>294</sup> Referimo-nos às correspondências entre Freud e Einstein sobre a proposição de "Por que a Guerra?" de 1932 - ano em que Hitler assumia o poder e os perigos maiores para quem está acostumado a ouvir os "extratos profundos da humanidade" soavam o alarme de emergência. Em relação às "Considerações atuais sobre a guerra e a morte" (de 1915), poucas mudanças. Há, certamente, um maior refinamento nas questões das pulsões - agora com uma segunda tópica mais elaborada. No entanto, ainda é válido o esquema encontrado em *Totem e tabu* sobre a instauração da Lei e seus efeitos repressivos.

À intenção de matar talvez se oponha a reflexão de que o inimigo pode ser empregado em serviços úteis, quando é deixado com vida e amedrontado. Então a violência se limita a subjugar-lo, em vez de matá-lo. É quando se começa a poupar o inimigo, mas doravante o vencedor tem de contar com a expectante sede de vingança do vencido, sacrifica uma parte de sua segurança.<sup>295</sup>

Surge aqui uma estrutura nova nas reflexões de Freud: a prisão dos inimigos e seus efeitos econômico-libidinais, propiciando uma nova ordem repressiva, que leva em conta não apenas o domínio das próprias pulsões, mas também o controle das pulsões dos potenciais inimigos. É nesse sentido que os frankfurtianos notam na figura dos campos de concentração a manutenção de certa ordem repressiva no cenário de ruptura contínua de tabus perpetrada pelo nazismo.

Em seu relatório "A nova mentalidade alemã"<sup>296</sup>, Marcuse descreve o paradoxo da "mudança de tabus" pelo regime nazista. Junto à "destituição" dos antigos tabus pautados pelos valores "medieval-cristãos" (por exemplo, na política nacional-socialista, que contraria a família monogâmica e patriarcal; no "descontentamento" nazista em relação às restrições impostas pela civilização contra o direito da natureza; na invocação nazista da "alma" contra a mecanização desalmada, etc.), Marcuse compreende a nova ordem imperante:

Isto inevitavelmente implicava dar oportunidades mais fáceis de satisfação, mas as novas liberdades correspondem aos inúmeros deveres para com a política populacional do Reich; são contribuições recompensadas para a campanha em favor de um fornecimento maior de recursos humanos para o trabalho e a guerra. (...) Restrição racial, confinamento e supervisão do lazer,

---

<sup>295</sup> FREUD, "Por que a guerra?" in *O Mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e Outros textos – 1930-1936 (Obras completas)*, vol. 18., p. 420.

<sup>296</sup> "A nova mentalidade alemã" (escrito entre 1942-1943), relatório preparado por Marcuse para o serviço americano quando trabalhava como analista sênior no *Bureau of Intelligence* vinculado ao *Office of Strategic Services* (OSS), dissolvida em 1945 e futuramente transformada em *Central of Intelligence Agency* (CIA) - nos tempos de Harry Truman, quando Marcuse seria transferido para o Departamento de Estado como chefe do *Bureau Centro-Europeu*. Embora a função no governo americano tenha lhe rendido severas críticas do movimento estudantil alemão (com uma polêmica gerada por Rudi Dutschke e seus partidários de 1968), seria importante compreender as atividades que ele desenvolvia na ocasião: auxiliar na reconstrução da Alemanha após a derrota do regime nazista, no horizonte de 1942. Interessante notar que todo o esforço de Marcuse neste relatório que prepara estratégias de contrapropaganda nazista, um esforço duplo do autor em fazer compreender que a nova mentalidade alemã não será conquistada pelo ideário do *American Way of Life*, ou ainda pelo apoio de militares dissidentes do regime nazista. Haveria que se trabalhar com o pragmatismo cínico que imperava na comunidade alemã de então. Derrubar o regime com fatos e não com argumentos e ideários. De modo que a maior contrapropaganda seria efetuada mediante a ruptura dos temores que assombavam o povo alemão desde a época de Weimar, como, por exemplo, o desemprego. Por este diagnóstico, o melhor combate viria de uma política do "pleno emprego" (MARCUSE, "A nova mentalidade alemã" in MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo* - o que, a despeito da função de Marcuse neste processo - foi o que se realizou na Europa devastada pela Guerra. Sobre a presença de Marcuse na OSS, ver KELLNER, "Introdução - Tecnologia, Guerra e Fascismo: Marcuse nos anos 40" in MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo - coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. Ver também a coletânea de artigos de Neumann, Marcuse e Kirchheimer no período: NEUMANN, MARCUSE & KIRCHHEIMER, *Secret reports on Nazi-German: the Frankfurt School contribution to war effort*.

abolição da privacidade e exigência de 'pureza' diluem e regulam o prazer permitido. O partido onipotente é uma autoridade mais eficiente do que o *pater familias* e a lei moral.<sup>297</sup>

Desde tal perspectiva, podemos notar que a ruptura com tabus efetua exclusões específicas. Um sintoma que se manifesta nos extremos do nazismo, fazendo do campo de concentração uma figura paradigmática para a crítica.

Agamben esclarece como o campo de concentração se forma enquanto regime paradigmático de exclusão<sup>298</sup>, compreendendo assim os destinos da biopolítica em

um pedaço do território que é colocado fora do ordenamento jurídico normal, mas não é, por causa disso, simplesmente um espaço externo. Aquilo que nele é excluído é, segundo o significado etimológico do termo exceção, *capturado fora*, é antes incluído através da sua própria exclusão<sup>299</sup>.

Portanto, movimento de exclusão que, a partir da análise da teoria crítica sobre a repressão, podemos afirmar que constitui uma nova ordem através do Estado bélico. Isso porque, apesar da ruptura com os padrões repressivos da civilização - como Freud descrevia a "desilusão" da I Guerra - os campos de concentração inauguram um novo ciclo repressivo a que os frankfurtianos atentam. Um modelo de biopolítica recorrente nas análises de Agamben que pode muito bem, aliás, ser aplicado às investigações de *Eros e civilização*, quando ali se afirma uma nova ordem repressiva baseada na perversão das orgias sadomasoquistas dos guardas das prisões e dos campos de

---

<sup>297</sup> MARCUSE, "A nova mentalidade alemã", pp. 222-223. Desta citação, não podemos concluir no entanto que o problema do nazismo para Marcuse seria resultado de uma propaganda do partido. A "nova mentalidade alemã" atravessa a todos os membros daquela sociedade. Daí a dificuldade de Marcuse neste relatório em precisar ao governo americano quem seria o verdadeiro inimigo, quando este se dilui em diversas frentes e nas camadas mais ínfimas, de modo que tratar o partido nazista como o "verdadeiro criminoso" é o método aparentemente mais fácil, no entanto o mais "perigoso", por encobrir diferenciações determinantes do fenômeno (MARCUSE, "A nova mentalidade alemã", p. 245). Interessante notarmos aqui um diagnóstico semelhante do regime nazista, pouco tratado pelos escritos de Foucault, que o descreve da seguinte forma: "(...) ao mesmo tempo que se tinha essa sociedade universalmente previdenciária, universalmente seguradora, universalmente reguladora e disciplinar, através dessa sociedade, desencadeamento mais completo do poder assassino (...); o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os SA, os SS, etc.). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir ou fazer suprimir, aquele que está a seu lado" (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 310). Naturalmente, neste diagnóstico foucaultiano não pesa a questão da repressão mas, como veremos mais adiante, uma análise da guerra enquanto fenômeno normalizador de condutas.

<sup>298</sup> Há certo risco de anacronismo permitido por tal paradigma do campo de concentração. Afinal, é válido questionar até que ponto o espaço público democrático comporta tal paradigma. Acreditamos que não é esta a intenção de Agamben, havendo momentos diversos e um significado específico para se pensar o campo de concentração como paradigma da política contemporânea. Para uma análise dos momentos em que Agamben se utiliza do paradigma do campo de concentração como método de análise da biopolítica ver FAVARETTO, "O futuro anterior: Giorgio Agamben e o método paradigmático" in *Cadernos de ética e filosofia política*, n° 23, pp. 109-125. Também não procuramos utilizar este modelo como a crítica sem as nuances que este demanda para as análises da teoria crítica. Embora haja ressonâncias do campo de concentração nos guetos do Estado de Bem-estar social, Marcuse não identificaria sem mediações os dois momentos da história. Decerto, segundo Marcuse, não vivemos em um campo de concentração ampliado, mas herdamos dele certas estruturas repressivas que se perpetuam nos extremos da sociedade.

<sup>299</sup> AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*, pp. 176-177.

concentração que "explodem a sexualidade *reprimida [suppressed]*"<sup>300</sup>, mas enquanto um "escoadouro periodicamente necessário para as frustrações insuportáveis", de modo a mais "reforçar do que a enfraquecer as raízes da coerção pulsional [*instinctual constraint*]" - algo utilizado de tempos em tempos, conclui Marcuse, em apoio a regimes repressivos.<sup>301</sup>

Mais ainda, com o auxílio da observação de Agamben sobre o campo de concentração como o território da "exclusão que inclui", entendemos melhor esta observação tardia de Marcuse:

Tem-se dito que a realidade só é representada adequadamente em suas formas mais extremas. Em suas formas normais, ela não revela o que realmente é. Você tem, se você quer realmente julgar uma sociedade repressiva, de ir até as instituições psiquiátricas, aos asilos de insanos, às prisões, ou qualquer outra das manifestações extremas<sup>302</sup>.

---

<sup>300</sup> Lembremos aqui Pontalis e Laplanche da possibilidade do termo *Unterdrückung* ser traduzido para o inglês como "repressed" ou "suppressed". V. LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise*, pp. 594-595. Na versão alemã de *Eros e civilização*, o termo "suppressed" é geralmente traduzido por "unterdrückte" (MARCUSE, *Schriften - Triebstruktur und Gesellschaft - Ein philosophischer Beitrag zu Sigmund Freud*, band 5, p. 174).

<sup>301</sup> MARCUSE, *Eros e civilização...*, p. 202. Naturalmente, Marcuse não identifica a liberdade de relações sadomasoquistas ao campo da repressão totalitária - o que seria um equívoco para leitores do tema como Foucault e Deleuze. Segundo Marcuse, a perversão sexual pode ser compreendida também como exercício de transformação da libido para além das instituições sociais. Neste sentido, o autor enfatiza: "a função do sadismo não é a mesma em uma relação libidinal livre e nas atividades do *SS Troops*" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 203).

<sup>302</sup> MARCUSE, "On the aesthetic dimension: a conversation between Herbert Marcuse and Larry Hartwick" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, p. 224. No caso, o texto de 1978 contém linhas que podem muito bem lembrar o pensamento foucaultiano. Nelas encontramos em grande medida as instituições investigadas nas obras deste autor. Com algumas diferenças: primeiramente, o fato de que Foucault jamais caracterizaria nossa sociedade como repressiva. Em segundo, embora Marcuse mostrasse inquietação por uma análise destes extremos, não há sinais de um ensaio mais aprofundado sobre elas (salvo a universidade e a escola, em seus debates com o movimento estudantil - sobre isso, ver KELLNER et alli. *Marcuse's challenge to education*). Entretanto, é bom lembrar como o trabalho de Marcuse está presente em uma legítima pensadora do encarceramento, como Angela Y. Davis e suas análises sobre o sistema prisional global. Veremos adiante alguns dos avanços desta autora em relação ao sistema repressivo mediante o modelo das penitenciárias a partir de sua obra *Are prisons obsolete?*. Seus estudos sobre o encarceramento partem de sua *Autobiografia*, onde podemos encontrar uma descrição do sistema prisional dos anos 1970. Militante dos *Black Panthers*, Davis - que estava na em 1970 na lista dos Dez Fugitivos mais procurados pelo FBI - havia sido acusada de ser cúmplice da tentativa de fuga de um tribunal em São Francisco (o caso dos Irmãos Soledad) - como aparente proprietária de uma das armas utilizadas na ação. Seu julgamento e encarceramento durou entre 1970 e 1972 em um caso que mobilizou intelectuais como Marcuse (seu orientador e interlocutor), movimentos sociais vários, e até mesmo *pop-stars* como os Rolling Stones (com a música *Sweet Black Angel*) e John Lennon & Yoko Ono (com a música *Angela*), todos envolvidos em uma campanha em prol dos presos políticos da época: *Free Angela Davis*. Sobre a relação entre Marcuse e Angela Davis, ver a carta de apoio de Marcuse publicada no jornal *Ramparts*, editado pelos *Black Panthers* (MARCUSE, "Dear Angela" in MARCUSE, *The New Left and the 1960s - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 3, pp. 49-50. Sobre o movimento *Black Panthers* - fundamental para as experiências políticas de Marcuse, mas também para Foucault, conforme a *Cronologia* de Daniel Defert - ver: CARMICHEL, *The Black Power: the politics of liberation in America* (em uma perspectiva militante do movimento) ou ainda, em uma bibliografia mais atualizada e com uma perspectiva distanciada do movimento BLOOM & MARTIN, Jr., *Black against Empire: the history and politics of the Black Panther Party*. Documentos importantes dos *Black Panthers* estão coletados MORRISON (ed.) *To die for the people: writings of*

Ora, Marcuse não desenvolve a crítica a partir de uma ideia externa à sociedade, mas sim dos extremos que a própria ordem social reprime, ou melhor, do avesso da ordem. Assim, a repressão em sua forma mais contemporânea se apresenta como categoria crítica imanente privilegiada por apresentar o produto social dos processos de exclusão que a civilização de tempos em tempos gera para si mesma. Exclusão que se dá no "estado de exceção", diria Agamben ao caracterizar a paradoxal arbitrariedade das leis que se constitui nos campos de concentração, e que, na leitura metapsicológica freudiana de Marcuse, liberta as pulsões em sua forma perversa, reforçando ainda mais a ordem repressiva do *bando*.

Todavia, o modelo crítico marcuseano que parte da repressão apresenta outra série de problemas. Decerto, o paradigma freudiano de que toda civilização é efeito da repressão<sup>303</sup> passa a ser considerado por Marcuse ao compreender como tal formulação metapsicológica pressupõe uma forma histórica própria às civilizações. Uma constatação que conduz ao seguinte impasse: ou (a) a civilização terá o destino inescapável da repressão e, portanto, não oferece condições de transformação; ou (b), se há uma possibilidade de mudança da condição histórica da repressão, qual o caráter desta alteração? Ou melhor, como é possível afirmar que uma civilização é mais repressiva que outra? Neste caso - que é em alguma medida a aposta marcuseana - como mensurar uma organização repressiva capaz de conter as pulsões em sua plasticidade polimórfica? Em termos práticos, como diferenciar a autoridade repressiva do diretor sobre seus alunos daquela que o guarda detém sobre seus criminosos? Em que sentido uma instituição é menos repressiva do que outra? Enfim, haveria possibilidade de quantificar isso? Estas dificuldades Marcuse procura enfrentar em *Eros e civilização*, quando elabora um conceito como a "mais-repressão" [*surplus-repression*], reconhecidamente uma "extrapolação" da categoria de Freud.

Marcuse está ciente do abuso do termo e devemos compreender o seu significado preciso. Não se trata de uma "historicização" externa ao conceito freudiano "biológico" de repressão. Aliás, é justamente por isso que Marcuse defende a

---

*Huey Newton*. Voltaremos aos temas dos Black Panthers em capítulo posterior, quando tratarmos das questões da luta simbólica como contraponto à biopolítica.

<sup>303</sup> Parafrazeando Marx, Marcuse parte da hipótese freudiana de que a "história da humanidade é a história de sua repressão" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 11), princípio que se encontra em textos clínicos, mas sobretudo nas aventuras freudianas sobre a teoria social, em que se incluem textos antropológicos (*Totem e tabu*), político-sociológicos (Psicologia das massas e análise do eu), sobre teologia (*Moisés e o monoteísmo*), ou análises culturais de alta densidade filosófica (como *Futuro de uma ilusão* e *Mal-estar na civilização*).

metapsicologia freudiana contra os ataques de Erich Fromm e os neo-revisionistas<sup>304</sup> - alvo privilegiado de *Eros e civilização*. O debate com Fromm seria certamente definitivo para tal questão e marca as diferentes posições entre os teóricos críticos no pós-Guerra. Outrora fundamental para as pesquisas freudo-marxistas dos anos 1930, Fromm sempre se mostrou avesso às versões metapsicológicas freudianas da segunda tópica: o psicanalista considerava o conflito entre pulsões de vida (Eros) e pulsões de morte uma metafísica vazia e biologizante. Já em *Dogma de Cristo* - obra que animava os debates da primeira geração - tal suspeita já aparecia.<sup>305</sup> Em *The sane society*, publicado em 1955, nota-se uma resposta frommiana aos impasses que seus colegas de *Instituto de Frankfurt* deixaram. Ao procurar entender o sofrimento que se herda das experiências traumáticas da Guerra, Fromm desenvolve a ideia de uma "patologia da normalidade". Um fenômeno que se apresenta quando grandes corporações ou estruturas burocráticas estimulam a competitividade entre indivíduos, em que a "normalidade" aparece como leis externas e cegas. Estabelece-se, pois, uma relação insana que exige a todo instante a manifestação de um eu antagônico às demais personalidades.<sup>306</sup> Demanda impossível que apenas permite que os indivíduos projetem seus egos aparentes - uma estrutura psíquica enfraquecida que um dia pode quebrar. Na

---

<sup>304</sup> Vejamos como em *A evolução da psicanálise* - obra que pretende reorganizar a história da psicanálise para a psicologia culturalista que os neorevisionistas estavam pretendendo - Clara Thompson resume o modo como os neorevisionistas percebem a falência da metapsicologia freudiana: "A mudança dos fatores ambientes para a constituição orgânica, como alvo de seu [*de Freud*] principal interesse, foi, contudo, muito infeliz. Por essa razão, acabou por menosprezar o que realmente acontece entre as pessoas e não levou em consideração o que observações mais recentes sugeriam, isto é, que o *locus* da enfermidade funcional mental é a interação dinâmica entre as pessoas. Freud manteve-se apegado à constituição orgânica, a fim de encontrar um princípio explicativo para organizar e interpretar fatos observados. Por causa de suas experiências, limitou sua atenção, pelo menos, durante um longo tempo, àqueles aspectos dos processos orgânicos que se encontravam relacionados com o sexo" (THOMPSON, *A evolução da psicanálise*, p. 32, nossos colchetes). Ou seja, a implicação freudiana sobre a sexualidade como base da sua terapêutica estaria, nesta interpretação, fundada em uma mecânica biologicista, impedindo um diagnóstico amplo em torno dos sintomas psíquicos decorrentes da vida social. A matriz culturalista do neorevisionismo freudiano (nas figuras de Erich Fromm, Clara Thompson, Karen Horney e Harry S. Sullivan - reunidos no grupo que animava os debates na Washington School of Psychiatry - instituto em que Marcuse proferiu suas aulas sobre Freud em 1950, sob o título "Aspectos políticos e filosóficos da psicanálise", que serviram de base para publicação de *Eros e civilização*) pressupõe um corte na perspectiva biológica de Freud, de modo a constituir uma terapêutica baseada na relação presente no *setting* analítico. Ou seja, não se trata de averiguar o passado edípiano do paciente, mas de analisar a relação presente deste com o terapeuta enquanto modelo das demais relações sociais e seus traumas. Ver JANSEN, "The Frankfurt School's interest in Freud and the impact of *Eros and civilization* on the Student Protest Movement in Germany: Brief History" in <<http://phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/download/2915/2336>> (visitado em 12/01/2014).

<sup>305</sup> FROMM, *The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture*, pp. 11-12.

<sup>306</sup> De proposições como com essa podemos antever os trabalhos dos anos 1960 e 1970 sobre a cultura do narcisismo. Embora de forte influência marcuseana, as pesquisas de Christopher Lash leva em consideração estudos da "patologia da normalidade" inaugurados em grande medida por Fromm nestes debates com o Instituto. V. LASCH, *The culture of narcissism*.

estrutura insana do capitalismo tardio, a emancipação jamais será possível e ao indivíduo resta viver na alienação dos seus dias.

Em resposta a este novo modelo de alienação "normal" - e aqui se apresenta o ponto nervoso do conflito entre Fromm e Marcuse - *The sane society* descreve uma terapêutica, denominada "psicologia humanista", que procura modificar clinicamente as chaves sociais desta normalidade alienante, ao oferecer a experiência do amor produtivo, recobrando as necessidades humanas básicas e a experiência essencial do homem para consigo mesmo. Nesse sentido, a cultura desajustada pela exigência de normalidade poderia ser ajuizada pelo "humanismo normativo", que "implica que existem critérios universais para a saúde mental, válidos para a humanidade como tal, e de acordo com os quais o estado de saúde de cada sociedade pode ser julgado"<sup>307</sup>. Toda a terapêutica humanista estaria, pois, associada à capacidade de criar no *setting* analítico uma relação interpessoal de amor produtivo, onde as necessidades humanas serão os critérios para avaliar a sanidade ou a insanidade das relações interpessoais instituídas. Portanto, ao invés de uma investigação sobre as bases pulsionais, Fromm procura desenvolver uma perspectiva cultural para sua terapêutica, constituída a partir dos bloqueios apresentados não no passado longínquo de uma infância fantasiada, mas no *aqui e agora* da relação entre médico e paciente, entre trabalhador e patrão.

Porém, Marcuse considera insuficiente a saída terapêutica, pois, a estratégia crítica de Fromm acaba por preservar aspectos conservadores ocultos. Ao lado da crítica sobre os aspectos alienados da sociedade, conforme Marcuse, a psicanálise humanista defenderia os aspectos "positivos" do todo, em termos de amor produtivo. Contudo, o problema não está no aspecto do todo, mas no próprio todo!<sup>308</sup> Este seria o desafio para a teoria crítica: uma dialética que demanda mais do que uma oposição interna ao todo: procura a negação radical para além do todo estabelecido. Perspectiva que Marcuse nota na própria análise da cultura baseada na teoria freudiana das pulsões. Em oposição a tradução "culturalista" frommiana sobre a terapêutica de Freud, Marcuse introduz seus estudos sobre a "filosofia da psicanálise" freudiana, afirmando que a própria teoria das pulsões é "sociológica" em sua substância, não sendo necessária nenhuma nova orientação cultural ou sociológica para revelar tal substância.<sup>309</sup> Mais ainda, e aprofundando o que já havia aprendido com os *Manuscritos econômico-filosóficos* de

---

<sup>307</sup> FROMM, *The sane society*, p. 12.

<sup>308</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 153.

<sup>309</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 5.

Marx<sup>310</sup>, Marcuse afirma que a separação entre o nível social e o nível biológico do corpo é uma dicotomia da Modernidade baseada no modo de organização social repressiva dos sujeitos. Como *Eros e civilização* reconhece alguns passos adiante: "não há estrutura pulsional 'externa' à estrutura histórica."<sup>311</sup>

Algo presente nas seguintes passagens de *Para além do princípio do prazer*, quando Freud descreve o conflito entre vida e morte próprio aos seres orgânicos. Empenhado em aprofundar ainda mais a "ferida narcísica" - inicialmente inscrita na imagem do homem e seu inconsciente - o psicanalista desfere outro golpe contra a ideia de que os humanos tenham um "impulso para a perfeição" que os levaria a constituir uma ética elevada. Contrário a esta teleologia pulsional, insuficiente como o próprio exemplo da guerra nos deixou comprovar, Freud afirma que não é necessária uma distinção entre a evolução humana e os animais. Isso porque, a própria "ciência dos viventes" demonstra que quando "um estágio no desenvolvimento é mais elevado que outro, (...) por outro lado, mostra-nos que o desenvolvimento superior num ponto é, muitas vezes, obtido e compensado pela regressão num outro."<sup>312</sup> Portanto, no mesmo movimento estão a regressão e o desenvolvimento. Com estas categorias da dinâmica histórica, Freud interpreta os corpos, e conclui:

Tanto o desenvolvimento superior como a regressão poderiam ser consequências de forças externas que impelem à adaptação, e o papel das pulsões poderia limitar-se, em ambos os casos, a reter como fonte interna de prazer a mudança imposta.<sup>313</sup>

Com efeito, há um modelo histórico-dialético entre o par desenvolvimento-regressão que se introduz como fator constitutivo, embora externo, à realidade da dinâmica das pulsões. Em suma, na contrariedade de tendências como a expansão do corpo sob o império de Eros (a pulsão de vida) diante do corpo em direção ao inorgânico (a pulsão de morte), reconhecemos neste campo de batalha a influência do meio histórico sobre a "fonte interna de prazer" das pulsões.

Entretanto, se a própria teoria das pulsões já contém em si uma dinâmica histórica, por que Marcuse decide extrapolar o preceito freudiano da repressão? Por que apostar em uma nova categoria como a "mais-repressão"? Ora, em sua definição elementar, Marcuse afirma que na mais-repressão reúnem-se "as restrições necessárias pela dominação social", diferenciando-se da "repressão básica", em que estão contidas

---

<sup>310</sup> Ver nosso capítulo "Corpos na história", pp. 84-91.

<sup>311</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 132.

<sup>312</sup> FREUD, "Para além do princípio do prazer" in *Sigmund Freud: obras completas (1917-1920)*, vol. 14, p. 209.

<sup>313</sup> FREUD, "Para além do princípio do prazer", p. 209.

as "'modificações' necessárias das pulsões para a perpetuação da raça humana na civilização"<sup>314</sup>. Com isso, a repressão que educa *pode* ser bem diversa da repressão presente nos campos de concentração. A questão é que Freud não avança no preceito histórico de sua própria metapsicologia, deixando de diferenciar "adequadamente" as vicissitudes biológicas e sociológicas das pulsões<sup>315</sup>.

Sobre isso, Marcuse afirma que, no interior da teoria das pulsões, haveria dois níveis de conflito: (a) "filogenético-biológico": a "luta do animal humano com a natureza" e (b) "sociológico": a "luta dos indivíduos civilizados entre si e com o seu meio".<sup>316</sup> Não se trata de modos separados de existência, mas de níveis diversos em constante interação. Contudo, os efeitos gerados no segundo nível são "exógenos" ao primeiro e, portanto, têm pesos e validades diferentes. Com efeito, o nível sociológico se estrutura em uma complexidade com fatores vários: todo o peso das conquistas civilizacionais se apresenta a partir deste ponto, com a possibilidade de se modificar "mais rapidamente e sem arriscar ou reverter o desenvolvimento do gênero"<sup>317</sup>. É como se pudéssemos observar a mesma dinâmica das pulsões sob ângulos diferentes. De

---

<sup>314</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 35.

<sup>315</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 35. Há aqui uma interessante questão sobre o modo como a teoria crítica lida com a psicanálise freudiana. Seria justo questionar se a perspectiva biologizante de Freud colocaria sua ciência no campo das teorias tradicionais - como Horkheimer havia descrito em seu ensaio seminal "Teoria tradicional e teoria crítica". Para além de uma dicotomia nada dialética entre os dois modos de teoria, é preciso lembrar como a teoria tradicional serve como "motor" de pensamento da teoria crítica. Neste sentido, Carnaúba afirma que "a teoria das pulsões de Freud é Tradicional, pois é um saber disponível que tomado em seus limites pode desvelar o caráter emancipatório da estrutura pulsional que até então era negligenciado pelos freudo-marxistas [como Fromm]. Ou seja, pelo fato de ser Teoria Tradicional, como vimos, não significa que tenha de ser totalmente descartada, mas é preciso enxergar seus limites profundos" (CARNAÚBA, *Marcuse e a psicanálise: teoria crítica sob a análise da teoria da repressão*, p. 55, colchetes nossos). Uma apropriação crítica que não acontece apenas com Freud, mas também com aquele que seria o principal representante da teoria tradicional: o positivismo "decididamente crítico" do Iluminismo (MARCUSE, "Idealism and positivism" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis and emancipation - The collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 97). Portanto, na crítica imanente das teorias tradicionais, o impulso emancipatório da teoria crítica ganha força. Para além disso, adicionaríamos uma observação final pelo interessante paralelo entre as experiências intelectuais de Marcuse e Foucault. Em ambos os autores, a crítica é constituída a partir da rede de saberes positivos. Decerto, uma inquietação com o material empírico compreendido em larga escala: dos laboratórios das ciências naturais, dos impasses do *setting* analítico, dos estudos sociológicos sobre a nova ordem social, ou mesmo, dos arquivos policiais. Com efeito, entra em cenário aqui um modelo de pensamento que coloca a experiência filosófica contemporânea na margem crítica dos saberes instituídos.

<sup>316</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 133.

<sup>317</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 133. Uma observação aqui se torna interessante. Lembremos os problemas levantados em *A ontologia de Hegel...* sobre os limites do vitalismo de Dilthey, de modo a quase tornar indistintos o movimento próprio da vida e a consciência que se tem dela. Podemos dizer que neste ponto dos dois níveis de conflito - embora Freud avance infinitamente para além deste debate ontológico idealista, como reconhece Marcuse - esta inquietação se reproduz. Ao apontar para a "mais-repressão" como uma categoria que alimenta a crítica da civilização em sua instância minimamente repressiva, nosso autor estabelece uma clivagem entre o sofrimento e a consciência do sofrimento, entre a repressão que nos forma e aquela que nos domina, propiciando um distanciamento necessário para o empreendimento crítico.

modo que, sob o campo "filogenético-biológico" reforça-se a dinâmica natural, ao passo que no "sociológico" são enfatizadas as fontes socioculturais.

Através deste corte, Marcuse procura encontrar um "critério objetivo" para mensurar o grau de repressão pulsional em que se encontra determinado nível da civilização. Responde assim à questão sobre a difícil tarefa de diferenciar, no desenvolvimento social alcançado, as estruturas repressivas ainda constitutivas daquelas que passam a configurar tabus a serem rompidos. Dirá o autor: a "extensão desta mais-repressão fornece o padrão de medida: quanto menor ela é, menos repressivo é o estágio da civilização."<sup>318</sup> Assim, quando Marcuse nos apresenta o cenário da prisão, dos asilos e hospícios como extremos de uma sociedade repressiva, podemos afirmar - a partir de *Eros e civilização*<sup>319</sup> - que tais instituições denunciam em grande medida a repressão como dominação e controle que preserva uma ordem social a despeito de suas próprias possibilidades. Conseqüentemente, o paradigma do campo de concentração mostra *in extremis* todo o esforço "mais-repressivo" que uma ordem social como a nazista arquitetou, dado o potencial de um novo horizonte político aberto pelas revoluções democrático-socialistas no início do século XX. Mais-repressão que se apresenta nos campos de concentração, na forma arbitrária que inclui a qualquer um pela sua exclusão da ordem social vigente, restritos em sua existência enquanto aparentemente organizados nas categorias gerais do "inimigo social".

Nesse sentido, o esforço maior de Marcuse em *Eros e civilização* é o combate contra os efeitos da "mais-repressão", operando assim de maneira mais direta sobre o conteúdo sociológico da teoria das pulsões. Aos olhos de Freud - e da psicanálise<sup>320</sup> - este corte metodológico parece absurdo, uma vez que não se estrutura uma civilização sem bases repressivas. Pressuposto aceito por Marcuse até o ponto em que considera os

---

<sup>318</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 88.

<sup>319</sup> Notaremos mais adiante que, ao fim dos anos 1960, Marcuse abandonará o projeto de crítica da mais-repressão, tendo em vista o seu significado insuficiente em um Estado de bem-estar social. No entanto, adientemos, o sentido de repressão seguirá como uma marca importante de todos os seus conceitos.

<sup>320</sup> Ver LAPLANCHE, "Notes sur Marcuse et la psychanalyse" in FAURE (org.), *La NEF: Marcuse, cet inconnu*, n° 36, janvier-mars 1969, pp. 132 a 134. Em geral, esta crítica representativa nos debates entre marcuseanos e os psicanalistas reservam dois níveis de debate. Primeiramente, a acusação de Laplanche sobre a insuficiência da distinção entre "repressão" e "mais repressão", que compreende como um corte - e portanto a retomada de um dualismo analítico - entre condições biológicas e condições sociais. Notamos, em defesa de Marcuse, que não se trata disso, mas de um certo reforço de perspectiva para se observar de ângulos distintos o mesmo fenômeno da dinâmica das pulsões. Além disso, o que veremos mais adiante, e algo que Laplanche poderia constatar no prefácio político de *Eros e civilização* (1966), é o abandono de Marcuse desta categoria, quando revê os limites da edição de 1955 sob a luz das descobertas de *O homem unidimensional*. Marcuse é literal: "não faz mais sentido falarmos sobre 'mais-repressão' quando homens e mulheres gozam de mais liberdade sexual do que antes" (MARCUSE, *Eros and civilization*, p. XIII). Voltaremos a esta mudança de perspectiva num momento que mais nos interessa para o debate com a biopolítica: após a crítica de Foucault à hipótese repressiva.

desenvolvimentos sociais que a própria civilização do pós-Guerra alcança, a despeito dos fenômenos regressivos aparentes em seus extremos. Sob a perspectiva do contágio "externo" que contamina a dinâmica pulsional em sua estrutura sócio-histórica, o filósofo alemão nota que o próprio desenvolvimento da civilização repressiva constitui uma nova possibilidade: sobretudo com o desempenho tecnológico que avança a cada ciclo do tempo. Todavia, a indiferença freudiana entre os valores e pesos dos campos biológico e sociológico das pulsões acaba por tornar indistintas as estruturas históricas das civilizações. Nesse sentido, conforme Freud, um princípio comum rege qualquer formação civilizatória: a *escassez*. Motivo que impera tanto na dinâmica do desejo - que Freud recupera do *Banquete* de Platão enquanto mobilidade pulsional pela falta<sup>321</sup>, como também a necessidade do homem pela atividade desprazerosa, porém socialmente reconhecida, do trabalho.<sup>322</sup> Neste caso, tanto o desejo quanto o trabalho se equivalem enquanto respostas à ausência que lhes é constitutiva.

Entretanto, é necessário pensar que a constituição de tal ausência tem um fundo histórico - o que faz Marcuse operar o conceito de "escassez". Decerto, existe uma escassez constitutiva que se perpetua no homem enquanto sujeito desejante. Mas

---

<sup>321</sup> Trata-se da apropriação que Freud faz do discurso de Aristófanes no *Banquete* de Platão a fim de conceituar o desejo como falta. Pois, na descrição do dramaturgo grego, seria o sentimento de perda dos corpos cindidos em sua integridade que mobilizaria a busca pelo objeto de desejo. Outrora uno, cindido pela ameaça divina, os corpos passam a vagar em busca da metade perdida (FREUD, "Para além do princípio de prazer", pp. 231-232).

Sobre esta perspectiva uma observação sobre o caráter de desejo em Marcuse. Também leitor de Platão, nosso autor apreende outro momento do *Banquete* como modelo do desejo erótico: o discurso de Diotima. Ali, não seria a falta, mas a *forma estética* que atravessa os corpos na composição do desejo erótico. "De acordo com Diotima, Eros dirige o desejo de um corpo belo a outro e finalmente para todos os corpos, pois 'o belo de um corpo é similar ao belo de outro' e seria tolice não reconhecer que o belo em todo corpo é um e o mesmo'. Fora desta sexualidade verdadeiramente polimorfa surge o desejo que anima o corpo desejado: a psiquê e suas várias manifestações" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 211). Notaremos mais adiante estas observações no que Marcuse denominará uma "sublimação não-repressiva". Na verdade, o resultado de uma longa trajetória intelectual sobre o corpo que tem em ensaios como "Para a crítica do hedonismo" novas formulações do que poderia ser o desejo em sua forma crítica. Como movimento, o desejo se mobiliza no espaço que Marcuse chamava então "felicidade objetiva", em que os objetos desejados não estariam mais restritos à circulação da forma mercadoria, mas se encaminham em uma nova economia libidinal mediante um desejo produtivo estabelecido na forma estética. Interessante notarmos, como uma última observação, como esta concepção de Marcuse, e sua ruptura com a noção psicanalítica do desejo como falta, se aproxima do que alguns anos depois, encontraríamos nas máquinas desejantes de *Anti-Édipo* e a crítica contida desta obra do desejo enquanto falta de Freud.

<sup>322</sup> Marcuse chega a comentar sobre as raras vezes que a psicanálise trata do tema do trabalho e, na maior parte, considera como atividade desprazerosa. Seria em *Mal-estar na civilização*, um dos momentos em que Freud procura compreender possibilidades prazerosas de trabalho: como a atividade artística ou a desempenhada como livre-escolha de uma profissão - o que Freud considera mais exceção do que regra desta realidade (FREUD, "O mal-estar na civilização" in *Sigmund Freud: obras completas (1930-1936)*, pp.35-36 e nota 8, p. 36). Em *Eros e civilização* ressalta-se o pouco desenvolvimento de uma teoria psicanalítica do trabalho - algo que até o próprio Freud reconhece. Nesse sentido, há um esforço de Marcuse para retomar a questão dos efeitos do trabalho e da tecnologia sobre a metapsicologia.

também é preciso compreender o campo "sociológico" em que se insere: sendo a escassez uma categoria sob a influência do mundo externo que, por isso mesmo, está sujeita a alterações de desenvolvimento e regresso. Com isso, Marcuse não quer afirmar que a sociedade tecnológica tenha aliviado toda forma de sofrimento a partir de uma larga linha de produção capaz de alcançar todas as classes sociais.<sup>323</sup> Não se trata de uma crítica conciliadora que leve abundância para todos, mas de questionar se o estágio racional alcançado pela civilização do pós-guerra teria satisfeito as necessidades humanas de tal maneira que seria possível eliminar os efeitos da mais-repressão<sup>324</sup>. No fim das contas para a metapsicologia de Freud "não é decisivo se as inibições são impostas pela escassez ou pela *distribuição* hierárquica da escassez, pela luta por existência ou pelo interesse em dominar."<sup>325</sup> Em outras palavras, a "mais-repressão" opera justamente como o divisor de águas que oferece critérios objetivos de diferenciação entre o caráter biológico e aquele caráter sociológico da escassez.

Assim, pela denúncia da "mais-repressão", Marcuse quer romper com a extrapolação produzida pela própria ordem estabelecida, nos limites das contradições que oferece, mas oculta em seus extremos. Em contraposição, todo o esforço utópico de constituir uma "civilização não repressiva" é na verdade um exercício de desconstrução da "mais-repressão". Assim, é um equívoco compreendermos sua utopia da "civilização não repressiva" como uma ordem sem repressões. Sua aposta maior não está tanto em uma ordem perversa em que as barreiras repressivas seriam diluídas (como notamos no risco da Guerra), mas em uma "sublimação livre" em prol de uma racionalidade da gratificação. Voltaremos mais adiante ao campo da "sublimação", quando tratarmos de maneira mais direta as questões de estética que nela residem. Por enquanto, basta reconhecermos o teor biopolítico desta possível sublimação.<sup>326</sup>

---

<sup>323</sup> Marcuse está vivenciando o surgimento do Estado de bem-estar social. Analisaremos mais adiante esta forma de Estado que tem como princípio a garantia plena de diversos direitos sociais básicos: saúde, educação, emprego e lazer, por exemplo. Ao lado de todo este desenvolvimento que configura novos Estados europeus em reconstrução após a II Guerra, mas também os próprios EUA e seu *American Way of Life*, Marcuse não podia deixar de notar os bolsões de miséria e as lutas por libertação que explodiam nas estruturas sociais: nos guetos, em antigas colônias europeias, nas guerrilhas da América Latina, etc. Todos estes territórios demandando um novo regime para além da exceção dos direitos sociais em que viviam. Junto aos fatos históricos, Marcuse procura compreender que estrutura social é esta que ao mesmo tempo que promove novos direitos sociais deixa em seus extremos a vigília da mais-repressão? Como o *Welfare State* se torna em *Warfare State*?

<sup>324</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 151.

<sup>325</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 134.

<sup>326</sup> Que, de acordo com Marcuse, é de autoria de Freud, quando este passa a considerar desvios não-repressivos da pulsão. Noções que Freud retira das análises de Sandor Ferenczi e que ressoam tanto no artigo enciclopédico "Teoria da libido", quanto em "Psicologia de massas e análise do eu". Em ambos os casos, trata de modos de sublimação pautados em relações libidinais livres, como a relação entre pais e

Deste ponto de vista, a sublimação é uma categoria de conduta dos sujeitos. Através dela, opera um desvio de metas das pulsões de modo que sua busca por gratificação com o mínimo de dor (seguindo o princípio de prazer) por vezes determina "modificações na sexualidade" em um meio repressivo: como a orientação da sexualidade para relações monogâmicas ou mesmo a dessexualização da maior parte do corpo em prol da sua redução genital. No entanto, Freud chega a reconhecer outros modos de sublimação das pulsões que não necessariamente geram modificações repressivas da sexualidade: uma "sublimação não repressiva" que reativa as potencialidades do corpo, ao invés de restringi-las. Modo em que a sexualidade polimorfa encontra desvios variados para suas pulsões, sem com isso ameaçar a cultura. Em uma cultura mais-repressiva imperam as restrições de modo que a sublimação promove o desvio no interior dos labirintos que a própria realidade repressiva estrutura. Contudo, na utopia não repressiva de Marcuse, a forma de vida tornaria possível o organismo existir para além do "instrumento do trabalho alienado", enquanto um "sujeito de autorrealização"<sup>327</sup>. Possibilidade aberta com a destituição de diversos mecanismos obsoletos da repressão, quando uma nova ordem social e uma nova organização da economia libidinal passam a ser constituídas. Portanto, no extremo do campo de concentração, paradigma das formas mais-repressivas aos tabus violados e ao bloqueio de uma nova ordem, Marcuse encontra o avesso da dominação naquilo que se deseja silenciar: a esperança dos que já não têm mais esperanças. Por isso, denuncia a "mais-repressão" em sua obsolescência - eis a tarefa da teoria crítica marcuseana em seu exagero utópico: a imagem de uma civilização não mais orientada pela repressão para mobilizar uma experiência de pensamento que se manifesta como o avesso do que realizáramos até então: as ruínas da civilização como o sintoma de um sofrimento social - os extremos das prisões, dos hospícios e dos guetos.

#### **2.4) Panóptico como modelo crítico**

Decerto, Foucault não deixava de perceber a organização repressiva em instituições como a prisão. Por ocasião do GIP (Grupo de Informação sobre as Prisões), tal realidade lhe era mais próxima.<sup>328</sup> No interior dessa experiência, são inúmeras as

---

filhos, a amizade e os laços emocionais no casamento que tenham origem na atração sexual (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 207).

<sup>327</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 210.

<sup>328</sup> Conforme a nota dos editores dos *Ditos e Escritos*, o Grupo de Informação sobre as Prisões surge a partir de 1970, quando militantes maoístas da Esquerda Proletária haviam sido presos (pela venda do

vezes que Foucault denuncia publicamente o sistema prisional como "repressivo". Sobre isso, devemos atentar para algumas entrevistas de Foucault, mestre na escolha de palavras. Quanto às prisões, não hesita:

A instituição prisão é, de longe, um *iceberg*. A parte aparente é a justificativa: "é preciso prisões porque há criminosos." A parte escondida é a mais importante, a mais temível: a prisão é um instrumento de repressão social.<sup>329</sup>

Com tais palavras, é possível associar precipitadamente a pesquisa foucaultiana aos moldes marcuseanos da "mais-repressão". No entanto, é importante ressaltar que o fato de descrever a prisão como uma instituição repressiva não implica que o modelo crítico foucaultiano posicione tal categoria psicanalítica no centro de suas análises. Algo que notaremos com mais clareza no que diz respeito a *História da sexualidade*, quando a hipótese repressiva - em larga medida representada pelo modelo crítico de *Eros e civilização* - será o alvo de Foucault.

Em uma primeira camada dessa crítica, Foucault circunscreve, sob a luz das relações de poder, o problema do que denomina a "hipótese repressiva". A partir de então, Foucault aprofunda dúvidas sobre o critério objetivo que, como vimos, Marcuse pretendia responder sob a categoria de "mais-repressão".<sup>330</sup> Afinal, questiona Foucault,

---

jornal do grupo *La cause du peuple*) e iniciaram uma greve de fome para que fossem reconhecidos como presos políticos, mas também para denúncia do sistema penitenciário. Daniel Defert havia proposto a Foucault organizar uma comissão de inquérito para o caso, ao que este responde pela constituição de um "grupo de informação", ao lado de J-M. Domenach e Pierre Vidal Naquet, Gilles Deleuze, além de magistrados e médicos, assistentes sociais, estudantes. Tratava-se, ao mesmo tempo, de uma experiência coletiva de pensamento e de uma tomada de palavra pelos detentos. O grupo formularia um questionário distribuído a ex-detentos, detentos e seus familiares, recolheria as histórias narradas, de modo que, aos poucos, este público pudesse mostrar os limites do sistema penitenciário nas denúncias que cada um deles faziam. A partir disso, os presidiários tiveram um meio de comunicar suas reivindicações. Paralelamente, movimentos de revolta ocorreram em 35 estabelecimentos presidiários. O movimento foi inaugural para outros grupos que encamparam seus grupos de informação na saúde, asilos, entre os trabalhadores imigrados, etc.. Nas entrevistas que Foucault oferece, vale ressaltar que o objetivo do GIP não era criar um "tribunal popular" que julgasse as deficiências do Estado. "O questionário só se interessa pelas condições de vida. Os detentos falam de seu trabalho, das visitas, do amontoado nas celas, dos livros que lhe recusam, da fome, do frio também" (FOUCAULT, "Inquirição sobre as prisões: quebrems a barreira do silêncio" in FOUCAULT, *Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber*, p. 9). A partir daí, registram-se diversas denúncias que escapam da alçada da luta de classes, enfrentando temas incomuns no cenário político de então, como a "repressão sexual" no interior das prisões, mas também a falta de dinheiro pelos quais os prisioneiros e seus familiares são obrigados a passar, com um salário reduzido para os que são liberados a trabalhar, produzindo mercadorias de alto valor, além é claro das torturas e espancamentos, a ameaça constante da solitária, as proibições arbitrárias de leitura e formação, e, sobretudo, a "ausência de todo direito real", pois a "justiça envia um homem à prisão, e esse homem não pode defender seus direitos perante ela" (FOUCAULT, "Inquirição sobre as prisões...", p. 9)

<sup>329</sup> FOUCAULT, "Inquirição sobre as prisões...", p. 9.

<sup>330</sup> Decerto, no primeiro volume da *História da sexualidade - a vontade de saber*, a crítica que Foucault dirige a Marcuse é bastante cifrada, deixando-se perceber com alguns elementos da gramática marcuseana, como "Grande Recusa". No entanto, este livro é produto da série de pesquisas que o autor vinha desenvolvendo no *Collège de France*. Em cursos como *Em defesa da sociedade* (1976, mesmo ano da publicação deste volume da *História da Sexualidade*), podemos encontrar indicações mais diretas, como esta, quando Foucault desfere o golpe contra a hipótese repressiva afirmando sua insuficiência

o regime repressivo seria "instaurado" ou "acentuado" a partir do século XVIII, com a revolução industrial? Vivemos atualmente em uma mecânica repressiva de poder? O poder de qualquer civilização não se insinua como interdição e censura? E, por fim, até que ponto o discurso crítico contra a repressão vincula-se a um mecanismo de poder ou é uma ruptura com este? Até que ponto a idade da repressão está distante da análise crítica da repressão?<sup>331</sup> Essa série de questões partilha da constelação foucaultiana que coloca em xeque não apenas posições de verdade das práticas discursivas - como se a denúncia da repressão pudesse por si própria estabelecer um critério de veracidade ao discurso de transformação; mas também, procura colocar a hipótese repressiva em meio a uma rede discursiva que desloca pretensões de verdade universal. Dessa forma, vem a proposta do projeto da *História da sexualidade* em que:

as dúvidas que gostaria de opor à hipótese repressiva têm por objeto muito menos mostrar que essa hipótese é falsa do que recolocá-la numa economia geral dos discursos sobre o sexo no seio das sociedades modernas a partir do século XVII.<sup>332</sup>

Ou seja, Foucault não contesta a hipótese repressiva por uma outra teoria mais verdadeira, mas reconhece certa veracidade da hipótese repressiva. Contudo, o que pretende evitar é certo *inflacionamento* da repressão no interior da economia discursiva da sexualidade.

Haveria, pois, uma insuficiência do esquema crítico "mais-repressivo" apresentado por Marcuse. Butler a resume bem quando considera o problema da 'sujeição' em Foucault, como eixo central de textos como *Vigiar e punir* e afirma: "A prisão age (...) sobre o corpo do prisioneiro, mas faz isto forçando o prisioneiro a se aproximar de um ideal, de uma norma de comportamento, de um modelo de obediência."<sup>333</sup> Há um movimento duplo que o modelo repressivo deixa como ponto cego: a via de mão dupla da "sujeição" - movimento do poder que tanto procura submeter um indivíduo a um domínio, quanto ativa um sujeito. Como afirma Butler:

Sujeição [*Subjection*] é um tipo de poder que não somente *age* unilateralmente sobre um indivíduo dado como uma forma de dominação, mas também *ativa* ou forma o sujeito. Portanto, não é simplesmente a dominação de um sujeito, nem de sua produção, mas designa um certo tipo

---

crítica: "Penso igualmente na estranha eficácia dos ataques que ocorreram contra - digamos - a moral ou a hierarquia sexual tradicional, ataques que, também eles, se referiam apenas de uma maneira vaga e bastante remota, bem nebulosa em todo caso, a Reich ou a Marcuse" (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade*, p. 9).

<sup>331</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, vol. 1, p. 15.

<sup>332</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, vol. 1, p. 16.

<sup>333</sup> BUTLER, *The psychic life of power: theories in subjectivation*, p. 85.

de restrição *na* produção, uma restrição sem a qual a produção do sujeito não teria lugar, uma restrição através da qual aquela produção tem lugar.<sup>334</sup>

Com efeito, o modelo prisional de Foucault distingue-se da matriz repressiva do campo de concentração e seu modelo de exclusão/inclusão do "extremo", mas se interessa pelo "limite"<sup>335</sup>. Ora, enquanto Marcuse compreende o sistema prisional como um extremo que acusa o avesso reprimido da civilização, Foucault enxerga um "intervalo" em que uma rede de condutas é produzida, entrelaçada, multiplicada, recortada. Por pensar justamente o limite como intervalo, a prisão foucaultiana não é apenas o espaço vazio em que se detém os sujeitos e suas normas, nem o extremo que denuncia o todo social. A própria arquitetura da prisão é uma prática de vigia em que se estabelece, ao mesmo tempo, um lugar restrito em meio a uma série de estruturas e um lugar que restringe demais estruturas; lugar em que foi possível a constituição desta figura do "delinquente" (mediante a rede de saberes que envolve esta figuração), mas também o espaço recortado em que o sujeito se produz.<sup>336</sup> É esta via dupla que faz Foucault pensar as prisões, portanto, a partir de normalizações, das redes de poder que constituem e são constituídas por um conjunto de condutas.

Desse modo, o risco maior de compreender a prisão como "extremo" é deixar de perceber a dinâmica pulsante da instituição, tomando-a como um extremo abandonado.<sup>337</sup> De modo que:

---

<sup>334</sup> BUTLER, *The psychic life of power...*, p. 84.

<sup>335</sup> O que não significa que ele estaria cego aos campos de concentração. Em 1976, na entrevista "Michel Foucault: crimes e castigos na URSS e em outros lugares...", o filósofo francês oferece algumas impressões sobre os campos de concentração de Riga. Mesmo assim, é interessante notar o diferencial da análise de Foucault. Pois o campo de concentração não é pensado a partir do lugar da exceção, mas da economia de poder. Conforme Foucault, o "campo de concentração foi uma fórmula mediana entre o grande terror e a disciplina, uma vez que ele permitia, por um lado, fazer as pessoas morrerem de medo; por outro, sujeitar aqueles que eram temidos ao interior de um quadro disciplinar, que era o mesmo que o da caserna, do hospital, da usina, mas multiplicado por dez, por cem, por mil..." (FOUCAULT, "Michel Foucault: crimes e castigos na URSS e em outros lugares..." in FOUCAULT, *Estratégia, poder-saber - Ditos e escritos*, vol. IV, p. 197).

<sup>336</sup> Assim, a própria arquitetura de uma prisão em geral é em si um espaço excluído da sociedade. Mas, no interior da própria prisão, um sistema de classificação acaba se operando. Angela Davis, em sua *Autobiografia*, descreve sua experiência no interior da divisão das celas e dos corredores. Sua prisão, neste sentido, é exemplar para compreendermos os efeitos normalizadores do sistema penitenciário. Entre suas inúmeras transferências até alcançar a liberdade, é possível notar as divisões dos tipos de delinquência, as divisões raciais, os espaços destinados para lazer e trabalho. Enfim, a vida cotidiana das prisões não se trata apenas de um jardim das delinquências. Na divisão de suas celas, espelha também um sistema classificatório que aprofunda cada vez mais os corpos no interior de uma rede diversa de condutas; em contrapartida, os corpos submetidos a tal sistema imprimem ao mesmo a força de sua singularidade.

<sup>337</sup> O que não significa que Marcuse ou mesmo Angela Davis caíam nesta arapuca. Pelo contrário, estes autores partilham de todo um interesse sobre a dinâmica que ocorre nos guetos e nas instituições extremas das sociedades repressivas. Mesmo assim, é possível notar como Foucault ainda assim avança sobre a perspectiva do "complexo industrial da prisão". Embora concorde em grande medida com as matrizes frankfurtianas deste debate - sobretudo, a partir da leitura de *Punishment and Social Structure* de Georg

A prisão não deve ser vista como uma instituição inerte, que volta e meia teria sido sacudida por movimentos de reforma. (...) A prisão faz parte de um campo ativo onde abundaram os projetos, os remanejamentos, as experiências, os discursos teóricos, os testemunhos, os inquéritos. Em torno da instituição carcerária, toda uma prolixidade, todo um zelo.<sup>338</sup>

Diferentemente, pois, do campo de concentração como extremo da sociedade repressiva, a prisão, revela Foucault, é um espaço dinâmico de rede de saberes e poderes.

É neste sentido que Foucault compreende a prisão como um "dispositivo de poder-saber". Termo de difícil acesso, pela ausência de definição nas obras do autor, embora muitas vezes associado à inúmeras descrições difusas que seguem desde o enunciado de um discurso até a disposição de um corpo em determinada arquitetura, ou das narrativas às práticas institucionais. Em um dos raros momentos de definição, Foucault explicita:

O dispositivo de poder como instância produtora da prática discursiva. É nisso que a análise discursiva do poder estaria, em relação ao que chamo de arqueologia, num nível (...) que permitiria apreender a prática discursiva precisamente num ponto em que ela se forma.<sup>339</sup>

Uma definição ainda muito atrelada ao campo da arqueologia do saber, mas que indica o momento de passagem para as reflexões genealógicas de Foucault. Em "O que é um dispositivo?", ao considerar esta passagem da metodologia de Foucault, Deleuze concebe o dispositivo como "linhas de força" que se entrelaçam, gerando assim redes de enunciados e redes de visibilidades<sup>340</sup>. Essa definição entra em sintonia com o que Butler dizia a respeito do caráter duplo da subjetivação. Pois o dispositivo acumula, dirá Deleuze, um "sistema de diferenciação formal" de modo que uma instituição como a prisão é, antes de mais nada, "biformal, bifacial" (o crime sendo, ao mesmo tempo, o crime que fala e o que faz ver, linguagem e luz).<sup>341</sup> Entre saber e poder, o dispositivo

---

Rusche e Otto Kirschheimer. Trata-se de uma referência central para *Vigiar e punir...* - podendo reconhecer similaridades entre as estruturas das duas obras. A força que Foucault encontra nesta obra é em grande medida fruto dos esforços da teoria crítica: estudar os "sistemas punitivos concretos" como "fenômenos sociais que não podem ser explicados unicamente pela armadura jurídica da sociedade nem por suas opções éticas fundamentais (...) Nesse sentido, Rusche e Kirschheimer estabeleceram a relação entre os vários regimes punitivos e os sistemas de produção em que se efetuam" (FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 27), movimento que, como afirma Foucault logo em seguida, contém "correlações estritas" duvidosas. Embora não desenvolva qual seria o teor desta suspeita, podemos compreender que *Vigiar e punir...* contém uma mediação essencial que segue além desta referência quase-marxista dos teórico-críticos em questão. É como se Foucault atravessasse toda a estrutura de *Punishment and Social Structure* com a categoria do corpo, cuja ambivalência, como nos afirmava Butler, constitui um papel essencial para se pensar a punição além da repressão, mas no interior da economia do poder normalizador.

<sup>338</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 210.

<sup>339</sup> FOUCAULT, *O poder psiquiátrico - curso dado no Collège de France (1973-1974)*, p. 17.

<sup>340</sup> DELEUZE, "¿Que é un dispositivo?" in BALBIER et alii. (ed.), *Michel Foucault, filósofo*.

<sup>341</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 84. No entanto, é possível notar algumas diferenças entre Butler e Deleuze. Ao relevar o corpo como o *locus* da disputa do poder, Butler evidencia a extensão entre o corpo e as

foucaultiano se desloca de tal modo a excluir *coincidências* - em contraposição a toda possibilidade de síntese dialética<sup>342</sup> - mas que *redistribui* as relações de poder (e seu

---

relações de poder em que está inserido. Sua crítica à interpretação de Charles Taylor - de que o corpo em Foucault seria uma espécie de fantasma, de materialidade amorfa - leva-a à seguinte consideração: "Aqui, o corpo - do prisioneiro ou da prisão - não é uma materialidade independente, uma superfície ou lugar estáticos, que um investimento subsequente vem marcar, significar ou invadir; o corpo é aquilo pelo qual a materialização e o investimento são coextensivos" (BUTLER, *The Psychic Life of Power*, p. 91). Esta crítica pode ser dirigida à Deleuze que acaba por cindir as relações de poder e de saber justamente nesta composição entre matéria e forma, como nesta afirmação: "É que a relação de poder não tem forma em si mesma e coloca em contato matérias não-formadas (receptividade) e funções não-formalizadas (espontaneidade), enquanto as relações de saber, de cada lado, tratam de substâncias formadas e funções formalizadas, ora sob a espécie receptiva do visível, ora sob a espécie espontânea do enunciável" (DELEUZE, *Foucault*, p. 85). Talvez, neste sentido, possamos compreender as tentativas de fuga sobre os impasses que Foucault deixa de herança para estes autores. Butler segue para o inconsciente lacaniano enquanto "psique", que escapa de toda forma de subjetivação: "a psique é precisamente o que excede dos efeitos aprisionadores da demanda discursiva para coabitar uma identidade coerente, para tornar um sujeito coerente" (BUTLER, *The Psychic Life of Power*, p. 86). Ao passo que para Deleuze, as redes de poder-saber se multiplicam, como rizomas, na superfície de uma sociedade em crise. Com esta imagem botânica que corresponde aos corpos sem órgãos, Deleuze e Guattari procuram desativar os dispositivos de poder: no rizoma incluem-se os bulbos e os tubérculos, mas também os animais em suas matilhas, as tocas destes animais. Procuram assim evitar o universal próprio à Modernidade mediante a imagem do rizoma que - no seu melhor e seu pior - é o signo das formas multiplicadas: "A maior parte dos métodos modernos para fazer proliferar séries ou para fazer crescer uma multiplicidade valem perfeitamente numa direção, por exemplo, linear, enquanto que uma unidade de totalização se afirma tanto mais numa outra dimensão, a de um círculo ou de um ciclo. Toda vez que uma multiplicidade se encontra presa numa estrutura, seu crescimento é compensado por uma redução das leis de combinação", ao passo que o rizoma é o sistema de diferenciação: "O rizoma nele mesmo tem formas muito diversas, desde sua extensão superficial ramificada em todos os sentidos até suas concreções em bulbos e tubérculos. Há rizoma quando os ratos deslizam uns sobre os outros. Há o melhor e o pior no rizoma: a batata e a grama, a erva daninha. Animal e planta, a grama é o *capim-pé-de-galinha*" (DELEUZE & GUATTARI, *Mil-plateôs*, vol. 1, pp. 13-14). Assim, ao passo que em Butler a saída para o paradoxo do poder estaria no campo deslocado da psiquê lacaniana, que destitui toda forma de identificação a partir da materialidade dos corpos coexistentes às malhas de poder, Deleuze procura uma explosão das formas em um dispositivo rizomático que multiplica diferenciações. Entre uma e outra saída, existe o padrão da diferenciação diante das identidades. No entanto, é possível ainda se questionar se seus movimentos de diferenciação ainda são suficientes para romper com dispositivos de poder que levam cada vez mais em conta a dessubjetivação. Seria Agamben quem lançaria esta questão: "O que define os dispositivos com os quais temos de lidar na atual fase do capitalismo [*referindo-se aqui a toda a ordem que nos associa a todo tempo a dispositivos tecno-informacionais como celulares, páginas da internet, etc.*] é que estes não agem mais tanto pela produção de um sujeito quanto por meio de processos que podemos chamar de dessubjetivação (...) o que acontece agora é que processos de subjetivação e processos de dessubjetivação parecem tornar-se reciprocamente indiferentes e não dão lugar à recomposição de um novo sujeito, a não ser de forma larvar, e por assim dizer, espectral" (AGAMBEN, "O que é um dispositivo?" in AGAMBEN, "*O que é o contemporâneo?*" e outros ensaios, p. 47). Neste sentido, notamos como pode ser interessante retomarmos autores que ocupam o limiar entre os processos de subjetivação e dessubjetivação a partir do conceito de alienação. De certo modo, é o que podemos encontrar em Marcuse e toda a crítica aos modelos subjetivos da sociedade unidimensional, mas também a sua busca por uma nova subjetividade. Algo que nos aponta Kellner, quando afirma: "Marcuse, como Foucault, enfatiza a construção social da subjetividade e os modos nos quais a subjetivação (i.e. os modos de produzir um sujeito socialmente submisso) estão envolvidos num processo de dominação. Apesar de Foucault e muitos pós-estruturalistas exigirem resistência à dominação [*como vimos nos casos de Butler e Deleuze*], eles frequentemente não têm nenhum recurso teórico para construir uma noção de ação (*agency*) que eficazmente resistiria à repressão e à dominação" (KELLNER, "Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de *Eros e civilização*", colchetes nossos).

<sup>342</sup> Embora Agamben lembre o quanto o conceito foucaultiano de dispositivo deva a Hegel. Seria nas interpretações de Hyppolite sobre o jovem Hegel que Foucault extrai o termo embrionário das positivities. Para Hegel, positividade seria o "elemento histórico, com toda sua carga de regras, ritos, e instituições impostas aos indivíduos de um poder externo, mas que se torna, por assim dizer interiorizada

sistema de diferenciação formal) constituindo saberes que as atualizam e as remanejam.<sup>343</sup>

Salta à vista uma imagem maior deste dispositivo: a "usina-caserna" como a "utopia produtiva do século XIX", conforme Foucault descreve em seu curso *La société punitive*.<sup>344</sup> Trata-se da caracterização encontrada em *Vigiar e punir*, a partir do arquiteto L. Baltard: as prisões enquanto "instituições completas e austeras".<sup>345</sup> Nessa descrição está contida a utopia recorrente dos reformadores modernos do sistema prisional, em que a vida civil e a vida industrial se confundem. Seria na prisão - mais do que na pequena aldeia bucólica de Rousseau - que se realiza a utopia do cidadão burguês: o "sonho do encarceramento", em que os refugiados seriam encaminhados, em que se excluem todos os nômades, em que se disciplina o trabalhador como assalariado.<sup>346</sup> Sonho que, por sua vez, estende sua utopia a uma forma de saber, a uma "atividade de pesquisa" [*activité de recherche*]; sejam elas "pesquisas arquiteturais" - de modo a constituir espaços que assegure o "máximo de vigilância"; sejam elas "pesquisas microssociológicas", sobre os esquemas de autoridade e vigilância detidas sobre pequenos grupos e seus modos de conduta no interior deste regime.<sup>347</sup> Um modelo crítico que Foucault opera a partir de uma utopia arquitetural bem específica: o panóptico de Jeremy Bentham como dispositivo de poder-saber.

Esse modelo prisional é mais fundamental para Foucault do que o campo de concentração, a que dedica - curiosamente, se atentarmos para o problema de sua geração pós-Guerra - poucas páginas de seus ditos e escritos.<sup>348</sup> Em contrapartida, seria

---

nos sistemas de crenças e dos sentimentos. (...) O objetivo último de Foucault não é, porém, como em Hegel, aquele de reconciliar dois elementos [*os indivíduos como seres viventes e o elemento histórico*] (AGAMBEN, "O que é um dispositivo?", p. 32, colchetes nossos).

<sup>343</sup> DELEUZE, *Foucault*, p. 85.

<sup>344</sup> FOUCAULT, *La société punitive: Cours au Collège de France (1972-1973)*, pp. 207 a 209. Foucault também considera a hipótese da "usina-convento". Porém, na tentativa de evitar a noção corrente de que as celas penitenciárias teriam origem no movimento monástico (como afirmaria Erving Goffmann), o autor prossegue com "usina-prisão". O debate da questão do convento como matriz da prisão se dá pelo que Foucault considera um equívoco quanto à formação moral e o regime de liberdades existentes entre cada uma das instituições, não cabendo uma relação imediata entre um e outro. Na verdade, com uma veia mais marxista, Foucault considera a hipótese de que o advento das prisões, na sua forma contemporânea penitenciária, tenha maior ligação com o advento do capitalismo. Associação que insiste em quase todo o curso. Há uma "heterogeneidade essencial" entre os dois modelos: embora haja a questão comum do pecado, o claustro monástico é um exercício de reconciliação com Deus. Mais do que os monastérios, as prisões do século XIX tem como modelo, como veremos, o panóptico de Bentham.

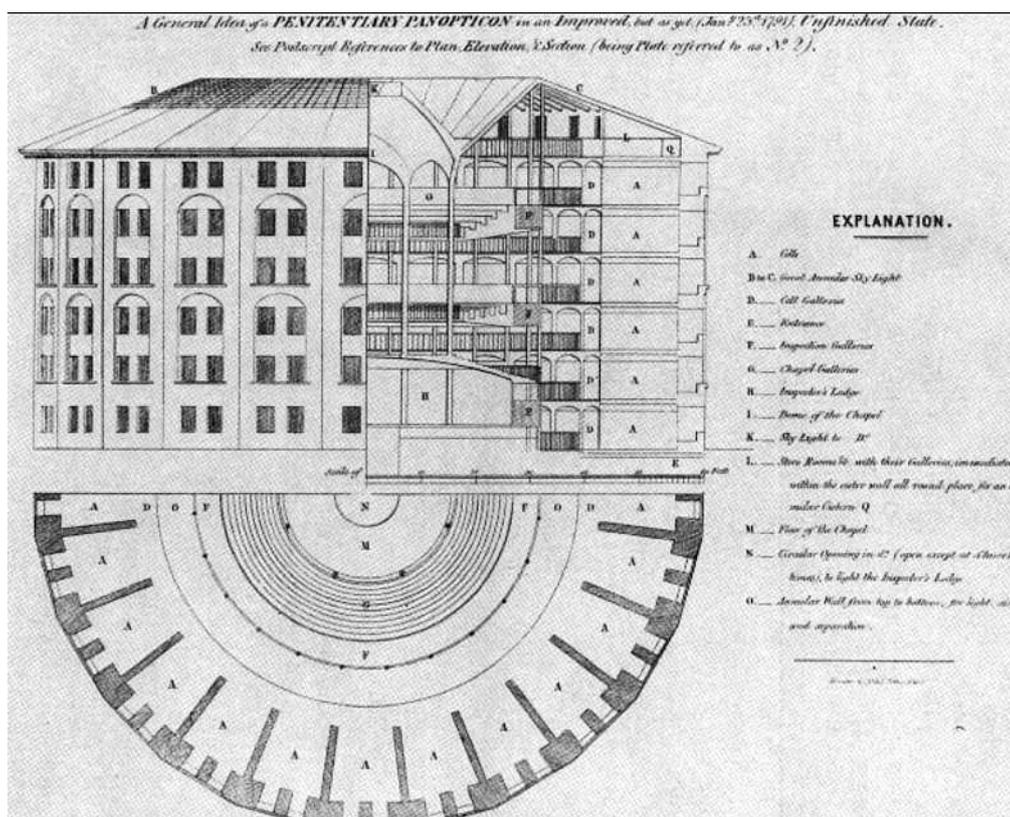
<sup>345</sup> BALTARD *apud* FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 211.

<sup>346</sup> FOUCAULT, *La société punitive...*, pp. 208-209. Foucault recheia seu curso com tais utopias. Variadas em seu alcance: entre as vilas para delinquentes descritas por Marquet-Vasselot ou o controle rigoroso de natalidade sobre as classes operárias por Villeneuve-Bargemont.

<sup>347</sup> FOUCAULT, *La société punitive...*, p. 209.

<sup>348</sup> Praticamente: *Em defesa da sociedade*, em suas últimas aulas.

esse *olho do poder* que anima a genealogia foucaultiana. Embora jamais tenha saído do papel, o projeto do panóptico de Bentham espelha um cálculo normativo que alcança diversas experiências modernas do sistema de vigilância, inclusive prisional.<sup>349</sup> Menos importante do que a concretude ou não de seu projeto (cujo modelo foi reproduzido alguns anos depois, pelos *quackers* nos EUA), Foucault percebe que ali se apresentam mudanças simbólicas profundas na relação entre julgar e punir. Decerto, prisões existiam antes da reforma proposta por Bentham. Contudo, o panóptico possibilita um novo "teatro punitivo (...) que age essencialmente sobre o espírito dos cidadãos".<sup>350</sup>



Como podemos acompanhar pela figura, no projeto de Bentham há uma torre central rodeada por celas. A torre é vazada por janelas que se abrem para a face interna do anel, permitindo notar as celas ao redor. Além disso, as celas são constantemente

<sup>349</sup> Lembremos aqui uma associação entre o panóptico e o pensamento utilitarista dos prazeres e desprazeres desenvolvido por Bentham. Não seria uma lei moral que impediria o crime, mas o cálculo que o indivíduo deve fazer entre o crime e sua punição, mediante o "princípio de utilidade", a saber: o "princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade" (BENTHAM, "Uma introdução aos princípios da moral e da legislação" in *Col. Os pensadores (Jeremy Bentham, John Stuart Mill)*, vol. XXXIV, p. 10. O olhar do poder que se lança no panóptico é aquele que deixa ao indivíduo o cálculo de sua felicidade, gerando assim um sistema moral que dispensa a centralidade do magistrado, deixando a pena e a punição ao encargo do próprio indivíduo, ao menos aparentemente. Um olho que tudo vê sem ser visto é o pressuposto do princípio de utilidade formulado por Bentham.

<sup>350</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 104.

atravessadas pela luz. Cria-se assim um princípio de constante vigilância em que o preso - mas também podemos incluir em outros prédios: o louco, o aluno, o doente, etc. - nunca se pode ter certeza se está ou não sendo vigiado. Com o projeto da prisão panóptica, concluímos com Foucault que esta "é uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto."<sup>351</sup> Portanto, otimização da economia do poder pela maximização da vigilância. Determina assim um poder que não precisa estar identificado, que não precisa estar visível a todo instante como o soberano do século XVII. Com o panóptico, o poder é invisível e está em toda parte.

Porém, a invisibilidade do poder determinada pela visibilidade máxima daquilo que assujeita é apenas um dos efeitos dessa máquina da vigilância. Além disso, é preciso notar que no interior desta estrutura há uma *segunda invisibilidade*: a lateral, entre os indivíduos encarcerados. Decerto, há uma incerteza dada ao preso acerca da presença da instância do poder no interior da torre; mas, de um modo mais radical, é impossível a visibilidade lateral entre os encarcerados<sup>352</sup>. Com isso, realiza-se o processo de individualização brutal, que torna incomunicável qualquer formação no interior das massas: "A multidão, massa compacta, local de múltiplas trocas, individualidades que se fundem, efeito coletivo, é abolida em proveito de uma coleção de individualidades separadas"<sup>353</sup>. Com isso, a "usina-cárcere" avança em sua utopia: com a invisibilidade lateral que dissolve a unidade das massas e promove uma individualidade brutal, garante-se a ordem aspirada pela sociedade burguesa.

---

<sup>351</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 178. Foucault afirma que o panóptico inverte o princípio da masmorra: de agora em diante, a "visibilidade passa a ser uma armadilha" (FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 177). Com exceção do trancamento, não se oculta e nem se priva da luz o prisioneiro. Mudança de princípios que acompanha a ordem da visibilidade da armadilha biopolítica: não mais que se esconder mais as idiossincrasias, deixe-se viver e faça-se morrer.

<sup>352</sup> É impressionante a quantidade de relatos de Angela Davis sobre esta individualização em sua autobiografia. Não se trata apenas do fato político de separar a "inimiga pública" subversiva dos demais membros da população carcerária temendo alguma revolta; mas de um sistema em que, cada vez mais, se isolam os indivíduos. Mesmo a experiência do GIP sobre a greve de fome da Esquerda Proletária. Dentre suas reivindicações o direito à reunião se mostra fundamental não apenas para caracterizar a prisão como um ato político, mas também para caracterizar a pena como um sistema individualizante que separa os pares em um recorte lateral diante da hierarquia do poder prisional.

<sup>353</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 177. Um fenômeno ainda recorrente atualmente, em defesas contra atos violentos da polícia, tais como "não podemos ser tratados como bandidos" (como se aos bandidos valesse tal ato), ou então, na suspeita de prisão das periferias quando um de seus moradores expressa a seguinte opinião: "aquele merece, ele não é trabalhador". Em ambos os casos, aparece o recorte lateral que Foucault anuncia em *Vigiar e punir...*; um recorte que muitas vezes esquece que, diante do olhar da prisão, somos todos suspeitos. Sobre isso incide a estratégia do GIP: "Para nós, o ideal seria que as famílias se comunicassem entre si. Que os prisioneiros se comunicassem com a opinião [pública]. Quer dizer: quebrar o gueto" (FOUCAULT, "Inquirição sobre as prisões...", p. 8).

Notemos: esse não é um exercício da repressão. Mais do que uma economia geral da repressão das penalidades, a prisão é uma *economia geral da distribuição das ilegalidades*, gerindo suas infrações, diante de um quadro de constante reincidência dos delinquentes. Na verdade, as teorias penais do século XIX desistem do projeto de reprimir o crime, na medida mesma em que pressupõe haver sempre uma taxa de criminalidade nos meios sociais. Basta saber o nível *tolerável*.<sup>354</sup> Contrapostas à repressão, portanto, tais teorias promovem uma "normalização" das condutas ao determinar o crime que é ou não suportável em determinado campo social. Como

---

<sup>354</sup> Neste sentido, o curso *La société punitive* se detém mais e melhor sobre passagens que *Vigiar e punir* avança de modo apressado. Sobre as ilegalidades que explica a prisão como uma economia geral de sua distribuição e fonte de punição privilegiada na sociedade burguesa, Foucault descreve uma série de "ilegalidades" presentes na passagem para a sociedade capitalista (XVIII): a *ilegalidade popular* (que opera entre os privilégios de posição: corrupção de fiscais, etc); a *ilegalidade funcional* (não sendo obstáculo ao lucro do capitalismo, mas rompe com a ordem feudal, como a fraude anti-feudal na compra de terras); a *ilegalidade sistemática* (que atravessa os modos sociais como um ato tradicional, como a ilegalidade comum nos negócios); a *ilegalidade privilegiada* (conforme o privilégio de determinada classe social); a *ilegalidade de poder* (os reguladores das demais ilegalidades, como a autoridade do delegado sobre seus informantes ou sua zona de proteção); a *ilegalidade político-econômica* (próxima ao capitalismo e sua ordem de mercadorias e produção, ou como Proudhon afirmava: a propriedade é um roubo); a *ilegalidade oscilante* (de modo que a ilegalidade promovida pelo aparato judiciário em defesa de uma parte da sociedade em detrimento de outra que rompe com a decisão dada através de protestos, ou ativa uma representação teatral do tribunal popular: reativando no interior da própria ilegalidade a lei que se tem necessidade estratégica) (FOUCAULT, *La société punitive*, pp. 144 a 148). Como resultado maior, a prisão serve a uma burguesia em ascensão e no interior do aparato judiciário passa a descriminar algumas ilegalidades (sobretudo aquelas que consolidavam o capitalismo vindouro, bem como tornavam obsolescente as travas feudais) e a refrear, sobretudo mediante a prisão, todo ato ilegal que ameaçasse os princípios da propriedade privada. Assim, afirma Foucault: "para controlar o aparato jurídico do Estado, (...) a burguesia inventou três meios. Primeiro, apropriar-se do aparelho judiciário, isto é, a "compra de títulos nobres" [*vénalité des charges*]. Em segundo, introduzir-se no aparelho do Estado e o reger. Em terceiro, fazer com que se pratique a ilegalidade: deixar que outras camadas sociais a pratiquem. de modo a poder ela mesma praticá-la em um sistema funcional das ilegalidades orquestradas [*concertés*] e, graças a isso, derrubar esta legalidade [*feudal*] que lhe pode servir, mas que se tornou muito pesada para ela" (FOUCAULT, *La société punitive...*, p. 149, colchetes nossos). Nesta descrição, Foucault insiste - contrapondo-se ao mito do contrato social e do Estado de direito - na formação moderna da legalidade a partir de um conjunto de ilegalidades. A própria lei é por si uma fonte de ilegalidades. Duplos como este fazem das relações de poder um sistema em constante normalização das suas condutas. E mais: faz da prisão o lugar privilegiado para interromper o circuito das ilegalidades, individualizando-as no interior de seus corredores e celas. *Locus* fundamental para que a burguesia orquestre melhor o conjunto de ilegalidades que atravessam a sociedade. Sobre a extensão destas ilegalidades em nossa sociedade, apenas a título de ilustração, dois casos tratados por Angela Davis. Primeiramente, questionando sobre a extensão desmedida do crime, comenta a autora: "O que é um crime? Como você define um crime? (...) A pessoas geralmente se referem a crimes mais como atrocidades do que como má conduta ou violações de trânsito. Contudo, as pessoas transgridem a lei a todo tempo. Estudiosos que pesquisam a extensão em que as pessoas transgridem a lei e, de fato, cometem atrocidades têm descoberto que muito mais do que antes pessoas que cometem crimes seguem para a prisão" (DAVIS, "Race, crime and punishment" in DAVIS, *The meaning of freedom and other difficult dialogues*, p. 67). Um segundo caso sobre a arbitrariedade da natureza do crime: Manny Babbitt, condenado à pena capital pelo assassinato brutal de uma senhora de 78 anos. Alguns anos antes, ele havia retornado do Vietnã e foi condecorado pelo Estado. "Este homem, a quem o Estado ensinou a matar de maneira tão eficiente, retornou do Vietnã e assassinou novamente, e assassinou de maneira terrível. E, ao fim, o Estado o assassinou da mesma maneira" (DAVIS, "Race, crime and punishment", p. 58). Eis como circulam as ilegalidades e como o sistema penal procura dar conta em classificá-los ou eliminá-los no interior de uma máquina incessante de punição e vigilância.

Foucault afirma no curso *Segurança, território e população*, podemos considerar a prisão como parte de um dispositivo de segurança que,

em vez de instaurar uma divisão binária entre o permitido e o proibido, vai-se fixar de um lado uma média considerada ótima e, depois, estabelecer os limites do aceitável, além dos quais a coisa não deve ir.<sup>355</sup>

Com isso, mais do que reprimir um ato criminoso, procura-se "normalizar" a sociedade através de seus indivíduos. Se visam ao corpo do indivíduo, não se trata de reprimi-los a ponto de adequá-los às máquinas e à vida do trabalho. Mas, sob o poder normativo, o corpo passa a ser o lugar da multiplicação desse poder.<sup>356</sup> Assim, a prisão torna-se um lugar privilegiado para fazer valer a norma sobre o corpo. Não apenas enquanto código que divide a ordem social entre normal e anormal, porém enquanto constitui "graus de normalidade, que são sinais de filiação a um corpo social homogêneo, mas que têm em si mesmos um papel de classificação, de hierarquização e de distribuição de lugares."<sup>357</sup>

Relação normativa que se estreita cada vez mais com a condição de um saber, fundamental para um poder que tem nas bases a "gradação das diferenças individuais".

Das celas penitenciárias surge a criminologia que tem neste espaço

uma espécie de observatório permanente que permite distribuir as variedades do vício ou da fraqueza. (...) Organiza-se todo um saber individualizante que toma como campo de referência não tanto o crime cometido (pelo menos em estado isolado) mas a virtualidade de perigos contida num indivíduo e que se manifesta no comportamento observado cotidianamente. A prisão funciona aí como um aparelho do saber.<sup>358</sup>

Espaço, portanto, de uma rede de poder-saber, a prisão se configura como dispositivo de poder. Mas que também avança para além dos muros da prisão, com o braço da polícia.

Novamente, a polícia não é apenas a instituição que reprime; antes, ela "disciplina", como um cristal que irradia o regime de visibilidade do panóptico para todos os lados.<sup>359</sup> Seu potencial vem de acordo com a função intermediária que ocupa

---

<sup>355</sup> FOUCAULT, *Segurança, território e população...*, p. 9. Como no paradoxo posto por Beccaria: o culpado é o elemento menos interessante da punição: deve-se prevenir a influência do crime na sociedade (FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 87).

<sup>356</sup> No curso *La société punitive...*, Foucault afirma: "Não são mais os corpos que estariam submetidos ao modo da máquina, isto é, corpos produtores, nem mesmo daqueles em que existem laços entre o desenvolvimento do maquinário e estes novos corpos. São corpos cuja função é ser multiplicadora de poderes, de zonas em que o poder é mais concentrado, mais intenso" (FOUCAULT, *La Société punitive...*, p. 211).

<sup>357</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 164.

<sup>358</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 112.

<sup>359</sup> Nesse sentido, Foucault reconhece que uma das principais ameaças de seu tempo vinha da polícia. Por ocasião do caso Jaubert - jornalista espancado ao cobrir uma prisão em uma manifestação de antilhanos - chega a afirmar Foucault: "Quando uma população tem medo de sua polícia, quando não ousa mais recorrer à sua justiça, porque ela a reconhece dependente demais da polícia, quando, enfim, a imprensa e a opinião, seu último recurso, têm risco, por sua vez, de estarem intoxicadas, manobradas pela polícia, então a situação é grave" (FOUCAULT, "Relatório da comissão de informação sobre o Caso Jaubert" in FOUCAULT, *Repensar a política - Ditos e escritos*, vol. VI, p. 29). Mais do que uma denúncia, esta

entre duas instâncias de poder. A polícia torna-se peça-chave no interior da engrenagem normativa que, como na utopia usina-cárcere, perde os limites entre a vida civil e a vida industrial. Pois, ao mesmo tempo que se faz visível na captura de criminosos, não se reduz a este poder disciplinar que atua diretamente sobre os corpos, mas assume também o poder normativo de uma “máquina administrativa, unitária e rigorosa”.<sup>360</sup> Em outros termos, o sistema policial ocupa o limite entre duas instâncias de poder. Afinal, a polícia sempre foi considerada na França entre os séculos XVIII e XIX como braço armado do soberano. Dessa forma, Foucault remete a toda uma economia de poder que atua diretamente sobre o corpo: a ordem dos castigos, da tortura nas alcovas e da execução em público. Mas, esse mesmo sistema policial estaria agora organizado conforme o poder normativo e seus efeitos administrativos em determinada região. Ao ocupar este intervalo, o poder da polícia se expande a toda uma grande massa de acontecimentos. Deste modo,

o objeto da polícia são essas 'coisas de todo instante', essas 'coisas-à-toa' (...). Com a polícia estamos no indefinido de um controle que procura idealmente atingir o grão mais elementar, o fenômeno mais passageiro do corpo social<sup>361</sup>.

Lembremos aqui o significado maior destes acontecimentos em massa: *à polícia deve se submeter toda a rede de ilegalidades que atravessam a sociedade*. Pela caça policialesca na vida cotidiana, em que o crime está sempre por acontecer, desvenda-se uma distribuição das ilegalidades: algumas são levadas à prisão (sobretudo crimes contra a propriedade); outras são utilizadas como recurso de suas investigações e avanços táticos (como o dedo-duro, vulgo "X-9"); outras, ainda, não fazem parte de sua alçada (pequenas infrações cotidianas). Assim, a polícia realiza nas ruas o que a utopia burguesa concretiza nos muros de suas prisões: a passagem entre a disciplina dos corpos individuais e a regulamentação da população, do corpo social. Como resultado, ao lado da prisão, a polícia forma um "dispositivo germinado" de poder que tem como principal efeito a constituição do "delinquente"<sup>362</sup> - aquele que, poderíamos dizer, seria identificável como "encarcerável", subjetividade em que incide toda uma rede de saber-poder. Encontra-se aqui aquele meio-termo que Judith Butler descreve como parte do poder da subjetivação: não apenas sobre o qual o poder disciplinar exerce dominação, mas também o *locus* subjetivo que atua pelo poder normalizador. De modo que o

---

declaração mostra bem a dimensão que a polícia assume na irradiação do poder normativo sobre a sociedade.

<sup>360</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 187.

<sup>361</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 188.

<sup>362</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 248.

delinquente não é apenas um "efeito do sistema", mas também "uma engrenagem e um instrumento" deste.<sup>363</sup> Com efeito, *polícia-prisão-delinquência* formam um circuito que se retroalimenta continuamente, cada qual aprofundando em espiral as demais partes deste sistema.

Portanto, a polícia é central para compreendermos porque seria o panóptico, e não necessariamente a repressão dos campos de concentração, o modelo privilegiado para a crítica de Foucault. Se é verdade que a política contemporânea se constitui junto aos modelos oferecidos pela Guerra - como notamos acima - Foucault não concebe, como a matriz freudiana o fazia, as atrocidades do século passado como fatores de "desilusão". Na verdade, os campos de concentração são extremos de uma questão maior: de um poder que sempre excede a si mesmo.<sup>364</sup>

De outro modo, todo o sistema de poder contemporâneo colocou a guerra onde sempre esteve: uma guerra civil, que faz das ruas o campo de batalha. Vem daí o sentido para a inversão foucaultiana sobre a proposição de Clausewitz, para quem a guerra é uma "simples continuação da política por outros meios".<sup>365</sup> De outro modo, para Foucault, a política é uma continuação da guerra por outros meios. Pois:

O poder político, nessa hipótese, teria como função reinserir perpetuamente essa relação de força, mediante uma espécie de guerra silenciosa, e de reinseri-la nas instituições, nas desigualdades econômicas, na linguagem, até nos corpos uns dos outros (...); isto é, a política é a sanção e a recondução do desequilíbrio das forças manifestado na guerra. (...) Sempre se escreveria a história dessa mesma guerra, mesmo quando se escrevesse a história da paz e de suas instituições<sup>366</sup>.

Decorre disso concluirmos com Foucault quão ilusória é a proposição de Freud sobre a "desilusão" da Grande Guerra. Não há barreiras rompidas da repressão constitutiva, nunca as houve. De outro modo, as ilegalidades correspondem a este conjunto de forças em conflito sendo, enfim, o principal articulador do meio social. No meio disso, a justiça penal assume uma pequena atividade, embora essencial, enquanto "ponto de troca" regulador das diferenciações que opera sobre o regime das delinquências já inferidas entre os dispositivos germinados da polícia-prisão.

---

<sup>363</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 248.

<sup>364</sup> Em *O sujeito e o poder*, Foucault chega a afirmar: "A relação entre a racionalização e os excessos do poder político é evidente. E não deveríamos precisar esperar pela burocracia ou pelos campos de concentração para reconhecer a existência de tais relações. Mas o problema é: o que fazer com um fato tão evidente?" (FOUCAULT, "O Sujeito e o poder" in RABINOW & DREYFUS, *Foucault: uma trajetória filosófica para além do estruturalismo e da hermenêutica*, p. 233).

<sup>365</sup> von CLAUSEWITZ, *Da Guerra*, Livro I, § 24, p. 27.

<sup>366</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 23.

"Defender a sociedade" pode, então, ser uma ação compreendida como um combate no interior das ilegalidades, de modo que a categoria do delinquente passa a assumir o limiar próprio ao poder normalizador. O que fica mais claro quando notamos que a determinação do delinquente em grande medida corresponde à invenção da política moderna que se faz como um exercício de guerra contra o que denomina "inimigo público".<sup>367</sup> Neste sentido, abater o bloqueio das pulsões reprimidas, como afirmava Freud, é a menor das desilusões para Foucault. De outro modo, compreender o poder no interior da guerra explicita a constituição de subjetividades consideradas ameaçadoras e justifica um poder que deve a todo instante atuar sobre a vida cotidiana como seu normalizador. À essa relação de poder cabe a determinação de quem é o delinquente e quem não o é. Algo que se dá na força do braço policial e no isolamento e na individualização permanentes das celas da prisão.

Assim, determina-se a polícia como uma "tecnologia de poder", enquanto instância limiar entre o poder disciplinar e o poder normativo. Mas, sobretudo por ocupar o intervalo de poderes, a ação da polícia ressalta a normalização de uma maneira mais fecunda do que outras instituições aparentemente mais determinantes, como a justiça penal.

É no campo de batalha que a polícia se forja como poder. Mais ainda, é no interior dessa guerra que se identifica a forma-prisão pela forma social por excelência: "forma segundo a qual o poder se exerce no interior de uma sociedade - a maneira em que ele extrai o saber pois tem a necessidade para se exercer e aquela pois, a partir deste saber, em que ele vai distribuir ordens e prescrições."<sup>368</sup> Com isso, a polícia não é

---

<sup>367</sup> Figura teórica fundamental descrita pelos fisiocratas, inicialmente, como primeiro modo de governo sobre a natureza da economia. Tal figura reforça as práticas institucionais e discursivas que operam contra a vagabundagem, a delinquência, o nomadismo. A delinquência - embora com outros dispositivos de poder - herda em grande medida esta concepção. "Na medida mesma em que o delinquente do século XVIII, que praticava a fraude, o contrabando, não era mais um inimigo social na medida em que permitia funcionar o sistema, o delinquente passa a ser definido no fim do século como o inimigo público" (FOUCAULT, *La société punitive...*, p. 152). Figura inconstante, o "inimigo público" varia conforme a arbitrariedade das táticas burguesas, conforme descreve Foucault. Angela Davis - que fez parte da lista dos 10 inimigos públicos organizada pelo FBI - descreve as seguintes variações dos inimigos públicos e suas variações: "Interessante que o maior número de imigrantes 'ilegais' [nos EUA] venha do países europeus. Mas se assume raramente que uma pessoa branca possa estar no país ilegalmente. Estudantes da Inglaterra, França e outros países europeus algumas vezes permanecem além do que seus vistos permitem, mas eles raramente se sentem ameaçados como os trabalhadores mexicanos sem documentos. Muitos imigrantes europeus, que são considerados brancos, não temem as autoridades de imigração dos EUA. De outro lado, negros os quais cidadãos legais ou residentes permanentes, frequentemente temem o que o serviço de imigração (INS) possa fazer a eles. Eles sabem que se esquecerem suas identidades [ID], eles podem ser deportados. Eles sabem que eles podem ser feitos a incorporação do inimigo" (DAVIS, "The prison-industrial complex" in DAVIS, *The meaning of freedom and other difficult dialogues*, p. 43, colchetes nossos).

<sup>368</sup> FOUCAULT, *La société punitive...*, p. 230.

*apenas* o aparato repressor, mas a engrenagem fundamental para o mecanismo de poder que engendra o poder disciplinar junto ao corpo das regulamentações próprias ao poder normalizador. Normalização que não é efeito de um "mais poder" - como a necessidade de afirmação do poder do soberano sobre corpo de seus súditos, ameaçados pela marginalização das masmorras ou pelo extermínio exemplar -, mas o seu inverso: "um sistema de transmissão de saber, de normalização, de produção. De fato, estes aparelhos têm uma função de marginalização, mas eles marginalizam aqueles que resistem."<sup>369</sup>

Sob esta perspectiva, e com a dupla função que encontramos no interior do dispositivo policial entre o poder disciplinar e o poder regulamentador, podemos compreender o escopo de uma sociedade da normalização nos seguintes termos de *Em defesa da sociedade*:

A norma é o que pode tanto se aplicar a um corpo que se quer disciplinar quanto a uma população que se quer regulamentar. A sociedade da normalização não é, pois, nessas condições, uma espécie de sociedade disciplinar generalizada cujas instituições disciplinares teriam se alastrado e finalmente recoberto todo o espaço - essa não é, acho eu, senão uma primeira interpretação, e insuficiente, da ideia de sociedade de normalização. A sociedade de normalização é uma sociedade em que se cruzam, conforme a articulação ortogonal, a norma da disciplina e a norma da regulamentação. Dizer (...) pelo menos que o poder, no século XIX, incumbiu-se da vida, é dizer que ele conseguiu cobrir toda a superfície que se estende do orgânico ao biológico, do corpo à população, mediante o jogo duplo das tecnologias de disciplina, de uma parte, e das tecnologias de regulamentação, de outra.<sup>370</sup>

Normalização que atravessa os corpos e a população, atingindo a vida. Eis o que dispositivos como a polícia nos mostram sob a lente foucaultiana.

Temos aqui uma primeira formulação das bases da biopolítica: relações de poder que colocam em segundo plano a irradiação do poder disciplinar (e, por conseguinte, as estruturas repressivas) na medida em que associa à norma da regulamentação o regime de condutas pelo qual a subjetivação enquanto poder - diria Butler - entrelaça-se à série de saberes compreendida pela normalização, que faz da prisão um observatório privilegiado para regimes de governo dos vivos.

No entanto, restaria uma dificuldade neste modelo crítico da genealogia do poder: a velha questão das resistências aos modelos de poder. Afinal, por que a resistência da filosofia política em geral para pensar algo que se coloque além dos termos de um poder soberano? Todo o esforço de Foucault em *Vigiar e punir...* se dirige para pensar as relações do poder para além do modelo do soberano. O panóptico, como vimos, oferece uma nova economia do poder que dispensa a necessidade da visibilidade

---

<sup>369</sup> FOUCAULT, *La société punitive...*, p. 213.

<sup>370</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 302.

constante daquele que governa. Com o olho onipresente e invisível do poder, dispensam-se os signos que percorriam todas as relações: moedas, brasões e a necessidade da execução pública como signo da ameaça que torna central a figura soberana. Sob o aspecto das punições praticadas pelo soberano é possível notar onde incide a diferença:

O direito de punir será então como um aspecto do direito que tem o soberano de guerrear seus inimigos. (...) Sua finalidade é menos de estabelecer um equilíbrio que de fazer funcionar, até um extremo, a dissimetria entre o súdito que ousou violar a lei e o soberano todo-poderoso que faz valer sua força<sup>371</sup>.

Todo um aparato jurídico-discursivo que confere ao soberano o poder - avesso quase simétrico ao da biopolítica - de "*causar a morte e deixar viver*".<sup>372</sup> De outro modo, na sociedade normativa, o direito não se apresenta sob o aspecto de uma legitimidade a ser fixada pela rede de leis e força de quem governa, mas sob o aspecto de procedimentos de sujeição que ele põe em prática. A regulamentação e disciplinas espelham o direito que toma para si os modos normal e anormal de vida, conferindo-lhes destinos apropriados onde possam circular. Tanto o bom cidadão quanto o delinquente são legítimos no interior dos espaços que lhes são reservados.

Nesse sentido, afirmar a sociedade como normativa é um primeiro passo para se compreender em que medida uma analítica do poder se constitui por uma nova rede de dispositivos de poder-saber que destitui a centralidade da figura soberana. Mais ainda, a crítica sobre a hipótese repressiva do poder é peça-chave nessa estratégia de Foucault para evitar uma dicotomia determinada pela divisão entre soberano e súdito. Com isso, a genealogia avança sobre o modo como a filosofia política até então constitui um pensamento sobre o poder, refém da lei e do consenso presentes nos moldes do contrato social.

Seguir para outra direção da filosofia política exige um esforço a mais para a genealogia foucaultiana. Afinal, o que se nota em *Vigiar e punir* é toda a rede de ilegalidades e o conflito gerado entre elas a constituir o meio social e suas individualidades. O modelo crítico da política enquanto guerra sob outros fins consegue, pois, deslocar o foco da análise do poder: ao invés de se questionar por quem detém o poder ou, como ele nos reprime, a genealogia foucaultiana procura encarar o poder como relação a partir de seus efeitos. Tratar o delinquente para além da vítima social ou dos ditames da lei, mas como efeito de uma ordem disciplinar e regulamentar sobre os

---

<sup>371</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, pp. 45-46.

<sup>372</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 130.

corpos (individual e como população) própria a uma sociedade normativa. Apesar da novidade, é interessante a questão de Mitchell Dean a essa estrutura de poderes que Foucault delinea: afinal, como é possível que este corpo sem cabeça ainda se comporte como se de fato ainda a possuísse?<sup>373</sup>

*Repetição diante das possibilidades reais de mudança:* um velho enigma que atravessa os dois pensadores críticos envolvidos em nosso trabalho. Eis o que subjaz na questão que Dean dirige a Foucault. Mas também, sob outros termos, uma questão recorrente a Marcuse. Afinal, quase toda sua experiência intelectual se impregna pela regressão conservadora diante dos momentos revolucionários: por que não ocorreu uma revolução social efetiva em Weimar, quando a possibilidade real de uma nova ordem social estava no horizonte de muitos? Por que toda esta energia se reduziu ao Terror? Por que, com o desenvolvimento tecnológico alcançado alguns anos depois, o *Welfare State* torna-se *Warfare State*? De outro modo, Foucault se questionaria: por que ainda não conseguimos despertar do sono antropológico que a Modernidade nos embalou? Por que ainda alimentamos um modo repressivo de se pensar o poder, quando suas relações estão bem longe deste universo? Entre os dois autores estão modos bem peculiares de se constituir questões que, acreditamos, herdamos em nossos impasses contemporâneos: a necessidade de atravessar o modelo com antigas ferramentas. É aqui que a sexualidade ocupa um lugar estratégico para a experiência intelectual no dois autores.

## 2.5) Sexualidade como crítica da repressão

A partir da sexualidade, Marcuse encontra a reserva do erotismo que seria capaz de desbloquear as travas mais-repressivas da nossa civilização. Travas que atingem o corpo e nele faz explodir uma "revolta biológica" que atravessa a história das revoluções perdidas.<sup>374</sup> Manifesto maior da dinâmica pulsional, Marcuse reconhece o

---

<sup>373</sup> DEAN, *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, p. 156.

<sup>374</sup> Revolução biológica nos moldes que vimos a respeito das relações psicanalíticas entre fisiologia e história. A aposta de Marcuse pela "revolta biológica" escapa de qualquer teor comportamental, mas sabe que não basta abandonar esta indicação psicanalítica em uma análise estritamente "simbólica". Com isso, estaria equivocada a noção presente em Habermas, mas também em Laplanche, de que a defesa de Marcuse junto à corporeidade acaba reduzindo seu protesto ao campo de uma metafísica da natureza. Estranhamente, podemos associar estas críticas ao modo como Erich Fromm interpretava as passagens biológicas de Freud e grande parte das acusações que dirige contra Marcuse (Ver FROMM, "A counter-rebuttal" in MARCUSE, *Psychoanalysis, philosophy and emancipation - The collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, bem como HABERMAS "Psychischer Thermidor und die Wiedergeburt der Rebellischen Subjektivität" in HABERMAS *Philosophische-politische profile* e LAPLANCHE "'Notes sur Marcuse et la psychanalyse"). Em contrapartida, Marcuse tem um sentido mais alargado do biológico que expressa uma revolta pulsional enquanto um "evento simbólico": "a energia do corpo humano se rebela contra a repressão intolerável e se lança contra os engenhos da repressão" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p.

potencial crítico que a teoria das pulsões incorpora na sexualidade. Eis a aposta de *Eros e civilização*:

A noção de uma ordem pulsional não-repressiva deve primeiro ser testada na mais "desordenada" de todas as pulsões - a saber, a sexualidade. A ordem não-repressiva é possível apenas se as pulsões sexuais possam, em virtude de suas próprias dinâmica e sob condições existenciais e sociais transformadas, gerar relações eróticas duradouras entre indivíduos maduros.<sup>375</sup>

É como se *Eros e civilização* convidasse a um "teste da sexualidade" - em contraste com o "teste da realidade" a que os indivíduos se submetem em sua primeira infância.<sup>376</sup>

Momento fundamental para a constituição das cisões de nosso aparelho psíquico entre as instâncias do prazer (*isso*), do juízo moral e os valores do mundo exterior que internalizamos como instância psíquica (*supereu*) e o elemento fronteiro (*eu*) que opera como um "guarda de alfândega" entre as exigências do *isso* e do *supereu*.<sup>377</sup> Por

---

XIX). Mais do que uma filosofia da natureza, Marcuse olha para a história ao dizer isso. Junto às questões de liberdade sexual, seria o corpo a matéria que desloca os espaços - como no movimento contra a guerra do Vietnã pelos estudantes de Berkeley, que andavam descalços como signo de transparência no ambiente estrito da Academia (sobre isso, algumas imagens estão na entrevista que Marcuse concede ao programa *Incontri* da rede italiana RAI em 1968 in <http://www.youtube.com/watch?v=DVMVUuiSmA0> - visitado em 10/12/2013). Em 11 de junho de 1963, Thích Quảng Đức, monge budista que colocou seu corpo em chamas em um ritual de auto-imolação contra as políticas de perseguição aos budistas do governo de Ngo Dinh Diem no Vietnã do Sul. Em 1955, ano de publicação de *Eros e civilização*, também ficaria conhecido o ato de Rosa Parks ao se recusar a sentar no banco do ônibus destinados aos negros, conforme a política segregacionista do Alabama. E, por fim, remetemo-nos a um caso mais próximo de Foucault, como as greves de fome da *Esquerda proletária*, encarcerada e sem direito a reunião. Manifestações de forte teor político que tem no corpo um instrumento de protesto. Esta é a revolta biológica que sugere um sentido mais amplo da sexualidade, tal como Marcuse insiste em toda a sua obra.

<sup>375</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*, p. 199.

<sup>376</sup> Sobre os desdobramentos do "teste de realidade" como constituição do princípio de realidade ver PORCHAT, *Freud e o teste de realidade*.

<sup>377</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 30. V. também FREUD, "O Eu e o id" in FREUD, *Obras completas (1923-1925)*, vol. 16, p. 54. Aqui vale uma nota sobre a tradução dos termos, diante da polêmica interna das escolas psicanalíticas. Traduzimos aqui "ego, id e superego" por, respectivamente "eu, isso e supereu", apesar de Marcuse utilizar a primeira terminologia. É possível dizer que Marcuse reconheça toda a terminologia e que, reconhecendo os termos alemães, (Ich, Es e Über-ich), ainda assim optou pela tradução inglesa dos termos. O mesmo vale para "pulsão" que Marcuse utiliza como "instinct", muito embora reconheça o original do termo como "Triebe" (presente em textos fundamentais para suas hipóteses não-repressivas, como em Hegel, mas também Schiller). De primeira, justifica-se o uso da tradução inglesa por Marcuse na medida em que seus interlocutores diretos são provenientes desta tradição. Muito do que se encontra em *Eros e civilização* é fruto em seus cursos sobre psicanálise na Washington School of Psychiatry entre 1951-1952 (sobre isso, ver nossa [nota 304, p. 125](#)). Nesta opção pelos termos da tradução inglesa, há naturalmente algumas complicações. Certamente este é o caso de *Triebe*, que optamos aqui por traduzir como "pulsão" ao invés de "instinto". Naturalmente, não há traduções sem perdas. Mas no caso específico deste termo, Marcuse têm vantagens. Além de trazer para suas reflexões um campo mais complexo de relações entre biologia e cultura, fazendo da "Triebe" algo mais do que o instinto (presente nas descargas puramente físicas em torno de um objetivo: como a fome e o ato de comer algo), ainda permite germinar o campo social da dinâmica natural das pulsões. O corpo se constitui como este campo entre o biológico e o social. Mais ainda, através do conceito de *Triebe*, Marcuse pode ir além da própria psicanálise, retomando o uso original do termo tal como se encontra na estética (o pulsar das cordas de um instrumento, lembraria românticos como Schiller). Com esta abertura, Marcuse pode considerar categorias psicanalíticas em um terreno que a ortodoxia freudiana não permite seguir. Como o caso do narcisismo: mais do que uma formação constitutiva da identidade do eu, Marcuse segue o Narciso dos poetas e nota um significado diverso: o momento em que o sujeito, ao apaixonar-se

meio do teste de realidade configura-se esta camada superficial do *eu* entre os impulsos do *isso* e as demandas do mundo exterior, de modo que, de um lado,

o *eu* [*ego*] preserva sua existência, ao observar e testar a realidade, tirando e conservando uma 'foto verdadeira' dela, ajustando-se à realidade e alterando-a conforme seu próprio interesse.<sup>378</sup>

Mas de outro,

ao satisfazer essa tarefa, a principal função do *eu* é aquela de coordenar, alterar e controlar os impulsos instintivos do *isso* de modo a minimizar os conflitos com a realidade: reprimir impulsos incompatíveis com a realidade, "reconciliar" outros com a realidade ao mudar seus objetos [*como na sublimação*], adiando ou desviando [*diverting*] a gratificação daqueles, transformando o modo de gratificação deles, amalgamando com outros impulsos, e daí por diante.<sup>379</sup>

É por este governo sobre as pulsões que se constituem no *eu* as faculdades do juízo, a percepção, a razão - as passagens entre nossa psique e o mundo exterior. Bem como, diante as exigências de adequação à realidade, torna secundária a função de outras faculdades, como a de fantasiar. Freud apresenta assim a vida psíquica que se organiza não mais pelo princípio de prazer e desprazer, mas - mediante todos os acordos e coerções entre as pulsões e o mundo exterior - pelo "princípio de realidade".<sup>380</sup>

Com a distância que o princípio da realidade promove ao adiar o prazer imediato e o sofrimento decorrente de sua imediata insatisfação, seria possível ao homem alterar a realidade de modo a remover algumas barreiras estranhas à sua gratificação. Com efeito, Marcuse reconhece no advento do princípio de realidade a possibilidade dos desejos serem "organizados" por uma sociedade cada vez mais estruturada pela tecnologia.<sup>381</sup> Assim, ao lado da conquista do princípio de realidade, são consolidadas todas as instituições que atravessam nossa subjetividade (da família ao Estado, das ciências à poesia). De modo que se pode compreender o destino da sexualidade através das instituições refletidas no princípio de realidade. Assim, a restrição dos impulsos apenas capacitou o homem a "transformar a necessidade cega da satisfação das vontades em uma gratificação desejada."<sup>382</sup> Sob esse nível básico de repressão, efetua-se, por um lado, um "amadurecimento" do organismo humano na fixação dos impulsos sexuais

---

por sua própria imagem, recusa-se a participar do jogo social. (MARCUSE, "Os mitos de Narciso e Orfeu" in MARCUSE, *Eros and civilization*).

<sup>378</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*..., p. 30.

<sup>379</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*..., p. 30, colchetes nossos.

<sup>380</sup> Segundo Freud, um princípio que substitui o princípio de prazer, por influência das pulsões e autoconservação do eu, de modo que, sem abandonar "a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação de desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer" (FREUD, "Para além do princípio do prazer" in FREUD, *Obras completas (1917-1920)*, vol. 14, pp. 123-124.

<sup>381</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*..., p. 14.

<sup>382</sup> MARCUSE, *Eros and civilization*..., p. 38.

parciais com o progresso genital e todo o prazer intensificado através dele; por outro lado, ocorre a "dessexualização" de outras partes do corpo que se desenvolve em conformidade com a organização social onde vive.

A partir dessa configuração da vida sexual na ordem da realidade social, podemos compreender porque o tema ocupa um lugar privilegiado na teoria crítica de Marcuse. Não porque sua natureza é, por si mesma, explosiva, sendo muitas vezes reconhecida por ele como conservadora e regressiva.<sup>383</sup> Mas porque, aquém do seu caráter regressivo ou revolucionário, Marcuse nota que através da sexualidade se estruturam formas variadas de economia libidinal mediante as exigências do princípio de realidade. Nesse caso, o filósofo percebe dois destinos possíveis para a sexualidade. O primeiro, reforçado pelo campo repressivo, faz da sexualidade um instrumento do princípio da realidade e suas instituições. O segundo coloca a sexualidade ao lado do princípio de prazer que, embora "destronado" pela nova ordem das pulsões, preserva-se sob a forma de sublimações ou de sintomas. Entre um e outro destino, Marcuse reconhece a sexualidade como um terreno em disputa.

É possível que a sexualidade esteja à serviço da repressão? Certamente: uma economia libidinal "mais-repressiva" pode recorrer aos seus mecanismos de força, na medida mesma em que a sexualidade se submete a uma "organização repressiva" que opera sobre o corpo. Assim, é também possível que todo o domínio sobre a sexualidade se reverta contra a gratificação desejada. Como afirma Marcuse,

na história da civilização, a repressão básica e a mais-repressão são inextricavelmente entrelaçadas, e o progresso genital normal foi organizado de tal modo que os impulsos parciais (...) foram quase todos dessexualizados em conformidade com as exigências de uma organização social específica da existência humana.<sup>384</sup>

Uma economia libidinal, portanto, que reverte o sentido do progresso "normal" do organismo para uma ordem mais-repressiva do controle intenso sobre um corpo em grande parte dessexualizado mediante sua relação com a realidade - um corpo que produz e reproduz a ordem social em que vive.

Apresenta-se aqui um ponto essencial nos argumentos de *Eros e civilização*: a consolidação de uma racionalidade repressiva apoiada na formação subjetiva imersa em uma realidade onde impera o controle dos modos de existência. No entanto, com o advento das novas tecnologias de produção presentes nas sociedades industriais, todo o

---

<sup>383</sup> Notamos acima como a sexualidade pode promover um caráter perverso extremamente regressivo como nos casos dos torturadores dos campos de concentração. Reforçamos assim, a ideia de que Marcuse não pensa o campo erótico sem realidade histórica.

<sup>384</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 38.

modo em que o corpo se constitui para a vida do trabalho passa a ser repensado. Ora, em um regime industrial avançado, quando a imposição da necessidade da labuta e sua legitimidade da escassez se enfraquecem mediante a produtividade da sociedade industrial avançada, todo o corpo de instituições esboçado pelo princípio de realidade se transfigura. Trata-se da consideração histórica do princípio de realidade como "princípio de performance" [*Performance principle*]. Como visto anteriormente, é o princípio de realidade que organiza a vida psíquica dos indivíduos de tal modo que a renúncia de seus impulsos passa a se estruturar como um ganho na gratificação dos prazeres. No entanto, conforme as estruturas da realidade mudam, alteram-se também os elementos que regem seu princípio. Todo o esforço de Marcuse de renomear o princípio de realidade pela *performance* incide na compreensão de como o princípio de realidade organiza a vida desiderante. Porém, em seu aspecto histórico, ele também procura compreender como estão distribuídas as estruturas do campo de desejos, como os indivíduos encontram sua gratificação e, por fim, como eles se frustram.

Notemos qual o significado dessa nova realidade da vida sexual para a estratégia crítica marcuseana: a sexualidade evidencia a organização mais-repressiva, cujas demandas resultam em um impasse. De um lado, a realidade tecnológica possibilita maior liberdade e gratificação aos desejos do sujeito. Na medida em que o corpo não se fixa às longas jornadas de trabalho, é possível uma vida sexual mais aberta às experiências polimórficas de prazer. Por outro lado, toda essa realidade se estabelece em instituições sociais cujas demandas ainda organizam à antigas formas sociais, como a vida sexual da família monogâmica e patriarcal. Nesse contexto, toda a satisfação das pulsões parciais que escapam das demandas instituídas pela *performance* da realidade familiar se efetuam como "perversões-tabu", ou são sublimadas, ou ainda, tornam-se subsidiárias de uma sexualidade reprodutiva. Assim, a vida sexual se apresenta através dos seus impasses com as demandas da sociedade. Pois, se de um lado, reforça seu polimorfismo em unidades mais amplas do que a família monogâmica, a sexualidade passa a ser tratada como perversão; de outro, caso se reduza à monogamia, a sexualidade se degrada na sociedade em que vive. Por conseguinte, sob o princípio de performance, a experiência da sexualidade se reduz a uma peça ínfima no interior de um largo aparelho, em que o indivíduo deixa de viver sua própria vida para desempenhar

[perform] funções pré-estabelecidas.<sup>385</sup> Para Marcuse, é no impasse em que se estrutura a sexualidade, onde é possível a crítica. É verdade que sob o princípio de desempenho, a "repressão desaparece na grande ordem objetiva das coisas" de modo que a satisfação individual tende a se identificar ou se reduzir à reprodução adequada da sociedade como um todo.<sup>386</sup> Mas qualquer processo de cristalização da realidade deixa suas fissuras.

Ora, o todo social apresentado pelo princípio de desempenho não é um destino inexorável, mas resulta de uma dinâmica histórica e, portanto, é passível de encontrar seus limites e uma conseqüente mudança. Afinal, a sexualidade permanece a despeito do jogo de identidades entre a vida individual e a existência da realidade. Diante do princípio de desempenho, ainda resta o caráter perverso da sexualidade que denuncia a lógica da dominação presente nos processos de civilização: a expressão "da rebelião contra a submissão da sexualidade à ordem da procriação, e contra as instituições que garantem esta ordem."<sup>387</sup> Modo de afirmar que o modo como se organiza os impulsos sexuais pode ser uma forma de denúncia do mal-estar de uma sociedade historicamente constituída. Uma perspectiva ainda reduzida em sua crítica se apenas considerar a perversão como uma simples libertação das pulsões na realidade estabelecida. Para além disso, Marcuse quer testar a sexualidade em outro nível: na *possibilidade de transformação da libido em uma ordem não-repressiva*. Para tanto, é necessária uma nova estrutura da economia libidinal que segue da "sexualidade coagida sob a supremacia genital para a erotização de toda a personalidade. É a expansão mais do que a explosão da libido."<sup>388</sup> Eis a aposta de Marcuse: sob o signo da sexualidade, é possível

---

<sup>385</sup> "A libido é desviada para as *performances* socialmente úteis em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em trabalha para o aparato, engajado em atividades que na maioria das vezes não coincidem com suas próprias faculdades e desejos" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 45).

<sup>386</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 46. Aqui podemos compreender porque Marcuse insiste no termo repressão [*Unterdrückung*], ao invés de pensar os processos de internalização e a dicotomia entre o desejo e a consciência clivados por um recalque [*Verdrängung*]. A "Introdução" de *Eros e civilização* já nos adverte: "'Repressão' e 'repressivo' serão utilizados no sentido não-técnico para designar processos conscientes e inconscientes, externos e internos de restrição, coerção e repressão [suppression]" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 8). A hipótese marcuseana dilui tais diferenças porque, sob os auspícios do princípio de desempenho, os processos de formação da subjetividade acabaram por dissolver os limites entre indivíduo e sociedade. Lembremos que Marcuse segue aqui as formulações da *Dialética do esclarecimento*, quando nos fala da indistinção entre ideologia e realidade. Como diriam os autores: "A reconciliação do universal e do particular (...) é vazia, porque não chega mais a haver uma tensão entre os polos: os extremos que se tocam passaram a uma turva identidade, o universal pode substituir o particular e vice-versa" (ADORNO & HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento...*, p. 122). Quando a repressão e a ordem acabam por tornar a vida do indivíduo em uma função da realidade, todos os conflitos se diluem no amálgama próprio da identidade. Assim, insistir na divisão entre recalque e repressão significaria perder esta dimensão histórica da identidade que subjaz na realidade estabelecida pelo princípio de desempenho.

<sup>387</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 49.

<sup>388</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 201.

recuperar a função outrora devida ao princípio de realidade (a saber, uma estrutura econômica libidinal de gratificação expandida do desejo), sem o preço cada vez mais inflacionado da repressão. Transforma-se, pois, a sexualidade em Eros.

Afinal, questiona Marcuse, a civilização não está em um estágio suficientemente maduro para recompor em nova estrutura instâncias do princípio de prazer que havíamos reprimido em nome do princípio de realidade? Não seria o "mal-estar" da civilização justamente o sinal dessa possibilidade, quando Freud conclui:

Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte, o seu atual desassossego, sua infelicidade, seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas "potências celestiais", o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso e o desenlace?<sup>389</sup>

Marcuse aceita este desafio e, através dele opera sua leitura da psicanálise. Mas como operar uma expansão dos prazeres sem recair na barbárie que a queda de barreiras repressivas pode promover, conforme vimos no diagnóstico freudiano sobre a guerra? Como fazer da sexualidade não repressiva algo além das pulsões agressivas que acompanham a necessidade de domínio e controle implicados no princípio de desempenho? Decerto, é necessário destituir as instituições de tal realidade, mas a partir de onde?

Em primeiro, considerando o conflito entre princípio de prazer e princípio de realidade como "biológico-social". Enquanto tal, há um nível histórico constitutivo desse conflito consolidado em uma estrutura dialética. Marcuse segue a letra de Freud, para ir além dela ao apresentar uma dialética que pressupõe a "meta erótica de sustentar todo o corpo como um sujeito-objeto de prazer" que "clama por um contínuo refinamento do organismo" através do princípio de realidade. Contudo, tal meta "gera seus próprios projetos de realização: a abolição da labuta, o aprimoramento do ambiente, a conquista sobre as doenças e a degeneração, a criação da luxúria."<sup>390</sup> Processo que, sob o regime da escassez, institui o trabalho como elemento fundamental e estruturante de tais projetos. Mas, dado os avanços da sociedade industrial, toda essa economia libidinal do desempenho que faz o corpo humano sublimar seus prazeres no reconhecimento social pelo mundo do trabalho pode finalmente efetivar as metas do princípio de prazer sem um apelo mais-repressivo. A dialética do princípio de prazer confere aqui seu salto: o trabalho se constitui não mais sob a necessidade de um corpo

---

<sup>389</sup> FREUD, "O mal-estar na civilização", p. 122.

<sup>390</sup> Citações de MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 212.

dessexualizado, mas mediante um "sistema de relações libidinais expandidas e permanentes".<sup>391</sup>

O corpo, outrora moldado pelas exigências da performance social, pode entrever a possibilidade de experiências eróticas não mais secundarizadas, sublimadas, ou mais-reprimidas pelo princípio estabelecido de realidade. Conforme Marcuse, o próprio Freud possibilita pensar que

quanto menos os esforços para obter satisfação são impedidos e dirigidos pelos interesses de dominação, mais livremente pode a libido sustentar-se sobre a satisfação das grandes necessidades vitais.<sup>392</sup>

Em outros termos, instituições sociais como o trabalho - pilar da economia capitalista - podem ser resignificadas pelo exercício dialético do desejo. Categoria ainda pouco explorada pela psicanálise<sup>393</sup>, o trabalho não se restringe à dimensão do desempenho. Sob uma estrutura diversa de economia libidinal, ele pode se integrar a uma ordem não repressiva enquanto "jogo" [*play*]. Marcuse encontra tal possibilidade no ensaio "Work and the instincts" de Barbara Lantos, ao afirmar o jogo enquanto "inteiramente sujeito ao princípio de prazer" em um estágio ainda pré-genital; enquanto tal, o jogo difere do trabalho enquanto atividade de autopreservação, organizado mais pelo princípio de realidade. No limite, afirma Lantos, "a principal característica do jogo é gratificar a si próprio sem servir a qualquer outro propósito."<sup>394</sup> A partir da concepção do jogo, a

---

<sup>391</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 212.

<sup>392</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 215.

<sup>393</sup> Marcuse lembra as poucas passagens sobre o tema do trabalho em Freud e a ausência de reflexões sobre o tema nos meios psicanalíticos (V. FREUD, "O mal-estar na civilização", nota 8, p. 36). Na crítica ao artigo "Work and the Pleasure Principle" de Ives Hendrick (raro momento em que o tema é abordado pela área), Marcuse mostra o deslocamento que o psicanalista se vê obrigado a fazer sobre a teoria freudiana das pulsões. Na tentativa de responder à questão de por que investimos pulsionalmente no trabalho, sendo este uma instituição de sofrimento, Hendrick apela para uma "pulsão de domínio", a necessidade de controle do ambiente, de modo que o prazer advindo do trabalho se satisfaz com a conquista alcançada. Uma revisão de Freud - como quase todas - cujo apelo leva à regressão do caráter crítico da psicanálise. Isso porque Hendrick deixa de lado o caráter repressivo do trabalho em seu meio social ao instituir uma ordem de prazer que governa a realidade. Nesse caso em específico, toda a dinâmica das pulsões perde seu caráter crítico ao reforçar o universo do desempenho como o lugar em que o prazer do trabalho e o prazer libidinal se identificam. Por conseguinte, todo o refinamento do princípio de realidade se torna "supérfluo e sem significado" em meio a um "princípio do trabalho". O que escapa ao universo do trabalho, passaria a ser considerado "anormal" e o princípio de realidade passa a ser governado pelo universo do trabalho. No entanto, lembra Marcuse, se o princípio de realidade "não governa o trabalho, não há praticamente mais nada a governar" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, pp. 218 a 221). De outro modo, a psicanálise mostra seu espírito crítico justamente nas denúncias que opera sobre a cultura, e seu esforço descompromissado em revelar as forças desumanas que operam por trás das filosofias da produtividade. Quando, por exemplo, reconhece que a "necessidade do trabalho é um sintoma neurótico" (CHISHOLM *apud* MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 221). Nessa análise, Marcuse apresenta uma possibilidade pouco explorada pela psicanálise ainda hoje: a relação entre desejo e trabalho, muitas vezes encoberta pela ordem da sociedade de consumo.

<sup>394</sup> LANTOS *apud* MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 214. Sobre a crítica do uso da teoria de Lantos por Marcuse, ver ALFORD, "Eros and civilization after thirty years: a reconsideration in light of recent theories of narcissism" in *Theory and society*, 16, pp. 869-890. Segundo o crítico, Marcuse interpreta de

ordem do trabalho não estaria associada à mais-repressão e à correspondente necessidade da dessexualização dos corpos. Com o jogo, seria possível um modelo diverso de sublimação - pois não deixa de ser um desvio das pulsões - mas que não necessariamente prescinde da sexualidade.

Trata-se do que Marcuse denomina "autossublimação da sexualidade", forma de desvio das pulsões em que a "sexualidade pode, sob condições específicas, criar relações humanas altamente civilizadas sem estar sujeita à organização repressiva que a civilização estabelecida impôs sobre as pulsões."<sup>395</sup> A reformulação do trabalho pelo jogo reflete a nova ordem da sexualidade autossublimada: através dele, uma instituição central para o princípio do desempenho é superada de tal modo que atinge o modo como se organizam os corpos. Uma vez em jogo, eles não mais organizam sua sexualidade mediante o privilégio genital e a correspondente dessexualização das demais partes tornadas "úteis" socialmente. Com isso, efetiva-se a aposta marcuseana em recuperar a forma primária pela qual todo o organismo é um "substrato da sexualidade", de modo que, uma vez expandido, o campo das pulsões torna-se a vida do próprio organismo.<sup>396</sup> Alcança-se, pois, uma forma expandida da sexualidade que Marcuse denomina, a partir do próprio Freud, "Eros", que recupera suas forças no embate inevitável com seu par eterno, a pulsão de morte. A partir da autossublimação, portanto, a sexualidade estaria a serviço de Eros, recuperando as experiências primárias de prazer, fazendo do organismo mais do que um instrumento de um trabalho alienado. Nessa nova ordem, o corpo é um "sujeito da autorrealização", em que o trabalho enquanto jogo seria não apenas socialmente útil, mas também a "satisfação transparente de uma necessidade individual".<sup>397</sup>

Em que sentido esta proposta não seria em si mesma uma regressão? Decerto, haveria um risco nessa aposta de Marcuse sobre a sexualidade não repressiva. Modo em que, Freud já o dizia pelo fenômeno da guerra, as barreiras repressivas seriam rompidas, dando vazão às pulsões primárias que constituem os afetos dos bandos. No entanto,

---

maneira equivocada o papel do jogo em Lantos, na medida em que a autora não faz do jogo o pivô do conflito contra o princípio de realidade, mas é o lugar entre Eros e o domínio de objetos. Assim, o jogo estaria mais a serviço da organização das atividades do *eu* do que propriamente em defesa do prazer reprimido. No entanto, Marcuse poderia afirmar que a dialética do princípio de prazer não é a pura negação do princípio de realidade, mas sua continuidade. O princípio de realidade se restringe em sua função de gratificação expandida do prazer sob a forma do princípio de desempenho. Assim, todo o esforço de Marcuse não se volta para a afirmação unilateral do princípio de prazer, mas pela dialética entre os princípios que orientam a formação do sujeito.

<sup>395</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 204.

<sup>396</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 205.

<sup>397</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 210.

Marcuse argumenta: a "reativação dos desejos infantis e pré-históricos não é necessariamente uma regressão; pode ser o total oposto - a aproximação com a felicidade que sempre foi a promessa reprimida de um futuro melhor."<sup>398</sup> Nesse sentido, ao considerar o estágio de civilização alcançado, bem como o correspondente princípio de realidade e seus limites na forma histórica do desempenho, retomar a sexualidade não repressiva em sua autossublimação pode ser um avanço para que se reverta a posição dos poderes sobre a vida. Desse modo, Marcuse lembra que "preparar-se para a morte" é apenas a metade da história. "A outra é a vontade, o desejo de deixar de lado a vida de mentira - a vida que trai não apenas os sonhos da infância, mas também as esperanças maduras e as promessas do homem."<sup>399</sup> Mais do que uma ontologia da morte, ou uma ontologia da vida, Marcuse reconhece que há um campo de batalha eterna entre Eros e Tânatos operante na história. É nesse lugar que a sexualidade é peça fundamental de crítica que permite materializar o andamento desse conflito. Disputa que não é exclusivamente um regresso à barbárie, mas um possível retorno às "promessas de felicidade" das páginas em branco da história.

## 2.6) A sexualidade como dispositivo

Decerto, Foucault diagnostica um processo de repetição que impede avanços na análise do poder contemporâneo, embora siga caminho diverso ao trilhado por Marcuse. De outro modo, como Dean havia questionado, seria importante reconhecer os motivos que levam a teoria social repor a cabeça do soberano no corpo do poder, ainda que decapitado por novas estratégias. Assim, se há uma repetição na ordem social para Foucault, esta não se dá por uma falha da historicidade humana, ou por uma estrutura libidinal que trai nossas aspirações, ou mesmo por uma lei que formaliza os pactos sociais, a despeito de seus atores. Quanto a isso, Foucault recua um ponto e passa a analisar se o efeito da repetição não estaria na rede de poder-saber que insiste em circular sobre as mesmas condições de possibilidade que estruturam o campo de batalha onde se instauram os múltiplos lados dos conflitos e suas reivindicações: a saber, na crítica que repõe a soberania. Disso deriva a crítica foucaultiana à hipótese repressiva. Afinal, a aposta marcuseana de uma nova ordem da sexualidade não estaria reproduzindo uma relação de poder que há muito havia se dissolvido? Ou ainda, tal

---

<sup>398</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 203.

<sup>399</sup> MARCUSE, "The ideology of death" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis and emancipation - The collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 130.

aposta pelo lado reprimido não cegaria a crítica de um poder que se prolifera em técnicas múltiplas de governo? O delinquente, por exemplo, em que incide o poder da subjetivação não seria mais do que uma vítima do "extremo" social, mas também parte do jogo de poder-saber, ator maior ou menor deste teatro de horrores que é o panóptico? Eis algumas questões que acompanham a crítica de Foucault à hipótese repressiva.

No entanto, para dar conta da nova configuração da rede de poder-saber, Foucault reconhece a necessidade de um esforço ainda maior. No próprio *Vigiar e punir...* encontram-se limites que o impedem pensar o poder entre os corpos para além do campo disciplinar. Nessa obra, embora com avanços, a própria genealogia corria o risco de repetir os impasses de uma economia do poder soberano ali mesmo onde sua circulação indica algo além.<sup>400</sup> Pois, no lugar do soberano, instaura-se no coração da normatização o poder que ainda é regulado pela Lei. Judith Butler percebe o que está em jogo neste impasse (bem como o salto que Foucault procura dar com o projeto inicial da *História da sexualidade*) quando compara:

Em *Vigiar e punir*, Foucault presume a eficácia da demanda simbólica, sua capacidade performativa em constituir o sujeito que ele nomeia. Na *História da sexualidade, vol. 1*, contudo, há tanto uma rejeição de "um locus singular de Revolta" - em que presumivelmente se incluiria a psiquê, o imaginário ou o inconsciente no interior de seus limites - e uma afirmação de múltiplas possibilidades de resistência capacitadas pelo próprio poder.<sup>401</sup>

Com isso, Butler identifica a sutil diferença entre os dois projetos de Foucault no impasse em que os processos de normalização se deparam com a subjetividade.

De fato, *Vigiar e punir* confere um grande salto nas investigações foucaultianas sobre o poder. Compreendemos junto ao modelo do panóptico de Bentham as estruturas que fazem os corpos e os espaços arquitetônicos se submeterem ao campo simbólico-normativo constituído pela rede de poder-saber. O delinquente, nesse caso, não é apenas um corpo disciplinado, mas também um corpo *inscrito* como sujeito regulamentado no interior das inscrições da prisão. Pela dupla via que constitui a subjetividade

---

<sup>400</sup> Béatrice Han, pensando a partir do campo da normatividade, nota o impasse de um resíduo transcendental na rede de poder-saber, uma "espécie de essência definível em si", uma relação que se basta por si. No fim das contas a genealogia sofreria de uma "vertigem de totalidade" (HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, pp. 235-238), o que se pode sentir pelo paradoxo que se impõe a uma crítica da normatividade: "O paradoxo da norma é, pois, que ela faz jogar a individuação contra a individualidade, se assim se pode dizer, porque a consideração sobre o individual que ela pressupõe se exerce em detrimento do que concerne aos próprios indivíduos" (HAN, *L'ontologie manquée de Michel Foucault*, p. 201). Assim sendo, os processos de individuação e individualidade acaba por se "retroalimentar" na rede de poder-saber. Han oferece assim uma alternativa à divisão subjetiva entre psique e assujeitamento. No entanto, tanto Butler quanto Han acabam por indicar os nós do impasse: a constituição de um *a priori* normativo dos processos de subjetivação. Eis o desafio lançado para a genealogia.

<sup>401</sup> BUTLER, *The psychic life of power...*, p. 93.

delinquente, opera uma economia do poder em que se inscreve o símbolo, a marca maior do campo da Lei.<sup>402</sup> Aqui configura, segundo Butler, a marca da repetição que Foucault tentará escapar no projeto inicial da *História da sexualidade*. Pois, até *Vigiar e punir*, o sujeito foucaultiano ainda se constitui repetidamente na rede de poderes próprios à subjetivação; repetição que, por sua vez, se "repete contra sua origem". Isto é, na repetição dos processos da rede de poder-saber, desdobram-se as operações próprias à subjetivação, multiplicando as formas subjetivas dobradas sob o olhar vigilante.<sup>403</sup>

Certamente, esta perspectiva de Foucault é a herança do que mais lhe aproximava da psicanálise e da etnologia estruturalistas<sup>404</sup>. Os elogios que concede à "geração estruturalista"<sup>405</sup> (sobretudo, Levi-Strauss e Lacan) em *As palavras e as*

---

<sup>402</sup> Conforme Butler, aqui a genealogia do poder se aproxima - embora não inteiramente - do que Lacan afirma enquanto campo simbólico. Seria a partir deste exercício da psicanálise, reconhecido desde *As palavras e as coisas*, que Foucault elabora grande parte dos avanços em *Vigiar e punir*. Algo bem diverso da posição que assumirá em *História da sexualidade*: quando a psicanálise - mesmo lacaniana - estará sob suspeita.

<sup>403</sup> BUTLER, *The psychic life of power...*, p. 94.

<sup>404</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 390 e ss.

<sup>405</sup> Nomenclatura que Foucault prefere não seguir, embora reconheça uma produção intelectual correspondentes (V. FOUCAULT, "Estruturalismo e pós-estruturalismo" in FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento - Ditos e escritos*, vol. 2). Geração a que Marcuse também não estaria cego. Na conferência "The relevance of reality", que pronuncia IV Encontro Anual da *American Philosophical Philosophy* - divisão do Pacífico Sul (1968), em uma época de positivismo e filosofia analítica quase hegemônicos no ambiente filosófico acadêmico, Marcuse chega a apontar - sem muitas descrições - a respeito de movimentos do panorama intelectual contemporâneo que operam uma reflexão crítica à tendência filosófica do momento. Além da "análise linguística" em sua versão política, os temas estéticos do "fim da arte", uma revisão na história da filosofia para além da teleologia positivista, encontra-se no campo epistemológico algo que se aproxima da caracterização do estruturalismo. Momento em que traz a tona algo além da "sociologia do conhecimento", que demanda uma "análise transcendental" mais do que sociológica. Tal "tendência" do estruturalismo (que Marcuse não denomina assim) se difere de Kant tão logo trata das 'formas da intuição' e das 'categorias do entendimento' não como formas e conceitos 'puros', mas históricos. "Estes seriam *a priori* porque pertencem às 'condições de existência possível', mas seriam um *a priori histórico* no sentido de que a universalidade e a necessidade deles são definidos (limitados) por um universo histórico específico e experimentado" (MARCUSE, "The relevance of reality" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis and emancipation...*, pp. 180-181). Interessante notar como esta caracterização é bem próxima da que Foucault descreve quando perguntado sobre esta geração, ou ainda, quando, em 1966, *As palavras e as coisas* publica sua "arqueologia das ciências humanas", livro que certamente não passou em branco para Marcuse - embora, é bem verdade e da perspectiva estrita de quem analisa sua obra - não há nenhuma menção direta à obra foucaultiana. Para além disso, vale a pena ressaltar como a conferência de Marcuse descreve estes novos movimentos da filosofia contemporânea: como estão conectados com o que os movimentos estudantis pronunciam: "«Relevância da realidade» tornou-se um dos *slogans* pelos quais nossos estudantes militantes se opõem ao *establishment* acadêmico", movimento fundamental que coloca a prática como valor fundamental (MARCUSE, "The relevance of reality", p. 181). Não é possível saber o quanto Marcuse era consciente do debate que o movimento estudantil trava contra o estruturalismo francês, debate que pretende afirmar as "estruturas nas ruas" ou, ao menos, registrado nas imagens de Godard de *A Chinesa*. Neste filme, *As palavras e as coisas* seria literalmente um dos alvos do maóismo de Maio de 68. A despeito das tomadas de posição, é interessante notar um lado que Marcuse jamais abandona (e que, ao menos, faria precavido contra o calor militante). Apesar do clamor pela prática, Marcuse sabe que tal ação "pressupõe o conhecimento das condições, limitações e capacidades de mudança" (MARCUSE, "The relevance of reality", p. 181). Pressupostos que reconhece nas tendências contemporâneas que descrevemos acima, dentre elas, o próprio estruturalismo.

*coisas*, produzem efeitos nas páginas de *Vigiar e punir*. Notamos como a composição do espaço ocupa o centro do debate em *As palavras e as coisas*, quando Foucault afirma:

A etnologia, como a psicanálise, interroga não o próprio homem tal como pode aparecer nas ciências humanas, mas a região que torna possível, em geral, um saber sobre o homem; como a psicanálise, ela atravessa todo o campo desse saber num movimento que tende a atingir seus limites. (...) O privilégio da etnologia e da psicanálise, a razão de seu profundo parentesco e de sua simetria - não devem pois, ser buscados numa certa preocupação que uma e outra teriam em penetrar o profundo enigma, a parte mais secreta da natureza humana; de fato, o que se espelha no espaço de seu discurso é muito mais o *a priori* histórico de todas as ciências humanas - as grandes cesuras, os sulcos, as partilhas que, na *épistémé* ocidental, desenharam o perfil do homem e o dispuseram para um saber possível. Era, portanto, muito necessário que ambas fossem ciências do inconsciente: não porque atingem no homem o que está por sob a sua consciência, mas porque se dirigem ao que, fora do homem, permite que se saiba, com um saber positivo, o que se dá ou escapa à sua consciência.<sup>406</sup>

Nessa longa citação, reconhecemos todo o eco das prisões, escolas e hospitais que a genealogia nos faz frequentar. A partir de então, podemos extrair consequências fundamentais em relação ao debate sobre o campo simbólico levantado por Butler.

De um lado, o próprio Lacan seria devedor da ideia levi-straussiana a respeito da estrutura social como forma das organizações simbólicas. Pois, apoiado nas estruturas linguísticas, Lévi-Strauss pôde vislumbrar um inconsciente do que reconhece como "pensamento selvagem", estrutura maior que circula nas formações culturais em que "toda língua, aliás, o discurso e a sintaxe fornecessem as fontes indispensáveis para suprir as lacunas do vocabulário."<sup>407</sup> Estrutura de discurso que atravessa as práticas - positivamente, diria Foucault<sup>408</sup> - num sistema estruturado de crenças, de direitos, de saberes, de hábitos, da moral e das artes. Dessa forma, o etnólogo pretende alcançar a civilização que lhe aparece como outra; pretende decifrar os seus signos, suas ruínas. No entanto, diferentemente do arqueólogo, a leitura etnológica não é *post-festum*. Disso, Lévi-Strauss compreende que a diferença entre sua ciência e a história não provém do método ou do objeto, mas da posição dos sistemas de vida no interior de seus saberes. Assim, a história organiza seus dados em relação às expressões conscientes, pois é um dado no tempo, ao passo que a etnologia organiza seus dados em relação às condições

---

<sup>406</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 395-396.

<sup>407</sup> LÉVI-STRAUSS, *La pensée sauvage*, p. 11.

<sup>408</sup> V. nossa **nota 341** sobre os dispositivos a partir das considerações de Agamben.

inconscientes, da vida social.<sup>409</sup> Deste modo, o "pensamento selvagem" revela um inconsciente que circula na coletividade da vida social, através de seus sistemas.

Na leitura de Lacan, este inconsciente expressa uma camada fundamental: o campo simbólico mediante o qual se estruturam as subjetividades, ou ainda, as próprias relações intersubjetivas. Aliada à psicanálise, Butler lembra como a estrutura simbólica apreende uma subjetividade em um simples caso: quando, autuados pelo policial que na rua exclama: "ei! você aí!", a autoridade detém a atenção de muitos e, provavelmente, de seu suspeito.<sup>410</sup> Neste exemplo, nota-se como o campo simbólico se orienta: alguns param por se reconhecer no chamado do guarda; outros, justamente por isso, procuram escapar do local. Há um "você" nesse chamado que estrutura a vida de muitos, há uma "autoridade social" que estrutura a subjetividade de todos. A partir desse exemplo, Butler pode afirmar que Lacan reconhece a Lei simbólica enquanto condição de um sistema de normas e leis que determinam um campo de experiência possível: assim como, sob o olhar do pai e da mãe, a criança passa a se reconhecer no sistema simbólico instaurado pela família.<sup>411</sup>

Mas a psicanálise confere um passo a mais em relação à etnografia: pois a Lei simbólica é a condição de constituição subjetiva. Lacan avança, pois, sobre o modo como Freud interpreta a Lei nos complexos da psiquê. Na psicanálise freudiana, a Lei é uma estrutura inconsciente submetida à figura sádica da consciência moral. Algo bem diverso da dinâmica inconsciente que Lévi-Strauss descobre entre as mais diversas

---

<sup>409</sup> LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structural*, p. 31, *colchetes nossos*.

<sup>410</sup> Butler extrai esse exemplo de Louis Althusser, a respeito dos "reconhecimentos ideológicos". De antemão, trata-se do momento em que todos nos reconhecemos como sujeitos aliados a certas práticas que nos colocam como sujeitos de determinado campo de reconhecimento. Não apenas o caso do policial, supracitado, como também o fato de que reconheço um amigo na rua e nos cumprimentamos são sinais e gestos próprios ao "reconhecimento ideológico" que envolve a todos como sujeitos de determinadas práticas. Sabemos, por Althusser, o quanto a ideologia é uma forma do inconsciente que se estrutura entre nós socialmente (V. ALTHUSSER, "Materialismo histórico, materialismo dialético"). Butler associa essa passagem à constituição do campo simbólico em Lacan. Seria no Seminário XI que se encontra a dialética do sujeito pela qual Lacan instaura o simbólico a partir do sujeito. Trata-se do resultado da afânise do sujeito, que tem para si a figura de um sujeito separado, clivado, a partir do qual é possível atravessar o véu da sua condição alienada. Haveria aqui um sujeito clivado, que se separa do fantasma de seu véu de alienação, (separado então do significante que organizava outrora a sua condição subjetiva). Nesse sentido, Butler opera um campo subjetivo entre a crítica de Althusser (que faz da subjetividade um objeto da ideologia) e Foucault (para quem subjetividade é um efeito das relações de saber-poder). À luz de Lacan, se estabelece o sujeito do desejo, estranho às estruturas de identidade, abertura de uma série significante.

<sup>411</sup> Sobre o simbólico em Lacan, ver SAFATLE, *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, em especial o capítulo "Unir um desejo à Lei", em que as correspondências entre o sujeito psicanalítico e o campo simbólico fornecem a possibilidade de teoria do reconhecimento.

culturas.<sup>412</sup> Assim, acompanha Lacan, a Lei não é mera interdição - com o que Foucault concorda - mas se constitui enquanto "desejo da Lei": "desejo enquanto enunciado no lugar da Lei e desejo pelo significante transcendental da Lei".<sup>413</sup> Ou seja, o desejo que a Lei porta consigo, mas também o desejo de se submeter à Lei. Dupla relação em que o caráter inconsciente estruturado na coletividade obtém um reconhecimento intersubjetivo - fundamental, aliás, para a terapêutica psicanalítica inaugurada por Lacan. A partir de um exemplo mais próximo a Foucault, é possível concluir como a genealogia da delinquência está permeada pela perspectiva simbólica de Lacan. Pois não seria o delinquente de *Vigiar e punir* justamente esta via dupla: ao mesmo tempo produto da rede de poder-saber recortada pelo olhar panóptico das prisões; mas também, um modo de subjetividade reconhecido - ainda que nesta "utopia" do cárcere - enquanto uma forma de vida? Com efeito, sob a Lei do desejo, lembra Butler, é preciso perceber a condição simbólica em que os sujeitos estão implicados, de modo que um mesmo nome pode levar a interpretações diversas, conforme o contexto em que se estrutura. Reconhecer-se negro, homossexual e/ou *queer* varia pelo contexto: *afirmativo* a partir do reconhecimento por seus pares, *regressivo* em um meio discursivo em que prevalece uma economia racista e sexista de poder. Portanto, toda uma estrutura de reconhecimento varia conforme as condições de modo que se

o nome é chamado, frequentemente há mais do que alguma hesitação entre se ou como responder, em proveito do que seria [*esta resposta*] se a totalização temporária desempenhada pelo nome é politicamente paralisante ou capacitante.<sup>414</sup>

Assim, no interior do "desejo da Lei" circula toda uma economia discursiva do poder-saber que habita as predicções de *Vigiar e punir*, cuja subjetividade ainda está atrelada ao olho do poder normativo não mais fixo na cabeça do soberano, mas no coração da Lei. O que Butler suspeita é, pois, que a estrutura lacaniana da Lei do desejo não seja

---

<sup>412</sup> Lévi-Strauss, em seu *Totemismo hoje*, desdobra as estruturas pelas quais o totem se apresenta, dando novas fontes para um estudo antropológico - fundamental para Lacan e seu flerte com o estruturalismo. Na ocasião, Lévi-Strauss nota o ocaso dos estudos clássicos do totemismo. Na verdade, um deslocamento de sua função no interior dos estudos culturais: o que antes (na época de Freud) seria um estudo da relação entre a formação do clã e a ordem totêmica, passa a ser revista com os novos estudos formalistas (sobretudo, americanos) e a dissolução de tal vínculo. Nem todo clã se organiza por meio de um totem, assim como nem todo totem é a marca de estruturar o clã, concluem. Diante dessa constatação, a aposta de Lévi-Strauss se dá com o formalismo e a capacidade de classificação que se estrutura a partir das ordens totêmicas. Com um adendo: mais do que uma divisão entre o mundo animal e humano, ou da aproximação entre ambos, o que se explicita com os novos estudos do totemismo é que o "mundo animal e o mundo vegetal não são usados apenas porque existem, mas porque propõem ao homem um método de pensamento" (LÉVI-STRAUSS, *Totemismo hoje*, p. 23). Mais do que um formalismo, menos do que uma ligação entre o humano e as formas naturais, o totemismo é uma estrutura em que os homens classificam a si próprios e ao mundo em que vivem.

<sup>413</sup> SAFATLE, *A paixão do negativo...*, p. 101.

<sup>414</sup> BUTLER, *The psychic life of power...*, p. 96.

mais suficiente para o horizonte da analítica do poder que Foucault propõe na *História da sexualidade*. Limite que encontramos nas consequências de *Vigiar e punir*, quando o autor ainda nota seu projeto submetido à estruturas de poder que circulam na esfera do poder soberano, ainda que "decapitado"- uma insuficiência do projeto para notar a normatividade sem o corpo da Lei.<sup>415</sup>

Eis o sentido em que a sexualidade opera para Foucault como uma nova fonte crítica das relações de poder. Com isso, podemos acompanhar a virada da genealogia junto aos primeiros projetos<sup>416</sup> da *História da sexualidade*. Contra uma filosofia da natureza, e pensando sempre em termos dos efeitos das relações, a genealogia do poder não compreende, como Marcuse o faria, o potencial crítico da sexualidade a partir de sua posição biológico-social. Diante do exercício da biopolítica, com suas técnicas de administração das formas de vida, reforçar os pontos de opressão em uma dialética da civilização, como Marcuse o faria, se mostra uma estratégia insatisfatória contra a multiplicidade que o poder proporciona. Por outro lado, conforme *Vigiar e punir*, apenas o contraste do poder normativo apresentado pelo espaço vigiado não se mostra suficiente de escapar da centralidade do poder soberano. Sob a luz do panóptico e suas

---

<sup>415</sup> Decerto, Lacan ainda pressupõe uma subjetividade no interior da sua estrutura de relações entre Lei e desejo. Há uma afânise do sujeito, em que o desejo não é mais vivenciado a partir da sua estrutura fantasmática, mas no retorno do "véu" da alienação, opera no sentido da separação em relação à sua estrutura significativa. "É no que seu desejo está para além ou para alguém no que ela diz, do que ela intima, do que ela faz surgir como sentido, é no que seu desejo é desconhecido, é nesse ponto de falta que se constitui o desejo do sujeito. O sujeito (...) retorna então ao ponto inicial, que é o de sua falta como tal, da falta de sua afânise" (LACAN, *Seminário XI - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, p. 207). Embora definido pela cisão que lhe é constitutiva, ainda reside a lei que o classifica. É sobre esse aspecto do sujeito lacaniano que Foucault lançará suas dúvidas em *A história da sexualidade*.

<sup>416</sup> Foucault revisaria seu projeto da *História da Sexualidade* após uma longa imersão nos estudos da biopolítica. Ao comparar as estruturas entre o projeto inicial e a edição final do segundo e terceiro volumes da *História da sexualidade*, Éribon constata a virada naquilo que Foucault denomina "técnica de si". Em outras palavras, o movimento que de início seria subterrâneo na experiência foucaultiana, sobre as técnicas de si e sua relação com as tecnologias de subjetivação (como em *Vigiar e punir*), acaba por se manifestar no contraste dos projetos para a continuidade da *História da sexualidade*. Ao passo que, inicialmente, Foucault segue uma história da experiência em que os indivíduos do século XIX são levados a se questionar enquanto sujeitos da sexualidade. Grande parte da estrutura dos volumes deste primeiro projeto estaria voltado para as análises da sexualidade na modernidade (V. FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 107). No entanto, com o decorrer de suas pesquisas sobre biopolítica aprofunda um campo de conhecimento sobre as técnicas de si - repensando a experiência da sexualidade para além da rede moderna do poder-saber e acentuando a forma de reconhecimento dos indivíduos como sujeitos da sexualidade. Daí o caráter diverso de estudos preparados na versão publicada dos volumes finais da *História da sexualidade*: o "uso dos prazeres" (tratando das técnicas de si na Antiguidade, sobretudo o comentário a *Alcebiades* de Platão), o "cuidado de si" (com a análise dos Estóicos e dos textos de Galiano) e, uma parte não publicada, "os testemunhos da carne" (em que se volta para as técnicas de si na época medieval). Sobre estas variações, ver ÉRIBON, *Foucault*, sobretudo o capítulo "A vida como uma obra de arte". Ver também o capítulo "Modificações" da *História da Sexualidade - o uso dos prazeres*, vol. 2.

linhas de força, a genealogia foucaultiana não escapa do risco de reconstituir a centralidade do poder sob a forma da Lei.

Decerto, Foucault procura evitar toda e qualquer reposição da "figura soberana paterna", ainda que no campo simbólico, sob a forma da Lei e suas instituições. Por conseguinte, para além da repressão não está a Lei do desejo, como queria Lacan. Mas sim, e isto é central afirmar, uma rede ampliada da economia do poder que se expande entre o saber e o prazer - em poucas palavras: uma "vontade de saber". Não é mais o discurso das prisões, nem o poder do olhar vigilante, mas o campo que se abre com a sexualidade que demonstra com maior amplitude aquilo que Foucault procurava nas experiências que constituem subjetividades: um poder que estimula os corpos e o saber que incita aos discursos que operam sobre a linha tênue do prazer da sexualidade.

Assim, a sexualidade ocupa um lugar na estratégia crítica foucaultiana tão central quanto ocupava na versão marcuseana. Com a diferença relevante que, em Foucault, todo o jogo da teoria das pulsões encontrado em Marcuse é, no fundo, uma dentre outras possíveis produções discursivas do poder sobre a sexualidade. Na verdade, a "sexualidade" - como o conceito de "vida", aliás - é recente em nosso vocabulário: a maneira que conhecemos tal experiência data do século XIX.<sup>417</sup>

Portanto, nesse ponto é necessário compreendermos o que está em jogo quando Foucault justapõe a sexualidade à perspectiva do poder-saber. Atentemos para sua caracterização nesta relação:

Nas relações de poder, a sexualidade não é o elemento mais rígido, mas um dos dotados da maior instrumentalidade: utilizável no maior número de manobras, e podendo servir de ponto de apoio, de articulação às mais variadas estratégias<sup>418</sup>.

Com isso, Foucault não considera a sexualidade através de uma energética maleável - como sugere a dialética marcuseana - nem sequer por uma ontologia das teorias das pulsões. De outro modo, a sexualidade é vista sob o ponto de vista de sua "instrumentalidade".

Tratá-la deste modo faz um leitor da teoria crítica perguntar se, assim, Foucault não partilha de uma perspectiva reificada da sexualidade, tratando-a como parte do que Horkheimer denominaria "razão instrumental".<sup>419</sup> Ou seja, ao tratá-la em sua "instrumentalidade", Foucault não consideraria a sexualidade apenas a partir de sua função, de seu ponto de vista operacional, retirando todo o conflito existencial que a

---

<sup>417</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, vol. 2, p. 9.

<sup>418</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, vol. 1, p. 98.

<sup>419</sup> V. FRASER, "Michel Foucault, a young onservative?" in *Ethics*, vol. 96, n. 1 (oct. 1985), pp. 165-184.

sexualidade carrega consigo? Não corresponderia Foucault à tendência instrumental da razão que, ao alcançar sua forma pragmática - enquanto meio sem finalidade pressuposta -, dissolve o potencial crítico em nome de um conteúdo autônomo manipulado pelo utilitarismo próprio a este estágio da razão?<sup>420</sup> E, nesse sentido, como vai insistir Habermas e Fraser, não estaria Foucault justamente correndo o risco do relativismo propiciado pela redução instrumental, ao depositar na maleabilidade da sexualidade um critério objetivo que se dissolve nas práticas?<sup>421</sup>

No entanto, é preciso entender o significado de "instrumentalidade" nos termos de Foucault: a *sexualidade como dispositivo*. Algo que se antevê por uma comparação entre a genealogia foucaultiana e a teoria crítica marcuseana ainda não explorada em nosso texto, mas de fundamental importância. Pois Marcuse, em sua "filosofia da psicanálise" procura a todo instante escapar do caráter instrumental que uma terapêutica freudiana pode conter. Laplanche o critica justamente por isso, na medida em que *Eros e civilização*, ao procurar escapar da terapia, desenvolve uma crítica da psicanálise distante de sua prática, quando o próprio Freud forja muitos de suas categorias a partir do *setting* analítico.<sup>422</sup> Claro, o leitor da teoria crítica não cairia em uma divisão tão simplista. A favor de Marcuse, é possível dizer que, ao relevar o caráter metapsicológico a despeito do terapêutico, o filósofo atinge de maneira mais eficaz o *modus operandi* da psicanálise americana. *Eros e civilização* tem este público em vista e seu *front* se volta, portanto, contra a perspectiva da adequação pragmática de indivíduos doentes ao todo social, a favor das implicações filosóficas e sociológicas de Freud - negadas a todo instante pela psicanálise americana vigente, e como visto

---

<sup>420</sup> Conforme Horkheimer: "Tendo aberto mão de sua autonomia, a razão se tornou um instrumento (...); em seu aspecto instrumental, sublinhado pelo pragmatismo, é enfatizado sua rendição aos conteúdos heterônomos. A razão se tornou completamente controlada pelo processo social. Seu valor operacional, seu controle na dominação dos homens e da natureza, tem sido seu único critério" (HORKHEIMER, *Eclipse of reason...*, pp. 14-15).

<sup>421</sup> HABERMAS, *O discurso filosófico da modernidade...*, sobretudo o capítulo X: "Aporias de uma teoria do poder". É bem verdade que o diagnóstico habermasiano não acompanha - sequer em trabalhos mais recentes - as obras de Foucault que tratamos agora. Seguindo a análise de Honneth, Habermas estabelece uma interpretação limitada até *Vigiar e punir*, deixando de lado reflexões importantes tanto da história da sexualidade, quanto da última fase de Foucault, quando extrai da experiência grega aquilo que denomina "estética da existência". Movimentos que, como veremos seriam de extrema importância para uma revisão da crítica habermasiana/honnethiana sobre Foucault, na medida em que neste momento, a genealogia do poder se aventura pelas tecnologias da subjetividade. Deixando a dúvida: ao revisitar estes conceitos, até que ponto a crítica habermasiana é válida? Foucault se aproximaria da teoria do agir comunicativo?

<sup>422</sup> Cf. LAPLANCHE, "Notes sur Marcuse et la psychoanalyse"

anteriormente, toda a escola neorrevisionista de Fromm e seus colegas. De modo contrário, Marcuse se interessa pela psicanálise que diagnostica o mal-estar geral.<sup>423</sup>

Foucault segue um caminho inverso - e o caráter instrumental da sexualidade é, em grande medida, compreendido a partir desta opção. Pois em suas análises sobre a psicanálise, o pensador francês sempre procurou evidenciar o caráter técnico em detrimento da perspectiva metapsicológica. Já em seu primeiro escrito (a introdução que publica para a tradução francesa de *O sonho e a existência* de Biswanger), Foucault já afirmava quão limitada a técnica psicanalítica seria para compreender o sentido próprio que a imagem recebe nos sonhos, uma vez que Freud jamais restitui o ato expressivo onírico em sua necessidade. De outro modo, retoma apenas um de seus sentidos possíveis "pelo atalho da adivinhação ou pelos longos caminhos da probabilidade".<sup>424</sup> Mesmo em suas páginas mais elogiosas à psicanálise - como vimos acima, com *As palavras e as coisas* - Foucault se interessa pelo modo de discurso que a arqueologia apreende sobre a Lei e de como isso deixa um campo aberto para as ciências humanas. Não há rastro de pulsão, mas sim da técnica de discurso e seus correspondentes dispositivos de poder<sup>425</sup> - das "práticas discursivas" - que evidencia o lugar da sexualidade diante da Lei. E, como visto na *História da sexualidade*, o caráter pulsional também não é o mote das investigações, mas seu caráter de "instrumentalidade". Assim, Foucault dispensa o pressuposto de uma substancialidade que a teoria das pulsões acaba por exigir. Não há sinal de uma ontologia pulsional em suas análises, mas o apelo para o modo como as técnicas - não apenas psicanalíticas, mas também psiquiátricas, sociológicas, jurídicas, policiais - invadem este território de largo teor instrumental chamado "sexualidade". No curso *Em defesa da sociedade*, nota-se como a sexualidade se mostra fértil para as estratégias da biopolítica quando afirma seu papel central para os dispositivos do saber-poder diante dos corpos dos indivíduos e da população.<sup>426</sup> Sobre isso ainda, a *História da sexualidade* não deixa de lado o fato de que, no século XVIII o sexo se tornaria uma "questão de «polícia»", no sentido forte do termo; ou seja, "não como repressão da desordem e sim como majoração ordenada das forças coletivas e

---

<sup>423</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, pp. 7-8.

<sup>424</sup> FOUCAULT, "Introdução (in Binswanger)" in FOUCAULT, *Problematizações do sujeito, psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, vol. 1, p. 78.

<sup>425</sup> Decerto, Foucault não se restringe a uma análise do discurso e dos significados, mesmo quando opera a arqueologia do saber. No entanto, é possível uma interpretação do pensamento foucaultiano através de uma analítica do discurso. Nesse caso, ver BEER, *Michel Foucault: form and power*.

<sup>426</sup> "A sexualidade está exatamente na encruzilhada do corpo e da população". (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 300). Afirmção central para o campo aberto pela biopolítica que transita justamente nestes dois polos.

individuais.<sup>427</sup> Movimento que torna visível a sexualidade através da sua instrumentalidade e, enquanto tal, faz desta um objeto de gestão da polícia do sexo. No fim das contas, políticas como estas adotam a sexualidade enquanto dispositivo do poder.<sup>428</sup>

Foucault procura assim se desvencilhar de um modelo peculiar da crítica que o dispositivo da sexualidade incita. Ele contraria assim, o "modelo jurídico-discursivo" que a analítica do poder herda das instâncias da repressão e da Lei. Butler associa aqui, correspondentemente, as presenças de Marcuse e de Lacan.<sup>429</sup> Autores que, por mais avancem na fronteira entre o sexo e o poder, ainda assim tem como necessidade o regresso a um poder soberano. Com isso, Foucault não quer dizer que ambas as estratégias sejam totalmente equivalentes<sup>430</sup>, mas que compartilham da mesma

---

<sup>427</sup> FOUCAULT, *A história da sexualidade - vontade de saber*, p. 27. Caracterização também seguida por esta formulação: "Polícia do sexo: isto é, a necessidade de regular o sexo por meio de discursos úteis e públicos e não pelo rigor de uma proibição" (FOUCAULT, *A história da sexualidade - vontade de saber*, p. 28). Foucault segue aqui o termo antigo de "polícia" enquanto "conjunto de leis e disposições cujo objetivo é assegurar a ordem, a moralidade e a segurança física e patrimonial em uma sociedade" (HOUAISS, *Dicionário da língua portuguesa*). Significado que também encontramos na língua inglesa (*police*). Foucault se vale desta ambiguidade para explorar cada vez mais a multiplicidade de sentidos da biopolítica. Notamos os efeitos disso em locais diversos, como no capítulo científico de Cuvier e sua *Vênus Negra*. Todas as comparações científicas que envolvia a anatomia comparada entre a volúpia fisiologicamente comprovada entre africana e as meretrizes. Algo presente no século XIX, se fazia necessária para o iluminista Havelock Ellis: acadêmico inglês, socialista que havia desenvolvido os primeiros planos de uma higiene social, uma polícia do sexo, contra diversas anomalias, dentre as quais a questão da "inversão sexual" (o que conhecemos hoje, *mutatis mutandis*, por homossexualismo), a prostituição, as diversas doenças venéreas, etc. V. CARNEIRO et alli. "Narcisismo" in SAFATLE et alli, *Patologias do social* (no prelo).

<sup>428</sup> A partir de meados do século XVIII, "cumpre-se falar do sexo como de uma coisa que não se deve simplesmente condenar ou tolerar mas gerir, inserir em sistemas de utilidade, regular para o bem de todos, fazer funcionar segundo um padrão ótimo. O sexo não se julga apenas, administra-se" (FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 27)

<sup>429</sup> BUTLER, *The psychic life of power...*, p. 98.

<sup>430</sup> Decerto, o modelo da hipótese repressiva (representado em larga medida pelo par Marcuse e Reich) e o modelo da lei do desejo (Lacan) diferem-se, conforme Foucault, no que diz respeito os seus modos de conceber a dinâmica e a natureza das pulsões. Algo que podemos notar no difícil diálogo entre estes dois grupos. Sobretudo, na medida em que se insiste na divisão dos preceitos maiores da teoria das pulsões. Sobre a constituição do sujeito, Marcuse aparece como o defensor de *Eros*, ao passo que Lacan confere importância à pulsão de morte, sobretudo como ato simbólico diante do imperativo do gozo. Para Lacan, vivemos em uma sociedade que impele a todo instante o gozo, bem diverso da perspectiva da repressão em *Eros e civilização*. Segundo Lacan, a saída estaria o ato de recusar a lei, uma morte simbólica que renuncia o jogo do imperativo do gozo. Morte que desaloja a Lei e instaura uma nova medida para além do bem e do mal, compreendida no interior jurídico. É a decisão - incompreensível aos olhos da Lei - de Antígona em querer o enterro de seu irmão. A recusa da Lei da *pólis* é a morte de sua subjetividade disciplinada e regulamentada. Sobre isso, notar a interessante interpretação de Daniel Cho em "Thanatos and civilization: Lacan, Marcuse, and the death drive" (in KELLNER et alli (org.), *Marcuse's challenge to education*). Ao contrário do que se pressupõe tanto a leitura divisora de Foucault, mas também a de muitos lacanianos nesta espécie de antinomia das pulsões, Cho procura compreender os desdobramentos dessa perspectiva junto às mudanças da experiência intelectual de Marcuse, sobretudo, quando reflete a sociedade da opulência e a correspondente sociedade do consumo. Ali, Marcuse opera uma mudança na qualidade da Grande Recusa: "Acredito que diante do impasse de sua primeira defesa de Eros em uma era da lógica cultural do capitalismo é precisamente aquela (Goze!), Marcuse reformulou sua posição ao

"representação de poder". Ao caracterizar o poder para Lacan e Marcuse nos moldes "jurídico-discursivo", Foucault tenta apreender uma comunidade de significados que transitam entre a lei e o soberano. É como se, ao fundo, entre a Lei do desejo lacaniana e a hipótese repressiva marcuseana, operasse o circuito do "direito" em sua dupla face: enquanto instituição jurídica que instaura o que é da ordem do legítimo ou ilegítimo, permitido e proibido - digamos, o campo *disciplinar* do direito em sua vertente repressiva; mas também enquanto "instância de regra", enquanto instituição discursiva que cria um estado de direito - o campo *regulamentar* do direito, no campo simbólico inscrito pelo desejo.

Por consequência, conforme Foucault descreve em *Em defesa da sociedade*, Marcuse e Lacan considerariam relações de poder que deixam de prever um "deslocamento" na economia do poder no seu modelo jurídico-discursivo. Pautado pelo direito, há ao fundo sempre a figura do soberano: o príncipe que formula o direito, o pai que proíbe, o censor que faz calar, o mestre que diz a lei. Há sempre, pois, a figura do poder soberano como aquela que "permite fundamentar o poder absoluto no dispêndio absoluto do poder"<sup>431</sup>, ainda que aos poucos se constitua um exercício de controle que sobreponha aos caprichos do soberano uma nova economia de poder, com o mínimo de dispêndio e o máximo de eficiência. Uma *raison d'État* que opera como um poder "disciplinar" que tem ao fundo o poder soberano, o qual pretende equilibrar entre as diversas relações de poder que atravessa. Portanto, o circuito do direito sustenta um poder disciplinar que permite ao mesmo tempo limitar o soberano sem enfraquecê-lo no comando. Enfim, um impasse próprio aos séculos XVII e XVIII que coloca em paralelo ao poder soberano, um poder disciplinar. Duas instâncias de poder independentes e

---

necessitar que a Grande Recusa esteja neste domínio, e ao fazê-lo, abriu a possibilidade de Tanatos em servir como as novas bases de uma política radical" (CHO, "Thanatos and civilization: Marcuse, Lacan and death drive", p. 76). A perspectiva é interessante, mas talvez seja necessário compreendermos que, para um autor dialético como Marcuse, não se trata de uma defesa de Eros em detrimento de Tânatos ou vice-versa, como indicaria Cho. Trata-se de uma dialética pulsional entre Eros e Tânatos, em cuja relação incide o caráter repressivo das formas de civilização. O problema, pois, não é propriamente o teor da pulsão, mas como elas estão dispostas no interior da economia libidinal repressiva. Acreditamos que Marcuse não recua diante da potencialidade de Eros em favor de Tânatos, nem deixa de reconhecer este inimigo eterno. Mas sim, seu interesse se dá em como ambos podem ou não alimentar processos repressivos. A despeito de quão próximos Marcuse e Lacan possam estar, ainda assim a crítica de Foucault permanece intacta. Tanto um quanto outro autor circulam no interior da teoria das pulsões, mas sobretudo, ambos têm a mesma maneira de conceber o poder: "Uma como a outra recorre a uma representação comum de poder que, segundo o emprego que se faz dele e a posição que se lhe reconhece quanto ao desejo, leva a duas consequências opostas: seja à promessa de uma 'liberação' [Marcuse], se o poder só tiver um domínio exterior sobre o desejo, seja à afirmação [Lacan] - se fôr constitutivo do próprio desejo - de que sempre já se está enredado" (FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 80, colchetes nossos).

<sup>431</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 43.

correspondentes que circulam no interior do campo aberto pelo direito. Apesar do paralelo, os dois poderes são heterogêneos entre si - e esta é a passagem que nem Lacan, nem Marcuse seriam capazes de ver com os pressupostos de suas críticas e sua representação de poder em comum.

Pois o discurso da disciplina, lembra Foucault, é "alheio ao da lei"<sup>432</sup>, não é efeito da "vontade soberana". Já em *Vigiar e punir*, a disciplina efetiva-se pela "norma". Diferentemente mesmo da lei soberana ou daquele que reprime - enfim, diferentemente do poder soberano - o poder disciplinar conquista uma heteronomia enquanto define os códigos de poder como "normalização".<sup>433</sup> No entanto, não se trata aqui de afirmar o fim do poder soberano, mas - como havíamos afirmado acima - o seu deslocamento:

O poder se exerce, nas sociedades modernas [ou seja, do século XIX até os dias de Foucault], através, a partir do e no próprio jogo dessa heterogeneidade entre um direito público da soberania e uma mecânica polimorfa da disciplina.<sup>434</sup>

Assim, o modelo jurídico-discursivo não percebe a representação de um poder *cindido* em suas antigas instâncias disciplinar e soberana. Marcuse e Lacan (e podemos dizer também, o Foucault de *Vigiar e punir*), cada qual a seu modo, orbitam junto ao modelo ao mesmo tempo "jurídico" por conta do direito público concedido à soberania e "discursivo" do poder disciplinar em sua polimorfia de saberes. Com efeito, não percebem os novos campos que o poder opera sobre as experiências da subjetivação.

No caso de Marcuse, em particular, sua hipótese repressiva reproduz - de acordo com o que podemos extrair de Foucault - um modelo de poder que segue: (a) uma *relação negativa* herdada do poder soberano, pressuposta pela força repressora enquanto detentora de um poder que nada pode contra o sexo e seus prazeres, salvo dizer-lhes *não*; ou ainda, (b) constitui a sexualidade enquanto "segredo", descrevendo um estranho paradoxo de recusa no interior do poder sob a seguinte ordem: "Renuncia a ti mesmo sob a pena de seres suprimido; não apareças se não queres desaparecer".

---

<sup>432</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 45.

<sup>433</sup> Foucault se aproxima aqui do que Émile Durkheim denomina como fenômenos de "anomia", tendo em vista as revoluções que povoavam seu século. Diante do risco de rupturas sociais, Durkheim analisa a capacidade normativa que uma sociedade tem a oferecer. "O dever do homem de Estado não é mais impelir violentamente as sociedades para um ideal que lhe parece sedutor, mas seu papel é o do médico: ele previne a eclosão das doenças mediante uma boa higiene e, quando estas se manifestam, procura curá-las" (DURKHEIM, *Regras para um método sociológico*, p. 76). Mas Foucault tem em mente também o significado normativo de Canguilhem. Também partindo da metáfora biológica, o epistemólogo adianta o sentido de normal em contraposição ao patológico, não pela capacidade que o organismo individual tem em adaptar-se às regras do jogo, mas sim, na capacidade "errante" que o organismo tem em seu meio. (V. CANGUILHEM, *O normal e o patológico*). Para um estudo sobre as relações entre norma e sociedade na epistemologia canguilhemiana ver FRANCO, *A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*.

<sup>434</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 45, colchetes nossos referentes às indicações da p. 44.

Portanto, uma "alternativa entre duas inexistências"<sup>435</sup> ao fazer do sexo um segredo, ainda que na potência libertária que a hipótese repressiva procura realçar. No fim das contas, reconhecer como dizer ou não dizer sobre o sexo refere sempre a poderes e saberes próximos ao campo soberano. Decorrente dessa consideração, o modelo crítico marcuseano estabeleceria (c) uma *lógica da censura* que opera entre três modos: "afirmar que não é permitido, impedir que se diga, negar que exista"<sup>436</sup>; uma relação paradoxal de poder sobre o sexo, pois enuncia uma lei que opera no vazio, como "injunção de inexistência, de não-manifestação, e do mutismo".<sup>437</sup> Um segredo que mobiliza em seu silêncio as cismas que habitam a lei e o soberano. Por fim, (d) uma redução da forma do poder de modo a constituir uma *unidade do dispositivo*: independentemente do local em que o direito incide, este dispositivo passa a ser inflacionado por seu uso - pois seria o direito aquele que atravessa as diversas instituições, possibilitando ao poder sobre o sexo exercer-se como uma unidade reprimida e repressora em todos os outros níveis, em todas as instâncias.

Foucault conclui que, em oposição ao modelo jurídico-discursivo descrito até então, deve-se pensar "o sexo sem lei, o poder sem rei".<sup>438</sup> Portanto, o projeto da *História da sexualidade* se desvencilha do modelo jurídico-discursivo ao compreender a sexualidade como dispositivo de uma rede de poder-saber específica que surge junto à normalização da sociedade. Momento maior quando o poder disciplinar conquista autonomia discursiva e opera um novo jogo na ordem de saber: ao incitar sobre os corpos uma vontade de saber. A sexualidade é, então, conforme sugere Foucault:

um dispositivo histórico: não à realidade subterrânea que se apreende com dificuldade, mas à grande rede da superfície em que a estimulação dos corpos, a intensificação dos prazeres, o reforço dos controles e das resistências, encadeiam-se uns aos outros, segundo algumas grandes estratégias de saber e poder.<sup>439</sup>

Estratégia maior, pois, não apenas amplia a rede de poder-saber ao campo do prazer - conferindo à experiência subjetiva uma dimensão que não seja apenas o corpo submetido ao olhar da prisão - mas que apresenta a economia de poder em sua capacidade polimórfica e múltipla. Enquanto dispositivo, podemos notar a sexualidade operando em sua instrumentalidade e reconfigurando a ordem social. Assim, Foucault pode caracterizar a continuidade que herdamos desde o século XIX: uma "sociedade de

---

<sup>435</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 81.

<sup>436</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 82.

<sup>437</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 82.

<sup>438</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 87.

<sup>439</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 100.

perversão explosiva e fragmentada".<sup>440</sup> Pois seria sob as lentes do dispositivo da sexualidade que se tornam visíveis as "sexualidades múltiplas", em que incidem nos corpos infantis, na feminilidade histórica, no prazer dos sodomitas. Nova configuração sexual que habita a sociedade em seu molde perverso, "não a despeito de seu puritanismo ou como reação à hipocrisia", mas "perversa real e diretamente", na sua produção de multiplicidades das experiências sexuais.<sup>441</sup>

No entanto, como se constitui a sexualidade como dispositivo? Desde o século XIX, ao lado de todo o poder disciplinar descrito a partir do fenômeno prisional, abrir-se-ia uma nova ordem de saberes sob a qual as sexualidades periféricas passam a ser incorporadas. Periferia do sexo que não cabe mais nos limites estabelecidos pelo padrão que constituiu o corpo burguês e o corpo operário. No limite, a família, núcleo deste corpo disciplinado em sua sexualidade, mostra-se em sua unidade como um "cristal" que difunde, reflete e refrata todas as linhas de força operadas pelo sexo.<sup>442</sup> Entre a população e o corpo - alvos privilegiados da biopolítica - seria a família o lugar mais vulnerável em que penetram as linhas de poder normalizador, expandindo seu domínio na periferia familiar: naqueles que rejeitam a determinação de sua condição sexual familiar, na criança polimórfica que deve ser a todo tempo observada em seu comportamento, nas diversas formas sociais em que o sexo circula de maneira diversa à produtividade monogâmica. De modo que, falar de sexo como nunca antes se havia feito, como polemiza Foucault, é mais do que apenas se contrapor à hipótese repressiva; também se trata de configurar esta produtividade de falar sobre o sexo que, antes de reprimir, passa a individualizar, especializar, categorizar, fundamentar, espacializar os diversos domínios de uma sociedade perversa.<sup>443</sup>

Com o dispositivo da sexualidade, Foucault percebe a correspondência entre prazer e poder, configurando "uma perpétua espiral" em dupla incitação que afeta a ambos, ao operar um poder "que se deixa invadir pelo prazer que persegue e, diante dele, poder que se afirma no prazer de mostrar-se, de escandalizar ou de resistir."<sup>444</sup> Movimento que mostra na periferia da sexualidade uma dinâmica infinita, de certo

---

<sup>440</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 46.

<sup>441</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 47.

<sup>442</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 105.

<sup>443</sup> Neste sentido, afirma Foucault: "O século XIX e o nosso foram, antes de mais nada, a idade da multiplicação: uma dispersão da sexualidade, um reforço de suas formas absurdas, uma implantação múltipla das perversões. Nossa época foi iniciadora de heterogeneidades sexuais" (FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 38).

<sup>444</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 45.

modo paralela à visão do sistema prisional que *Vigiar e punir* insiste em apresentar no sistema prisão-polícia-delinquência.

No entanto, o privilégio da sexualidade é apresentar, a partir de sua instrumentalidade, uma experiência subjetiva diversa daquela presente no delinquente. Pois este, embora seja cada vez mais individualizado pelo poder-saber disciplinares, ainda acaba submetido ao olhar do poder. De outro modo, o poder que se apresenta ao prazer do sexo se desloca para outra ordem:

um poder que, justamente, não tem a forma da lei nem os efeitos da interdição: ao contrário, que procede mediante a redução da sexualidade, provoca suas diversas formas, seguindo-as através de linhas de penetração infinitas. Não a exclui, mas a inclui no corpo à guisa de modo de especificação dos indivíduos. Não procura esquivá-la, atrai suas variedades com espirais onde prazer e poder se reforçam. Não opõe uma barreira, organiza lugares de máxima saturação. Produz e fixa o despropósito sexual.<sup>445</sup>

Ou seja, através do dispositivo da sexualidade, as formas de vida se apresentam em toda a sua dinâmica. De modo que, a partir deste novo organismo toda uma economia do poder passa a ser reestruturada. Sem mais os bloqueios da interdição da Lei ou da repressão do sexo pelas variações soberanas, Foucault opera a biopolítica junto à sexualidade em sua multiplicidade.

\*\*\*

Multiplicidade dos dispositivos ou mais-repressão da sexualidade. Eis duas vertentes de modelos críticos que levam em consideração as relações de poder contemporâneo sobre a vida. Avançamos, assim, um pouco mais sobre os efeitos destes modelos críticos. Pois, em um primeiro momento, compreendeu-se como Marcuse e Foucault, cada qual a seu modo, evidenciaram o corpo como lugar privilegiado em que as redes de dominação reforçam seus nós. Seria, pois, sobre este organismo vivo em seu meio social que uma ordem de atividades e um determinado saber passam a operar. Assim, a sexualidade reflete, em ambos os casos, os modelos dinâmicos próprios aos corpos. No entanto, ressaltamos, há aqui duas estruturas de corpo e, por conseguinte, duas estruturas de sexualidade. Pois, de acordo com Marcuse, o corpo seria o lugar em que incide a essência histórica na atividade que lhe é própria; ou, restrito na alienação da sua existência, o corpo passa a ser visto como o objeto-mercadoria que fornece a força de trabalho ao sistema econômico capitalista; *Eros e civilização* procura aprofundar tal perspectiva e apresenta uma dinâmica da sexualidade expandida no

---

<sup>445</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 47.

erotismo contrária ao corpo dominado por um sistema mais-repressivo. A sexualidade marcuseana, portanto, mostra-se central para compreender dinâmicas sociais diversas em que a ordem do desejo e suas perversões passam a constituir, simultaneamente, um meio tanto de libertação quanto de dominação da existência.

De outro modo, para Foucault, a sexualidade também confere dinâmica ao corpo. O corpo, que antes estaria sob o olhar da rede de poder-saber, "normalizado" pela vigilância da Lei, apresenta-se em uma nova dinâmica na espiral entre prazer-saber/prazer-poder. Interessa a Foucault, pois, uma rede de poder-saber que não está mais retida sob os auspícios da figura soberana, ainda que no formalismo da Lei. Com efeito, a sexualidade enquanto dispositivo apresenta uma inquietação que vai além da disciplina e da regulamentação: há uma vontade de saber para a qual os corpos passam a circular e se multiplicar. A dinâmica dos corpos que ainda estava contida em *Vigiar e punir* passa a se apresentar em sua multiplicidade infinita. Portanto, com o dispositivo da sexualidade, Foucault consegue compreender com maior amplitude a economia de poder que antevia na regulamentação e disciplinarização dos corpos: a biopolítica inaugurada no século XIX e que se perpetua no século XX enquanto forma de administração da vida mediante os dispositivos da sexualidade que atravessam o corpo individual e da população.

Sob essa perspectiva, Foucault não apenas lança luz à nova economias de poder, mas em grande medida inviabiliza as críticas que até então Marcuse havia demonstrado. Sob este ângulo, percebe-se a obsolescência do critério objetivo marcuseano da mais-repressão diante de uma sexualidade que se apresenta na sua multiplicidade. A biopolítica exige uma dinâmica mais ampla em que as individualidades não estejam restritas a um aparente jogo repressivo, mas se orientem por novas tecnologias de poder em que se faça viver e se deixe morrer.

## **2.7) A dessublimação institucionalizada**

Por mais estranho que possa parecer, o primeiro a perceber os limites da hipótese repressiva havia sido o próprio Marcuse. Em seu "Prefácio político" a *Eros e civilização* (1966) ele compreenderia com maior clareza o quanto havia mudado o tabuleiro da ordem social. Afinal,

não faz mais sentido falar de mais-repressão quando homens e mulheres gozam de mais liberdade sexual do que antes. Mas é verdade que esta liberdade e satisfação está transformando a terra em um inferno. Inferno que está concentrado ainda em lugares muito distantes: Vietnam, Congo, África

do Sul e nos guetos da 'sociedade afluyente': no Mississippi e no Alabama, no Harlem. Estes lugares infernais iluminam o todo.<sup>446</sup>

Tal perspectiva parece central ao debate da pesquisa, pois articula uma chave de mudança importante para uma teoria crítica marcuseana da biopolítica. Todo o movimento que contrapunha Marcuse e Foucault - e, por conseguinte, impedia o debate com a biopolítica - pode ser revisto a partir de então. Afinal, diante do fenômeno da liberdade sexual, como dirá Foucault alguns anos mais tarde, toda a modalidade crítica própria à hipótese repressiva, muito embora lance luz às relações de opressão, passa a ser insuficiente para compreender o que está em jogo na nova economia de poder que se capilariza na multiplicidade da vida através dos dispositivos de sexualidade. Com o novo diagnóstico, Marcuse passa a convergir mais com Foucault.

Desde essa dúvida sobre os limites da mais-repressão, o filósofo alemão se questiona em como operar um modelo crítico sobre um campo social que efetivamente confere maior liberdade à sexualidade. Território o qual, diria a psicanálise, derruba antigos totens em prol de novas possibilidades aos desejos e aos corpos. Portanto, em que sentido a repressão deixaria de ser um bom critério para se avaliar o mal-estar do que Marcuse denominaria "sociedade industrial avançada"?<sup>447</sup> Pode-se finalmente evocar o sentido de uma civilização não repressiva, aos moldes do que a utopia de *Eros e civilização* apoiava? Ou entraríamos em um ciclo de barbárie, como previa Freud diante da rupturas pulsionais promovidas pela I Guerra Mundial?

Decerto, a revisão de Marcuse sobre a mais-repressão não elimina as potências dominantes no jogo geopolítico. Por isso mesmo, o necessário contraste com o inferno das intervenções militares americanas na Ásia e nas colônias africanas, bem como nos guetos internos à sociedade americana. Movimento que torna ainda mais complexo o campo de relações entre os conflitos sociais e as formas de liberdade conquistadas, mas que tornam obsoletas as demandas operadas por categorias como a mais-repressão. Ainda que rodeado pelos infernos em torno de um cenário de liberdade no interior das sociedades afluentes, não faz mais sentido a denúncia de uma economia libidinal

---

<sup>446</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIII (*grifo nosso*).

<sup>447</sup> Uma categoria que passa a utilizar como denominador comum entre dois regimes aparentemente diversos e estrategicamente opostos da Guerra Fria: tanto a democracia capitalista dos Estados Unidos quanto a extinta União Soviética. Entre ambas, haveria uma guerra tecnológica, mas em ambas, haveria um modo de conservação do *status quo* na contrapartida às aspirações de liberdade que ambos os regimes contraem. Neste sentido, o grande sucesso da Guerra Fria não é a ausência de conflitos catastróficos, ou mesmo a derrota de um dos lados e sim, a contenção da liberdade possível nas perspectivas consolidadas desde o fim da II Guerra Mundial.

pautada na repressão desnecessária. Desde então, mesmo o sentido das guerras e dos conflitos sociais recebem outro significado.

Todavia, podemos dizer que Foucault atenta para esta mudança na experiência intelectual marcuseana. Em *História da sexualidade - vontade de saber*, o autor descreve seu projeto em dois grandes momentos. O primeiro corresponde à formação de trabalho dos séculos XVIII e XIX, com a necessidade da composição do corpo disciplinado do trabalhador. Mas haveria um segundo, correspondente ao "capitalismo tardio" (*Spätkapitalismus*),

em que a exploração do trabalho assalariado já não exige as mesmas restrições violentas e físicas do século XIX, e em que a política do corpo já não requer a supressão do sexo ou sua limitação ao papel exclusivo de reprodução; passa, ao contrário, por sua canalização múltipla dentro dos circuitos controlados da economia: uma dessublimação mais-repressiva [*désublimation sur-répressive*]<sup>448</sup>.

Decerto, Foucault reconhece uma mudança dos processos repressivos no interior da sociedade contemporânea: uma "dessublimação mais-repressiva". Termo que, remetido ao jargão marcuseano, apresenta um deslize em sua aplicação. Marcuse jamais emprega este termo em suas obras. Pelo contrário, a dessublimação *repressiva* surge como um modo de critério objetivo para avaliar a nova ordem da dominação que, como citamos acima, dispensa o "critério objetivo" da *mais-repressão*. Apesar do "ato falho" foucaultiano, nota-se o quanto este novo termo passa a ser importante para uma reflexão biopolítica. Uma referência possível no interior das investigações foucaultiana.

É certo que Foucault não retorna para este plano inicial de trabalho, deixando de lado uma investigação mais aprofundada dos efeitos da tal "dessublimação mais-repressiva" diante dos limites da hipótese repressiva que tanto critica<sup>449</sup>. É provável, ainda, que o pensador francês apenas denote com o novo termo uma variação daquele modelo jurídico-discursivo. Portanto, Marcuse opera uma mudança insuficiente por pressupor, através do caráter repressivo, um campo de soberania a ser derrubado na racionalidade potente e dominadora que oprime as demais formas de vida; o poder que apenas pode dizer "não". Isso porque, ainda que contenha variações, a estratégia crítica

---

<sup>448</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 107 - na edição francesa, p. 151. Alteramos um pouco a tradução portuguesa que utiliza o termo "dessublimação superrepressiva", o que distorce um pouco a referência marcuseana do termo. Optamos por traduzir o termo por "dessublimação mais-repressiva", acompanhando a tradução francesa do termo inglês "surplus repression" [*mais-repressão*] por "surplus-répression". Sobre os usos dos termos por Foucault e o pequeno deslocamento do autor (Marcuse jamais utiliza "dessublimação mais-repressiva", mas, como veremos, "dessublimação repressiva"), ressalta aqui certa confusão dos termos utilizados pelo alvo de sua crítica.

<sup>449</sup> Notaremos que não é simplesmente "deixar de lado" um problema. Mais adiante podemos notar que Foucault altera o seu próprio padrão de crítica, cada vez mais centralizado pelas questões de "técnicas de governo", dentre as quais o dispositivo da sexualidade é apenas um dos exemplos possíveis.

marcuseana, conforme Foucault<sup>450</sup>, continuaria associada aos limites de Wilhelm Reich. Associação interessante - embora equivocada, veremos - pois demonstra como Marcuse foi recebido nos meios frequentados por Foucault. Pois esta correspondência não seria original deste autor, mas herança do "acontecimento" *Anti-Édipo*.

Nesta obra, a crítica ao freudo-marxismo promovida por Deleuze e Guattari atinge o modo como Reich considera o desejo. Decerto, os autores reconhecem a perspicácia reichiana em se desfazer do discurso da "ilusão das massas" diante do "sedução" fascista, ao interpretar o fenômeno histórico como a expressão dos desejos das massas, enquanto uma "perversão do desejo gregário"<sup>451</sup>. Apesar disso, a psicanálise reichiana seria insuficiente em sua proposta crítica que

restaura o que pretende demolir, ao distinguir a racionalidade tal como ela é ou deveria ser no processo da produção social, do irracional no desejo, situando apenas este como passível de psicanálise. Reserva então à psicanálise unicamente a explicação do "negativo", do "subjetivo" e do "inibido" no campo social. Ele retorna necessariamente a um dualismo entre o objeto real racionalmente produzido e a produção fantasmática irracional<sup>452</sup>.

Marcuse está associado a Reich nessa crítica de *Anti-Édipo*<sup>453</sup>. Ambos são representantes do freudo-marxismo incapaz de notar o desejo em sua produtividade<sup>454</sup>, uma vez que o constituiriam, seguindo o rastro de Freud, pela falta. Para os autores franceses, na ausência da categoria psiquiátrica materialista de produção desejante, Reich renuncia "a descobrir a *medida comum ou a coextensão do campo social e do desejo*"<sup>455</sup>. No limite, o freudo-marxismo de Reich e Marcuse se restringe ao caráter negativo do desejo, relevando as constituições do sujeito e da repressão, restritos a um dualismo entre a racionalidade e seu par irracional do inconsciente. Deixam de lado

---

<sup>450</sup> "Penso igualmente na estranha eficácia dos ataques que ocorreram contra - digamos - a moral ou a hierarquia sexual tradicional, ataques que, também eles, se referiam a uma maneira vaga e bastante remota, bem nebulosa em todo caso, a Reich ou Marcuse" (FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, pp. 8-9).

<sup>451</sup> V. REICH, *A psicologia de massas do fascismo* (1946).

<sup>452</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia 1*, p. 47.

<sup>453</sup> Muito embora, é verdade, os autores reconheçam - sem desenvolver - a diferença entre a irracionalidade e a racionalidade entre Reich e Marcuse. V. DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo...*, nota 27, p. 47.

<sup>454</sup> Produtividade que apenas aparece sob a forma de perplexidade de Reich que, conforme Deleuze e Guattari, surpreende-se não pelo fato de que uns roubem e outros façam greve, mas "que os famintos não roubem sempre e que os explorados não façam greve sempre". Como se perguntasse: "por que os homens suportam a exploração há séculos, a humilhação, a escravidão, chegando ao ponto de *querer* isso não só para os outros, mas para si próprios?" (DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo*, p. 47). Questão, aliás, muito semelhante ao primeiro impulso que leva Marcuse às investigações freudianas como modelo para se pensar a respeito da obsolescência das revoluções.

<sup>455</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O Anti-Édipo...*, p. 47.

assim, a máquina produtiva do desejo em sua multiplicidade de redes, nós, significados - que Foucault operaria como dispositivo em sua *História da sexualidade*, aliás.

Apesar da aproximação intelectual entre Marcuse e demais frankfurtianos com as investigações reichianas sobre o fascismo (assim como acontece em Deleuze e Guattari), algumas ressalvas são necessárias para evitar o equívoco dessa recepção francesa de obras como *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*. Pois há diferenças fundamentais que *Anti-Édipo* minimiza. Em sua crítica ao neorrevisionismo, Marcuse delineia um mapa das posições sociológicas do freudismo e, dentre elas, ressalta a importância e os limites de Reich. Embora reconheça o potencial crítico da psicanálise reichiana (sobretudo, no que diz respeito às análises sobre o fascismo), *Eros e civilização* não deixa de acentuar os limites de Reich que,

negligencia a dinâmica histórica das pulsões sexuais e de sua fusão com os impulsos destrutivos. (Reich rejeita a hipótese de Freud da pulsão de morte e toda a dimensão profunda revelada na última metapsicologia de Freud). Consequentemente, a libertação sexual *per se* torna-se para Reich uma panaceia para os males sociais e individuais. (...) As intuições [*insights*] críticas sociológicas contidas nos primeiros escritos de Reich são, portanto, interrompidos; um arrebatador primitivismo acaba por prevalecer, pré-figurando os *hobbies* fantásticos e selvagens do Reich dos últimos anos<sup>456</sup>.

Mais do que uma diferença entre as concepções da dualidade entre racional e irracional, haveria entre Marcuse e Reich uma diferença sobre a posição da teoria das pulsões em Freud, no que concerne ao conflito entre Eros e a pulsão de morte<sup>457</sup>. Marcuse se apresenta-se sempre em favor das últimas elucubrações metapsicológicas de Freud, reconhecendo o potencial crítico que o conflito entre Eros e Tânatos efetiva.

Mais ainda: algo que passa despercebido pelos autores de *Anti-Édipo* e toda a interpretação franco-nietzscheana sobre a obra marcuseana, é a aproximação inicial

---

<sup>456</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 239.

<sup>457</sup> Há uma larga tradição que procura compreender o conflito de *Eros e Civilização* a partir da oposição entre *Eros* e *Logos* - uma interpretação apoiada nas páginas do "Interlúdio filosófico", em que Marcuse posicionaria Freud no interior da tradição pós-metafísica, em que se inscrevem Marx e Nietzsche. Pensar o mundo a partir de *Eros*, do trabalho e da linguagem: "complementos empíricos" da supressão da alienação que estes autores destituem - dirá Bento Prado Jr (PRADO Jr., "Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud", pp. 40-41). Insistimos, no entanto, nos limites desta interpretação. Além de deixar de lado a perspectiva de Nietzsche - apenas acentuando Marcuse como o leitor de Hegel, o que é um equívoco para quem, nas páginas de *Eros e civilização*, encontra a perspectiva antropológica marcuseana pautada pela negação determinada do "super-homem": aquele que faz da vida um fim em si mesma (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIV). Mas também por operar uma oposição entre *Logos* e *Eros* que Marcuse não necessariamente compartilha - salvo enquanto leitor da história da filosofia. Pelo contrário, Eros é *Logos* e um modelo forte: a "racionalidade libidinal" que envolve uma nova concepção de corpo, sensibilidade e razão. O que a interpretação de Bento Prado deixa de lado quando interpreta Marcuse a partir da história da filosofia presente no "Interlúdio filosófico" é o encaminhamento maior de *Eros e civilização*: o conflito entre as pulsões de vida e morte como mais fundamentais do que o *Eros* e *Logos* - o que se percebe nas páginas finais da obra, quando afirma: "Não é o conflito entre pulsão e razão que promove o mais forte argumento contra a ideia de uma civilização livre, mas antes o conflito que a pulsão cria em si mesma" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 226).

entre as concepções de desejo entre as duas linhas. Embora um pouco mais "apolíneo", Marcuse não parte da concepção de desejo enquanto falta. Lembremos de toda a crítica que ele dirige a Freud sobre o princípio de escassez como organizador geral da ordem dos desejos.<sup>458</sup> Lembremos ainda da insuficiência freudiana em distinguir a escassez e a possibilidade social de distribuição da escassez em tempos de "sociedade industrial avançada"; passagens centrais que recuperam uma ordem diversa do desejo. Algo que se percebe quanto à leitura diversa entre Marcuse e Freud sobre o Eros do *Banquete* de Platão. Pois, enquanto o psicanalista ressalta o discurso do cômico Aristófanes, o teórico crítico se apoia em Diótima<sup>459</sup>. Com isso, Marcuse mostra-se distante de Freud quanto às mudanças históricas sobre o conteúdo do desejo. Isso porque, não apenas a sociedade industrial avançada contém a possibilidade de uma nova distribuição da escassez, como também apresenta aspirações de uma nova ordem do desejo. Diante da relação erótica constituída pela falta, pela cisão de si mesmo e a busca por sua metade perdida, como os andrógenos do mito de Aristófanes, Marcuse responde com o saber de Diótima, que se inquieta justamente com esta definição cindida do erotismo.

Em oposição ao desejo erótico enquanto falta, Diótima opera uma outra ordem que evita o regime dualista de pares incompletos tratados por Aristófanes. Eros seria fruto do amor entre Recurso e Pobreza - o que ressoa bem na perspectiva marcuseana sobre a "distribuição" da escassez enquanto formadora da economia libidinal. Nem pura falta, nem plenitude: Eros é a distribuição entre ambos. Assim segue a descrição:

Primeiramente ele é sempre pobre, e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso, decidido e enérgico, caçador terrível, sempre a tecer maquinações, ávido de sabedoria e cheio de recursos (...).<sup>460</sup>

Paroxismo entre a plenitude e a falta de recursos, Eros contém a dinâmica que se reproduz em suas diversas formas. Como a sabedoria, a dinâmica erótica não parte da plena falta, mas também não é a forma plena de saber e de amor. Por isso, Diótima insiste em caracterizar *Eros* como um "gênio": menos que um deus, mais do que um homem; é o intermediário entre estes dois: de modo que, como o saber filosófico, Eros interpreta e transmite

---

<sup>458</sup> Ver acima pp. 130-131.

<sup>459</sup> FREUD, "Para além do princípio de prazer", pp. 231-232. No caso de Marcuse, ver MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 211). Ver a introdução deste debate em nossa nota 321, p. 130.

<sup>460</sup> PLATÃO, "O banquete" in (col. *Os pensadores*), vol. III, p. 203c-d.

aos deuses o que vem dos homens, e aos homens o que vem dos deuses, de uns as súplicas e os sacrifícios, e dos outros as ordens e as recompensas pelos sacrifícios; e como está no meio de ambos ele os completa, de modo que o todo fica ligado todo ele a si mesmo<sup>461</sup>.

Enquanto mediação, *Eros* se apresenta aos homens como *geração* - uma forma mortal que se perpetua entre as partes e se imortaliza entre as gerações. Nesse sentido, aquele que persegue o amor apreende-o em sua forma como um "parto em beleza, tanto do corpo como na alma"<sup>462</sup>. Pois o amor, como o ser nascente, vem à luz quando "está prenhe e intumescido"<sup>463</sup>. Esta não é uma questão de origem, como se houvesse um *Eros* originário pronto para vir à luz sob as mãos treinadas do filósofo-parteiro. Aos olhos de Diotima, *Eros* é múltiplo e vem à luz sob suas diversas formas que atravessa os mais variados corpos e almas. Diferentemente, pois, de sua concepção enquanto falta, *Eros* se apresenta em sua forma múltipla de duplos. É recurso e pobreza, entre o humano e o divino, apreendido como num parto, na medida em que o desejo erótico é esta forma ao mesmo tempo mortal e imortal - expressão de que a "natureza mortal procura, na medida do possível, ser sempre e ficar imortal"<sup>464</sup>. A dinâmica erótica pelo discurso de Diotima é, pois, aquela da geração: concebida pelo parto, é a forma do desejo em sua produtividade de formas. Mais do que escassez, lembra Marcuse, o desejo erótico é uma organização dos recursos. Geração que, como lembra Prado Jr., prepara-nos uma propedêutica que não exclui nenhuma de suas formas<sup>465</sup>, mas em que "o amor pelos belos corpos era propedêutica para o amor das belas ideias ou da verdade"<sup>466</sup>. Interpretar essa passagem como uma "hierarquização das formas de amor" é um modo enfraquecido de leitura, uma vez que o amor do corpo também tem sua importância para as mensagens de *Eros* aos homens. Trata-se de algo mais: uma *dialética das formas eróticas* em que, conforme Marcuse:

Eros dirige o desejo de um corpo belo a outro e finalmente para todos os corpos, pois 'o belo de um corpo é similar ao belo de outro' e seria tolice não reconhecer que o belo em todo corpo é um e o mesmo'. Fora desta sexualidade verdadeiramente polimorfa surge o desejo que anima o corpo desejado: a psiquê e suas várias manifestações.<sup>467</sup>

---

<sup>461</sup> PLATÃO, "O banquete" in (col. *Os pensadores*), vol. III, p. 202e.

<sup>462</sup> PLATÃO, "O banquete" in (col. *Os pensadores*), vol. III, p. 206b.

<sup>463</sup> PLATÃO, "O banquete" in (col. *Os pensadores*), vol. III, p. 206e.

<sup>464</sup> PLATÃO, "O banquete" in (col. *Os pensadores*), vol. III, p. 207c.

<sup>465</sup> Eis porque Diotima debate com Sócrates a razão insuficiente em associar *Eros* ao belo ou ao bom, quando está entre os extremos: entre o bom e o mal, entre o belo e o feio (PLATÃO, "O banquete", p. 202b).

<sup>466</sup> PRADO Jr., "Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud", p. 38.

<sup>467</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 211

Nesse sentido, é possível que Marcuse esteja mais próximo das "máquinas desejanter" descritas pelo *Anti-Édipo* do que se imagina. Não apenas pela crítica que ambos dirigem a Freud - e seu sentido de desejo como falta; mas também pelo reconhecimento da potência crítica da psicanálise em direção a um inconsciente produtivo do que Deleuze e Guattari denominarão "máquinas desejanter": "o domínio das sínteses livres onde tudo é possível, as conexões sem fim, as disjunções sem exclusão, as conjunções sem especificidade, os objetos parciais e os fluxos"<sup>468</sup>.

Deleuze e Guattari poderiam contrapor ao universo marcuseano - como ao de Reich - o fato de que, ao constituir como alvo da crítica a mais-repressão - admitindo, pois, certo grau de repressão necessária para a vida civilizada - *Eros e civilização* reproduz aquilo que procura demolir. No limite, Marcuse estaria sob os auspícios da soberania de Édipo de modo que, "a associação livre, em vez de se abrir às conexões plurívocas, se fecha num impasse de univocidade"<sup>469</sup>; como se Marcuse operasse no limite entre a crítica da "falsa" repressão em prol de uma "verdadeira" repressão. Como se a sociedade unidimensional fosse o diagnóstico da reprodução do mesmo modelo de razão. No limite, a utopia da civilização não repressiva estaria condenada ao pesadelo da representação em que toda

*produção* desejanter é esmagada, submetida às exigências da *representação*, aos jogos sombrios do representante e do representado na *representação*. Aí está o essencial: a *representação* do desejo é substituída por uma simples *representação*, tanto no processo de cura, quanto na teoria.<sup>470</sup>

Mas seria importante compreendermos o significado do conceito de "verdade" operado por Marcuse.

Em primeiro plano, a verdade não estaria neste plano da associação livre identificada por Deleuze e Guattari em sua máquina desejanter. Desde as experiências da II Guerra, havíamos notado como a ruptura de tabus e a possibilidade de uma nova circulação de desejos associados livremente e orientados pelas novas instituições totalitárias acabariam por remeter a uma regressão descrita por Freud - o que a utopia de *Eros e civilização* procura evitar a todo instante. Pois a civilização não repressiva vai além de uma oposição à mais-repressão, e visa também à "mobilização total" a que o Terror fascista submete as relações sociais. Este segundo sentido pode ser notado na própria crítica que Marcuse dirige à associação livre como produtora de significados. Em seu ensaio "Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária"

---

<sup>468</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O anti-Édipo...*, p. 76.

<sup>469</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O anti-Édipo...*, p. 77.

<sup>470</sup> DELEUZE & GUATTARI, *O anti-Édipo...*, p. 77.

(1945), ao analisar a série de romances *Le monde réel*, Marcuse acaba por revisar suas posições sobre o surrealismo que, aos poucos, o próprio Aragon abandona. No limite, diante do terror e da mobilização total, estratégias surrealistas como a escrita automática seriam insuficientes para combater o terror real<sup>471</sup>. De certo modo, o automatismo da escrita apoiada em seus impulsos não se afasta do motor da sociedade totalitária e, considerando o automatismo psíquico puro das associações livres desenvolvidas pelo *Anti-Édipo*, podemos vislumbrar como esta proposta não supera o terror real, assim como a pura associação livre praticada por Aragon permanece no interior da realidade fascista. De modo paralelo, podemos concluir que associação livre não se distancia, ao menos suficientemente, da sua duplicação no capitalismo tardio. No limite, embora Marcuse seja entusiasta da capacidade produtiva de significados que a associação livre promove, reconhece que esta acaba por representar em seus materiais dispostos livremente o terror a que se pretende escapar, restituindo aquilo que pretende demolir. Enfim, a verdade da associação livre é a reposição da ordem da realidade a que se pretende escapar. O que torna o elogio de *Anti-Édipo* a este recurso do desejo produtivo insuficiente para uma crítica efetiva aos terrores do capitalismo.

A "verdade" marcuseana, portanto, deve ser interpretada em contraposição à isso. Todo o discurso de Diotima impele a pensarmos no encaminhamento erótico para a constituição de uma forma. Pós-estruturalistas interpretam de maneira insuficiente esta questão, ao identificar a forma dialética ao formalismo representativo. Afinal, todo o esforço da dialética - sobretudo com o avanço hegeliano da *Fenomenologia* - seria reinterpretar o conceito de representação. E a verdade se apresenta nessa abertura objetiva que se desdobra na história do Espírito. Assim, a *verdade* que a tradição dialética carrega consigo é a verdade do processo, levando em consideração não necessariamente o seu *telos*, mas suas contradições e consequentes aberturas. Para além do empreendimento hegeliano, Marcuse traz novas luzes, no entanto, quando opera a partir de Eros. Com isso, estão em jogo as páginas em branco da história do Espírito: o corpo, o desejo, a felicidade e a liberdade, mas também o modo como organizamos o trabalho, a necessidade e a escassez. Nesse sentido, passa a ser necessário apurar a lente do filósofo para apreender o Eros de Diotima que se manifesta em todas as partes em um horizonte da multiplicidade de suas formas. Contudo, Marcuse observa, essa

---

<sup>471</sup> MARCUSE, "Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária" in MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo - coletânea de artigos de Herbert Marcuse*, p. 271. Sobre nossas considerações ao tema a partir do aspecto estético tratado por Marcuse, ver CARNEIRO, "Marcuse e a expressão automática" in DUARTE & KANGUSSU, *CD-Rom "Estéticas do deslocamento"*.

paisagem se torna turva quando a mobilização total dos desejos no período do capitalismo tardio opera pelas liberdades organizadas em uma sociedade tecnológica<sup>472</sup>.

Voltaremos em nosso próximo capítulo para os temas da racionalidade tecnológica e suas aproximações com a investigação de Foucault sobre as "técnicas de governo". Por enquanto, ressaltemos este novo poder que se instaura para Marcuse em uma sociedade industrial avançada e como o conceito de "dessublimação repressiva" passa a ser decisivo para o exercício crítico exigido desde então. Em primeiro plano, o novo jogo geopolítico que se instaura com a Guerra Fria prepara uma nova ordem de oposições. Como vimos, em *Eros e civilização*, a aposta de Marcuse se daria com a crítica a partir do campo das repressões sobre o território do erotismo. No entanto, com o avanço tecnológico, o que se percebe é a redução do papel repressor no interior da sociedade. Efeito maior disso, é o novo papel que Marcuse concede ao princípio de prazer.

De fato, *Eros e civilização* procurava recuperar os ganhos deste princípio, alijados pelas restrições efetuadas pelo princípio de realidade e, sob a forma da dominação, aprofundadas pelo princípio de desempenho. Até então a sexualidade seria a peça chave deste engenho da repressão. Estruturar uma economia que faça a energia libidinal escoar pelo trabalho e pela agressividade destruidora era o modelo que a teoria social de Marcuse procurava criticar. Contudo, em *O homem unidimensional* e sua nova ordem de liberdades, passa a ser explorada uma tendência inversa: em que o princípio de prazer "absorve" o princípio de realidade e, conseqüentemente, a sexualidade passa a ser "liberada (ou antes liberalizada) em formas socialmente construtivas"<sup>473</sup>. Seria, pois, a esta conexão entre a sexualidade e a produção social que Marcuse passa a atentar. É bem verdade que desde *Eros e civilização* essa tendência já seria observada.<sup>474</sup> No

---

<sup>472</sup> "Nossa sociedade se distingue por conquistar as forças sociais centrífugas da tecnologia ao invés do Terror, sobre as duplas bases da eficiência pujante e de um padrão de vida crescente" (MARCUSE, *One-dimensional Man...*, p. XL).

<sup>473</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 75.

<sup>474</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, sobretudo o capítulo X "A transformação da sexualidade em Eros". Por, exemplo, quando se utiliza de um exemplo que lhe é caro, por ser suporte para uma nova ordem erótica, como o caso da utopia de Fourier. É bem verdade que toda a ordem de trabalho adotada em seus falanstérios adotaria elementos que contrariam, de início, os vínculos agressivos do trabalho sobre a natureza externa, bem como alimenta novos princípios em que se efetivam a formação de grupos libidinais de amor e amizade, o estabelecimento de uma ordem harmônica, o desenvolvimento de grupos de trabalho conforme as "paixões" individuais - enfim, a possibilidade de realização dos desejos em uma nova ordem de trabalho, ou melhor, a dessublimação dos impulsos outrora alienados pelo chão de fábrica. No entanto, Marcuse não deixaria de ver a potência repressiva desta própria arquitetura, cuja planta ainda retém os elementos repressivos. Em uma observação que corresponde à genealogia foucaultiana, Marcuse chega a afirmar que uma observação detalhada das plantas dos falanstérios, faz notar a liberação de potências através do gozo mais do que a liberdade propriamente. Neste espaço utópico reside aquilo que

entanto, até então, Marcuse vincularia ainda muito dos seus estudos às formas totalitárias da vida em detrimento das novas formas sociais que se mostram mais claramente com o avanço dos estudos sociais e culturais do capitalismo tardio, sem as marcas maiores do fascismo. Porém, com a sociedade industrial avançada, não se trata de um mero retorno à barbárie da guerra. Mais do que isso, configura-se uma ordem em que a economia libidinal, tanto liberada quanto contraída, acaba por servir à realidade dominante.<sup>475</sup>

Desse modo, o cenário turvo que a sociedade industrial avançada retrata, paralisa a crítica em seu elemento mais explosivo. A tal ponto que a negação visada em *Eros e civilização* de uma sublimação não-repressiva é bloqueada pelo seu avesso: a dessublimação repressiva. Modo de afirmar quanto a realidade acaba por ultrapassar seus ideais. Com isso, as formas sublimes de realização desviante do desejo, outrora produtoras de locais de resistência significantes, passam a se estabilizar em sua operacionalidade. O que aparentemente seria o resultado da realização do céu na terra, é em uma sociedade industrial avançada efeito das operações que conservam as relações sociais estabelecidas e seus infernos. A dessublimação é, pois, repressiva na medida em que retira a verdade dos antagonismos, nivelando tudo pela superfície da realidade efetiva, incluindo os conflitos insolúveis, que passam a ser administrados. É o cenário que a sociologia americana<sup>476</sup> aponta quando descreve a negociação entre trabalhadores e empresários, ou a apresentação de opiniões divergentes mas niveladas em um programa de TV. Todo o potencial crítico dos antagonismos mais profundos, acabam nivelados em uma rede de opiniões integradas. Assim, a dessublimação repressiva resulta da ordem em que figuras centrais de nossos conflitos modernos passam a ser observados pelo psiquiatra que "toma conta dos Dons Juans, Romeus, Hamlets, Faustos

---

Foucault denominaria usina-cárcere, interpretada por Marcuse como uma "organização gigante da administração", correndo todo o risco de tornar o jogo livre em um novo ciclo de alienação do trabalho submetida não mais ao proprietário, mas ao todo coletivo que se expressa sob a forma da administração (MARCUSE, *Eros and civilization...*, pp. 217-218).

<sup>475</sup> Marcuse considera que a dessublimação reflete uma alteração para a equação da economia libidinal freudiana, em que a intensificação das pulsões sexuais significava a redução da agressividade e vice-versa. "De acordo com Freud, o fortalecimento da sexualidade (libido) envolveria necessariamente o enfraquecimento da agressividade e vice-versa. Contudo, se a liberação encorajada e permitida socialmente fosse aquela da sexualidade localizada e parcial, seria do mesmo modo uma verdadeira compressão da energia erótica, e esta dessublimação seria compatível com o aumento tanto das formas não-sublímadas, quanto das formas sublímadas de agressividade" (MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 81).

<sup>476</sup> Por exemplo, MILLS, *The white-collars*.

tanto quanto cuida de Édipo - ele os cura"<sup>477</sup>. Portanto, uma primeira característica da dessublimação repressiva é sua capacidade de integrar opostos.

Pois há aqui uma mudança da ordem do negativo fundamental a ser refletida pela teoria crítica. Exercício mais do que necessário para o diagnóstico marcuseano de "paralisia da crítica" medusada pela oposição integrada. É a partir desta constatação que *O homem unidimensional* apresenta suas questões:

a sociedade industrial avançada confronta a crítica com uma situação que parece privá-la de suas próprias bases. O progresso técnico, estendido a todo um sistema de dominação e coordenação, cria formas de vida (e de poder [power]) que parecem [appear] reconciliar as forças que se opõem ao sistema e derrotar ou refutar todo protesto em nome da prospecção histórica de livrar-se da labuta e da dominação. (...) Não há um solo [ground] em que a teoria e a prática, o pensamento e a ação se encontrem. Mesmo a análise mais empírica das alternativas históricas parece ser especulação irrealista e uma questão de preferência pessoal (ou de grupo) que estão comprometidos<sup>478</sup>.

Marcuse remete ao quadro de oposições que exige rever todo o plano de contradições apresentado em *Eros e civilização*. Pois seria a *dessublimação repressiva* o justo avesso da *sublimação não-repressiva*. O alcance das dificuldades obtidas então é percebido pelo deslocamento da negação presente entre estes dois termos e o novo jogo de oposições que nela se opera.

Como vimos<sup>479</sup>, *Eros e civilização* procurava a oposição ao domínio da mais-repressão na sublimação não-repressiva. Movimento que determina um corpo erotizado ao deixar de ser alienado na mesma medida em que opera o jogo livre de suas faculdades - uma "regressão ao sujeito do princípio de prazer" que recupera a promessa de felicidade perdida pelo desenvolvimento da civilização e seu princípio de realidade. Em outros termos, obter-se-ia aqui uma sublimação das pulsões, por se efetivar em um meio socialmente reconhecido, mas sem o peso da mais-repressão - o que permite alargar o campo erótico nas relações. Em termos lógico-dialéticos, é possível dizer que a sublimação não-repressiva representa a *oposição real* da sublimação repressiva, presente na ordem do trabalho alienado. Com isso, queremos afirmar que entre os dois modos de sublimação subsiste uma "oposição de dois predicados na mesma coisa"<sup>480</sup>.

---

<sup>477</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 74.

<sup>478</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, pp. XLII-XLIII, colchetes nossos.

<sup>479</sup> ver pp.. XXX

<sup>480</sup> Retiramos esta definição de KANT, "Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia" in KANT, "Escritos pré-críticos", p. 59. Seria este ensaio fundamental para os desdobramentos da dialética hegeliana. Como veremos, trata-se das variações das oposições "real" e "lógica", cada qual com estatutos variados de negação. Desdobrar estes elementos havia sido central para a dialética hegeliana. No caso de Marcuse, exploraremos esta diferença para compreender o estatuto de negatividade

Assim, o problema não estaria na sublimação em si mesma, mas naquilo que ela está negando. Entre o ímpeto repressivo e o não-repressivo, o que está em jogo é a possibilidade contida na sublimação em efetuar as aspirações tabus alcançado pela sociedade industrial avançada. Portanto, as formas sublimadas representam duas forças positivas em si mesmas, mas opostas na relação entre si. De modo que, para o modelo de oposição real sempre sobra algo. No caso marcuseano: a promessa de felicidade anulada diante da tendência mais-repressiva da civilização.

Entretanto, no caso da "dessublimação repressiva" há um deslocamento sutil na ordem das negatividades. Como se o que fosse negado na sublimação *não*-repressiva se deslocasse para a *dessublimação* repressiva. Movimentação que altera todo o quadro das aspirações utópicas de Marcuse. Pois a dessublimação não é a negação do que é repressivo, mas do que é sublimado. Com efeito, desloca-se o potencial crítico do que seria possivelmente instituído pela sublimação. Em termos lógico-dialéticos, diante da sublimação repressiva, a dessublimação repressiva apresenta uma "oposição lógica", em que "de uma única e mesma coisa, afirma-se e nega-se ao mesmo tempo"<sup>481</sup>. Com isso, podemos deduzir que diante dos conflitos, a dessublimação se opõe à sublimação constituída ainda que na repressão. Nega-se os desejos seja por desviar seus caminhos em outras formas (como na sublimação), seja por adaptá-los nos mecanismos possíveis de liberação (como na dessublimação). No limite, desta oposição lógica entre a dessublimação e a sublimação repressiva, resulta um "absolutamente nada", que Marcuse interpreta pela nulidade plena das oposições integradas. Diferentemente do "algo" que sobra pela oposição real entre as sublimações repressiva e não-repressiva, em um quadro dessublimado, em que as oposições são integradas, nada mais resta senão a representação do mesmo, senão as ruínas de uma sociedade unidimensional.

Um bom exemplo para compreendermos a extensão deste problema é a posição do que Marcuse denomina "Grande Recusa". Sob a perspectiva de *Eros e civilização*, este seria o lugar em que o extremo social acumularia a tal ponto os "infernos" da civilização, que o avesso da realidade estabelecida passa a protestar contra a repressão desnecessária<sup>482</sup>. Seria esse o terreno possível para se pensar uma "sublimação não-repressiva", a *oposição real* à realidade estabelecida enquanto princípio de desempenho

---

própria à dessublimação repressiva. Longe de um exercício lógico, trata-se de como operar um juízo crítico diante da oposição integrada e o modelo de negação que esta comporta.

<sup>481</sup> KANT, "Ensaio para introduzir a noção de grandezas negativas em filosofia", p. 57.

<sup>482</sup> "Esta Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma última de liberdade - 'viver sem angústia'" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 149).

dinamizado pela mais-repressão (ou melhor, pela repressão desnecessária). Todavia, no contorno de uma sociedade unidimensional, em que as oposições passam a ser integradas mediante impulsos como a dessublimação repressiva, até mesmo a Grande Recusa passa a ser recusada. Essa mudança que seria anos mais tarde o mote das críticas de Foucault à hipótese repressiva<sup>483</sup>, já está prevista, pois, em *O homem unidimensional*. Nessa obra, Marcuse concebe como as "obras de arte" enquanto "obras de alienação" [*works of alienation*], outrora peças de resistência diante da sociedade estabelecida, passam a ser incorporadas à sociedade, circulando como "parte do equipamento que adorna e psicanalisa o estado prevaiente das coisas", de modo que "elas se tornam comerciais - elas vendem, confortam ou excitam"<sup>484</sup>. Assim, o fato de compreendermos, por exemplo, as obras de arte como "clássicas" é um modo de retirar o potencial crítico dos conflitos insolúveis que carregam consigo. Ao nomear uma peça como Hamlet como um "clássico", significa retirar dela sua "oposição real", seu conflito trágico e insolúvel, sua contradição diante do *status quo*, deslocando-a na mesma medida em que a nivela como um dentre outros conflitos a serem administrados, psicanalisados, adornados. Do mesmo modo, ao retirar a distância entre a grandeza negativa da recusa e a realidade estabelecida, a dessublimação desloca a potência crítica da Grande Recusa para o campo funcional em que esta passa a operar no interior do princípio de desempenho. Caso comum que Marcuse nota nos programas televisivos de debate, em que conceitos opostos são apresentados em uma mesa onde tudo se nivela a apenas uma opinião dentre outras. Nivelamento que, por um lado, reduz o potencial crítico daquele que pretende transformar algo, na mesma medida em que reforça a opinião aceita em um circuito de discursos mais amplo e estabelecido.

Para aprofundar o escopo desta rede dialética de negatividades preparadas em *O homem unidimensional*, é esclarecedor questionar por que Marcuse não pensa uma "dessublimação não repressiva" como contraponto à "dessublimação repressiva". Em outros termos, o que permanece de crítico no campo da sublimação? Em primeiro lugar, notamos que a estratégia crítica utilizada em *Eros e civilização* não funciona com a negatividade operada na sociedade industrial avançada. Aqui, diferentemente do

---

<sup>483</sup> Pensando a respeito das resistências ao poder - na medida mesma em que "onde há poder, há resistência" - Foucault consegue enxergar que "não existe, com respeito ao poder, um lugar da grande Recusa - alma da revolta, foco de todas as rebeliões, lei pura do revolucionário. Mas sim, resistências no plural, que são casos únicos: possíveis, necessárias, improváveis, espontâneas, selvagens, solitárias, planejadas, arrastadas, violentas, irreconciliáveis, prontas ao compromisso, interessadas ou fadadas ao sacrifício; por definição, não podem existir a não ser no campo estratégico das relações de poder" (FOUCAULT, *História da sexualidade - a vontade de saber*, p. 91).

<sup>484</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 67.

conflito pulsional entre Eros e Tânetos, as oposições passam a ser integradas em um nível de equivalência entre os dois polos da equação. Assim, em nada adianta o exercício crítico de opor a dessublimação repressiva àquela não repressiva.

Além disso, uma segunda resposta possível a essa ausência, se apresenta na economia libidinal que envolve a dessublimação e, a partir disso, compreender o que há de repressivo nela. Decerto, com a energia libidinal dessublimada, passa a inexistir as barreiras entre o mundo exterior e a pulsões. Ao tornar o ambiente de trabalho mais informal e sexy, toda a mediação que afastava o universo do desejo daquele do trabalho, a sublimação que afasta os dois mundos, agora passa a ser destituída. Mesmo o espaço das práticas amorosas se restringem ao interior dos pequenos circuitos, atravessados pelas máquinas. A dessublimação aparece no contraste entre a relação amorosa praticada nos automóveis e a sublimação que se tem no amor feito na relva. Neste último caso, todo o movimento seria de uma expansão da energia libidinal da sexualidade para o erotismo que a natureza convida. No caso do automóvel, todo o erotismo seria reduzido à velocidade do sexo, adaptado ao espaço restrito e privado que a máquina propicia<sup>485</sup>. Não se pode dizer que o amor em um automóvel seja uma "sublimação repressiva". Basta ter um carro, popular que seja, para dessublimar o desejo amoroso. Aliás, o problema não está na máquina em si, mas nos desejos arranjados nos diversos aparatos: propagandas, indústrias, mercados. Nesses casos, a questão para Marcuse é a ausência de mediação que todo o aparato propicia. Pois, com a reprodutibilidade técnica da efetuação do sublime na realidade, todo o processo de deslocamentos dos conflitos resultantes na sublimação, movimento que possibilita o indivíduo transformar o mundo na medida em que se distancia dele, deixa de ser fundamental. Organizado pelo véu tecnológico capaz de alcançar todas as relações, o mundo dessublimado não é mais essencialmente hostil para os desejos dos indivíduos. Pelo contrário, o mundo seria a garantia para a satisfação de tais carências. O mundo que segue a dessublimação, portanto, confere o lugar a uma institucionalização de suas práticas.

Portanto, movimento de expansão das liberdades, mas com forte restrição da energia libidinal. Conforme Marcuse,

Tão logo uma liberdade ampliada envolva antes uma contração do que uma extensão e um desenvolvimento das necessidades pulsionais, ela opera *para*

---

<sup>485</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, pp. 76-77.

antes do que *contra* o *status quo* da repressão geral - poder-se-ia falar em uma "dessublimação institucionalizada"<sup>486</sup>.

Eis o motivo de considerar a dessublimação como repressiva. Uma ordem de poder apoiado em um regime de liberdades expandidas no conjunto de forças centrífugas, em que as sexualidades se multiplicam, mas sob a forma de sua fragmentação articulada e instituída nos mais diversos aparatos: nos *clubs* S&M da elite, no quarto dos pais e na vigília sobre a criança, no *design* sexy de um escritório e de seu pessoal, na psicanalização institucionalizada dos conflitos, em uma nova arte cuja mediação das formas é substituída pela performance imediata dos impulsos. Liberações restritas ou restrições liberadas, a sociedade unidimensional retratada por Marcuse se apresenta na sua tendência de incorporar os opostos e replicar-se através deles. Realiza-se assim a anti-utopia em que as várias formas do erótico se reproduzem no interior do circuito múltiplo das sexualidades.

Nesse ponto, a institucionalização da dessublimação repressiva apresenta uma novidade sobre o plano do poder sobre a vida. Outrora marcado pela "mais-repressão" enquanto adversário substantivado de um poder condicionado a dizer "não", Marcuse nota a nova forma em que as relações se dão: uma "força centrífuga" que se multiplica nas diversas frentes que o poder alcança. É bem verdade que ainda continua no registro do "repressivo", *gestus* que se repete em muitas de suas análises futuras, mesmo aquelas mais otimistas configuradas pelas novas frentes de oposição que explodem no coração das sociedades industriais avançadas em maio de 68<sup>487</sup>. Mas, como insistimos, a crítica marcuseana não visa mais o foco de repressão a ser derrubado, mas considerá-lo como uma tendência social. Em outras palavras, podemos dizer mais diretamente que *Eros e civilização* tem uma perspectiva mais totalitária dos impedimentos que coagem a civilização não-repressiva. A forma de seu livro mesmo exige uma ruptura dialética entre dois planos: o princípio de realidade e o que lhe vai além. Algo bem diverso opera em *O homem unidimensional*. Pois aqui, o poder assume tendências, linhas que se multiplicam e dinamizam em variações nos diversos campos sociais. Como bem lembra Kellner, Marcuse diagnostica tendências sem com isso retratar totalizações, basta perceber que o filósofo raramente, se alguma vez o fez, utiliza o termo "unidimensionalidade", mas sim, fala-nos de um homem unidimensional, bem como uma sociedade ou um pensamento, "aplicando o termo como um adjetivo que descreve as condições deficientes que critica e contrasta como um estado alternativo das

---

<sup>486</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 77.

<sup>487</sup> Por exemplo, "Tolerância repressiva".

coisas"<sup>488</sup>. Podemos dizer que o mesmo se passa com a ideia de "repressivo": diferente das denotações totalizantes da "mais-repressão", Marcuse ressalta com o "repressivo" a possibilidade de diagnosticar tendências no interior de um todo social. Bem diversamente de uma perspectiva totalizante, pensar a sociedade como um todo - tarefa importante para a teoria crítica<sup>489</sup> - significa atravessar suas mediações, suas estruturas de relações, as particularidades engendradas cuja constelação fornece um retrato de um todo dialético. Deixar de lado a "mais-repressão" e operar pelo "repressivo" significa em larga medida recuperar esta metodologia dialética que opera nas frestas de um todo social. Pensar tendências, como explicita Kellner, é contrastar posições em suas relações. Contraste entre as contradições próprias ao pensamento e ao comportamento repressivos, entre o unidimensional e o campo multidimensional nele restrito. Com isso, Marcuse procura efetuar um retrato do todo sem perder a complexidade que este fornece em suas particularidades<sup>490</sup>.

Decerto, esta seria ainda uma leitura que Foucault coloca sob suspeita. Pois ainda que Marcuse reconheça o campo social em suas tendências, enquanto forças em oposição, nada impede que a estrutura antagônica exigida pela contradição dialética acabe por orientar o pensamento crítico. É como se, entre o repressivo e o não repressivo, entre o unidimensional e o multidimensional se articulassem inúmeras redes de poder-saber-prazer deixadas de lado pelo antagonismo proposto por Marcuse. Pensar a sexualidade como um dispositivo e não a partir de suas qualidades repressivas e unidimensionais, fazem da genealogia uma reflexão sobre a economia de poder de outra ordem: pensá-las a partir das "técnicas". No entanto, é bem verdade que Marcuse não dispensa o universo da racionalidade tecnológica. Aliás, o filósofo alemão apresenta uma série de aparatos - poderíamos dizer: dispositivos? - que configura o poder na sociedade unidimensional. De algum modo, a consideração de que a nova ordem do

---

<sup>488</sup> KELLNER, "Introduction to the second edition" in MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. XXVI. O intérprete continua em uma observação interessante para quem associa Marcuse ao campo hegeliano sem as devidas mediações: "Tanto em *O homem unidimensional* quanto nas obras posteriores, ele rejeita uma interpretação monolítica do texto como um épico da dominação total que em um modo proto-hegeliano subsume tudo a uma totalidade unidimensional" (KELLNER, "Introduction to the second edition", p. XXVII).

<sup>489</sup> Seria, aliás, a ausência de se pensar o todo social uma das críticas que Marcuse dirige a Erich Fromm. Em meio ao debate sobre a alienação, Marcuse interpreta que a patologia social descrita na obra de Erich Fromm trata, por exemplo, a ali a alienação como um aspecto do todo social. Perspectivas de um "amor produtivo" são consideradas como o contraponto da alienação, como em *The sane society*. Diante de propostas como estas, Marcuse responde: "Quando o processo de alienação é discutido, é comumente tratado não como o todo que ele é, mas como um aspecto negativo do todo" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 253).

<sup>490</sup> KELLNER, "Introduction to the second edition", p. XXVII.

poder irradia através de "forças centrífugas"<sup>491</sup>, que se replicam nas mais diversas redes, da política à cultura, da economia às ciências é algo comum entre Marcuse e Foucault. É preciso ver o escopo dessa dinâmica em suas críticas. Compreender como cada autor reflete sobre as técnicas mostra-se então fundamental na articulação entre ambos com a biopolítica.

---

<sup>491</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. XL.

### **PARTE III: Racionalidade tecnológica**

*"— Esta máquina é muito complexa, a cada instante se parte ou se descompõe alguma coisa; mas não se deve permitir que estas circunstâncias influam na apreciação do conjunto. De qualquer modo, as correias são facilmente substituíveis; usarei uma cadeia; é claro que a delicadeza das vibrações do braço direito sofrerá um pouco."*

KAFKA, *A colônia penal*

### ***Leviatãs, Molochs & Behemots***

Da vida como categoria política às técnicas de poder, o leitor encontra novas formas críticas. Com a leitura *dinâmica* da biopolítica proposta na Parte I, tornou-se visível a constituição da vida como parte das relações de poder. Nesse sentido, notou-se como Marcuse é um autor fundamental para trazer ao centro do debate o discurso vitalista que Foucault anuncia como novidade do século XIX. Sobretudo, a vida que encarna nos corpos operários, nos corpos internados, nos corpos encarcerados e nos corpos erotizados.

Desde este ponto, foram possíveis duas posturas diante da centralidade do vitalismo no discurso contemporâneo de poder. Da teoria crítica marcuseana desdobra-se uma dialética que faz da vida o objeto apreendido do poder, como também a força que impulsiona o ato revolucionário. Para Marcuse, Eros aguarda por mudanças permeadas nas revoltas biológicas, trazendo o corpo como protagonista do cenário político. Da arqueologia do saber, Foucault compreende a vida no interior das práticas discursivas. Menos do que uma metafísica vitalista, a vida representa um lugar central que estimula uma rede discursiva que atravessa os corpos, os espaços, as instituições. Mais ainda, o erotismo também se apresenta aos olhos do poder como central para o jogo de forças em disputa no espaço social. Nas famílias, no tratamento das histéricas, nas perversões, a sexualidade se apresenta aquém de uma metafísica natural, mas enquanto um dispositivo de poder que regulamenta e disciplina os corpos individuais ou mesmo populações.

Tanto para Marcuse quanto para Foucault, portanto, a vida aparece como elemento dinâmico. Segundo Marcuse, Eros é o que alimenta - junto com sua irmã pulsional mortal - os corpos em movimento, os desejos e a labuta. É a base da civilização, conforme Freud, cada vez mais ameaçada pelas forças repressivas contrárias às potencialidades emancipatórias próprias às demandas renovadas pelo estágio atual da civilização. Desde estas considerações, Marcuse nota a potencialidade utópica que a própria vida sugere: em um sociedade industrial avançada, com as bases da tecnologia apropriadas para a produção e o consumo de alta escala, resta uma demanda por mudança social reprimida, ainda que sob a forma dessublimada de satisfação, ainda que restrita às formas da mercadoria. Para Foucault, a vida é dinâmica de outro ponto de vista: é um dos pilares do discurso de saber moderno que acompanha a constituição do homem enquanto o sujeito e o objeto dos poderes. Com a observação das espécies viventes, surgem discursos de normalização das formas vitais, sua adequação ao meio,

seus distúrbios perante a morte. Ainda mais em sua versão erótica, Foucault não esquece o papel que um discurso vitalista ocupa nos corpos. Decerto, dominar o discurso vitalista é, em grande medida, saber articular as diversas formas de saber e de poder que incidem sobre os indivíduos e sua espécie.

Para além da dinâmica biopolítica, a segunda parte da tese ressaltou o caráter *econômico* próprio ao campo vital. Pois não se trata apenas do que mobiliza discursos e práticas. É preciso compreender as proporções pelas quais as forças em questão passam a se articular. Salta às vistas o fato de que é neste momento que as divergências entre Marcuse e Foucault ganham força, com o debate sobre a hipótese repressiva. Seria no terreno da psicanálise que a genealogia foucaultiana e a teoria crítica marcuseana se encontrariam. O fundo do debate é o potencial de deslocamento próprio à sexualidade. É através dela que a biopolítica opera sua economia. Afinal, os dois autores concordam sobre o papel assumido pela sexualidade na política cujo objeto central são as formas de vida. Marcuse registra nas pulsões sexuais o *campo econômico libidinal*, demonstrando pela metapsicologia freudiana toda a dinâmica de impulsão e repressão dos desejos. Ao passo que Foucault, dispensando o recurso psicanalítico em grande medida, observa como nas técnicas psicanalíticas de escuta e no decorrente discurso sobre o sexo opera uma verdadeira *economia do poder*. O filósofo francês responde assim aos modos como a sexualidade se distribui: os tipos de subjetividades aceitos como normais, a normalização de um corpo sexuado etc.

Decerto, cada perspectiva econômica oferece um modelo crítico apropriado. Apesar dos dois filósofos considerarem a centralidade do campo sexual na orientação de um poder sobre a vida, cada qual traz uma variação quanto ao modo pelo qual a ordem da sexualidade se distribui. Marcuse percebe a existência de uma base repressiva da civilização que organiza o campo sexual. Por conseguinte, compreender o caráter repressivo sobre os viventes, ainda que sob a forma de uma sociedade mais liberada dos tabus, passa a ser um índice fundamental para a crítica marcuseana da economia libidinal. Foucault, por sua vez, reconhece os limites gerais da hipótese repressiva. Sob a perspectiva da economia do poder, a genealogia foucaultiana observa a instauração das normalidades sociais. Aqui, não há um poder verdadeiro a ser despertado pela crítica. Relações de poder estão em todas as partes e em lugar algum. Entre os nós das linhas de força em conflito, dirá Deleuze, a genealogia foucaultiana interpreta a distribuição do poder. Reforços entre linhas dispersas que configuram verdadeiros dispositivos de poder, a partir dos quais as relações se reproduzem, produzem novos

caminhos, multiplicam-se, dissolvem-se. Enfim, é através da constituição de dispositivos que Foucault entende a distribuição da economia de poder através da normalização das relações; ou seja, uma prática discursiva que estabelece os recortes entre o normal e o anormal, entre o que pode ou não pode circular nos espaços sociais, entre que espaços é normal circular tal ou qual subjetividade e a qual espaço deve ser vetado seu acesso.

Diante dos dois quadros extraídos pelas economias da sexualidade, a objeção de Habermas aos dois autores parece pertinente. Pois, no fundo, seja a economia libidinal seja a economia de poder, quais critérios são possíveis para se estabelecer uma crítica? Em que medida o mito freudiano das pulsões seria suficiente para um diagnóstico criterioso das relações sociais? Não estaria Foucault repetindo a seu modo este problema: depositando no conceito de poder um critério que lhe escapa, deixando o objeto de crítica em plena ambiguidade? Enfim, de acordo com Habermas, os dois autores giram em falso quando há um necessário distanciamento entre o campo social e seus diagnósticos. Há, pois, uma demanda insatisfeita na biopolítica, quando uma categoria ambígua como a vida - seja enquanto discurso, seja enquanto pulsão - se mostra fundamental para a crítica social. Afinal, quais normas podem ser oferecidas por categorias tão móveis, próprias à teoria da pulsão, ou por um poder que sempre escapa mediante novas modalidades de relação?

Decerto, Habermas tem razão quando percebe os riscos próprios a um vitalismo que orienta as malhas do poder. De algum modo, seria este ato parte dos modelos totalitários que reconhecemos no século XX. A ausência de uma normatividade clara torna insuficientes as críticas sociais e abre espaço para um campo de poder ausente de critérios. Contudo, é preciso duvidar da perspectiva habermasiana. Pois, tanto Marcuse quanto Foucault mostram as insuficiências do vitalismo como critério de uma teoria social. Marcuse percebera isso com a ascensão nazista e toda a filosofia vitalista que alimenta o discurso das raças. Foucault, quanto ao seu conceito de poder, procura desenvolver recortes pelos quais analisa a sociedade: o poder soberano, o poder disciplinar e o poder normalizador são diferentes formas de relação que se atravessam a todo instante no decorrer da história. Nesse sentido, talvez as naturezas dos critérios marcuseano e foucaultiano sejam diversas da proposta de Habermas e, então, as normatividades críticas implícitas tanto na economia libidinal de Marcuse, quanto na economia do poder de Foucault promovam outras perspectivas.

Para compreender este outro modelo de normatividade, antes, mostra-se necessário compreender como Foucault e Marcuse analisam a disposição da biopolítica. Uma interpretação tópica da biopolítica se faz necessária, para compreender os impasses e os desafios normativos deixados como herança. Na parte a seguir, são extraídas as consequências do poder sobre a vida segundo o modo como os dispositivos de poder são configurados, como operam recortes fundamentais nas relações de poder e quais os limites de suas estratégias. Nesse momento expositivo em específico interessam os modos como Marcuse e Foucault compreendem a relação clássica entre indivíduo e Estado. Surpreendentemente, ambos os autores pensam os modelos enquanto racionalidades tecnológicas. Técnicas de governo, afirma Foucault. Uma política pautada pela tecnologia, adiciona Marcuse.

Com este véu tecnológico, os dois filósofos passam a interpretar a rede de relações que efetua o Estado do século XX. Encontram-se nestas páginas as sombras dos grandes monstros que fazem do aparato estatal um corpo político. Do inaugural *Leviatã* de Thomas Hobbes ao *Behemoth* fascista de Franz Neumann, passando pelo voraz *Moloch* de Karl Marx, o aparato estatal recebe uma nova engenharia que faz de seu corpo político uma verdadeira máquina de poder. Afinal de contas, como retratar as peças desta máquina de poder que distribui, reprime ou expande as relações sociais que atravessa? Eis o desafio desta parte III: que espécie de monstro surge com a biopolítica?

### 3.1) Técnicas do poder

Lemke considera que novas articulações se abrem quando Foucault ressalta em sua analítica do poder aquilo que se pode denominar "técnicas de governo". Assim, Foucault evita aparentes insuficiências em sua pesquisa. Afinal, em que medida estão articulados os campos da microfísica do poder e uma genealogia do Estado? Foucault não estaria, como acusa Fraser<sup>492</sup>, utilizando um conceito de poder por demais alargado, tornando indistintas suas variações? Tal questão de Fraser restringiria a filosofia política inaugurada por Foucault - embora extremamente rica no campo empírico das suas

---

<sup>492</sup> Podemos resumir aqui a crítica de Fraser a Foucault: "O problema é que Foucault denomina muitos tipos diferentes de coisas como poder e deixa isso assim como está. Decerto, todas as práticas culturais envolvem coerções - mas estas coerções são de uma variedade de diferentes tipos e, pois, demandam uma variedade de diferentes respostas normativas. Decerto, não pode haver práticas sociais sem poder - mas não segue daí que todas as formas de poder são normativamente equivalentes nem que quaisquer práticas sociais sejam tão boas quanto quaisquer outras. De fato, é essencial para o próprio projeto de Foucault que ele seja capaz de distinguir a melhor da pior das práticas de coerção. Mas isto requer recursos normativos mais amplos do que ele possui" FRASER, "Foucault on modern power: empirical insights and normative confusions" in *Praxis international* 1 (3), p. 285.

observações - a uma "racionalidade política", em que o poder atravessa diferentes campos de relação: serve para legitimar o contrato social, bem como a violência revolucionária; constitui as diversas formas de Estado, bem como a disciplina assujeitadora dos indivíduos. Enfim, conforme Fraser, ao retirar do poder toda e qualquer normatividade que o regulamente, restaria a Foucault afirmar o exercício do poder moderno no aumento contínuo de suas próprias forças que absorve em sua rede as práticas, os saberes e as instituições. Desse ponto de vista, constitui-se uma zona de indistinção em que a prisão do panóptico se associa às relações econômicas e, por conseguinte, às práticas sexuais da família e à terapêutica psicanalítica. Conforme a intérprete, configurar-se-ia nisso o fundo de uma "racionalidade política" que se "autoamplia". Assim, Fraser conclui que a riqueza das descrições empíricas acaba por ser restrita ao modo como Foucault concebe sua racionalidade política. Isso porque a genealogia do poder, por um lado, constituiria um fenômeno neutro quando não assume uma fonte normativa de juízo; e, por outro lado, dissolveria diferenças nas relações de liberdade e dominação no caldo prático-discursivo de seus engenhos de biopoder. Conforme Fraser, o pensamento político foucaultiano se restringe, pois, a uma "unidimensionalidade normativa", em que o poder em sua forma neutra acaba por se reproduzir.<sup>493</sup>

Nessa curiosa aproximação com o universo marcuseano, Fraser quer afirmar a insuficiência de Foucault onde ele mais avança: uma renovada articulação entre poder, saber e subjetividade. Questões que permitem a Foucault atravessar o Aqueronte das prisões, hospícios e hospitais, embora de modo insuficiente ao deixar de lado os focos normativos exigidos para se formular um juízo acerca das formas de poder. Afinal, como saber se tal poder é um exercício de dominação ou se corresponde ao campo de relações de poder próprios a qualquer civilização? "Claramente", conclui Fraser, "o que Foucault precisa, e precisa desesperadamente, são critérios normativos para distinguir formas de poder aceitáveis daquelas inaceitáveis".<sup>494</sup>

Lemke procura responder a essa acusação de Fraser através de conceitos que a autora deixa de lado. Sobretudo, porque Foucault esforça-se em alterar radicalmente os paradigmas do debate, reconfigurando a racionalidade política enquanto uma forma de "técnica de governo", enquanto *governamentalidade*. É bem verdade que, ao menos

---

<sup>493</sup> FRASER, "Foucault on modern power...", p. 285.

<sup>494</sup> FRASER, "Foucault on modern power...", p. 286.

aparentemente, à época em que Fraser (mas também Habermas e Honneth<sup>495</sup>) dirige tais críticas ao pensamento foucaultiano, pouco do último Foucault, bem como de seus cursos sobre a biopolítica, havia sido publicado - o que por si só, já exigiria a revisão de algumas das críticas deste grupo de intérpretes. Todavia, o debate preparado por tal geração da teoria crítica ficou restrito aos anos 1980, com poucas mudanças desde então. Reflexões relativamente recentes como as de Lemke tem a oportunidade de desenvolver a problemática foucaultiana à luz de seus novos textos. Como saldo maior do debate que se prepara, Lemke destaca uma possível resposta aos termos de Fraser mediante cursos fundamentais de Foucault. Entre o primeiro volume da *História da sexualidade* (que pauta quase inteiramente o debate levantado pelos teóricos críticos dos anos 1980) e o último volume desse projeto, a mudança é reconhecidamente enorme. É visível que o modelo de biopolítica introduzido em 1976<sup>496</sup> seja mais um desdobramento do poder normalizador - marcado pela estrutura de *Vigiar e punir* - do que a rede de biopoder estabelecido posteriormente na crítica de Foucault ao neoliberalismo<sup>497</sup>.

No primeiro caso, estaria a biopolítica apresentada de maneira ainda próxima ao poder disciplinar e regulamentar. Pois, então, a biopolítica representava uma parcela do "poder sobre a vida" que se desdobra também na "anatomy-política de um corpo" tal como se apresenta entre os séculos XVII e XVIII. Ou seja, nesse primeiro momento, Foucault concebia a biopolítica como a contrapartida *regulamentadora* que se exerce sobre as formas da vida da população, ao passo que o poder disciplinar operava uma "anatomy-política do corpo humano".<sup>498</sup> Nesse caso, a biopolítica centra-se no "corpo-espécie" em seus processos de proliferação, nascimento, mortalidade, níveis de saúde, duração da vida assumidos mediante "intervenções e controles reguladores".<sup>499</sup> Nesse conjunto disciplinar e regulamentador de uma sociedade, a biopolítica ainda seria um dos mecanismos que substitui o poder soberano da morte pelo poder normalizador da "administração dos corpos pela gestão calculista da vida".<sup>500</sup>

---

<sup>495</sup> V. HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade...* e HONNETH, *Kritik der Macht*.

<sup>496</sup> O conceito surge primeiramente, em uma conferência de Foucault no Brasil, em "O nascimento da medicina social". Logo o termo é articulado à problemáticas dos dispositivos, como os da sexualidade, no último capítulo da *História da sexualidade*, primeiro volume.

<sup>497</sup> Deixando de lado aqui, as investigações da existência estética, produtos da reflexão do que Rabinow e Dreyfus consideram o "último Foucault", presente nas pesquisas antigas e medievais das relações de poder e da estética da existência.

<sup>498</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 131.

<sup>499</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 131.

<sup>500</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - vontade de saber*, p. 131.

Lemke atenta para uma modificação sutil. Ela não representa uma ruptura epistemológica no interior do pensamento foucaultiano, mas sim, rearticula os seus problemas. É o que se percebe na mudança de foco em cursos que Foucault profere no *Collège de France: Segurança, território e população* (1977-1978) e *Nascimento da biopolítica* (1978-1979). Ali, a pesquisa se dirige para o terreno da "governamentalidade", produto maior da "genealogia da arte de governar", isto é,

a maneira pensada de governar o melhor possível e também, ao mesmo tempo, a reflexão sobre a melhor maneira possível de governar. (...) Em suma é, digamos, o estudo da racionalização da prática governamental no exercício da soberania política.<sup>501</sup>

Segundo Lemke, desde então, a genealogia de Foucault se envolve cada vez mais com "tecnologias" ou "racionalidades" de governo, de modo que a gramática da normalização seria repensada não em um território neutro do poder, mas nas técnicas voltadas para a "conduta das condutas".<sup>502</sup> Isso significa que Foucault não pensa o poder como uma forma de dominação apenas. Mas, enquanto técnica, a governamentalidade é um conceito que atravessa instâncias diversas entre o Estado e as várias subjetividades, entre as diversas condutas e contra-condutas. Eis uma consequência importante que a interpretação de Lemke retira do conceito foucaultiano de racionalidade política enquanto tecnologia.

Curioso notar aqui como em Marcuse o peso da tecnologia também se mostra fundamental. O capítulo "Do pensamento negativo ao positivo: racionalidade tecnológica e a lógica da dominação" de *O homem unidimensional* é um bom exemplo dessa centralidade. Pois é nele que o autor acaba amarrando os dois polos de seu livro: a sociedade e o pensamento unidimensionais. Decerto, algumas implicações da tecnologia já haviam sido tratadas anteriormente nos termos da sexualidade e da repressão. Na leitura de Marcuse, a transformação do princípio de realidade em um princípio de desempenho só é possível mediante a intervenção tecnológica e sua capacidade de reprodução em larga escala. Nesse nível de reprodutibilidade e eficiência tecnológicas, a realidade se torna um sistema funcional determinante para os papéis desempenhados pelos indivíduos. A dessublimação repressiva, por sua vez, só é possível na realidade própria a uma sociedade industrial avançada, em que todo um universo maquinal permite a satisfação das carências nos limites da forma, dialeticamente falando, imediata.

---

<sup>501</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 4.

<sup>502</sup> LEMKE, *Foucault, governmentality, and critique*, p. 18.

Não se conclui disso, como Lebrun ironiza, que Marcuse seja um "tecnóforo".<sup>503</sup> Sua crítica não se dirige a toda e qualquer forma tecnológica, mas àquela que carrega consigo as mais variadas formas de dominação. Uma articulação, na verdade, que o filósofo alemão herda das investigações que faz junto aos seus colegas do *Instituto de pesquisas sociais* sobre a "racionalidade instrumental" e que, com o avanço da capacidade industrial, apresenta novas complicações. Desde então, podemos encontrar as críticas de uma racionalidade cada vez mais configurada pela técnica como lugar seguro de um saber positivo. Em "Teoria tradicional e teoria crítica" o caráter instrumental do saber já era descrito como um risco ao pensamento. No diagnóstico de então, Horkheimer acenava para o caráter ambivalente na relação entre os dois modos teóricos. Sob o ponto de vista da necessidade lógica, o pensamento crítico equivale às formas positivas e pragmáticas de saber. Em ambos, há um lugar para o sujeito, a necessidade de constituir um objeto, a perspectiva de constituir juízos, hipóteses e categorias. Afinal, as duas teorias ocupam o mesmo território fenomênico, de modo que a versão crítica, por vezes, pode-se valer dos registros que uma ciência tradicional produz.<sup>504</sup>

---

<sup>503</sup> LEBRUN, "Sobre a tecnofobia" in NOVAES (Org.). *A crise da razão*, pp. 471-94.

<sup>504</sup> De fato, estudos desenvolvidos pelo *Instituto* seriam devedores de métodos tradicionais. Não apenas os estudos sobre a classe trabalhadora alemã - organizados por Erich Fromm - mas também, posteriormente, os *Estudos sobre a personalidade autoritária*, ganham novos elementos com o auxílio do saber "tradicional" acerca do material empírico. Adorno haveria de reconhecer a importância das estatísticas utilizadas em pesquisas de opinião pública para a realização dos *Estudos*. Sobre as aproximações entre a teoria crítica e os estudos empíricos, ver ANTUNES, "De Frankfurt a Califórnia: há continuidade nas pesquisas empíricas da Escola de Frankfurt entre 1929 e 1950?". Temos aqui um excelente estudo sobre as pesquisas interdisciplinares que o *Instituto* desenvolvia. Para além disso, e essa é uma análise ausente na tese, seria interessante notar como os autores da teoria crítica se valem separadamente da sociologia, psicologia, economia política e antropologia de seu tempo. No caso de Marcuse, por exemplo, valeria um estudo sobre os modos como utiliza os resultados da sociologia de Charles W. Mills e Daniel Bell bem como de outros estudos publicados pelos sindicatos afiliados à AFL-CIO em *O homem unidimensional*, além das evidências ideológicas obtidas simplesmente ao "assistir a televisão e ouvir o rádio AM por algumas horas consecutivas, sem pular os comerciais e, vez por outra, mudando o canal" (MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. XLVII). Uma continuidade de estudos culturais com base nas experiências marcuseanas pode ser encontrada mais recentemente em KELLNER, *Media spectacle and insurrection 2011: from the Arab Uprisings to Occupy Everywhere*, muito embora o autor reconheça, naturalmente, a obsolescência do material empírico que chegava às mãos de Marcuse e a consequente necessidade de ampliar o escopo dos estudos culturais para frentes diversas, indicadas em alguns pós-modernos, como os primeiros textos de Baudrillard entre outros. Sob uma perspectiva mais freudo-marxista, vale também ressaltar os estudos de Bernard Stiegler acerca da reprodutibilidade técnica contemporânea e toda a complexidade que o diagnóstico de uma "dessublimação repressiva" com o indicativo de uma "crítica farmacológica da economia libidinal" (STIEGLER, *For a new critique of political economy*, pp. 40-41). Há aqui uma aproximação inusitada e interessante entre Marcuse e Derrida mediante a análise do avanço tecnológico sobre a razão insensível de nossos tempos. Stiegler, inspirado em Derrida, acompanha Marcuse ao utilizar o princípio do *phármakon* sobre a tecnologia, enquanto sendo ao mesmo tempo, o veneno e a cura da nova sensibilidade. Para uma versão mais recente do debate ver STIEGLER, *De la misère symbolique*.

A diferença entre o pensamento crítico e tradicional, acentua Horkheimer, está no *comportamento*. Ao crítico caberia ainda pensar a liberdade, ainda que inexistente na realidade estabelecida. Para além do registro científico tradicional, Horkheimer propõe uma teoria em contato com a *práxis* transformadora:

Se o pensamento não se limita a registrar e classificar as categorias da forma mais neutra possível, isto é, não se restringe às categorias indispensáveis à *práxis* da vida nas formas dadas, surge imediatamente uma resistência.<sup>505</sup>

Por contraste a esta citação, na classificação e registro que a teoria crítica pretende evitar, a razão instrumental mostra-se como o efeito maior da relação entre a prática e a teoria tradicionais. Tendo em vista o poder que a teoria alcança, o comportamento tradicional segue seriamente o destino do dualismo, a ponto de, conforme

seus próprios pensamentos, eles executam apenas o nexo causal da realidade, fechado em si mesmo, determinam ou consideram apenas unidades individuais de valor estatístico, onde a unidade individual não desempenha papel algum.<sup>506</sup>

Razão tradicional, portanto, que instrumentaliza não apenas a realidade, mas o pensamento, que se restringe à rede de causalidades. Caberia, pois, à teoria crítica trazer os avanços da teoria tradicional para além da razão instrumental, à luz da emancipação.

Sobre a técnica mais especificamente, Marcuse procura extrair dela o seu potencial crítico.<sup>507</sup> Em um ensaio de 1941, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", o filósofo introduz o assunto a partir de uma distinção entre "técnica" e

---

<sup>505</sup> HORKHEIMER, "Teoria tradicional e teoria crítica", p. 155.

<sup>506</sup> HORKHEIMER, "Teoria tradicional e teoria crítica", p. 155.

<sup>507</sup> Como lembra Andrew Feenberg em seu *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of history*. Apesar da aproximação contínua entre Marcuse e Heidegger, a despeito das rupturas demonstradas desde os anos 1930, Feenberg mapeia em seu livro os principais momentos desta "teoria crítica da tecnologia". Na verdade, o comentador inaugura com bases heideggero-marcuseanas, uma linha interessante para se articular tecnologia, ciência e política. Nesse campo, Feenberg apresenta uma resposta interessante para as acusações adornianas sobre a insistência de Marcuse em uma ontologia. Ao invés de seguir a crítica de Adorno e Habermas em classificar a ontologia marcuseana como um retorno ao originário e, com efeito, a perda da negatividade dialética, Feenberg se ocupa com a racionalidade operada pela ontologia marcuseana. Apoia-se assim nos recursos que Heidegger opera quanto aos preceitos de uma *techné*, conforme lembra em consonância com Heidegger: "*Techné* (...) não diz respeito aos procedimentos do produzir mas antes sobre o saber como [*knowing how*] a coisa vem a ser [*come out*] no processo de sua produção. (...) A *techné* promove o movimento específico em que as coisas emergem" (FEENBERG, *Heidegger and Marcuse...*, p. 31). Há aqui um esforço de compreender como a técnica é um modelo dialético de racionalidade no movimento que imprime às coisas produzidas. No entanto, a extração técnica que faz as coisas aparecerem deixa um rastro realmente antidialético pela necessidade de se afirmar um mundo a-histórico, em que as coisas sempre estiveram ali. Problemas como este já foram enfrentados por Marcuse e, em grande medida, superados pela leitura dos *Manuscritos*, um capítulo que, aparentemente permanece secundário neste debate. Sejam críticos (como Adorno e Habermas), sejam intérpretes de uma nova ontologia (como Feenberg), pouco se entende dos esforços e dificuldades da teoria crítica marcuseana da técnica se o vínculo com Heidegger permanecer a chave central desta questão. Risco maior de perder a radicalidade dialética a que a experiência intelectual marcuseana convida: que faz da técnica uma dinâmica das relações sociais historicamente constituídas. Ou ainda, uma racionalidade tecnológica que atravessa os corpos e possibilita não apenas a dominação mas também, na ambiguidade que lhe é própria, a libertação dos homens diante do reino da necessidade da labuta.

"tecnologia". A primeira apresenta certo nível de neutralidade, de modo que em si mesma, a técnica pode tanto promover "o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo".<sup>508</sup> Já o último implica em um "modo de produção social" que carrega consigo a marca da dominação:

A tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação.<sup>509</sup>

Entre a dominação tecnológica e a neutralidade da técnica, Marcuse segue o roteiro horkheimiano de teoria crítica em busca da emancipação obstruída pela teoria tradicional. Pois a tecnologia seria a representante da razão instrumental, talvez sua prática mais extensa. Ao passo que a técnica em si mesma é um território em aberto, onde é possível tanto o terror quanto a emancipação.

Mas também, Marcuse tenta responder a um debate entre Walter Benjamin e Theodor Adorno, a respeito da técnica. No ensaio "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica", Benjamin considera o papel transformador da técnica. Pensando a partir dos avanços do cinema, e seguindo na contramão da crítica de arte da época, o autor defende a possível liberdade que esta arte propicia à sensibilidade de massa, quando afirma:

Nossos cafés e nossas ruas, nossos escritórios e nossos quartos alugados, nossas estações e nossas fábricas pareciam aprisionar-nos inapelavelmente. Veio então o cinema, que fez explodir esse universo carcerário, com a dinamite dos seus décimos de segundo, permitindo-nos empreender viagens aventurosas entre as ruínas arremessadas à distância. O espaço se amplia com o grande plano, o movimento se torna vagaroso com a câmera lenta.<sup>510</sup>

Adorno, por sua vez, tendo em vista a experiência técnica do rádio, escreve um ensaio que segue um caminho inverso ao de Benjamin alguns anos depois. Em seu "Fetichismo da música e a regressão da audição", Adorno concebe uma diferença no "modo de comportamento perceptivo". Pois tanto a música quanto o cinema de massas têm em vista a "desconcentração". Com efeito, a imagem que Benjamin descreve levaria o público a uma "apreensão desconcentrada" de seu meio. O mesmo vale para a música nas rádios, mas com o sinal invertido: "a audição desconcentrada", afirma Adorno,

---

<sup>508</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna" in MARCUSE, *Guerra, tecnologia e fascismo - Coletânea de artigos de Herbert Marcuse*, p. 74.

<sup>509</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 73.

<sup>510</sup> BENJAMIN, "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica" in BENJAMIN, *Obras escolhidas*, vol. , p. 189. Trata-se da primeira versão deste texto, publicado originalmente em francês na revista do Instituto.

"torna impossível a apreensão de uma totalidade", pois a experiência técnica do rádio reduz a experiência musical em fragmentos.<sup>511</sup> De modo que o ouvinte de rádio procura compreender um todo através de suas partes. Por isso mesmo, Adorno trata o ouvinte como um fetichista. Não porque quer clinicar o ouvinte, mas sim porque sua forma de raciocínio instrumental recai na armadilha de apreender o gozo pela parte extraída do todo, como o fetichista que não ama o corpo *in toto*, mas a parte fantasiada sobre ele.<sup>512</sup> Naturalmente, Adorno também não é um "tecnóforo", mas procura relativizar o elogio irrestrito à técnica. Afinal, é preciso posicionar socialmente a técnica conforme a produção da obra. Assim, Adorno responde a Benjamin nas seguintes linhas:

O que decide se uma determinada técnica pode ser considerada "racional" e constitui um progresso, é o sentido original, a sua posição no conjunto social e no conjunto da obra da arte concreta e individual. A tecnicização como tal pode servir à simples reação, desde o momento em que se firma como fetiche e pela sua perfeição substitui a perfeição da sociedade. Esta é a razão pela qual têm gorado todas as tentativas de modificar a função da música de massa e a audição regressiva.<sup>513</sup>

Assim, a técnica é também um sinal de regresso sobre o comportamento perceptivo. E isso não por conta do suporte estético. Da crítica de Adorno, é possível pensar uma "regressão ótica", a despeito de todo o movimento de câmera descrito por Benjamin. Este debate tem implicações ainda maiores no plano da razão instrumental. E por isso mesmo haveria de ser tão central para as questões do *Instituto*. Através desse debate aparentemente restrito ao campo das artes, é possível notar cisões na compreensão das práticas científicas e todo o campo tecnológico que a racionalidade instrumental atravessa. Pois, desde "Teoria tradicional e teoria crítica", a técnica opera uma mediação fundamental entre os modos de racionalização do mundo e de comportamento possivelmente neutro do cientista diante do mundo.

Desse ponto de análise, a diferenciação entre técnica e tecnologia proposta por Marcuse oferece uma terceira resposta. Pois, de certo modo, assume para si as posições

---

<sup>511</sup> ADORNO, "O fetichismo na música e a regressão da audição" in *Col. Os pensadores*, vol. XLVIII, p. 190.

<sup>512</sup> "Dentre os ouvintes fetichistas, o mais perfeito é talvez o rádio-amador. O que ouve, e mesmo a maneira como ouve, lhe é totalmente indiferente; o que lhe interessa é tão-somente saber que está ouvindo, e que consegue, através do seu aparelho particular, introduzir-se no mecanismo público, embora não consiga exercer sobre este a mínima influência" (ADORNO, "O fetichismo na música e a regressão da audição", p. 194). Sobre a consideração básica psicanalítica do fetichismo, ver FREUD, "Fetichismo" in FREUD, *Obras psicológicas de Sigmund Freud - escritos sobre a psicologia e o inconsciente*, vol. 3. Dentre os inúmeros exemplos citados, é possível extrair que o fetichista, para participar do jogo da sexualidade, opera continuamente uma substituição do todo pela parte. Da bota ao "brilho do nariz", o sujeito fetichista fantasia a parte pelo todo e goza de maneira indiferente às variações do corpo a ele relacionado.

<sup>513</sup> ADORNO, "O fetichismo na música e a regressão da audição", p. 197.

de Benjamin e Adorno. De um lado, concorda com aquele quanto à potência da técnica em oferecer uma nova sensibilidade: a técnica em si mesma pode ser libertadora. Mas, por outro lado, ele acompanha a advertência adorniana, ao pressupor na técnica mesma a possibilidade de autoritarismo, de escassez e de exploração, por vezes ocultados pelo véu da racionalidade instrumental. No entanto, ao destacar o papel da "tecnologia" no interior deste debate, Marcuse opera uma novidade que lança críticas a seus dois colegas.

Isso porque ao tornar indiferentes "técnica" e "tecnologia", tanto Benjamin quanto Adorno perdem de vista a relação entre potência e ato própria à técnica. Por isso, são possíveis exageros que ora fazem de Adorno um aparente tecnófobo, ora fazem de Benjamin um inocente feliz diante das máquinas. Aquém de um ou outro exagero, Marcuse procura diferenciar assim a razão técnica enquanto potência (a técnica em si) e enquanto ato (a tecnologia). Acontece aqui o que se notou acima na diferença entre "repressão" e "mais-repressão". Entre elas, havia uma diferença entre ato e potência, demandando toda a energia crítica contra a forma atual da ordem mais-repressiva, embora reconhecendo certos benefícios da repressão em si. Paralelamente à mais-repressão, a tecnologia opera como a forma em ato da técnica. Por conseguinte, contém o modelo de racionalidade (um *logos* técnico) sob a ordem da dominação. Desse modo, se há algum temor em Marcuse, este não se mostra, como Lebrun diagnostica, um "tecnófobo", mas sim, com o perdão do neologismo, um "tecnológofobo". Modo de afirmar a necessidade de uma posição crítica diante da racionalidade instrumental cada vez mais intensa, a ponto de constituir toda uma rede sobre as formas de vida mediadas pelos dispositivos apresentados em um sistema, em uma "tecno-logia". É, pois, contra essa forma histórica da técnica que se dirige parte dos esforços da teoria crítica marcuseana.

Afinal de contas, da rede aberta pela tecnologia implica uma mudança notável. Não se trata apenas de uma aplicação isolada das técnicas, mas de uma operação em circuito que se retroalimenta. Uma ordem que se repõe a todo instante, e se multiplica e tece novas relações tanto quanto as substitui. Sobretudo, porque através dessa rede concatenada de maquinários, os indivíduos apresentam seus modos de vida. Conforme Marcuse, há um "processo da máquina" que transforma a racionalidade individualista (que constituía a busca pela satisfação dos interesses próprios), em uma racionalidade tecnológica, cujo interesse maior é dado pela manutenção de toda a rede maquinal.

A máquina adorada não é mais matéria morta, mas se torna algo semelhante a um ser humano. E devolve ao homem o que ela possui: a vida do aparato social a que pertence.<sup>514</sup>

Marcuse escreve isso em 1941, às portas da II Grande Guerra, fitando desde o exílio americano a noite de Terror que desce na Alemanha. Curioso notar o vocabulário biopolítico que encerram suas descrições: "uma vida do aparato social". A leitura foucaultiana do problema da governamentalidade mostra bem o sentido desta expressão. Uma técnica de governo que administra as formas de vida é o que Marcuse acaba de descrever a partir da interpretação expandida dos problemas da tecnologia. O que nos leva a questionar se aqui não se apresenta uma correlação interessante: uma filosofia política, que parta dos pressupostos da vida, necessariamente leva a uma perspectiva do poder que considera os pressupostos de uma tecnologia. Se isto é correto, quais as vantagens de tal análise? Que desafios deixam como legado?

O balanço detido destas questões, à luz do paralelo entre Marcuse e Foucault, permite compreender as novas categorias que a biopolítica engendra. Pois, como Foucault bem compreende, pensar a biopolítica não é a renovação de uma velha forma de poder. Por exemplo, o dispositivo da sexualidade já apresenta mudanças: um deslocamento do poder repressivo que reduz o papel do poder soberano enquanto chave de diagnóstico da realidade política. Ficam secundários na análise - embora não desprezíveis - os antagonismos que compõem a rede de poder, compreendida em sua multiplicidade. Fato que não corresponde a uma "unidimensionalidade normativa", como acusaria Fraser. Mas, avalia Lemke, a biopolítica exige um novo modo de pensar o poder e encontra na chave da tecnologia uma nova dimensão normativa, própria aos jogos de estratégia e táticas, a que a normatividade comunicativa de Fraser e Habermas não estaria suficientemente preparada para enfrentar.

Daí o estranhamento. Pois o ponto crítico de Habermas a Marcuse não está justamente na questão da técnica e em toda a perspectiva pulsional que ela dinamiza? Não se apresenta aqui um curioso paralelo que alimenta, na verdade, a disputa pelo significado do espaço público? O gesto crítico de Fraser em relação às tecnologias de poder em Foucault não reproduz as acusações que Habermas dirige a Marcuse? Pois em "Técnica e ciência como 'ideologia'", surge uma acusação muito semelhante àquela que Fraser dirige a Foucault. Sob a perspectiva de Habermas, a técnica - implícita na relação foucaultiana de poder, mas também na realidade repressiva de Marcuse - não fornece critério suficiente para diagnosticar estruturas de dominação. Na verdade, pensar a

---

<sup>514</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 81.

realidade a partir da técnica apenas dissolveria os limites entre dominados e dominadores ou, como resume Habermas:

O aumento das forças produtivas institucionalizado pelo progresso técnico-científico faz explodir todas as proporções históricas. Daí tira o enquadramento institucional as suas oportunidades de legitimação. O pensamento de que as relações de produção pudessem medir-se pelo potencial das forças produtivas desenvolvidas fica cerceado pelo fato de que as relações de produção existentes *se apresentam* como a forma de uma organização *tecnicamente necessária* de uma sociedade racionalizada.<sup>515</sup>

Isso significa afirmar os limites que a chave da tecnologia oferece na tentativa de compreender a realidade política. Ao considerar uma expansão da racionalidade instrumental enquanto uma racionalidade política, Marcuse "explodiria" as proporções históricas, fragmentando tudo no interior de um "processo das máquinas". Mesmo as instituições sociais não deixam de ser dispositivos técnicos. Ora, se tudo passa a ser registro da tecnologia, então pergunta Habermas, qual o estatuto de legitimidade das instituições? Seria o critério tecnológico suficiente para pensar algo além da crise de legitimidade do espaço público? Ou, no fim das contas, o que se reconhece como crise da legitimidade é produto do pressuposto tecnológico, cuja rede de relações é insuficiente para apresentar as diferenças entre dominação e libertação.

Crítica semelhante é dirigida a Foucault através de Fraser. Pois as relações de poder avançam na sociedade estruturada pela genealogia foucaultiana, através do que a autora chama de "políticas da vida cotidiana"<sup>516</sup>, em que o poder se capilariza nas diversas instituições. Contudo, pensar o poder através das técnicas de governo não redime Foucault de operar uma "reprodução expandida" em que todas as relações sociais são absorvidas pelo interior de um mesmo circuito. No limite, o poder acaba por produzir todas as posições: das mais liberais àquelas que procuram denunciar o campo repressor.<sup>517</sup>

Entre Fraser e Habermas a acusação se detém sobre recursos críticos semelhantes em Marcuse e Foucault. Pois, segundo os primeiros, as perspectivas marcuseana e foucaultiana das estruturas de poder de uma racionalidade tecnológica são pensadas sem critérios normativos claros. O que torna inevitável que Marcuse e Foucault denunciem a "crise da legitimidade"<sup>518</sup> permanente das instituições

---

<sup>515</sup> HABERMAS, *Ciência, técnica como "ideologia"*, p. 48.

<sup>516</sup> FRASER, "Foucault on modern power...", p. 281.

<sup>517</sup> FRASER, "Foucault on modern power...", p. 282.

<sup>518</sup> Pensamos aqui no cenário descrito por Habermas sobre os modelos de crises do capitalismo tardio, sobretudo a "crise de legitimação" sobre o descompasso entre expectativas geradas que não podem ser cumpridas. Crises que são geradas, conforme Habermas, a partir de "crises de motivação", portanto: "uma

estabelecidas. Com isso, não se quer caricaturar Habermas e Fraser enquanto parte do *establishment* conservador. Ambos reconhecem as crises sistêmicas na sociedade e defendem o campo democrático de lutas por reconhecimento. De outro modo, a questão está na perspectiva que lançam sobre os modelos de pesquisa marcuseano e foucaultiano e os consequentes limites de uma análise do poder. A perplexidade de Fraser em relação a Foucault corresponde às limitações que Habermas dirige a Marcuse. Pois, a crise de legitimidade é permanente nos autores da biopolítica justamente pela falta de uma orientação normativa que permita determinar os limites de uma racionalidade tecnológica. Expandido, de acordo com Habermas, Marcuse se veria obrigado a se apoiar em uma economia libidinal extremamente avessa a critérios normativos autônomos, mas próxima de certos preceitos de uma filosofia da natureza. Foucault, conforme Fraser, se apoia em uma economia do poder, sem critérios normativos claros que definam o campo de sua crítica. Para Habermas e Fraser, portanto, os dois casos procuram se apoiar na dinâmica da racionalidade tecnológica como contrapartida de um fundo falso normativo. Jogo ilusório que retira da teoria social possibilidades de crítica diante de um sistema em crise contínua.

Decerto, é sintomática a demanda por critérios normativos desta segunda geração de teóricos críticos. Como se verá, não é de todo verdade que inexista uma normatividade nas experiências intelectuais de Marcuse e Foucault. Sobretudo, caso lembremos as investigações sobre estética deixadas de lado na perplexidade de Fraser e Habermas.<sup>519</sup> Apesar da importância do debate que daí se segue, é preciso entender antes as contribuições de Marcuse e Foucault a partir de suas respectivas racionalidades tecnológicas. Pois ao apreender as relações de poder no aparato técnico do governo, compreende-se que a crise da legitimidade é inerente a um maquinário desgastado.

### 3.2) Às portas do Estado

Uma questão paira no ar: por que a mudança de registro? Por que pensar as formas de Estado a partir de uma racionalidade tecnológica? Ou, por contraste, por que abandonar o pensamento clássico político sobre o Estado em suas estruturas soberanas de poder? Uma estrutura como essa não ocultaria as fontes do poder, a ponto de, como

---

discrepância entre a necessidade de motivos declarados num Estado (...) de um lado, e a motivação apresentada pelo sistema sócio-cultural, por outro lado" (HABERMAS, *A crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 98)

<sup>519</sup> E não é por menos que a discussão sobre a técnica apareça na teoria crítica a partir de um debate da ordem estética, como vimos na triangulação entre Adorno, Benjamin e Marcuse.

sugere Habermas, promover uma crítica infinita que institui apenas crises de legitimação? Em contraste com as análises filosófico-políticas tradicionais, a genealogia foucaultiana evita uma classificação das formas do governo. De Platão a Hegel, sempre se enfrentou a questão da essência do Estado. Nisso, configura-se uma instituição que organiza de cima a baixo as demais estruturas sociais - ou, na dialética de Hegel, caberia ao Estado a organização das diversas particularidades que atravessam o tecido social.<sup>520</sup>

A perspectiva biopolítica insiste em outro ponto: pensar o Estado sem "essência":

o Estado não é em si uma fonte autônoma de poder. O Estado nada mais é que o efeito, o perfil, o recorte móvel de uma perpétua estatização, ou de perpétuas estatizações, de transações incessantes que modificam, que deslocam, que subvertem, que fazem deslizar insidiosamente, pouco importa, as fontes de financiamento, as modalidades de investimento, os centros de decisão, as formas e os tipos de controle, as relações entre as autoridades locais, a autoridade central, etc. Em suma, o Estado não tem entranhas, como se sabe, não só pelo fato de não ter sentimentos, nem bons nem maus, mas não tem entranhas no sentido de que não tem interior. O Estado não é nada mais que o efeito móvel de um regime de governamentalidades múltiplas<sup>521</sup>.

Definição que se faz estranha às definições clássicas da instituição estatal: corpo sem entranhas bem diverso do Leviatã de Hobbes; bem como destituída de qualquer essência normativa do bom e do mal Estado. No perfil foucaultiano, o Estado atravessa todas as suas formas, posto que é seu funcionamento que lhe interessa. A "estatização", a rede de relações em que o Estado - efeito móvel de governamentalidades múltiplas - atravessa diversas instituições. Assim, enquanto efeito da "técnica de governar", Foucault não questiona o Estado através das formas clássicas da monarquia, democracia e oligarquia, cujas diferenças estão nas proporções entre soberania e campos de domínio próprios a cada uma. É secundário saber, pois, se um governa sobre muitos, se é o governo de todos para todos, ou de uma minoria sobre o resto. Para Foucault, uma das novidades apontadas pela biopolítica é um poder que circula para além de quem governa, mas em torno de *como se governa* - o que torna insuficiente a análise do poder a partir de seus

---

<sup>520</sup> V. HEGEL, *Princípios da filosofia do direito*. No caso de Platão, notar os debates presentes na *República*, e seus desdobramentos na filosofia política de Aristóteles, sobretudo na *Política*. Agamben se vale das considerações dos gregos antigos sobre o Estado conduzir uma boa vida, estendendo assim o campo da biopolítica para tempos anteriores ao neoliberalismo. Foucault seria mais restrito neste aspecto, considerando a biopolítica a partir do século XIX, com o conceito de vida enquanto recorte individualizante das espécies. Decerto, Agamben e Foucault têm focos um pouco diversos, o que propicia variações no escopo de poder. Enquanto Foucault se interessa mais em apresentar a nova face das relações de poder na biopolítica (com o retorno preciso do poder soberano no que em geral se considera Estados totalitários), Agamben procura desenvolver uma "arqueologia do poder soberano", recuperado na genealogia que segue desde os Gregos até as formas contemporâneas do Estado de Exceção, em que o soberano é um princípio de decisão sobre a exceção. V. AGAMBEN, *Homo sacer: o poder soberano e a vida nua I*.

<sup>521</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 106.

sujeitos. Ora, dado o diagnóstico do poder invisível e onipresente do panóptico, trata-se de apreendê-lo nos modos de circulação, distribuição e produção do poder - na economia geral do poder. É interessante notar que uma análise genealógica corresponde cada vez mais às variações de Estados insurgentes no século XX: Estado fascista, Estado de bem-estar social, Estado "mínimo", Estado soviético - variantes estatais diversas do modelo clássico, dentre outros possíveis na equação do poder sobre a vida. Nesse novo cenário, desde o século XIX, o Estado é uma engenharia do poder que cada vez mais alcança os diversos setores da vida. Como se a pergunta decisiva passasse a ser: como se administra determinado modo de vida? Como se conduz uma conduta?

Decerto, Foucault evita a crítica ao poder baseada no que denomina modelo jurídico-discursivo, cujo limite maior é sempre a reposição dos antagonismos na busca pelos focos de um poder repressor do soberano e do poder de resistência dos revoltosos. Duplicidade que apresenta o poder como algo a ser possuído, e não como uma rede de relações que atravessa diversas camadas sociais. Além disso, a crítica genealógica do poder a partir dos processos de "estatização" disponibiliza o caráter descentralizado de um poder que está em toda a parte e em lugar algum. Acentua assim o caráter das redes de poder-saber presentes nos hospícios, nos hospitais, nos presídios e nas famílias. E com uma vantagem: a estatização é uma *problematização* em que se sustentam todos os campos sociais analisados nas obras de Foucault, pois é

a identificação da estatização progressiva, certamente fragmentada, mas contínua, de certo número de práticas, de maneiras de fazer e, se quiserem, de governamentalidades. O problema da estatização está no próprio cerne das questões que procurei colocar.<sup>522</sup>

Modo de afirmar que havia sempre algo que escapava à genealogia do poder. Uma estrutura de poder que forças diversas e fragmentadas poderiam atravessar. Conforme Deleuze interpreta estas linhas, pode-se considerar o Estado enquanto uma espécie de "efeito nodal" entre as diversas forças que atravessam o tecido social das redes de poder-saber;<sup>523</sup> o efeito do encontro entre o saber jurídico e os hospitais, entre a prisão e a psicologia, entre a vigilância da escola e dos hospícios, entre a biologia e o controle das populações. Portanto, é com as análises sobre as "técnicas de governo" que surge o Estado enquanto forma vazia (sem interioridade), puro efeito de poder, e onde incidem

---

<sup>522</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 105.

<sup>523</sup> "As relações de poder são relações diferenciais que determinam singularidades (afetos). A atualização que as estabiliza, que as estratifica, é uma integração: operação que consiste em traçar 'uma linha de força geral', em concatenar as singularidades, alinhá-las, homogeneizá-las, colocá-las em série, fazê-las convergir. Ainda assim, não há integração global imediatamente. O que há é uma multiplicidade de integrações locais, parciais, cada uma em afinidade com tais relações, com tais pontos singulares." (DELEUZE, *Foucault*, p. 83).

as instituições, desde o século XIX. O Estado, portanto, enquanto efeito da governamentalidade é essencial para a distribuição *tópica* dos recursos na biopolítica.

Mas o que significa compreender a estatização como "problematização"? Questão central uma vez que "problematizações" se dão em contextos bem específicos na experiência foucaultiana: é o modo pelo qual Foucault define sua análise do poder como uma "história da verdade". No segundo volume da *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, Foucault apresenta a problematização como um dos principais articuladores de seus métodos. Através dela, em primeiro, o autor diferencia seus métodos arqueológico e genealógico da crítica da ideologia. A loucura ou o Estado, a criminalidade ou a doença não são efeitos de um "conjunto de ideias", mas problematizações em que uma rede de poder e saber múltipla se tece. De modo que:

A dimensão arqueológica da análise permite analisar as próprias formas da problematização; a dimensão genealógica, sua formação a partir das práticas e de suas modificações. Problematização da loucura e da doença a partir das práticas sociais e médicas, definindo um certo perfil de "normalização"; problematização da vida, da linguagem e do trabalho em práticas discursivas obedecendo a certas regras "epistêmicas"; problematização do crime e do comportamento do criminoso a partir de certas práticas punitivas obedecendo a um modelo disciplinar.<sup>524</sup>

Genealogia e arqueologia se correspondem por meio dessa história da verdade traçada pela problematização *a partir* de suas práticas. Distinção fundamental na medida em que distancia Foucault da crítica da ideologia.

Decerto, a problematização foucaultiana não opera uma "crítica da ideologia", como faria a tradição marxista. Pois há uma questão de fundo que interessa a Foucault: *como os sistemas de ideias operam práticas discursivas?* Questão que confere à crítica da ideologia um papel secundário. Decerto, Foucault reconhece como a economia política tem um papel na sociedade capitalista, que ela serve aos interesses da classe burguesa, que foi feita por ela e para ela, de modo a se identificar com o saber, sem excluí-lo, mas estrutura os objetos do saber, sistematiza algumas de suas enunciações, formaliza alguns de seus conceitos e estratégias.<sup>525</sup> Ideologia que contém o problema das redes de poder-saber. Pensada com Destutt de Tracy, a ideologia em *As palavras e as coisas* é compreendida como um momento fundamental dos limites do modelo representativo clássico, quando esta perde o "poder de criar por si mesma". Uma resposta à representação através da sistematização de todas as representações. Um

---

<sup>524</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, pp. 15-16.

<sup>525</sup> Ver Foucault, *As palavras e as coisas...*, sobretudo as passagens sobre a economia clássica de David Ricardo, pp. 268-278.

"saber sobre os saberes" imerso no território das representações.<sup>526</sup> Portanto, a ideologia - pensada nos termos de Destutt e de Marx – por um lado, "escande o saber, o modifica, o redistribui e, por outro lado, o confirma e o deixa valer".<sup>527</sup>

Porém, Foucault está mais próximo da tradição crítica que surge com Kant e uma nova reflexão sobre a representação: que acentua a todo o instante os limites do representar, apoiado no tribunal da razão - modo diverso ao campo de saber das ideologias. Com efeito, a crítica da ideologia deve permanecer secundária desde a arqueologia do saber, na medida em que as formações ideológicas ainda se fixam nas estruturas representativas que demandam uma consciência que a sistematize.<sup>528</sup> Enfim, a problematização não é apenas a sistematização das ideias, mas é pensar a ideologia a partir da "sua existência como prática discursiva e de seu funcionamento entre outras práticas".<sup>529</sup> Em outras palavras, é possível concluir que Foucault evita definir sua pesquisa como uma crítica da ideologia para não reduzi-la a uma mera sistematização dos saberes.

---

<sup>526</sup> "A Ideologia não interroga o fundamento, os limites ou a raiz da representação; percorre o domínio das representações em geral; fixa as sucessões necessárias que aí aparecem; define os liames que aí se travam; manifesta as leis de composição e de decomposição que aí podem reinar. Aloja todo saber no espaço das representações e, percorrendo esse espaço, formula o saber das leis que o organiza. É, em certo sentido, o saber de todos os saberes. Mas essa reduplicação fundadora não a faz sair do campo da representação; tem por finalidade calcar todo saber sobre uma representação de cuja imediatez jamais escapa" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 255-256). Mais adiante, Foucault decreta a ideologia como "a última das filosofias clássicas", último suspiro de uma filosofia que se desdobra no circuito de representações. Movimento diverso da crítica, aliás, cujo pensamento parte dos limites da representação, efetuando aquilo que lhe vai além e é inaugurado no século XIX como as filosofias da vida, da vontade, da palavra (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, pp. 257-258).

<sup>527</sup> Citações em FOUCAULT, *A arqueologia do saber...*, p. 223.

<sup>528</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber...*, p. 223. Nesse sentido, fica mais clara a provocação de Foucault aos marxistas sobre a precisão arqueológica desta tradição crítica: "O marxismo está no pensamento do século XIX como peixe n'água: o que quer dizer que noutra parte qualquer deixa de respirar. Se ele se opõe às teorias 'burguesas' da economia e se, nessa oposição, projeta contra elas uma reversão radical da História, esse conflito e esse projeto têm por condição de possibilidade não a retomada de toda a História nas mãos, mas um acontecimento que toda a arqueologia pode situar com precisão e que prescreveu simultaneamente, segundo o mesmo modo, a economia burguesa e a economia revolucionária do século XIX. Seus saberes podem agitar algumas ondas e desenhar sulcos na superfície: são tempestades num copo d'água" (FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 277). Notemos que o limite apontado em Marx e que acaba identificando-o com a "economia burguesa" (e aqui, Foucault está pensando em David Ricardo) é aquele próprio à crítica da ideologia. Lugar em que se limita ao campo de saberes do XIX: uma crítica das representações. Lugar que deixa de lado as práticas discursivas em que as ideologias se instauram, diminuindo a crítica aos antagonismos de classe. Para além dessa suspeita lançada sobre Marx, é preciso dizer que tais considerações têm um alvo no presente, conforme a cronologia de Daniel Defert, em defesa de Althusser contra o Partido Comunista Francês. Seu Comitê Central declarava, contra o estruturalismo marxista althusseriano, que o "marxismo é o humanismo de nosso tempo" (DEFERT, "Cronologia" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, vol. 1, p. 21). Em defesa de Althusser e das possibilidades do estruturalismo, Foucault desenvolve a problematização das redes de poder-saber, evitando assim a ideologia como carro-chefe de sua crítica e propiciando o discurso para além da representatividade moderna.

<sup>529</sup> FOUCAULT, *A arqueologia do saber...*, p. 223.

De outro modo, a problematização pressupõe um passo aquém e além da ideologia: uma reflexão sobre as tecnologias, os estratagemas que operam nas redes de poder. De acordo com Foucault, os dispositivos são efeitos da rede de poder-saber, pois,

na base, no ponto em que terminam as redes de poder, o que se forma, não acho que sejam ideologias. É muito menos e, acho eu, muito mais. São instrumentos efetivos de formação e de acúmulo de saber, são métodos de observação, técnicas de registro, procedimentos de investigação e de pesquisa, são aparelhos de verificação.<sup>530</sup>

Portanto, a problematização reflete as redes de poder-saber a partir do campo das tecnologias de governo. Advertência maior às ciências humanas do período que passa pela seguinte questão:

Fala-se muitas vezes da ideologia que as 'ciências' humanas pressupõem, de maneira discreta ou declarada. Mas sua própria tecnologia, esse pequeno estratagema operatório que tem tal difusão (da psiquiatria à pedagogia, do diagnóstico das doenças à contratação da mão-de-obra), esse processo tão familiar do exame, não põe em funcionamento, dentro de um só mecanismo, relações de poder que permitem obter e constituir saber?<sup>531</sup>

Como se Foucault observasse através do grande maquinário da ideologia em suas pequenas engrenagens, no raio-x das práticas das instituições. Questão com alvo certo de um debate francês que se abre em 1970, para se pensar o destino do Estado enquanto "aparelho do poder".

### 3.3) Aparatos ideológicos e tecnologias de governo

Nesse sentido, é possível compreender a virada de Foucault para a genealogia do poder como uma resposta ao texto de Louis Althusser, "Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado".<sup>532</sup> Nesse ensaio, o autor busca uma resposta à questão contínua e central para o marxismo sobre a diferença entre ciência e ideologia.<sup>533</sup> Decerto, a

---

<sup>530</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 40.

<sup>531</sup> FOUCAULT, *Vigiar e punir...*, p. 165.

<sup>532</sup> Louis Althusser publica esse ensaio na revista *La Pensée*, em 1970. Trata-se de uma reviravolta sobre o pensamento marxista tradicional sobre o Estado, instituição concebida pelos circuitos marxistas-leninistas daquele período como uma extensão da ideologia burguesa. É preciso lembrar que Althusser é um personagem bem próximo da trajetória intelectual de Foucault, reconhecido no mapa da geração estruturalista como o intérprete de Marx. Membro do Partido Comunista Francês e acadêmico central para pensar o Marx científico, Althusser é um interlocutor contínuo de Foucault. Em uma entrevista de 1980, Foucault descreve seu colega como próximo do projeto "estruturalista" que reflete o projeto comum de recolocar a questão do sujeito para além da fenomenologia e do humanismo (FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault in FOUCAULT, *Repensar a política - ditos e escritos*, vol. VI, p. 301). Apesar da aproximação, é possível questionar pelas diferenças entre os dois autores, o que se percebe entre as concepções de cada um sobre o Estado.

<sup>533</sup> Foucault descreve o marxismo de Althusser nos seguintes termos: "O marxismo, com efeito, propunha-se ser uma ciência ou, ao menos, uma teoria geral do caráter científico das ciências; uma espécie de tribunal da razão, que permitiria distinguir o que era ciência do que era ideologia. Em suma, critério geral de racionalidade de toda forma de saber. Todo esse amálgama de problemas e esse campo de pesquisas levavam a se interrogar sobre a ciência e sua história. (...) [O] marxismo se colocava a

leitura "estruturalista" de Althusser seria fundamental para Foucault pensar as estruturas sociais. Contudo, Foucault nota nessa interpretação a insuficiência para a crítica do poder soberano, o que significa certo recuo diante dos novos desafios que a estrutura política prepara. Não se trata de um ataque direto, mas sim de um debate velado, útil para explicitar a gênese de uma "tecnologia do governo" em Foucault. Quais os termos em disputa?

Em primeiro, por que Althusser considera o Estado como um aparato? O autor recupera aqui a perspectiva marxista-leninista sobre a instituição estatal enquanto força de execução e de repressão a serviço das classes dominantes.<sup>534</sup> No entanto, e essa é uma resposta necessária para diferenciar o aparato Estatal burguês do socialista, Althusser acompanha a perspectiva marxista-leninista em distinguir o *poder de Estado* do *aparelho estatal*. Movimento fundamental para apresentar o sentido de dominação imperante: um poder que se conserva no Estado contraposto a um outro poder a ser tomado por uma aliança ou por facções de classes.<sup>535</sup> Nessa distinção, Marx e Lênin reconhecem que todo o processo revolucionário deve levar em consideração o poder do Estado a ser tomado. Contudo, reconhecem também que a tomada de poder não elimina por completo o aparato estatal (assim como não apoiam a destruição das fábricas para o progresso econômico). Assim, para Althusser, o aparelho estatal se distingue do poder do Estado. Isso porque, conforme inúmeras revoluções e contrarrevoluções comprovam, a aparente neutralidade da burocracia estatal se configura como peça importante para seja mantido o poder conquistado. Nisso, está em jogo a preservação ou não das estruturas burocráticas, jurídicas, administrativas vigentes conforme a nova ordem.

De modo que a questão central para Althusser não está na distinção entre o Estado como aparato e como poder a ser tomado ou conservado, mas daquilo que decorre desta diferença: o engendramento de peças ideológicas pelo aparato estatal, diferenciando-se de seu caráter meramente repressivo.<sup>536</sup> Com isso, o Estado não se caracteriza apenas pela intervenção de força sobre as classes em luta, mas também sob a forma ideológica de suas instituições, no que Marx considera ser a "superestrutura". Assim, Althusser concebe os aparatos ideológicos jurídicos, religiosos, escolares,

---

seguinte questão: até que ponto o marxismo pode, reconstruindo a história da sociedade com seus esquemas, dar-se conta da história das ciências, do nascimento e do desenvolvimento das matemáticas, da física teórica etc.?" Nesse conjunto de problemas encontrava-se Louis Althusser (FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", p. 302, colchetes nossos).

<sup>534</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 15

<sup>535</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 18.

<sup>536</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 20.

militares, familiares, sindicais: "instituições diversas e especializadas" que não se utilizam necessariamente da violência repressiva para se impor. Por conseguinte, Althusser pode afirmar que, se, por um lado, existe um aparelho repressivo *único* do Estado que orchestra as forças contra as classes em luta, por outro lado, "existe uma *pluralidade* de aparelhos ideológicos do Estado" que ativa a multiplicidade dos grupos particulares em sociedade.<sup>537</sup> Com isso, o autor francês pode concluir que o Estado não é nem apenas público nem a base de interesses privados, mas é a "condição" dessa divisão. Nessa indistinção operada pelos aparatos ideológicos do Estado, Althusser pode explicar a dimensão do capitalismo tardio, em que "instituições privadas podem 'funcionar' perfeitamente como aparatos ideológicos do Estado".<sup>538</sup>

Divisão que não é pura. Pois, os aparatos ideológicos utilizam-se da força apenas secundariamente, assim como os aparatos repressivos utilizam-se do campo ideológico apenas em segundo plano. Uma empresa pode muito bem dispor da força para impedir uma greve de seus operários, uma escola pode utilizar de todo o aparato ideológico próprio à administração para disciplinar um grupo de alunos e, do mesmo modo, um aparato repressivo do Estado como a polícia pode lançar mão de discursos ideológicos de valores e competência para assegurar a coesão e a reprodução de sua instituição. Isso significa, primeiramente, que os aparatos do Estado, repressivo ou ideológico, não são entidades puras, mas instituições que se replicam.

Desse modo, é preciso atentar para o caráter bem específico de ideologia a que Althusser associa a um aparelho do Estado. Para além de um sistema particular de ideias, o autor compreende uma teoria geral da ideologia que se sustenta por bases materiais bem específicas: *as práticas que a executam*. A consideração da ideologia como parte de um aparato explicita tal condição material. Isso porque Althusser considera as ideologias como representações dadas aos indivíduos a ponto de governar a existência destes. Dessa forma, a ideologia, diferentemente do saber científico, reside no campo imaginário.<sup>539</sup> Consideração que faz Althusser concluir que a "ideologia não está

---

<sup>537</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 22.

<sup>538</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 23.

<sup>539</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 47. Diga-se de passagem, e com todo o interesse que a articulação com a biopolítica apresenta em relação à psicanálise, Althusser não deixa de lado este desdobramento, quando aproxima a ideologia e o inconsciente. A ideologia aqui é caracterizada como "trans-histórica" do mesmo modo como Freud compreendia o inconsciente, de modo a poder afirmar que "a ideologia é eterna, do mesmo modo que o inconsciente" (ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, pp. 42-43). Não por ser externa à história, mas por ser imutável durante todo o transcorrer da história, como o inconsciente freudiano. Na verdade, o imaginário ideológico se procura a todo instante manter-se como verdade intacta diante das variações do tempo. Sobre os desdobramentos da ideologia, ver também o ensaio de 1967 "Le matérialisme historique et le

representando pois o sistema de relações reais que governam a existência dos indivíduos, mas a relação imaginária destes indivíduos com as relações reais em que vivem".<sup>540</sup> Partindo do imaginário, Althusser confere um modo material da existência do aparelho ideológico do Estado, junto à inversão própria à "câmara obscura", tal como Marx procurava descrever com a metáfora das máquinas fotográficas. Ora, as inversões ideológicas consistem materialmente em *práticas* bem específicas.<sup>541</sup> Em outros termos, o autor considera a ideologia como o imaginário determinado pela prática: "rituais" em que se inscrevem a existência material de um aparato ideológico.<sup>542</sup> Assim, mediante práticas rituais, a ideologia se configura no imaginário dos indivíduos que passam a atuar conforme tais representações. Portanto, conclui Althusser, a ideologia configura um sistema de crenças materializado pelas práticas materiais. Por exemplo, caso um indivíduo acredite na justiça, ele se submete às regras do direito sem questioná-las, assim como nas pequenas esferas rituais da missa, da partida esportiva ou da reunião de partido. Em todos estes casos, o aparato ideológico se fortalece enquanto prática ritual que sustenta determinado campo imaginário, cuja representação incide sobre os atos dos indivíduos.

É possível que Foucault concorde em larga medida com a compreensão althusseriana do Estado como aparelho, a partir de sua consideração sobre a "técnica de governo". Mas, quando considera o Estado como uma problematização e, nesse sentido, evita uma compreensão ideológica da instituição, nosso autor propõe uma perspectiva diversa de compreensão das técnicas de governo. Não se trata aqui de uma "retórica complexa" derivada da falta da ideologia, como Žižek acusaria Foucault.<sup>543</sup> O problema

---

matérialisme dialectique", um resumo do conjunto de obras que marcou a leitura estruturalista althusseriana, como *Lire le Capital* e *Pour Marx*.

<sup>540</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, p. 47.

<sup>541</sup> Althusser diferencia-se assim da leitura marxista humanista que considera a ideologia como uma deformação imaginária sobre as ideias de um sujeito transformada em ato. Debate que, como vimos, conjuga este autor no campo crítico dos estruturalistas e o aproxima de Foucault. Para além do debate entre humanistas e anti-humanistas, Ruy Fausto oferece uma saída interessante a partir sobretudo da dialética praticada pela teoria crítica, em especial de Adorno. Efeito do homem como pressuposto de uma história ainda por vir, Fausto distancia-se tanto da posição humanista do homem em sua miséria, quanto da negação anti-humanista embebida na ideologia do "novo homem" soviético - quando a história é vista como realizada. Uma saída que não diverge de Marcuse em seus momentos mais "humanistas", pois o autor jamais deixou de ver o humanismo como uma ideia obsolescente. V. FAUSTO, "Humanismo e anti-humanismo" in FAUSTO, *Marx: lógica e política...*, vol. 1.

<sup>542</sup> ALTHUSSER, *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, pp. 50-51.

<sup>543</sup> Em *Mapping the ideology*, Žižek chega a comparar os aparelhos ideológicos do Estado com o poder disciplinar da microfísica, nos seguintes termos: "A contraposição foucaultiana aos Aparelhos Ideológicos do Estado são os procedimentos disciplinares que operam no nível do 'micropoder' e designam o ponto em que o poder se inscreve nos corpos diretamente, ignorando a ideologia - precisamente por esta razão, Foucault nunca utiliza o termo 'ideologia' a propósito desses mecanismos de poder. Esta abandono da problemática da ideologia estabelece uma fraqueza fatal da teoria de Foucault. Foucault nunca cansa de

maior para Foucault é pensar aquém e além do parâmetro ideológico, encontrando assim as práticas que conduzem às redes de poder e saber. Porém, Foucault diverge do ponto de partida de Althusser, quando este separava o *poder do Estado* e o *aparelho do Estado*. Pois, para a perspectiva de uma tecnologia governamental, esta distinção é inexistente, de modo que o poder do Estado se identifica ao aparelho estatal. Foucault opera uma racionalidade governamental no interior dessa identificação, anterior a qualquer formação ideológica, o que possibilita ao poder atravessar as instituições e efetuar os aparatos estatais nos detalhes de sua microfísica. Ou melhor, o poder se capilariza ao efetuar estes aparatos e se multiplica através deles. Enfim, Foucault *secundariza* (e não descarta por completo) o papel da ideologia em sua genealogia. Tornada como efeito das práticas de estatização, a ideologia não é mais a peça-chave para compreender os jogos de poder.

No entanto, uma outra resposta possível ao debate do aparato estatal é oferecida por Marcuse. Assim como Foucault, o filósofo alemão evita compreender de modo separado o poder e o aparelho ideológico. Entretanto, ao reconhecer o predomínio da racionalidade tecnológica, Marcuse alarga o sentido da ideologia - e não o de poder, com faz a genealogia. Com efeito, a "ideologia da sociedade industrial" (subtítulo do livro *O homem unidimensional*) comporta uma outra aproximação entre o aparato estatal e a forma de poder, cada vez mais conjugados em uma ideologia da contenção. Isso porque, "quanto mais a tecnologia parece capaz de criar as condições de pacificação, mais os corpos e mentes do homem são organizados" contra a alternativa da "pacificação da existência" própria ao desenvolvimento das disputas entre os homens entre si e contra a natureza, uma luta não mais organizada pelo fato da escassez de

---

repetir como o poder se constitui "de baixo", como ele não emana de algum pico particular (...). Contudo, quando ele é impelido a mostrar o mecanismo complexo dessa experiência, Foucault recorre à retórica de complexidade extremamente suspeita, evocando à rede intrincada de ligações laterais, esquerda e direita, do alto e de baixo, ... um caso claro de "chegar a um acordo", uma vez que não se pode chegar ao poder deste modo - o abismo que separa os microprocedimentos do espectro de poder permanece intransponível" (ŽIŽEK, "Introduction: the spectre of ideology" in ŽIŽEK, *Mapping ideology*, p. 13). Althusser tem, de acordo com Žižek, a vantagem sobre Foucault de alcançar os micropoderes a partir da materialidade dos aparelhos ideológicos do Estado. No entanto, é questionável essa interpretação žižekiana, sobretudo porque reduz a análise do poder de Foucault aos termos da microfísica. Deixa de lado parte importante da obra de Foucault que pensa a "estatização" a partir das técnicas de governo, conforme Lemke. Para além disso, a argumentação do uso de uma "retórica complexa" é altamente questionável. Talvez Žižek esteja projetando as deficiências de sua interpretação na complexidade alheia, deixando de lado a singularidade de uma teoria em prol de um mapeamento geral da ideologia. Por fim, é preciso lembrar que Foucault não descarta o papel da ideologia, mas a torna secundária para uma análise do poder. Isso porque procura recuperar, como visto acima, as estratégias de poder que fazem materializar a ideologia. Nesse sentido, é um equívoco interpretar com Žižek, Foucault como um defensor do "fim da ideologia", deixando de lado toda a articulação que opera entre a genealogia e o poder e tudo o que implica assumir o papel da ideologia para uma analítica do poder nos moldes foucaultianos.

recursos.<sup>544</sup> Nesse sentido, diferentemente de Althusser, Marcuse não hesita em apontar os limites dos Estados na Guerra Fria, quando afirma:

Quando o capitalismo se depara com o desafio do comunismo, ele se depara com suas próprias capacidades: desenvolvimento espetacular de todas as forças produtivas seguida pela subordinação dos interesses privados nas lucratividades que estancam tal desenvolvimento. Quando o comunismo se depara com o desafio do capitalismo, também se depara com suas próprias capacidades: confortos espetaculares, liberdades e alívio das necessidades [*burden*] da vida. Ambos os sistemas têm essas capacidades distorcidas para além do reconhecimento e, em ambos os casos e em último caso, a razão é a mesma - a luta contra uma forma de vida que dissolveria as bases da dominação.<sup>545</sup>

Para além da identificação entre dois sistemas, a citação pode ser interpretada como uma aproximação entre Marcuse e Foucault sobre os significados do Estado como poder e como aparato enquanto equivalentes. Afinal, em cada polo do poder ficam estabelecidas estratégias próprias, técnicas de governo diversificadas no interior de um conflito e dos desafios. No entanto, com ênfase diversa à concebida por Foucault, *O homem unidimensional* ressalta o modelo de crítica da ideologia compreendida com a necessidade da investigação sobre a racionalidade tecnológica.

Essas diferenças são importantes para compreendermos as variantes entre Foucault e Marcuse a respeito da racionalidade tecnológica. Oportunidade maior a ser

---

<sup>544</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, pp. 18-19. Diagnóstico que acompanha o que já havia sido descrito em *Eros e civilização*. Mas, assim como há uma diferença na dinâmica da repressão (quando Marcuse dispensa em *O homem unidimensional* a categoria da mais-repressão), uma mudança ocorre no campo da sua teoria crítica da técnica. Conforme Pisani, a diferença entre a neutralidade técnica da dominação própria à tecnologia seria dissolvida pela compreensão da racionalidade tecnológica. Afinal, em "face das particularidades totalitárias desta sociedade, a noção tradicional de tecnologia não pode mais ser sustentada. A tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e na elaboração das técnicas" (MARCUSE, *Onedimensional man...*, p. XLVI). Pisani indica aqui a forte presença da crítica de Husserl e Heidegger, mas também de Gilbert Simondon. Autores que, em geral, criticam o mito da neutralidade das ciências, as quais assumem uma perspectiva no campo positivo dos dados independente dos valores que o saber científico carrega consigo. A ciência e a técnica - outrora com possibilidades de neutralidade - cada vez mais se aproximam do caráter da dominação. Decerto, Pisani dirige sua investigação para o campo da ontologia que Marcuse pretende recuperar enquanto novo modelo de relação entre o homem e o mundo. Em caráter complementar a estas conclusões da autora, a pesquisa aqui apresentada procura trazer à tona uma perspectiva a partir da racionalidade tecnológica e seus desdobramentos para se pensar o Estado. V. PISANI, "Algumas considerações sobre ciência e política no pensamento de Herbert Marcuse" in *Scienza Studia*, vol. 07, n° 01, pp. 135-158.

<sup>545</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 58. Note-se que Marcuse não segue a crítica fácil de identificar os polos em conflitos como uma e mesma coisa. Já nessa citação Marcuse apresenta o esforço em diferenciar os sistemas soviético e capitalista tardio. A unidimensionalidade entre ambos se apresenta com a negação determinada própria ao novo sistema de vida contida entre os dois sistemas. Diante de tal quadro, as diferenças entre soviéticos e capitalistas operam uma negação das oposições integradas, o que não significa uma identidade total, mas o registro de uma oposição real, cujas contradições se limitam ao inverso integrado entre um e outro. Notar as diferenças de ambos os sistemas é um exercício fundamental para compreender a diversidade interna às sociedades e pensamentos unidimensionais. Pensar as diferentes vertentes da racionalidade tecnológica própria ao Estado aprofunda este debate - um exercício que segue neste capítulo.

apreendida pela análise do Estado enquanto aparato tecnológico. Vantagem ainda maior para apreendemos como o poder sobre a vida distribui-se em refração ao processo de estatização; e, sobretudo, como os modos de administração da vida - seja pelo modelo ideológico de Marcuse, seja pelo modelo foucaultiano da governamentalidade - se constituem fundamentais na crítica de ambos os autores. A pesquisa segue, pois, com a investigação sobre como Marcuse e Foucault analisam as técnicas presentes não apenas nas microfísicas da sexualidade, mas também na macrofísica do Estado.

\*\*\*

Antes de prosseguir para o estudo de cada caso das técnicas governamentais, é preciso compreender que, através da racionalidade tecnológica, tanto Marcuse quanto Foucault apreendem a instituição do Estado como forma vazia em que incidem as diversas particularidades próprias às relações sociais de determinados contextos. Com isso, eles também arriscam a interpretação do fenômeno político contemporâneo para além das dicotomias entre Estado e indivíduos. Nesse sentido, Lemke considera na governamentalidade em Foucault uma correspondência tanto às condutas de si presente nas microfísicas, quanto na arte de governar uma instituição, de modo que a genealogia do Estado é também uma história do sujeito.<sup>546</sup> Isso porque, no limite, toda formação estatizante corresponde a uma pluralidade subjetiva. De maneira geral, no curso *Segurança, território e população*, cujas descrições antecedem a formação da biopolítica, podemos encontrar o surgimento do sujeito burguês, bem como a disciplinarização do sujeito trabalhador nas usinas, ou do sujeito delinquente nas prisões. Em *Nascimento da biopolítica*, o sujeito que desponta é o *homo oeconomicus*, aquele que faz de si mesmo uma empresa. Relação portanto entre sujeito e Estado, entre micro e macrofísica, cujas diferenças são diluídas pela dinâmica de poder sustentada pelas "técnicas de governo".

A correspondência entre subjetividade e Estado também surge em Marcuse, sob a forma da dialética. Seus textos sobre o fascismo levam sempre em consideração essa passagem. Desde sua participação nas pesquisas do *Instituto*, como visto acima, a economia libidinal exercia em larga medida essa passagem. Sob o mesmo tema, é emblemático o texto "Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo", preparado ao que

---

<sup>546</sup> LEMKE, *Foucault, governmentality, and critique*, p. 13.

tudo indica em 1942 para uma conferência na Universidade de Columbia.<sup>547</sup> A articulação entre sujeito e aparelho do Estado se fortalece ainda mais nas considerações sobre o marxismo soviético. Nessa ocasião, Marcuse desenvolve uma crítica ao modelo russo compreendendo os dois polos da questão: os dogmas políticos (em que analisa sobretudo a formação do Estado russo) e os dogmas éticos (quando considera em primeiro plano os dilemas subjetivos enfrentados pelo marxismo soviético). Por fim, no caso do capitalismo tardio, *Eros e civilização* e *O homem unidimensional* são obras associadas entre as passagens das formações subjetivas e a composição do aparato estatal.

Decerto, as diferenças entre Marcuse e Foucault sobre o que consideram "história do sujeito" são no mínimo passíveis de dúvida. Algo que se deduz das diferentes perspectivas sobre a relação entre poder e repressão, por exemplo. No entanto, seguir a interpretação das relações entre sujeito e Estado, a partir da racionalidade tecnológica, estabelece territórios comuns a ambos. Além de evitar dicotomias presentes no pensamento político moderno, a racionalidade tecnológica em ambos os autores disponibiliza em primeiro plano a relação entre poder e vida. Com tais advertências, é possível, então, compreender de modo mais direto cada caso de Estado contemporâneo e avaliar as novidades apresentadas pela teoria crítica e pela genealogia. Eis o próximo passo.

#### ***A) O Estado nazi-fascista***

São raros os momentos em que Foucault dedica uma análise mais profunda sobre regimes de governo como o socialismo soviético ou o fascismo. Salvo em algumas entrevistas, o tema surge ao fim do curso *Em defesa da sociedade*. Mesmo adiante, no curso do *Nascimento da biopolítica*, esses dois modos de governo surgem apenas na antecâmara da genealogia do neoliberalismo.<sup>548</sup> Nesse último caso, é curioso notar como o autor opera sua análise. Seu interesse maior é voltado ao período "extra-Guerra" (ao fim da República de Weimar ou na construção pós-Guerra do Estado de Bem-Estar social), ressaltando as práticas governamentais ou os discursos dos economistas críticos aos riscos autoritários do Estado, em defesa da flexibilidade do

---

<sup>547</sup> WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, p. 297.

<sup>548</sup> Sobre o fascismo, ver FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 149 e ss.. Sobre os socialismos soviético e alemão de Weimar, ver FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, pp. 125-126. Foucault também concede uma entrevista a K. S. Kovel sobre o impacto de um documentário de 1976 sobre os campos de concentração em Riga ao *Le nouvel observateur* em 1976, publicada em FOUCAULT, "Crime e castigo na URSS e em outros lugares...".

mercado enquanto regulador das contraposições sociais. Nesse sentido, Foucault dedica um papel aparentemente reduzido às experiências fascista, nazista ou, ainda, socialista. Como se esses regimes servissem apenas como anteparo das "técnicas de governo" biopolíticas. Afinal, como se verá adiante, a proposta neoliberal é uma resposta às formas ditas "totalitárias" tanto do nazismo quanto do socialismo soviético. De modo introdutório às questões desse capítulo, basta considerar a importância do "Colóquio Walter Lippman" em *Nascimento da biopolítica*. Nesse evento de 1939 - às vésperas da II Guerra - foi organizado todo um escopo de questões e reunidos os principais intelectuais das políticas neoliberais, entre eles: Hayek, von Mises e como secretário, embora seu nome não apareça nas atas, Raymond Aron. É este evento - mais do que a ascensão de Hitler ao poder em 1932 ou a tomada do Palácio de Inverno em 1917 - que Foucault considera um ponto de virada nas técnicas governamentais que culminam no neoliberalismo.

Por que colocar em segundo plano na análise do poder experiências tão marcantes como as formas socialistas e fascistas do Estado? Questão fundamental, sobretudo porque grande parcela das críticas da filosofia política contemporânea se ocupa com a natureza dos regimes totalitários. O próprio Marcuse dedicou uma boa parte de sua obra para compreender os contrastes entre o marxismo soviético, o fascismo e o capitalismo no ponto mesmo de suas precipitações técnicas. O filósofo alemão pensa, por exemplo, o estado fascista como uma "tecnocracia" - o que remete sua estrutura de poder a um campo necessário e apropriado da biopolítica.<sup>549</sup> Compreensão que faz do nazismo e do socialismo parte de uma "técnica de governo", o que não justifica a ausência quase total de tais regimes de poder no pensamento foucaultiano. Contudo, em uma segunda resposta a esse *déficit* histórico de Foucault, pode-se afirmar que os governos fascista e socialista, além de meros contraexemplos, estruturam de modo diverso a economia neoliberal de poder. Eis uma resposta mais plausível, posto que Foucault não rejeita esses fenômenos em sua genealogia do poder, mas os disponibiliza diversamente no interior de suas estruturas políticas. Diversidade que apresenta dificuldades expositivas.

Sob a forma de um curso e com a necessidade expositiva de *Em defesa da sociedade*, Foucault deixa apenas ao fim da trajetória as questões sobre o socialismo e o

---

<sup>549</sup> Hipótese possivelmente desenvolvida a partir dos seus ensaios "Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo" e o relatório "A nova mentalidade alemã", preparado para os esforços de guerra ao governo americano. Mas sobretudo no último ensaio que publica na revista do *Instituto*: "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna". Ver também CARNEIRO, "Sobre a concepção totalitária da vida".

nazismo. Para a lógica expositiva do curso, seria preciso expor anteriormente as formas de técnicas disciplinares do poder, de modo a compreender as experiências totalitárias enquanto efeitos diversos do que reconhecemos sob o nome de biopolítica, ao lado, é claro, do neoliberalismo vigente nos anos 1970. Decerto, a triangulação entre socialismo, nazismo e neoliberalismo apresenta a nova forma das técnicas de governo reconhecida na biopolítica. Pois, conforme o *Nascimento da biopolítica* demonstra, a formação discursiva neoliberal é a insistente negação a toda forma autoritária do Estado - compreendendo por "autoritária" toda a ingerência estatal que propicie riscos para a saúde econômica de determinado país.<sup>550</sup> Assim, no bojo dos modelos autoritários criticados pelo neoliberalismo, além dos modelos soviético e nazista, encontra-se o Estado de bem-estar social. Em contraposição, neoliberais propõem uma técnica de governo que conduz a liberdade individual ao seu limite, a ponto da primeira-ministra da Inglaterra, Margareth Thatcher, afirmar sem constrangimentos não haver "esta coisa" de sociedade, mas sim "indivíduos homens e mulheres e famílias, e qualquer governo só pode fazer algo através de pessoas e pessoas que olhem para si mesmas em primeiro lugar."<sup>551</sup> Foucault encontra a necessidade de explicar a especificidade desse evento no corte histórico correspondente às relações de poder que o condicionam. Caráter específico que a experiência do fascismo não permite delinear por si só, pois nele se apresenta uma técnica governamental repleta de ambiguidades, deixando de oferecer o recorte necessário para a exposição do biopoder.

Eis uma resposta plausível para compreender, pois, o lugar do Estado fascista no pensamento de Foucault. Uma primeira característica desse modelo nas análises presentes no curso de 1976, *Em defesa da sociedade*, é sua relação com duas formas de poder, pois não "há Estado mais disciplinar (...) do que o regime nazista; tampouco há Estado onde as regulamentações biológicas sejam adotadas de uma maneira mais densa e mais insistente."<sup>552</sup> Assim, toda a política de extermínio das raças é apresentada nesta governamentalidade ao mesmo tempo disciplinar e biopolítica. Modelo difuso de poder, em que ainda restam formas de um poder soberano de matar paralelas à

---

<sup>550</sup> Foucault considera em larga medida a "fobia do Estado" presente entre os neoliberais. Uma fobia "inflacionada" a ponto de identificar elementos diversos em um mesmo campo de ingerências, considerando o Estado de Bem-Estar social como sendo "da mesma cepa" que o Estado totalitário. Identidade que Foucault critica veementemente, de modo inclusive a se afastar do pensamento neoliberal, pela ausência de autocritica que esta linha prático discursiva apresenta continuamente (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, pp. 260-265).

<sup>551</sup> TATCHER, "no such thing as society", entrevista para *Woman's own magazine* (23 de setembro de 1987) in <http://www.margaretthatcher.org/document/106689> (visitado em 18/02/2013)

<sup>552</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 309.

descentralização própria ao poder sobre a vida. Pois o genocídio das raças impuras é apenas um lado da moeda: há que se defender a raça ariana. Exigência de dupla tática que gera uma estrutura de poder descentralizada e incrivelmente panóptica, conforme a seguinte descrição:

o poder de vida e de morte é dado não simplesmente ao Estado, mas a toda uma série de indivíduos, a uma quantidade considerável de pessoas (sejam os SA, os SS<sup>553</sup>, etc.). No limite, todos têm o direito de vida e de morte sobre o seu vizinho, no Estado nazista, ainda que fosse pelo comportamento de denúncia, que permite efetivamente suprimir, ou fazer suprimirem, aquele que está a seu lado.<sup>554</sup>

Diagnóstico que acompanha a maior parte das análises do fascismo - inclusive a proposta por Marcuse. Acompanhando a figuração marcuseana do nazismo, a descrição de Foucault apresenta o modo pelo qual o poder soberano se infiltra pelas escamas da biopolítica nazista e se distribui pelas pequenas engenharias de distribuição do poder que escapam ao Estado. Tais dispositivos se alastram dentre as peças partidárias paramilitares como a SA e a SS, cujos membros se constituíam como olhos e braços da política nazista. Ao lado de toda essa política de defesa e policiamento internos, o poder engendrado pelo nazismo se perpetua pela "Guerra Total" da disputa entre as raças - uma política de dupla face, lembra Foucault, satisfazendo as exigências tanto da destruição das demais raças quanto do sacrifício ariano, cuja espécie se perpetua pelo esforço e a conquista. Duplicidade que leva Foucault à seguinte conclusão sobre o nazismo:

é uma sociedade que generalizou em absoluto o biopoder, mas que generalizou, ao mesmo tempo, o poder soberano de matar (...): o Estado nazista tornou absolutamente co-extensivos o campo de uma vida que ele organiza, protege, garante, cultiva biologicamente, e, ao mesmo tempo, o direito soberano de matar quem quer que seja - não só os outros, mas os seus próprios. (...) Temos um Estado absolutamente racista, um Estado absolutamente assassino e um Estado absolutamente suicida.<sup>555</sup>

Entre duas estratégias de poder, o Estado nazista se apresenta para Foucault como um efeito peculiar de técnica de governo. É a racionalidade tecnológico-governamental que opera a passagem entre duas formas de poder aparentemente estranhas no interior da classificação genealógica: contendo tanto o direito de matar próprio à forma soberana, quanto o modelo descentralizado de biopoder em sua capacidade de deixar viver as

---

<sup>553</sup> *Schutzstaffel* [Tropa de proteção] (SS) e *Sturmabteilungen* [Divisão de assalto] (SA): organizações paramilitares do Partido Nacional-Socialista Alemão. Compreende-se aqui certa promiscuidade entre as estruturas do partido e as pertencentes ao Estado. Ambiguidade que será estratégica para a manutenção do poder nazista.

<sup>554</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 310.

<sup>555</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 311.

espécies. No tabuleiro da Guerra Total entre as raças, portanto, o fascismo se mostra uma racionalidade governamental própria à máquina da morte.

Um *desvio* da tendência do Estado moderno, cada vez mais constituído por estratégias de biopoder? Não é essa a opinião de Foucault. O filósofo reconhece em sua genealogia o convívio entre as demais governamentalidades. No corpo da história, os diversos tipos de relação de poder descritos no decorrer da experiência intelectual de Foucault (a saber: poder soberano, poder disciplinar e, atualmente, o biopoder) não são momentos evolutivos das relações de poder. Elas manifestam seus efeitos enquanto dispositivos entrelaçados de poder.<sup>556</sup> Nesse sentido, é interessante notar a posição do Estado fascista para Foucault. Não se trata de um modelo diverso do Estado moderno. Na verdade, o nazismo "acentua" os traços da modernidade estatal, de modo que o paroxismo levado ao extremo entre o poder soberano de matar e os mecanismos de biopoder está efetivamente inscrito no funcionamento de todos os Estados.<sup>557</sup>

Dessas poucas linhas de Foucault dedicadas ao nazismo, é possível extrair diversos elementos aprofundados na leitura do fenômeno pela teoria crítica de Marcuse. Certamente, com o auxílio das análises marcuseanas, é possível alargar ainda mais o espectro desse modelo de governamentalidade e considerar a experiência marcuseana no interior da biopolítica. Afinal, nos ensaios que Marcuse dedica ao fascismo, publicados na revista do *Instituto*, bem como nos relatórios sobre a situação da Alemanha que ele prepara para os esforços de guerra do governo Americano, obtemos uma lente que amplia o escopo de análise da genealogia de Foucault sobre o território do fascismo.<sup>558</sup>

---

<sup>556</sup> Não há uma história evolutiva dos dispositivos de poder, mas momentos em que se sobressai um ou outro dispositivo de poder no interior da relação entre os demais dispositivos. Conforme Foucault afirma em *Segurança, território e população*: "vocês não têm uma série na qual os elementos vão se suceder, os que aparecem fazendo seus predecessores desaparecerem. Não há a era do legal, a era do disciplinar, a era da segurança. Vocês não têm mecanismos de segurança que tomam o lugar dos mecanismos disciplinares, os quais teriam tomado o lugar dos mecanismos jurídico-legais. Na verdade, vocês têm uma série de edifícios complexos nos quais o que vai mudar, claro, são as próprias técnicas que vão se aperfeiçoar ou, em todo caso, se complicar, mas o que vai mudar, principalmente, é a dominante ou, mais exatamente, o sistema de correlação entre os mecanismos jurídico-legais, os mecanismos disciplinares e os mecanismos de segurança" (FOUCAULT, *Segurança, território e população...*, p. 11).

<sup>557</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 312.

<sup>558</sup> Trataremos aqui principalmente do ensaio inaugural de Marcuse "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado" (in MARCUSE, *Cultura e sociedade*, vol. 1) e "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna" (in MARCUSE, *Guerra, tecnologia e fascismo - coletânea de artigos de Herbert Marcuse*). Em meados da década de 1940, Marcuse é convidado por Franz Neumann para organizar junto ao governo americano uma análise da atual situação da Alemanha, de modo a poder organizar uma estratégia de esforços de guerra e uma desnazificação germânica. Alguns desses relatórios já foram publicados e traduzidos em *Guerra, tecnologia e fascismo*. Recentemente, uma nova publicação organiza os relatórios de Marcuse para a OSS. Edição importante que mostra um funcionário em combate nas trincheiras do escritório, delineando o mapa social dos adversários e possíveis aliados no interior da Alemanha. Sobretudo, porque apresenta um vasto material de investigação empírica de Marcuse sobre os

O filósofo alemão também nega que o Estado fascista seja uma exceção ao curso corrente da política da época, mas o efeito maior dos limites da modernidade. Sobre o impacto da falência de Weimar e a ascensão de Hitler ao poder, Marcuse - acompanhando o diagnóstico dos seus colegas de *Instituto de Pesquisas Sociais* - compreende o fascismo no interior do plano histórico-social da racionalidade moderna e, sobretudo, seu lastro com o passado liberal.<sup>559</sup> Seu ensaio "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado" (1934), publicado na revista do *Instituto*, revela bem esse aspecto. É um ensaio em resposta ao discurso de Hitler pronunciado aos industriais de Düsseldorf em 27 de janeiro de 1927, momento de grande importância para estabelecer as primeiras conexões entre um governo nazista ainda desconhecido e a ordem econômica estabelecida. Nessa ocasião, Hitler - contrário a um diagnóstico hegemônico da crise alemã causada pela subserviência aos poderes estrangeiros - procura dar novas cores à política de Estado. Em poucas linhas desse discurso, pode-se encontrar o resumo de sua intenção, na tentativa de apresentar o significado da política nazista:

Se alguém me disser que a política externa seria decisiva em primeira mão para a vida de um povo, então devo questionar: O que se denomina em geral "política"? Há uma série de definições. Frederico, o Grande afirma: "a política é a arte de servir a seu Estado com todos os meios". Bismark esclarece: "A política é a arte do possível", partindo do pensamento de que tudo deve acontecer no campo do possível para servir ao Estado e - na mudança tardia para o conceito de nacionalidade - à nação. Enquanto outros acreditam que esse servir ao povo pode se satisfazer com meios tanto pacíficos quanto bélicos. Então, Clausewitz afirma que a guerra é a continuidade da política por outros meios. De outro modo, Clemenceau considera que hoje a paz é apenas a continuação da guerra e a perseguição de metas de guerra, embora também por outros meios. Em suma: a política não

---

movimentos político-sociais da Alemanha em fins de guerra. V. NEUMANN, MARCUSE & KIRCHHEIMER, *Secret reports on Nazi Germany: the Frankfurt School contribution to the war effort*. Entre os ensaios dos anos 1930 e os relatórios da OSS existem diferenças profundas. Kellner comenta que os primeiros seriam textos, em cuja crítica ideológica ausentavam-se os materiais empíricos - condição bem diversa às análises do fascismo de Benjamin e Kracauer, por exemplo. Com os estudos e a publicação de parte dos relatórios de Marcuse à OSS, Kellner nota um avanço nas análises marcuseanas sobre o fascismo, na medida em que se explicita o uso de matérias jornalísticas, discursos, relatos de desertores etc. para a preparação dos relatórios. Isso sugere uma proposta de leitura interessante sobre os ensaios de 1930. Pois a rede de discursos a qual Marcuse se dirige desde então, explicita uma inquietação do autor para além da compreensão do nazismo na história da razão moderna. Existiria já nos ensaios de 1930 uma pesquisa empírica vasta, talvez obnublada pelo material interdisciplinar trazido pelos demais colegas do *Instituto*, explicitada em citações apresentadas no decorrer desses ensaios. Nesse sentido, o que será desenvolvido nessa leitura é uma interpretação a contrapelo, suplementar àquela desenvolvida por Kellner, marcando mais detidamente no ensaio "O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado" os elementos que configuram a técnica de governo nazista. Sobre as perspectivas de Kellner, ver: KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, pp. 112-115 e KELLNER, "O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos" in MARCUSE, *Tecnologia, guerra e fascismo - coletânea de artigos de Herbert Marcuse*.

<sup>559</sup> KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, pp. 95-96.

é e nem pode ser outra coisa senão a percepção dos interesses vitais de um povo e a preparação prática de seu campo vital com todos os meios.<sup>560</sup>

É possível encontrar aqui as principais linhas da resposta de Marcuse. Em uma primeira parte da citação, podemos notar o encaminhamento de Hitler ao traçar uma espécie de linha evolutiva da política que segue da afirmação da política como serviço do indivíduo ao Estado até a arte do possível, culminando na ideia de nacionalidade. Curioso notar o deslocamento sutil do Estado à sua nova concepção como *nação* - um dos pontos-chave da interpretação de Marcuse sobre esse discurso. Pois implica uma nova noção de Estado e, por conseguinte, uma nova "visão de mundo" de governo.<sup>561</sup> Afinal, a partir do caráter nacionalista do Estado, Hitler providencia a matéria de seu governo, tal como descreve na segunda parte da citação: o povo enquanto espécie vivente; ou melhor: como parte do conflito entre as raças.

Marcuse está atento a deslocamentos discursivos como esses. Mais do que mera retórica, há uma *visão de mundo* operando diferenciações e justificando certa racionalidade - Foucault diria: "técnicas de governo" - em meio à barbárie escancarada. Aliás, de uma maneira muito próxima a Foucault, mas com uma gramática totalmente diversa, o filósofo alemão considera nesse discurso e na centralidade que o "povo" ocupa na estratégia governamental de Hitler o aspecto com que este procura turvar antagonismos. Num primeiro plano, Marcuse nota como o conceito de povo dilui na totalidade da espécie vivente os conflitos sociais entre classes herdado da República de Weimar. Considerado um "dado originário", o povo é apresentado pela *visão de mundo* totalitária como um elemento universal de caráter orgânico-natural a ser protegido por todos os meios. Justificativa maior para quaisquer guerras, inclusive a que leve ao sacrifício heroico de si, o povo constitui um universalismo de última ordem e faz do

---

<sup>560</sup> HITLER, "Rede Hitlers vor dem Industrie-Club in Düsseldorf" in <http://ip-klaeder.dyndns.org/webseiten/hitler/berlin/32-01-27.htm> (visitado em 18/07/2013).

<sup>561</sup> Sobre isso, nota-se a resistência de Marcuse em considerar o fascismo uma "ideologia", mas uma "visão de mundo" [*Weltanschauung*]. Com isso, o autor desvia da consideração marxista do fascismo como uma ideologia em seus moldes clássicos: a saber, um sistema de ideias de uma classe hegemônica. O fascismo está aquém e além da ideologia: em sua visão de mundo estão conjugadas diversas frentes da filosofia contemporânea: do existencialismo às filosofias da vida, da racionalidade instrumental ao naturalismo. Conjunto que compõe um jogo de ideias que está aquém de uma sistematização pura e simples de classes sociais dominantes. No entanto, também está "além" da ideologia: pois trata de reconhecer o nível ideológico que esta visão de mundo ocupa. Conforme o diagnóstico de Marcuse, há uma nova função da ideologia que acompanha a desilusão descrita por Freud. Com a "naturalização da economia", ou seja, com a herança liberal de um capital que segue a harmonia própria da razão do mercado - ideia que o fascismo absorve para si -, "localiza-se o ponto onde a função ilusionista da ideologia se converte em uma função de desilusão: no lugar do ocultamento e da glorificação instala-se a brutalidade sem disfarce" (MARCUSE, "O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado", p. 68).

Estado mais do que uma estrutura de direitos constitucionais: enquanto nação, a instituição estatal é vista como um meio em que as espécies se fortalecem.

Em termos mais próximos à crítica da ideologia do que à economia de poder tratada por Foucault<sup>562</sup>, Marcuse nota o uso do "povo" pela *Weltanschauung* nazista como uma "universalização" necessária para a manutenção do governo no interior dos paroxismos do Estado moderno. E aqui se apresenta uma curiosa aproximação entre a caracterização marcuseana e foucaultiana do nazismo. Afinal, se para a genealogia foucaultiana o Estado nazista é o lugar em que o paroxismo moderno converge entre o poder soberano e o biopoder, Marcuse prepara também um curioso paralelo: entre a irracionalidade naturalista e a racionalidade moderna. Como afirma:

O louvor da ordem natural-orgânica contrasta excessivamente em relação à ordem fatural existente: uma contradição gritante entre as relações de produção e o estágio alcançado pelas forças produtivas e pela satisfação das necessidades que ele já faculta - portanto, uma economia e uma sociedade contrárias a qualquer "natureza", uma ordem sustentada pelo poder de um gigantesco aparato [*Apparat*], um aparato apto a representar o todo (*Ganze*) frente aos indivíduos porque os oprime a todos, uma 'totalidade' (*Totalität*) somente por força do domínio total sobre todos.<sup>563</sup>

Descrição que reflete bem o aparente contraste do discurso de Hitler sobre a natureza do povo em meio aos industriais de Düsseldorf. Afinal, através da universalidade do povo, seria possível a constituição de um aparato governamental de larga escala justificado pelo signo da natureza sem que, com isso, destitua o avanço conquistado pela indústria alemã e sua racionalidade produtiva.

Configura-se, pois, um estranho combate ao liberalismo a partir do Estado nazista. Afinal, todo o esforço do discurso de Hitler está em angariar as forças liberais representadas em Düsseldorf. Portanto, contra *qual* liberalismo combate o nazismo? Eis o que procura responder o ensaio de Marcuse. A proposta de uma aliança entre nazistas

---

<sup>562</sup> Na verdade, Marcuse tem uma compreensão diversa de Foucault sobre o destino da ideologia. Para o autor francês, como visto acima, este conceito seria complementar a uma relação de poder que não se manifesta mais pela técnica governamental biopolítica. A perspectiva histórico-dialética de Marcuse, no entanto, faz com que uma categoria central do marxismo possa receber novas funções no decorrer das contradições sociais. Com efeito, Marcuse e Foucault não estão falando do mesmo sentido de ideologia, enquanto sistema de ideias. A ideologia em sua forma de *Weltanschauung* compreende um desdobramento histórico sobre seu antigo conceito de sistema hegemônico de ideias. Neste sentido, é possível afirmar que Marcuse e Foucault consideram o fim do velho sentido hegemônico de ideologia. No entanto, ao francês esta deve ser uma categoria aos poucos tornada secundária para uma crítica ao poder. Relação diversa para Marcuse, que procura compreender a nova função que a ideologia ocupa no interior das contradições de um capitalismo que deixou de ser há muito tempo pautado apenas pelos combates de chão de fábrica.

<sup>563</sup> MARCUSE, "O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado", pp. 47-48. Cotejada com a edição alemã: MARCUSE, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung" in MARCUSE, *Schriften*, band 3, p. 10 - a partir de agora denotada entre chaves)

e industriais já pressupõe interesses comuns e, portanto, não se pode concluir daí que o nazismo seria uma oposição direta aos liberais. Tampouco, o nazismo seria uma "adequação ideológica" dos liberais a uma Alemanha em tempos de crise.<sup>564</sup> Na verdade, o lastro do passado liberal que constitui o nazismo se manifesta na mesma ordem social, mas em outro plano de desenvolvimento. O Estado nazista corresponde ao último estágio do capitalismo alcançado pela República de Weimar: a concentração exponencial das forças produtivas pelos circuitos fechados de monopólios industriais e financeiros, configurando um "capitalismo monopolista".<sup>565</sup> Assim, o nazismo combate o liberalismo que escapa ao estágio monopolista: as "figuras do burguês e do capitalismo que são criticadas já foram destruídas pelo próprio desenvolvimento econômico, mas o burguês, como sujeito capitalista da economia permanece".<sup>566</sup> Para tanto, a visão totalitária repousa "na mudança da sociedade do capitalismo mercantil e industrial, em que as relações de produção modificadas (sobretudo, as grandes 'unidades' dos cartéis, dos trustes etc.) exigem um Estado forte, mobilizador de todos os meios de poder".<sup>567</sup>

Exigências que Marcuse encontra no liberalismo do próprio Sombart, autor de *Das Wirtschaftsleben im Zeitalter des Hochkapitalismus* [A vida econômica nos tempos do capitalismo tardio] (1927). Uma figura do liberalismo que segue entre "um quase marxismo e um quase nazismo" - conforme a caracterização de Foucault a partir de outro livro de Sombart: *Der deutsche Sozialismus*. Curiosamente, o filósofo francês aproxima o diagnóstico futuro de Marcuse da unidimensionalidade daquilo que Sombart

---

<sup>564</sup> Conforme MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 62 [10].

<sup>565</sup> "A mudança do Estado liberal ao Estado total-autoritário ocorre no plano da mesma ordem social. No que concerne a essa unidade da base econômica é possível afirmar: o liberalismo 'gera' a partir de si próprio o Estado total-autoritário, como sendo a sua realização plena num estágio evoluído de desenvolvimento. O Estado total-autoritário fornece a organização e a teoria social que correspondem ao estágio monopolista do capitalismo" (MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado, p. 61 [22]). Conclusão de Marcuse através das análises de Friedrich Pollock em "Bemerkungen zur Wirtschaftskrise" (HORKHEIMER (hg.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, Jahrgang 2, 1933), bem como de Franz Neumann em *Behemoth: pensamiento y accion en el Nacional-Socialismo*. Contribuições fundamentais para compreendermos o fundo dos materiais tratados por Marcuse em sua aparente análise filosófico-crítica. Indispensáveis para a análise histórica do racionalismo moderno e suas contradições, toda a estrutura interdisciplinar do *Instituto de pesquisas sociais* promove uma constelação no interior da qual as categorias sociais, culturais e psicológicas ganham mobilidade. Nesse sentido, toda a crítica ideológica de Marcuse tem como pressuposto o debate entre os membros do *Instituto*. Sobre as diretrizes do programa interdisciplinar ver HORKHEIMER, "La situation actuelle de la philosophie sociale et les tâches d'un institut de recherche sociale" in HORKHEIMER, *Théorie critique: essais*. Sobre os debates internos e a formação do projeto interdisciplinar ver. JAY, *A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)*, WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School: its history, theories, and political significance studies in contemporary german social thought*.

<sup>566</sup> MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 54 [15].

<sup>567</sup> MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 61 [22].

notava como os limites da social-democracia de Weimar. "O capitalismo produz a massa", conforme Foucault extrai de Sombart, de onde prossegue:

O capitalismo produz, por conseguinte, o que Sombart não chama exatamente de unidimensionalidade, mas de que dá a exata definição. O capitalismo e a sociedade burguesa privaram os indivíduos de comunicação direta e imediata uns com os outros, e eles foram constrangidos a só se comunicar por intermédio de um aparelho administrativo e centralizado.<sup>568</sup>

Marcuse, no entanto, é mais cauteloso com essas aproximações, posto que a sociedade unidimensional não seria um mero *aggiornamento* do capitalismo monopolista de Weimar. Isso porque a novidade da sociedade unidimensional não é a formação das massas, mas sim uma "integração de opostos" como se estabelecerá anos mais tarde entre as sociedades industriais avançadas, incluindo aqui a URSS, tais como as descritas em *O homem unidimensional*. Apesar do fato de que Marcuse seria mais atento a alguns recuos do liberalismo de Sombart<sup>569</sup>, o filósofo alemão concorda com Foucault a respeito da existência de um "aparelho administrativo e centralizado" no regime fascista. Assim, para ambos os filósofos, o discurso de Hitler apenas acentua as demandas liberais por uma estrutura administrativa mais forte. Enfim, a cadeia de extensos monopólios se consolida com a força e centralidade administrativa do Estado-nação.

A proposta desse novo Estado não é um processo de estatização da propriedade privada. O discurso de Hitler deixa-a intacta no plano econômico nazista. Apenas, o que se configura como novidade no Estado-nação é seu instrumento de governamentalidade. Nesse campo, assegura Marcuse, o nazismo contém novidades diante do liberalismo do capitalismo monopolista. Pois, além da diluição ideológica dos antagonismos sociais pela organicidade-naturalista do povo, destaca-se também a peculiaridade dos processos decisórios totalitários. O *Estado total* que se configura sob o nazismo corresponde ao regime de decisão justificado pelo *existencialismo político*, em que

O Estado total assume a responsabilidade total pela existência individual; o existencialismo exigira a inalienável autorresponsabilidade da existência. O Estado total decide em relação à existência em todas as dimensões do existente.<sup>570</sup>

---

<sup>568</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 154.

<sup>569</sup> Quando, por exemplo, Sombart concede que "ideias liberais da livre concorrência de economias individuais (...) revelaram-se inadequadas ao capitalismo" (SOMBART *apud* MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 61 [22])

<sup>570</sup> MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 79 [40]. Termos de um debate que é claramente dirigido a Heidegger e que, por sua vez, demonstra o quanto Marcuse distancia-se de seus projetos anteriores, a partir da fenomenologia. Ver acima, o capítulo "Marcuse: a ontologia vitalista".

Com isso, Marcuse compreende não apenas a necessidade do líder autoritário como também o modo em que coexistem Estado e indivíduos. Decerto, a demanda liberal por um mecanismo decisório centralizado acaba por se realizar na concepção totalitária de um *Estado total*, em que "a separação entre Estado e sociedade, que o liberal do século XIX procurara realizar, é suprimida: o Estado assume a integração política da sociedade", preservando a formação econômica de monopólio entre os produtores.<sup>571</sup> Na verdade, conforme Marcuse relata alguns anos mais tarde, uma

sociedade totalitária implica a centralização de controle e abolição das distinções básicas entre sociedade e Estado. Consequentemente, (a) o poder econômico tende a se tornar poder político e (b) o poder político é fortalecido crescentemente pelo poder econômico.<sup>572</sup>

Sobre esse entrelaçamento entre política e economia, é interessante notar como elas ocorrem, na medida mesma em que explicita o estatuto da individualidade no interior do Estado nazista. Entre os grupos dominantes<sup>573</sup>, as estratégias são várias. A partir do campo econômico, havia o assédio político sobre grupos para ocupar gabinetes ou cargos internos dos organismos do partido, ou a possibilidade do *Reich* comandar o *trust* de corporações de interesse estratégico (planejamento de produção, alocação de matéria-prima, exploração de países ocupados). Já do campo político, era comum conferir aos membros do partido funções estratégicas em corporações industriais ou financeiras, ou auxiliar esses membros em sua própria empresa, ou atuar no controle político-administrativo mais direto de grandes empresas cujo planejamento se confunde com a organização do Estado.<sup>574</sup> Modelos de relações portanto que aprofundam o

---

<sup>571</sup> MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 77 [38].

<sup>572</sup> MARCUSE, "German social stratification" in NEUMANN et alli, *Secret reports on Nazi Germany: the Frankfurt School contribution to the war effort*, p. 77.

<sup>573</sup> Marcuse identifica 5 grandes grupos, definidos conforme suas participações nas decisões políticas [*policy-making*]: as lideranças do Partido Nacional-Socialista Alemão, representantes das forças armadas, a burocracia ministerial do governo, a aristocracia fundiária e os representantes de alguns grupos econômicos poderosos. MARCUSE "German social stratification", pp. 73-74.

<sup>574</sup> Um caso exemplar dessa promiscuidade entre economia e política certamente é o industrial Goering. Conforme descreve Marcuse: "Goering (...) é a única figura política nazista de notabilidade que não ocupa nenhum posto oficial do Partido Nacional-Socialista. Ele é um mero membro do partido - certamente com grande influência no partido - mas não é um funcionário do partido ou de qualquer de suas organizações auxiliares. Ele não é, sobretudo, um *Reichsleiter* do partido e pode se afirmar que ele é mais útil do que qualquer outro líder nazista para uma liderança militar que pretende uma proposta de paz. Além disso, sabe-se que através da Goering Combine, Goering mobilizou o apoio de lideranças industriais e financeiras poderosas e que fez o possível para elas participarem no espólio econômico da Europa ocupada" (MARCUSE, "Possible political changes in Nazi Germany in the near future" in NEUMANN et alli, *Secret reports on Nazi German...*, pp. 32-33). Outra figura importante, agora vinda do campo político-partidário do nazismo, é a figura de Heinrich Himmler. Segundo Marcuse, ele seria um dos principais arquitetos do poder nazista, sobretudo quando se torna Ministro do Interior, acumulando para si funções administrativas e legislativas no território germânico, deixando de lado os territórios ocupados. Contudo, dada sua carreira no partido, sua influência era tamanha que, através da Gestapo, conseguia operar também fora das suas funções. Em contraste com Goering, Himmler vinha das bases político-

capitalismo monopolista, avançando junto ao aparato do Estado, mas que exigem novas instâncias decisórias.

Daí a controversa figura do líder autoritário - figura maior do indivíduo no nazismo. Pois, no combate ao liberalismo, o nazismo apresenta nas diversas instâncias do partido ou do Estado uma liderança justificada pelo existencialismo político. Sua legitimidade não decorre da Constituição que, sob o governo nazista, é algo completamente sem forma.<sup>575</sup> Certamente, cabe aqui o soberano de Carl Schmitt: não enquanto o detentor da lei, mas como aquele que decide sobre a exceção efetivada pela dispersão das forças sociais;<sup>576</sup> uma autoridade que contém um "poder metafísico e não-social".<sup>577</sup> Sob tal condição, compreende-se a posição do líder enquanto *Führer*, condutor do povo, mas a serviço do Estado. Não é uma figura institucional, mas uma força dentre todas as demais forças. Algo que se explica pelo fato de Hitler jamais instituir a liderança política que ele mesmo representava. Afinal, ele sabia que tal institucionalização poderia ser utilizada contra si próprio.<sup>578</sup> Pois, uma vez instituído o líder, acompanha-se a instituição de seus opositores. De outro modo, Hitler exerce a estratégia de, simultaneamente, diluir e fortalecer sua liderança através das diversas ordens engendradas entre o partido e o Estado. É, portanto, através de acordos específicos entre diversas lideranças específicas para a solução de problemas específicos que Hitler conduz o Estado. Em outros termos, é através da fragmentação das diversas

---

militares do partido, atingindo funções da economia como nenhuma outra figura do regime outrora havia feito - sendo ambos os personagens duas das figuras mais importantes para se compreender o regime nazista. "No balanço do poder próprio ao círculo nazista interno, a ascensão de Himmler pode ser interpretada como uma derrota para Goering, que entre os nazistas tem a reputação de ter as conexões mais fortes com os grupos de negócios" (MARCUSE, "Changes in the Reich government" in NEUMANN et alli, *Secret reports on Nazi German...*, p. 39).

<sup>575</sup> "O sistema constitucional nazista, se é que tal palavra é permitida, é (...) caracterizada por sua completa ausência de forma [*formlessness*], isto é, por uma falta completa de instituições políticas supremas onde os líderes possam se encontrar, discutir e formular planos" (MARCUSE, "Possible political changes in Nazi Germany in the near future", p. 34).

<sup>576</sup> "Soberano é aquele que decide na exceção" (SCHMITT, *Political theology: four chapters on the concept of sovereignty*, p. 5). Uma tese que alimentaria diversos debates internos do *Instituto*, sobretudo a partir de Walter Benjamin que, em suas *Teses sobre a história*, não hesita em inverter os sinais da tese de Carl Schmitt em sua oitava tese sobre a história: "A tradição dos oprimidos nos ensina que o 'estado de exceção' em que vivemos é na verdade a regra geral. Precisamos construir um conceito de história que corresponda a essa verdade. Nesse momento, perceberemos que nossa tarefa é originar um verdadeiro estado de exceção; com isso nossa luta ficará mais forte na luta contra o fascismo" (BENJAMIN, "Teses sobre a história" in BENJAMIN, *Magia e técnica, arte e política. Obras escolhidas*, vol. 1, p. 226). Um debate que se estende aos termos da biopolítica quando Giorgio Agamben se reapropria dos termos e da ambivalência do soberano do Estado de exceção a fim de repensar a herança de Auschwitz e as possibilidades de uma transformação emancipatória da sociedade. Sobre isso, ver a série *Homo Sacer* do mesmo autor.

<sup>577</sup> Como lembra Marcuse, a partir da observação de Forsthoff. MARCUSE, "O combate ao liberalismo pela concepção totalitária do Estado", p. 78.

<sup>578</sup> MARCUSE, "Possible political changes in Nazi Germany in the near future", p. 34.

frentes sociais - muitas vezes postas em competição entre si - que Hitler acumula para si o centro soberano - em termos schmittianos - do *Führer*, assumindo o papel de condutor responsável pela existência de todos.

Todavia, com o "existencialismo político", Marcuse não considera o fator decisório do governo apenas na capacidade de acúmulo de forças do líder. Esta conclusão perde o caráter social-ideológico do poder que o *Führer* traveste, restando apenas uma explicação personalista. De outro modo, o existencialismo político deixa ao aparato do Estado toda a responsabilidade decisória, em que o *Führer* é apenas uma peça de uma engenharia maior. "Ele é o mediador entre as forças rivais; ele é o *locus* da conciliação final em vez da soberania".<sup>579</sup> Decidir é, pois, posicionar-se no interior do tabuleiro político implicado no aparato estatal, atravessado por inúmeros interesses, mobilizados continuamente pelo monopólio que o Estado-total assume para si.

Sobre isso, basta notar as dificuldades que a política americana enfrenta em fins da II Guerra ao identificar os inimigos e aliados internos da Alemanha. Nos planos americanos de Guerra os quais Marcuse auxiliou a traçar por seus relatórios, o fim do nazismo não é a derrocada de Hitler e seu partido, mas de toda uma nova mentalidade alemã e sua correspondente base econômico-política. Isso porque, mais do que uma estrutura piramidal em que o *Führer* ocuparia a ponta de um sistema, cujas bases seriam as massas sociais, o nazismo estrutura-se em um sistema social fragmentado. De modo que o "verdadeiro criminoso" não pode ser, conforme Marcuse, identificado apenas entre os partidários do nazismo, pois nem sempre ser membro do partido significa ser "nazista ativo", visto que, em muitos casos, as filiações são feitas por conveniência ou por coerção; ou ainda, muitos que não eram filiados ao partido usufruíam das bases econômicas nazistas. Por conseguinte, uma política antiguerra voltada apenas contra o Partido Nacional-Socialista não elimina a mentalidade que promove o totalitarismo.<sup>580</sup> O cenário do inimigo é mais complexo e fragmentado, portanto:

Além dos grandes industriais e das altas esferas do partido e da burocracia estatal amalgamada a eles, nenhum dos grupos sociais tradicionais pode ser apontado como definitivamente nazista ou antinazista. O regime com certeza

---

<sup>579</sup> MARCUSE, "Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo", p. 116. Caracterização não muito distante do que foi dito anteriormente sobre o soberano de Schmitt. Enquanto "*locus* da conciliação", o *Führer* é o lugar da decisão. O soberano a que Marcuse se refere nessa citação remete ao conceito clássico de soberania: legitimado pelo contrato social, detentor do poder e da força do Estado sobre os súditos. Sentido oposto à posição conquistada pelo *Führer*, conforme já havia previsto Carl Schmitt.

<sup>580</sup> MARCUSE, "A nova mentalidade alemã - apêndice dois" in MARCUSE, *Guerra, tecnologia e fascismo - coletânea de artigos de Herbert Marcuse*, p. 245.

acelerou a polarização da sociedade entre as "cliques" governantes (...) e as massas arregimentadas e manipuladas.<sup>581</sup>

Nesse relato, nota-se a dificuldade não apenas de Marcuse em identificar o inimigo, mas também do próprio regime em manter seus aliados. Numa estrutura econômico-social tão diversificada e fragmentada, nem sempre orientada pelos ideais nazistas, mas sim pela conveniência ou pela coerção, afirma Marcuse, o adversário não está nas instituições ou na identificação dos grupos sociais. Estes são apenas peças de um tabuleiro expresso na nova mentalidade alemã. Nesse elo, a despeito da fragmentação e das crescentes polarizações, o Estado-total se conserva.

Aqui, o Estado nazista se revela para Marcuse como uma "tecnocracia", um "aparato governamental" que administra uma sociedade em fragmentos e em que o líder é, dentre as peças da engrenagem, uma das mais decisivas. Eis o pano de fundo inscrito no combate da teoria crítica contra o fascismo:

O Terceiro Reich é, na verdade, uma forma de 'tecnocracia': as considerações técnicas da eficiência e da racionalidade imperialistas superam os padrões tradicionais do lucro e do bem-estar geral. Na Alemanha nacional-socialista, o reino do terror é sustentado não apenas pela força bruta, que é estranha à tecnologia, mas também pela engenhosa manipulação do poder inerente à tecnologia: a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, a organização da burocracia governamental, industrial e partidária - que juntos constituem os implementos diários do terror - seguem as diretrizes da maior eficiência.<sup>582</sup>

Enquanto máquina, o Estado fascista engendra seus fragmentos a partir de uma racionalidade bem específica: a da eficiência com alta produtividade. Nesse novo modelo político que inaugura a racionalidade tecnológica no campo do poder, acompanha um Estado que não é apenas o gerenciador do mercado e das crises, mas a peça que engendra a ordem e certo padrão de racionalidade no interior das relações sociais. No caso fascista, a nova mentalidade alemã está imersa no "pragmatismo" em que, no caso econômico, se remove o desperdício e o atraso da competição descontrolada e do desempenho ineficiente; bem como, simultaneamente, subordina a lucratividade da empresa à utilização total do aparato industrial, gerando assim uma margem de lucro ainda maior.<sup>583</sup> No território político, por sua vez, tal mentalidade

---

<sup>581</sup> MARCUSE, "A nova mentalidade alemã - apêndice dois", p. 245.

<sup>582</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 74. Conclusão que Marcuse retira a partir do texto de A. R. L. Gurland "Technological trends and economic structure under National Socialism", publicado na mesma edição da *Zeitschrift des Sozialforschung*. Sua tese principal procura desviar do fato de que a renovação tecnológica seria um efeito indireto da economia de guerra. Mais do que isso, para Gurland, a tecnologia é a economia de guerra continuada. Nesse sentido, o "sucesso" da Guerra nazista não está na eficiência de sua economia de guerra, mas no modo como a racionalidade tecnológica passa a ser o fundamento para a política e a economia nazistas.

<sup>583</sup> MARCUSE, "Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo", p. 121.

engendra uma máquina administrativa coordenada por um aparato burocrático que integra os interesses das diversas "claques". Uma composição em que, conclui Marcuse, o "Estado nacional-socialista é o governo das forças econômicas sociais e políticas hipostasiadas".<sup>584</sup>

Portanto, o Estado nazista engendra um maquinário que corresponde a um pragmatismo econômico-social. Racionalidade tecnológica que corresponde a uma formação subjetiva própria. Sobre isso, a nova mentalidade alemã é descrita por Marcuse como a psicologia de quem não acredita mais em ideologias. Após o fracasso de Weimar, é ineficaz a propaganda de guerra que adote a estratégia de querer vender o ideal de vida americano ou que defenda a conquista proletária. Mas é a factualidade pragmática e cínica que constitui a nova mentalidade alemã. De modo que

O "sonhador" e "idealista" alemão tornou-se o "pragmático" mais brutal do mundo. Vê o regime totalitário somente sob o aspecto de suas vantagens materiais imediatas. Ajustou seus pensamentos, sentimentos e comportamentos à racionalização tecnológica que o nacional-socialismo transformou na mais formidável arma de conquista. (...) Essa factualidade é o próprio cerne da mentalidade nacional-socialista e o fermento psicológico do sistema nacional-socialista.<sup>585</sup>

A forma subjetiva que resulta desse aparato, portanto, é o indivíduo que acompanha a racionalidade tecnológica. De um lado, o "indivíduo eficiente" cuja reação acompanha as demandas objetivas do aparato. Por outro, esta formação subjetiva não é um regime de pura coerção sem liberdades. Afinal, a própria factualidade pragmática promove um desdobramento do materialismo e do hedonismo no interior da vida social.<sup>586</sup> No entanto, a liberdade individual está confinada à seleção calculada dos meios mais adequados para se atingir determinado fim. Submissão altamente racional em que os indivíduos atuam de acordo com o cálculo do menor risco. Assim, a submissão racional da tecnologia promove a imagem de si mesmo nos indivíduos: os "fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência."<sup>587</sup>

Mudança que reestrutura toda a divisão social. Passo decisivo para a política do século XX, pois altera a perspectiva das oposições, deslocando-a do campo da divisão social do trabalho - como apontaria o marxismo clássico - para a "divisão social do

---

<sup>584</sup> MARCUSE, "Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo", p. 119.

<sup>585</sup> MARCUSE, "A nova mentalidade alemã", p. 197.

<sup>586</sup> Conforme se apontou acima, a respeito da ruptura dos tabus pelo totalitarismo. V. o cap. "A repressão no campo de batalha", pp. 111 e sg.

<sup>587</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 79.

poder". Decerto, com a racionalização tecnológica, há uma "democratização das funções" do ponto de vista estritamente econômico, na medida em que

a distinção hierárquica entre os desempenhos executivos subordinados é cada vez menos baseada em distinções essenciais de aptidão e compreensão, e cada vez mais no poder herdado e num treinamento vocacional ao qual todos poderiam estar sujeitos.<sup>588</sup>

Uma tendência que Marcuse encontra não apenas na Alemanha, mas também nos desdobramentos da produção nos Estados Unidos. No caso específico do nazismo, é interessante como Marcuse observa a importância para os órgãos mais avançados do campo industrial e militar. Decerto, a aproximação entre Hitler e os industriais de Düsseldorf anunciava esse esquema. Nessa região estariam as indústrias mais avançadas, sobretudo do polo químico, onde se concentram a maior parte dos técnicos e engenheiros naquele período, com destaque para as indústrias *Herman Goering Combine* em Ruhr. Mais do que um poder econômico e tecnológico, eles planejaram a perpetuação do aparato nazista, através de métodos de exploração intensificada de trabalho, por exemplo. O que torna clara a nova tendência monopolista, apresentada por Veblen, de que a "invenção faz a necessidade".<sup>589</sup> Como parte da nova mentalidade alemã, a divisão do poder valoriza o papel dos engenheiros não por convicções particulares do nazismo, tampouco porque sua função está associada aos interesses da indústria pesada alemã, mas sobretudo porque sua formação disciplinar combina com a hostilidade a organizações democráticas e a "ineficiência" de suas decisões.<sup>590</sup> Fator cujos efeitos também são sentidos no campo militar, quando a guerra moderna levou também a uma "democratização das forças armadas", com o declínio da hierarquia própria ao espírito aristocrático "prussiano" - que, outrora, destinava os altos cargos à nobreza *Junker*<sup>591</sup>. Com efeito, é interessante notar as instâncias "democráticas" a que

---

<sup>588</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 92.

<sup>589</sup> Inversão fundamental no princípio produtivo de que a "necessidade é a mãe das invenções", o capitalismo monopolista tem como princípio sua própria expansão e encontra na tecnocracia o principal meio de sobrevivência. Assim, afirma Marcuse, a "necessidade, mãe das invenções é, em grande parte, a necessidade de manter e expandir o aparato". As invenções são "em sua maioria de natureza competitiva e 'qualquer vantagem tecnológica conseguida por um concorrente se transforma de imediato em uma necessidade para todos os demais, sob pena de derrota', de modo que se pode mesmo dizer que, no sistema monopolista, 'a invenção é a mãe de todas as necessidades'" (citações de MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", pp. 80-81).

<sup>590</sup> Marcuse chega a cogitar que, com a queda do regime, os engenheiros irão oferecer auxílio às Nações Unidas, independentemente de sua aliança, em vistas da melhor eficiência sistêmica (MARCUSE, "German social stratification", pp. 78-79).

<sup>591</sup> "A força do exército alemão depende em grande medida da força arrematadora das pequenas unidades altamente especializadas com eficiência altamente tecnológica e organizacional", tendo a Força Aérea como modelo maior dessa dinâmica (MARCUSE, "The significance of Prussian Militarism for Nazi imperialism: potential tensions in United Nations Psychological Warfare" in NEUMANN et alli., *Secret reports on Nazi Germany...*, p. 68).

Marcuse se refere. No caso industrial, um exemplo forte são as comissões como a Frente Alemã de Trabalho, organização que reunia patrões e empregados para debate sobre questões de menor importância sobre as condições da fábrica, bem como da melhor eficiência para a produção. Nesse espaço "democrático", dissolviam-se os antigos sindicatos e se conduziam as decisões da produção não mais a partir do campo dos trabalhadores, mas da organização governamental e da burocracia partidária. No caso militar, a "democracia" era efeito também do deslocamento da antiga hierarquia prussiana, conferindo cargos oficiais aos membros do partido, com destaque para a forte inserção da classe média na carreira militar. No limite, o caráter "democrático" que o nazismo prepara corresponde a um fortalecimento do aparelho do Estado que, sob o caráter objetivo e impessoal da racionalidade tecnológica, "confere aos grupos burocráticos a dignidade universal da razão."<sup>592</sup>

No entanto, se o aparato estatal funciona quase como um relógio, por que Marcuse denomina de "tecnocracia terrorista"?<sup>593</sup> Qual o sentido de tal terror? Uma primeira resposta, de cunho histórico, vem da lição aprendida pelos nazistas nas revoltas que levaram a República de Weimar. Conforme Marcuse diagnostica com seus colegas da OSS: "Quanto mais próxima é a derrota militar, maior o controle deve aparecer. Além disso, as classes dominantes tradicionais estão muito mais temerosas de uma revolução em 1944 do que em 1918."<sup>594</sup> Na lição de Weimar, os nazistas aprenderam os riscos de lidar com os socialistas e os sindicatos trabalhistas (não à toa, os primeiros a sofrerem uma forte repressão quando Hitler chega ao poder). No entanto, com a ausência de uma oposição clara (algo que os sindicatos e o Partido Social-Democrata Alemão conseguiam em alguma medida controlar), as classes dominantes no regime nazista imaginam a possibilidade de uma revolução mais radical do que a ocorrida em 1918.<sup>595</sup> Todo o aparato de Terror servia, pois, para extirpar este perigo. Temor, portanto, que retroalimenta a função do Partido nazista enquanto modo de controle social.

Para além disso, há uma consideração que leva em conta o preço a se pagar pela "harmonia" do aparato estatal fascista. Como sugere Marcuse:

---

<sup>592</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 94.

<sup>593</sup> MARCUSE, "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna", p. 74.

<sup>594</sup> NEUMANN, MARCUSE & GILBERT, "Possible patterns of German collapse" in NEUMANN et alii, *Secret reports on Nazi Germany...*, p. 115.

<sup>595</sup> Revolução que Marcuse considera impossível, dada a ausência de condições objetivas: com todas as instâncias da antiga esquerda aniquiladas, e com a organização dos trabalhadores completamente submissa às decisões do regime nazista.

Essa harmonia prevalecerá enquanto o sistema continuar a expandir-se; mantém-se unida apenas por causa do sucesso. No caso da derrota, somente o medo restará para ligar as forças centrífugas umas às outras. Pois o medo das massas e o medo de uns pelos outros são elementos decisivos nesta harmonia.<sup>596</sup>

Em outros termos, o "terror" é inerente à racionalidade tecnológica fascista que leva em consideração a constante competição entre os indivíduos. A derrota dessa harmonia, apenas explicita o que há de decisivo nela. Afinal de contas, continua o filósofo,

os grupos dominantes percebem claramente que só podem sobreviver mostrando a máxima eficiência. Sabem que podem manter sua eficiência apenas através da expansão agressiva, e que têm de continuar a guerra e vencê-la, sem considerar o que isso pode custar.<sup>597</sup>

Um modo de lembrar que no caldo da racionalidade tecnológica operam as diversas claques em competição interna, cujos antagonismos são resolvidos não através do líder, que apenas fragmenta cada vez mais o campo social, mas na unidade construída pelo ameaça exterior. Ou seja, a "Nova Ordem" fascista transfere os antagonismos sociais internos para um plano internacional. Uma estratégia comum, não fosse a fragmentação contínua que a racionalidade tecnológica promove no interior do Estado-nação. Assim, o terror nazista se apresenta como um efeito da própria condição da tecnologia de governo nazista: seja *internamente*, como forma de um controle social reforçado, sobretudo em um cenário de derrotas eminentes; seja *externamente*, como meio de expandir a tecnocracia terrorista através da Guerra Total, não apenas para a vitória da raça ariana, mas para exportar os antagonismos de uma sociedade fragmentada a cada ciclo da reprodução de seu totalitarismo.

Portanto, o Estado fascista se apresenta como uma gigantomaquia que distribui o poder entre as partes fragmentadas e lança o terror a tudo que escapa de sua harmonia. Ora, à luz da proposta foucaultiana de uma "tecnologia de governo", uma interpretação marcuseana do Estado fascista tem muito a ganhar. Pois a crítica ideológica, antes amparada pelo senso filosófico marcuseano da dialética da razão, ganha os contornos de um aparato ideológico concreto e sua transmissão. Além disso, a descoberta recente dos relatórios que Marcuse produziu para a OSS lança novas luzes aos ensaios anteriores, de 1932. Foi o que se procurou fazer nessa extensa análise. Decerto, junto a Foucault, recuperam-se algumas categorias fundamentais que um pensamento sobre o Estado como "técnica de governo" atualiza. Compreende-se que existe mais do que uma instituição uniforme, mas um maquinário fragmentário entre suas peças que mantém a

---

<sup>596</sup> MARCUSE, "Estado e indivíduos sob o nacional-socialismo", p. 117.

<sup>597</sup> MARCUSE, "Estado e indivíduos sob o nacional-socialismo", p. 117.

população em uma mobilização total no caso fascista. No interior dessa competição ininterrupta, é também possível observar a formação subjetiva que lhe acompanha: uma mentalidade própria à racionalidade tecnológica, treinada para a eficiência de seus atos e temente a tudo o que ameaça sua sobrevivência. Deter-se, então, no Estado fascista evidencia um poder sobre a vida que, conforme concordam Marcuse e Foucault, acompanha paradoxalmente o direito soberano sobre a morte encarnada na tecnocracia terrorista.

### ***B) Estado socialista***

Diante da descrição do aparato fascista, haveria uma diferença em relação ao Estado socialista? Não seria correto afirmar, a partir das "técnicas de governo", uma formação de uma "tecnocracia terrorista" socialista nos moldes fascistas? Decerto, Marcuse e Foucault afirma uma racionalidade tecnológica operante nas relações de poder do Estado soviético.<sup>598</sup> Contudo, embora ambos os autores reconheçam os traços totalitários presentes no sistema soviético<sup>599</sup>, em nenhum caso assumem um

---

<sup>598</sup> Essa pesquisa se restringe aos impactos do Estado soviético. Outros modelos de Estados socialistas não serão tratados aqui, como a República Popular da China, e outros modelos ligados ao campo soviético como a Iugoslávia, ou ainda o Vietnã do Norte e a Coreia do Norte ou, o caso latino-americano de Cuba. Trata-se de um trabalho a ser feito, mas que, orientado pelo pensamento de Marcuse e Foucault, há pouco material a ser levantado. Foucault descreve pouco o socialismo soviético nas páginas de *Em defesa da sociedade* e de *Nascimento da biopolítica*, ou ainda em algumas entrevistas ou debates com movimentos da esquerda francesa. Marcuse, por sua vez, sempre esteve envolvido com o debate da Revolução Russa. Desde o fim da I Guerra Mundial, as conquistas da URSS promoveram inúmeros debates da República de Weimar. Reforma ou revolução era a questão decisiva da época. Todo o debate de Marcuse sobre o destino da dialética, desenvolvido na primeira parte da tese, pressupõe este cenário (v. acima, pp. 27 e ss.). Além disso, o recorte do debate pelo Estado soviético pode ser justificado por outros dois critérios. Primeiro, o fato de que o modelo soviético (ao lado do Estado de Bem-Estar social) seria fundamental para as convergências e divergências entre os diversos modelos de Estado socialistas. Em segundo lugar, porque a URSS é protagonista de um campo estratégico decisivo na segunda metade do século XX: a Guerra Fria. A partir desse cenário, Marcuse publica em 1958, *Soviet Marxism: a critical analysis* - fundamental para as considerações a seguir. Na obra, fruto dos cursos de Marcuse para a Universidade de Columbia (1952-1953) e para o Centro de pesquisas sobre a Rússia [*Russian Research Center*] da Universidade de Harvard (1954-1955), o autor mapeia as principais tendências do que considera um "marxismo soviético" de Marx a Krushev. Interessante notar que Marcuse seria o único dos frankfurtianos a tratar do assunto soviético no pós-guerra de maneira sistemática. Essa pesquisa de Marcuse reflete muito as descobertas de *Eros e civilização*, mas também os métodos de arquivo de análise dos documentos, como os apresentados em relatórios para a OSS, sobre o nazismo. Não se trata de uma defesa ou uma crítica mordaz ao sistema soviético (o que rendeu a Marcuse críticas de todos matizes políticos), mas uma "crítica imanente" que consiste em "partir das premissas teóricas do marxismo soviético, desenvolver suas consequências ideológicas e sociológicas e reexaminar as premissas à luz destas consequências" (MARCUSE, *Soviet Marxism: a critical analysis*, p. 1). Apenas anos mais tarde, Marcuse tratará de outros modelos socialistas, mas sob a perspectiva dos avanços da "contrarrevolução preventiva" promovida pelo avanço militar cada vez mais profundo dos EUA sobre as fronteiras do império como os conflitos na América Latina ou na Ásia, tal qual o autor descreve em *Counter-revolution and revolt* (1972), "cujas páginas de abertura", conforme nos lembra Paulo Arantes, "escritas no rescaldo repressivo na virada dos anos 1960 para os 1970, principiam evocando a nova centralidade da tortura na América Latina (Pinochet e a Junta da Argentina ainda não haviam entrado em cena...), as novas leis de

a identificação entre o sistema soviético e o fascismo. Pode-se dizer, inclusive, que suas análises partem da oposição entre os dois aparatos estatais.

No caso de Foucault, tal oposição está em sua consideração sobre a ausência de uma teoria da governamentalidade própria do socialismo. Com isso, Foucault procura radicalizar a controversa ausência de uma teoria do Estado em Marx.<sup>600</sup> Suspeita que se

---

exceção na Itália e na Alemanha, para assinalar o paradoxo de uma contrarrevolução se desenrolando a todo vapor na ausência de qualquer revolução recente ou em perspectiva. Enigma logo explicado quando começa a pipocar as revoluções, em Portugal, no Irã, na Nicarágua etc.." (ARANTES, "1964" in *O novo tempo do mundo e outros estudos sobre a era da emergência*, pp. 295-296). Na medida em que o interesse expositivo aqui é apresentar a racionalidade governamental de modelos socialistas do século XX, cabe dizer que não trataremos nesta parte desses desdobramentos das contrarrevoluções e revoltas - muito embora esse cenário nos interesse diretamente; sobretudo por conta das expectativas geradas entre Foucault e Marcuse sobre as revoltas que lhes são contemporâneas. Marcuse reflete sobre os conflitos que os EUA levam à periferia. Foucault, por sua vez, pensa uma revolta islâmica com tons vermelhos na década de 1970, e analisa em algum grau os grupos que promoveram aquela revolta, mas não especula sobre uma racionalidade governamental que seja possível extrair daí. Há apenas a descrição das recusas e dos impasses que levaram à força política concentrada em Khomeini. Sobre isso, ver a série de artigos que Foucault publica em 1978 no *Corriere de la sera*; (in FOUCAULT, *Repensar a política - Ditos e escritos*, vol. VI). Alguns efeitos destas reflexões serão explorados no próximo capítulo, dedicado às saídas político-estéticas que ambos os autores apresentam.

<sup>599</sup> Algo que podemos notar na entrevista de Foucault sobre os campos de concentração de Riga ("Crimes e castigos na URSS e em outros lugares..."), mas também em algumas considerações de *Soviet Marxism*, sobretudo com o crescimento do Terror na época do stalinismo (por exemplo, MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 74). No caso de Marcuse, em específico, cuja análise surge junto a um período de desestalinização e democratização no governo de Krushev, o totalitarismo é visto mais como uma tendência do que propriamente parte da natureza do aparato soviético. Posição que é revista, anos depois, com a repressão ocorrida na Primavera de Praga (1968).

<sup>600</sup> Sobre isso, notar as dificuldades de se obter uma teoria do Estado a partir de Marx e sua crítica do capitalismo em uma variante interessante como a dialética das pressuposições de Ruy Fausto. Em um de seus ensaios, ao considerar os motivos de uma ausência da teoria marxiana de Estado, o autor considera que a "apresentação de *O Capital* não põe o Estado, mais do que isto, não temos nem mesmo o início de uma apresentação do Estado (...). E, entretanto, as categorias de *O Capital* contêm implicitamente, isto é, pressupõem (no sentido em que o posto se opõe ao pressuposto como o explícito ao implícito, qualquer que seja o lugar desse último na ordem da apresentação) uma teoria do Estado. (...) Embora as categorias de *O Capital* não constituam a *posição* de uma teoria do Estado, o conjunto da apresentação de *O Capital* exige um desenvolvimento - como sempre negativo - dessa apresentação, que constitui a teoria do Estado. Em lugar de levar a cabo o trabalho dessa apresentação, os teóricos marxistas (ou que se supõem como tal) mudam inteiramente de registro (...). Pretendeu-se analisar o Estado não através de uma análise das formas, mas a partir do conteúdo representado sobretudo pelas oposições de classes, oposições concebidas como oposições de *interesses*. E isto, mesmo quando a análise se pretendia "estrutural" (FAUSTO, "Sobre o Estado" in FAUSTO, *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstrução do sentido da dialética*, tomo II, pp. 287-288). A partir da dialética, Fausto opera uma análise das formas pressupostas do Estado e procura responder assim à ausência da definição dessa categoria política em Marx. Ao tratar como pressuposto do discurso de Marx, Fausto submete a categoria do Estado a seu lugar na história. Ou seja, afirmar (ou na linguagem dialética, "pôr") o Estado antes da revolução, significa reproduzir a forma de Estado estabelecida na superestrutura burguesa. Fato diverso ocorre a partir da Revolução Russa, quando se pressupõe a virada necessária para se pensar um Estado propriamente proletário. Desde então, os russos devolvem ao "marxismo ocidental" a necessidade de definir o Estado propriamente soviético. Foucault absorve as questões que alimentaram o marxismo contemporâneo de modo a pensar que, na verdade, não se trata de uma questão dialética de pressupostos. O marxismo nunca ofereceu algo anterior ao Estado enquanto instituição política: falta ao marxismo uma teoria da governamentalidade. De todo modo, a saída dialética de Fausto acompanha as inquietações de Marcuse, quando este fala das aspirações contidas no marxismo soviético, cujo autoritarismo e terror seriam efeitos da contradição entre a posição de um Estado diverso às condições políticas burguesas, mas totalmente imerso nos conflitos com o império capitalista. Decerto, é possível interpretar no *Marxismo*

levanta no debate sobre a natureza do Estado soviético ou das repúblicas social-democratas como verdadeiras ou falsas instituições socialistas. Questão fundamental para se pensar o destino do marxismo na URSS, mas também da adesão a princípios neoliberais pelo Partido Social-Democrata Alemão em fins da década de 1970. Por contraste, Foucault afirma que uma questão como essa soa absurda para se pensar o liberalismo. Não há verdadeiro ou falso liberalismo, mas sim um que seja radical ou mitigado.<sup>601</sup> Ou seja, dois modos para saber como determinado discurso liberal estipula regras para si mesmo e quais os mecanismos de compensação aplica para si mesmo: intervenção na taxa de juros, constituição de direitos sociais que garantam a sobrevivência dos indivíduos "inempregáveis" etc.. Nesse sentido, questionar-se pelo verdadeiro ou falso socialismo é, através do princípio de autenticidade, desviar-se da questão central: afinal, *qual razão governamental opera em regimes como o soviético?*

Esse é um primeiro sentido para se compreender a ausência de uma teoria da governamentalidade própria ao Estado socialista. Consideração que, de início, já se opõe ao aparato estatal nazista, cujos paroxismos entre o biopoder e o poder soberano de matar, conforme afirma a genealogia foucaultiana, servem como "modelo dos Estados modernos".<sup>602</sup> Assim, a ausência de governamentalidade socialista não significa um "desgoverno" absoluto. De outra forma, o Estado socialista adequa-se a todo um conjunto de racionalidades governamentais. Foucault pensa com isso não apenas o universo soviético, mas todas as experiências socialistas que os séculos XIX e XX deixaram como herança. Isso porque o socialismo,

como a história mostrou, só pode ser posto em prática se vinculado a diversos tipos de governamentalidade. Governamentalidade liberal e, nesse momento, o socialismo e suas formas de racionalidade<sup>603</sup> desempenham o papel de contrapeso, de corretivo, de paliativo a perigos internos.<sup>604</sup>

Governamentalidade, portanto, que pode ser encontrada na experiência de Weimar, mas também no Estado de Bem-Estar Social. Ou ainda,

continua-se vendo o socialismo funcionar em governamentalidades que pertenceriam sem dúvida muito mais ao que chamávamos (...) de Estado de polícia, isto é, um Estado hiperadministrativo, no qual entre a governamentalidade e administração há de certo modo fusão, continuidade,

---

soviético de Marcuse as possibilidades da tendência pressuposta de um Estado libertador, embora - quando "posto" - acarrete em uma forma de dominação.

<sup>601</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 125.

<sup>602</sup> Ver acima pp. 221 e ss.

<sup>603</sup> Foucault se refere aqui às diversas formas de racionalidade que atravessam a teoria socialista: a racionalidade histórica, a racionalidade administrativa, a racionalidade econômica, etc. (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 124). Modelos discursivos sugeridos pelas estratégias utilizadas pelo socialismo.

<sup>604</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 124.

constituição de uma espécie de bloco maciço; e, nesse momento, nessa governamentalidade de Estado de polícia, o socialismo funciona como a lógica interna de um aparelho administrativo.<sup>605</sup>

Exemplo que incorpora não apenas a burocracia dos modelos social-democratas, mas também toda a racionalidade administrativa soviética.

Não apenas esses dois modos de "amalgama" governamental - Foucault acredita ser possível outros modelos mistos -, mas também torna-se interessante pensar como se constitui a governamentalidade em regimes socialistas. Decerto, embora não exista uma teoria da governamentalidade exclusiva ao socialismo, é possível afirmar que este regime apresente uma racionalidade governamental apoiada em modelos que lhe são anteriores. Assim, é possível explicar certo descompasso entre os avanços propostos pelo socialismo e o recuo de suas práticas: discursos racistas que entram pela porta dos fundos do Estado soviético, ou mesmo a reprodução de sistemas punitivos sem um aparato estatal como os campos de concentração ou o exílio de seus dissidentes. Enfim,

como quer que seja, o socialismo está vinculado a uma governamentalidade. Aqui está vinculado a certa governamentalidade, ali está vinculado a outra governamentalidade, dando aqui e ali frutos muito diferentes e, é claro, ao acaso de um galho mais ou menos normal ou aberrante, os mesmos frutos venenosos.<sup>606</sup>

Nesse segundo sentido sobre a ausência da teoria da governamentalidade no socialismo, é interessante notar o extremo oposto considerado por Foucault quando comparado ao nazismo: enquanto o socialismo vincula-se a diversas governamentalidades alheias a si mesmas, o nazismo é o exemplo privilegiado dos paroxismos da governamentalidade moderna.<sup>607</sup>

A oposição entre os modelos soviético e nazista também é caracterizada por Marcuse, sob os termos do capital monopolista. Conforme notado acima pelo filósofo alemão, o Estado fascista é a realização do Estado total exigido pela dinâmica do capital monopolista. Corresponde ao controle centralizado exigido pela eficiência e produtividade do monopólio, bem como uma instância de decisões que privilegie as estâncias fragmentadas de poder - tudo isso, organizado conforme o pragmatismo de uma racionalidade tecnológica. Lênin, que não chegou a viver o suficiente para ver a ascensão nazista na Alemanha, compreendia a importância desse estágio do capitalismo

---

<sup>605</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 124.

<sup>606</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 125.

<sup>607</sup> Nesse sentido, explica-se em alguma medida porque Foucault não pensa a biopolítica a partir dos extremos das Guerras mundiais (ou seja, os extremos da encarnação do paroxismo no nazismo, ou do vazio soviético que absorve todos os modelos de governamentalidade), mas no discurso que atravessa tais modelos nos períodos entre-guerras. Tanto no nazismo quanto no Estado soviético, a biopolítica se perde enquanto modelo privilegiado de relações de poder, ainda misturadas a estruturas soberanas e disciplinares de poder.

enquanto um fator necessário para o desenvolvimento da Rússia pós I-Guerra: um território ainda devastado pela economia de guerra e ainda pouco desenvolvido para competir no jogo internacional do plano industrial. De modo que não basta conquistar o Palácio de Inverno sem conquistar novas forças de desenvolvimento produtivo. Assim, o "capitalismo monopolista de Estado" está, conforme Lênin, "um passo a frente" das conquistas soviéticas, pois se tivesse "isso na Rússia, então a transição para o socialismo pleno seria líquido e certo. Pois o capitalismo de Estado é um sistema de centralização, integração, controle e socialização. E é exatamente isso que falta a nós".<sup>608</sup> Tal afirmação não significa - e eis a grande diferença do Estado soviético para o fascista - que o socialismo seja o capitalismo monopolista de Estado realizado, mas sim, que este é um "momento" dialético necessário a ser superado. Nesse sentido, Marcuse considera que o capitalismo monopolista é, antes de tudo, a "antessala" do socialismo<sup>609</sup> - e não sua realização - o que marca a diferença entre o marxismo soviético e o nazismo.

Desde então, pode-se extrair duas conclusões centrais que remetem às diferenças entre os aparatos estatais fascista e socialista. A primeira, caracteriza a perspectiva do próprio campo soviético diante do risco fascista. Em 1934, a XIII Plenária do Comitê Executivo do *Komintern* declara a posição oficial soviética sobre o fascismo. Trata-se de um momento específico da luta de classes mediante um capitalismo em crise.<sup>610</sup> O fascismo é, de acordo com essa perspectiva, uma resposta ditatorial através da exploração intensificada das classes operárias e das colônias, pela escravização das nações mais fracas e pela preparação para a guerra contra a URSS. A partir desse diagnóstico, o *Komintern* conclui que o "fascismo e sua derrota aparecem, pois, como passos 'lógicos' na reorganização internacional do capitalismo monopolista."<sup>611</sup> Conclusão oficial que acompanha a reflexão de Lênin sobre o estágio atual do capitalismo - apoiado no cenário de guerra mundial.

Conforme o revolucionário, as guerras são a resposta para o "desenvolvimento desigual entre as nações capitalistas" em competição entre si. No comando do combate estão as nações imperialistas em proteção de suas colônias e a manutenção de sua capacidade produtiva. Desde então, tudo é válido para as classes dominantes. No interior dessa batalha, a burguesia monopolista abre mão das conquistas políticas

---

<sup>608</sup> LÊNIN *apud* MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 44.

<sup>609</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 44.

<sup>610</sup> Não apenas aquela decorrente da I Grande Guerra, nem apenas dos altos índices de inflação e desemprego na Alemanha de Weimar, mas também, da quebra da bolsa de Nova York.

<sup>611</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 52.

modernas e passa a defender regimes ditatoriais.<sup>612</sup> Em resposta a esse retrocesso, caberia ao proletariado e aos partidos comunistas dos países subjugados levar as bandeiras das "liberdades democráticas burguesas" e da "soberania nacional" a um estágio superior.<sup>613</sup> Por conseguinte, o marxismo soviético deveria não apenas absorver para si os benefícios administrativo-governamentais do capitalismo monopolista de Estado, como também superar este estágio em direção a um socialismo pleno. Eis o lugar do capitalismo monopolista no plano soviético, conforme Lênin: um estágio a ser dialeticamente superado - algo bem diverso do campo fascista, que acompanha a demanda liberal monopolista por um controle centralizado e um Estado forte o suficiente para garantir a rede econômico-produtiva estabelecida.

Uma outra conclusão dirige-se para a relação dialética estabelecida entre o capitalismo monopolista e sua contraposição socialista. Pois aqui reside a governamentalidade adotada pelo marxismo soviético. Um campo que Marcuse reconhece na tensão própria às conquistas da revolução russa. Pois, carecendo de uma capacidade tecnológica que fortaleça as forças produtivas no estágio competitivo com os países capitalistas mais avançados, o marxismo soviético procura, ao mesmo tempo, promover novos direitos referentes à defesa da propriedade social. Sobre isso,

Lênin não introduz um novo conceito teórico que alteraria a estrutura da doutrina marxista, nem elaborou a noção do novo caráter da luta de classes. Mas sua orientação política é clara: as contradições interimperialistas são as decisivas; elas devem ser utilizadas para a conquista da tarefa principal - a industrialização soviética.<sup>614</sup>

Com o horizonte da industrialização, enfim, Lênin nota a chance única de conferir o salto necessário para seguir além do capitalismo monopolista. Tal oportunidade seria conferida pela própria "crise geral" vivida pelas contradições do capitalismo. As guerras interimperialistas são fruto da contradição entre o caráter social das forças produtivas e seu uso privado pelo modo capitalista - o que acarreta na hiperprodutividade industrial e na escassez de mercado: descompasso que efetua a crise. Com o levante da Revolução Russa, na interpretação de Lênin, esta contradição se acirra, pois o mundo se divide entre dois polos e exige outras saídas para os limites do capitalismo monopolista. A II Guerra Mundial, conforme o *Komintern*, é o reflexo de tais conflitos interimperialistas. Diante dela, o marxismo soviético deve: (a) eliminar o perigo do terror fascista; (b)

---

<sup>612</sup> Efeito maior do reformismo da Europa ocidental, que, conforme o marxismo soviético, se mostrava incapaz de conter a "dominação capitalista monopolista" que "mina as soberanias nacionais, os direitos democráticos e as ideologias liberais; as grandes conquistas progressistas da burguesia ascendente foi traída pela burguesia monopolista" (MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 71).

<sup>613</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 72.

<sup>614</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 49.

jogar com o conflito interimperialista, a fim de que a URSS possa ganhar um "respiro" e dar o salto tecnológico necessário para consolidar um modelo propriamente soviético.

Nesse sentido, conforme Marcuse, o Estado soviético governa a partir de novos e velhos contextos: (a) a partir das antigas contradições interimperialistas, jogando com suas forças para desenvolver as forças produtivas da URSS; (b) a partir do novo tabuleiro geral, com o conflito determinante, embora pendente, entre os soviéticos e os capitalistas em conflito.<sup>615</sup> Nos dois casos, opera uma alteração fundamental sobre a herança marxista da transformação social. Os defensores da Revolução Russa deixam de pensar o socialismo apenas como um estágio de superação do capitalismo, mas como um momento *coexistente* com o capitalismo e suas crises. Deslocamento importante porque explica em grande medida a questão que Foucault havia dirigido ao socialismo: a ausência de uma teoria da governamentalidade autônoma do socialismo. Para o marxismo soviético, uma questão que parece absurda, já que se consolidou um Estado com suas especificidades. No entanto, Marcuse pode concordar com esse diagnóstico foucaultiano, na medida em que o capitalismo acaba sendo o pressuposto do governo soviético. Isso não significa que, para o filósofo alemão, a URSS é um "capitalismo de Estado" travestido de socialismo<sup>616</sup>, mas sim que a herança interpretativa de Lênin deixa os avanços do capitalismo monopolista como o pressuposto central a ser negado pelas estratégias do socialismo.<sup>617</sup> Assim, Marcuse responde à ausência de uma teoria da governamentalidade na teoria marxista-leninista, através de uma dialética que Foucault

---

<sup>615</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, pp. 48-49.

<sup>616</sup> Esta seria uma diferenciação fundamental para Marcuse. Na década de 1950, com o Estado de Bem-Estar social em seus primeiros passos na Europa, ou mesmo com as intervenções estatais sobre o mercado na década de 1930, era considerável esta perspectiva de um "capitalismo de Estado". Quando Marcuse nomeia o fenômeno russo como "marxismo soviético" procura evitar a confusão de pensar a URSS como um capitalismo travestido. Sobre isso, uma consideração: Jay observa que o conceito de unidimensionalidade é, em larga medida, devedor do conceito de capitalismo de Estado (JAY, *A imaginação dialética...*, p. 30). Na medida em que se trata apenas do caráter unidimensional das sociedades industriais avançadas como a americana, essa interpretação é plausível. No entanto, é necessário notar que o conceito de unidimensionalidade se estende às sociedades industriais avançadas de todos os espectros, incluindo aqui o Estado soviético. Nesse sentido, o caráter unidimensional é, antes, aplicado a um modelo próprio de racionalidade que atravessa diversos modelos sociais. Entre russos e americanos, a razão tecnológica se apresenta como decisiva nos processos ideológicos de integração de opostos. A unidimensionalidade é, pois, mais do que um traço do capitalismo avançado, própria à racionalidade de sociedades industriais avançadas. Nesse sentido, Kellner lembra a importância de *Marxismo soviético* para evitar maiores generalizações das obras de Marcuse (KELLNER, "Introduction to the 1985 edition" in MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. XVIII).

<sup>617</sup> "O socialismo pressupõe o capitalismo - ou ao menos as conquistas do capitalismo, a saber, o grau elevado de industrialização, a alta produtividade do trabalho e uma força de trabalho altamente desenvolvida, habilitada e disciplinada. Os estágios nessa sequência podem talvez ser 'saltados' (...), mas sem as conquistas de uma economia plenamente industrializada e racionalizada, não pode haver socialismo nem distribuição dos produtos sociais de acordo com as necessidades e capacidades individuais" (MARCUSE, *Soviet Marxism...*, pp. 43-44).

deixa de lado. Pois, não se trata de uma adequação contínua do socialismo, como uma deficiência inerente ao discurso socialista. Mas sim, questionar-se pela posição que o socialismo é posto desde Marx até Kruschev, mediado por Lênin. Nesse caso, se em Marx o socialismo pressupõe um capitalismo a ser *superado*, Lênin pressupõe um capitalismo com o qual o socialismo deve *coexistir*. Em ambos os casos do marxismo, a dialética faz pressupor um capitalismo com o qual o socialismo se articula de um ou outro jeito. O que leva a pensar que, talvez, o socialismo não tenha uma teoria da governamentalidade própria porque não é um Estado consolidado, mas sim uma rede de poder que necessita de formas anteriores de poder, ao mesmo tempo em que possibilita - com todo o preço a se pagar com isso (da miséria à repressão) - uma governamentalidade por vir.

Mas a dialética de Marcuse não vai muito além das questões propostas por Foucault. Na verdade, sob a lente da genealogia, *Marxismo soviético* ganha em profundidade. Pois o método foucaultiano proporciona ferramentas que ampliam o conjunto de questões da obra de Marcuse. De modo que podemos sintonizar as duas partes da obra - "Dogmas políticos" e "Dogmas éticos" - com as inflexões genealógicas de uma "análise do poder" e uma "história da subjetividade", respectivamente. Pois, em larga medida, a análise crítica de Marcuse vai além de um mero debate ideológico - num processo muito próximo à genealogia. De um lado, sua crítica imanente procura demonstrar que o

marxismo soviético (i.e., as tendências do leninismo, stalinismo e pós-stalinista) não é meramente uma ideologia promovida pelo Kremlin a fim de justificar e racionalizar suas políticas, mas expressa de várias maneiras as realidades dos desenvolvimentos soviéticos.<sup>618</sup>

Ou, sob a lente foucaultiana, promove-se aqui uma análise sobre *como* operam as práticas discursivas soviéticas, suas relações entre teoria e prática, suas relações entre poder e saber. De outro lado, sob uma perspectiva hegeliano-marxista, trata-se de identificar as tendências históricas objetivas da racionalidade inerente ao processo.<sup>619</sup>

Eis a segunda parte de *Marxismo soviético* sobre o dogma ético. Passagem que se aproxima - com todo o cuidado ao lidar com a instabilidade de um material dialético hegeliano - do campo de uma história foucaultiana da subjetividade. Afinal, questionar-se pela ética soviética é lidar com o modelo subjetivo que lhe é próprio. Assumindo a genealogia do poder como uma análise entre a racionalidade governamental e as

---

<sup>618</sup> MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 1.

<sup>619</sup> MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 1.

subjetividades que lhes são próprias, é possível pois estender as poucas linhas que Foucault dedica ao socialismo através do campo de leitura fornecido por Marcuse.

Quanto às técnicas de governamentalidade, já é possível prever como o Estado soviético é no fundo um aparato tecnológico. A insistência de Lênin pela industrialização soviética reflete uma organização técnica governamental em larga escala. Muitas são as semelhanças com o Estado fascista descrito acima. Apesar das tentativas de desvencilhar-se de seu gêmeo totalitário, ainda falta responder a muitas das estruturas repetidas entre a Alemanha e a Rússia para que uma diferença seja efetiva. Sobretudo após Stalin, cuja ascensão da política de terror coincide com a consolidação do regime de Hitler.<sup>620</sup> Fenômeno que leva às questões: seria o governo de Stalin uma extensão fascista? Ou, a partir da racionalidade tecnológica que aparelha os Estados, seria o terror sua política mais consequente?

É possível encontrar essa relação nos moldes do fascismo. Afinal, como visto anteriormente, o terror fascista era comandado pela estratégia pragmática de combate ao inimigo e sobrevivência da raça. Nesse sentido, Marcuse considerava certo pragmatismo como justificativa principal de ações e discursos da tecnocracia terrorista do nazismo. Há no cálculo entre meios e fins o resto de uma estratégia de sobrevivência que comanda a disputa entre as *cliques* nazistas. Portanto, um modo de verificar a extensão do terror no marxismo soviético é através do pragmatismo que se consolida em sua racionalidade tecnológica.

Decerto, há um resíduo pragmático que se acentua nos planos de desenvolvimento stalinistas.<sup>621</sup> Através dele, consolida-se uma "nova racionalidade soviética" em que as proposições-chave têm "a função de anunciar e comandar uma prática definida, apta a criar os fatos que as proposições estipulam."<sup>622</sup> Marcuse utiliza dois exemplos de enunciados correntes nos discursos oficiais do partido. Um primeiro considera que a sociedade soviética é uma sociedade sem exploração e de plena democracia. O segundo parte da ideia de que o capitalismo é uma sociedade em que

---

<sup>620</sup> MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 75.

<sup>621</sup> Pragmatismo também presente, como Marcuse reconhece, nas estratégias políticas de Lênin. Por exemplo, em sua concepção de revolucionário profissional do partido, para além da "infantilidade" voluntarista, ou da aristocracia proletária que a social-democracia alemã gerou entre os sindicatos. Os primeiros manifestam estratégias insuficientes para o combate contra o imperialismo. Os segundos, confundem seus interesses de classe com os interesses da sociedade capitalista. "Para se contrapor à integração de grande parte do setor do trabalho organizado no interior do sistema capitalista, o 'fator subjetivo' da estratégia revolucionária é monopolizada pelo partido, que assume o caráter de uma organização revolucionária profissional dirigindo o proletariado" (MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 40). Mudança que, no fim das contas, reifica o proletariado submetido às ordens burocráticas do partido.

<sup>622</sup> MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 86.

estão ampliadas as divisões de classes e a existência em um padrão de vida miserável. Ambos os casos, tomados por si mesmos - seja por critérios marxistas ou não - são enunciados falsos (existe tanto exploração no campo soviético quanto certo padrão excelente de vida entre os capitalistas). Todavia, dependendo do contexto em que são anunciadas, essas proposições não são invalidadas por tais falsidades. Isso porque a verificação pragmática do marxismo soviético não se dá pelos fatos dados, mas pelas "tendências" que são inerentes aos atos de fala. Tanto o socialismo *tende* para a plena democracia, quanto o capitalismo *tende* para a miséria e a divisão de classes. Os enunciados são, na verdade, "diretivas pragmáticas para a ação", de modo que correspondem a "um processo histórico em que a prática política comandada *faz acontecer* os fatos desejados."<sup>623</sup> Ou seja, os planos soviéticos de ação devem ser compreendidos a partir das tendências que traçam os fins justificando os meios.

Mesmo a dialética sofre distorções desse tipo. Segundo Marcuse, não há lugar mais "ortodoxo" do que a "sofrível elaboração do método dialético" pelo marxismo soviético. Apesar do esforço de ensinar os elementos básicos desta tradição de pensamento, é visível a dificuldade que se tem em produzir um "manual" adequado de dialética pelos soviéticos. Não por conta de sua natureza política, conclui Marcuse, mas por conta da própria natureza do pensamento dialético em resistir a tais codificações. A dialética se apresenta pela lógica da realidade e suas contradições, operando assim uma resistência crítica diante dos fatos. No limite de seu pragmatismo, o marxismo soviético transforma a dialética "de um modo de pensamento crítico em uma 'visão de conjuntura' para verificar e confirmar tendências e em um método universal com regras e regulamentos fixos rigidamente", uma transformação que

destrói a dialética muito mais do que qualquer revisionismo. A mudança corresponde àquela própria ao marxismo da teoria para a ideologia; a dialética toma posse de qualidades mágicas do pensamento e da comunicação oficiais.<sup>624</sup>

Resta, pois, uma dialética sem crítica que corresponde mais ao relativismo pragmático da visão de conjuntura do que propriamente à complexidade dos processos históricos em questão. Mais do que isso, o pragmatismo soviético desloca toda a tensão entre teoria e prática, própria à esfera da dialética, ao pensamento mágico que faz do pensamento uma forma de comportamento e ação expresso em enunciados oficiais.

---

<sup>623</sup> MARCUSE, *Soviet marxism...*, pp. 86-87.

<sup>624</sup> Citações a partir de MARCUSE, *Soviet marxism...*, p. 137.

Mesmo assim, é preciso compreender porque o terror se intensifica com Stalin. Sobre isso, é fundamental lembrar que toda a governamentalidade do marxismo soviético é pautada pela dupla condição dos conflitos interimperialistas conjugados com a necessidade de industrialização. Stalin teria pouco tempo até que fosse necessária sua participação nos conflitos interimperialistas que, de fato, culminaram na II Guerra Mundial. Em contrapartida, e sob um alto preço repressivo para a população, o Estado soviético teria pouco tempo para efetuar as exigências de industrialização previstas por Lênin. Pragmática, a política stalinista acelerou tal processo de modernização da URSS, a ponto de conferir ao seu Estado um progresso que constituiu a "mais poderosa máquina de guerra de um país industrial avançado."<sup>625</sup> Uma verdadeira revolução que vem de cima consolidou todo um aparato de Estado. Tamanho esforço amparado pela racionalidade pragmática consolida enfim o terror: a "aplicação metódica e centralizada da violência incalculável",<sup>626</sup> força mais do que necessária para o plano de industrialização em meio a um país camponês. Em vistas da transição do capitalismo para o socialismo é, pois, necessária a aplicação dessa violência incalculável. Passagem cumprida pelo terror. Decerto, Marcuse reconhece o papel progressivo do terror diante das instituições repressivas. Sua violência permite destituir antigas formas repressivas. Mas a estratégia terrorista tem também uma função social regressiva que acaba por sustentar instituições repressivas. Assim, o Estado soviético ampara um terror de dupla natureza, conforme o ideal de industrialização: terrorismo ao mesmo tempo "tecnológico e político", conforme a ameaça aos processos de transição ao socialismo. "Ineficiência e desempenho pobre nos níveis técnicos e de negócios são punidos; assim como qualquer tipo de não conformidade: opiniões, comportamentos e atitudes perigosa e politicamente suspeitas"<sup>627</sup>: tudo passa pelo crivo da violência terrorista sem cálculos. Com a eliminação da oposição organizada e o sucesso contínuo da administração totalitária, o terror passa a se tornar predominantemente tecnológico, de modo que o terror político contra os adversários passa a ser mais a exceção do que a regra.

Sobre esta duplicidade, Foucault não opera uma separação entre dois momentos do terror: o político e o tecnológico. Ao partir da perspectiva da governamentalidade biopolítica a que o Estado soviético adere, a genealogia do poder identifica no "racismo

---

<sup>625</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 75.

<sup>626</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 112.

<sup>627</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 112.

social" a marca mais profunda de um terror promovido pelo socialismo em geral e na URSS em especial. Sobre isso, o filósofo afirma:

A ideia (...) de que a sociedade ou o Estado, ou o que deve substituir o Estado<sup>628</sup>, tem essencialmente a função de incumbir-se da vida, de organizá-la, de multiplicá-la, de compensar suas eventualidades, de percorrer e delimitar suas chances e possibilidades biológicas, parece-me que isso foi retomado tal qual pelo socialismo. Com as consequências que isso tem, uma vez que encontramos num Estado socialista que deve exercer o direito de matar ou o direito de eliminar, ou o direito de desqualificar. E é assim que, inevitavelmente, vocês vão encontrar o racismo - não o racismo propriamente étnico, mas o racismo de tipo evolucionista, o racismo biológico - funcionando plenamente nos Estados socialistas (tipo União Soviética), a propósito dos doentes mentais, dos criminosos, dos adversários políticos, etc.<sup>629</sup>

Podemos afirmar que, com Foucault, o terror se configura sob a forma desse racismo social. Terror que repõe no socialismo as condições biopolíticas que o mesmo critica na sociedade moderna.

Apesar da diferença de perspectiva, o racismo social pode ser parte do terror que, segundo Marcuse, é onipresente enquanto se constitui como "predominantemente tecnológico". Afinal, não há limites para essa forma de Terror: não apenas os doentes mentais, criminosos e adversários estariam sujeitos a esse terrorismo. Mas - e aqui é algo bem diverso do fascismo - sequer os chefes da burocracia estatal estão imunes ao aparato de terror. O sistema burocrático soviético é de tal monta que nele se contrapõem ou se conjugam diversos aparatos. Nesse sentido, opera um maquinário de poder em que a

decisão final em casos proeminentes deve ser (...) o resultado de negociação e compromissos entre os grupos superiores - cada qual representando seu próprio "aparato", mas cada aparato sujeito novamente aos controles competitivos no interior da estrutura do Plano Central<sup>630</sup> e dos princípios de política externa e doméstica então vigentes.<sup>631</sup>

Portanto, um conflito entre diversos "aparatos" - e não entre indivíduos e claque, como no fascismo - gerando entre si uma política onipresente de terror.

---

<sup>628</sup> Sobre isso, Marcuse nota a posição paradoxal de Stalin a respeito da transição do socialismo soviético para o comunismo. O líder soviético havia condensado a dialética do Estado socialista (a cada um conforme suas necessidades, para cada um conforme suas capacidades) na seguinte fórmula: "O desenvolvimento mais elevado possível do poder do Estado com o objetivo de preparar as condições de dissolução do Estado - eis a fórmula marxista" (STALIN *apud* MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 102).

<sup>629</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 313.

<sup>630</sup> Marcuse se refere aos Planos Nacionais de Economia, que organizavam a produção e o consumo internos da URSS em um planejamento revisto de cinco em cinco anos. No caso específico da citação, o autor procura ressaltar como o pragmatismo que conduzia a competição interna e externa da União Soviética.

<sup>631</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 113.

Não se quer dizer com isso que tanto Marcuse quanto Foucault reduzam o socialismo soviético a uma política totalitária do Terror. Muitos dos que defendem um Foucault liberal<sup>632</sup> esquecem-se do duplo caráter descrito em *Em defesa da sociedade...*, segundo a qual a ausência da governamentalidade soviética não implica necessariamente em Terror racista. Este é apenas uma possibilidade - embora frequente - de adequação estratégica do socialismo a uma dinâmica do poder. O racismo não seria necessário no debate comunista da transição econômica do Estado capitalista para o socialista.<sup>633</sup> O dispositivo racista é, pois, necessário quando o socialismo evidencia a luta de classes.

Quando se trata simplesmente de eliminá-lo [*o adversário*] economicamente, de fazê-lo perder seus privilégios, não se necessita de racismo. Mas, quando se trata de pensar que se vai ficar frente a frente com ele e que vai ser preciso brigar fisicamente com ele, arriscar a própria vida e procurar matá-lo, foi preciso racismo.<sup>634</sup>

Talvez Foucault conceda um pouco demais através da análise do campo soviético através do racismo social nele presente. Pois pensar o terror soviético sugere - como Marcuse aponta - um campo de relações de poder a que apenas o racismo não dá conta de apreender. Sobretudo em contextos em que a competição interimperialista está à flor da pele, acentua-se no pragmatismo uma competição acirrada de uma violência sem limites. De outro modo, no descompasso entre a transição do capitalismo para o socialismo (e deste, para o comunismo) e a violência incalculável do pragmatismo, Marcuse segue adiante e reflete em uma possível *ética* do marxismo soviético.

Nesse sentido, tanto Marcuse quanto Foucault compreendem um duplo caráter no socialismo. De modo muito parecido, para os dois autores há no socialismo uma espécie de promessa crítica que não se consegue levar adiante. Foucault lembra que, embora o socialismo criticasse o tema do biopoder nascente desde os fins do século XVIII, não deixaria de ser retomado, desenvolvido, modificado em alguns pontos, mas "de modo algum reexaminado em suas bases e em seus modos de funcionamento."<sup>635</sup> Quais as críticas desenvolvidas pelo socialismo, Foucault não traz em sua breve descrição (deixaria como tema de outro curso, promessa não realizada pelo filósofo). No

---

<sup>632</sup> V. HINDESS, "Liberalism, socialism and democracy: variations on a governmental theme" in BARRY et alli. (ed.), *Foucault and political reason: Liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*.

<sup>633</sup> Uma posição sensata, na medida mesma em que Foucault conhece o debate do grupo de Althusser, em que a questão da transição para o socialismo ocupa posição central. V. BALIBAR, "Sur le concepts fondamentaux du matérialisme historique" in ALTHUSSER et alli. *Lire Le Capital*, vol. 2)

<sup>634</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 314.

<sup>635</sup> FOUCAULT, *Em defesa da sociedade...*, p. 313.

entanto, é possível que o lastro dialético-marcuseano nos forneça algumas pistas sobre isso. Sobretudo, quando trata de uma ética soviética.

O que há de específico nessa ética? Segundo Marcuse, há duas considerações fundamentais. A primeira delas advém do pragmatismo próprio ao campo soviético: a "externalização dos valores". Algo resumido nos seguintes termos:

O indivíduo age e pensa "moralmente" tão logo ele promove, em suas ações e pensamentos, os objetivos e valores organizados pela sociedade. O valor ético é, nesse sentido, "externo" a qualquer ação ou pensamento individuais específicos, sendo estes instrumentos para atingir uma meta ética que é própria da sociedade.<sup>636</sup>

Portanto, um movimento de "externalização dos valores", em que se conjugam as ações e pensamentos individuais ao campo social. Expressão maior de um pragmatismo que organiza a perspectiva moral e orienta a ação e o pensamento dos indivíduos em relação às estratégias adotadas pelo Estado. Resposta maior de um pragmatismo que não deve ser interpretado no sentido do fascismo. Decerto, assim como o fascismo, trata-se de uma resposta aos limites da moralidade burguesa. Entretanto, as bases da moralidade comunista não se orienta por um passado mítico-heróico da força da raça ariana, mas pela promessa de futuro de uma nova civilização a ser construída. Opera assim uma crítica à moralidade burguesa que reorienta a liberdade para além do campo privado, a ponto de reformular a hierarquia de valores em uma nova ordem. Nesse sentido, Marcuse observa que

Com a "socialização" da privacidade [*ou seja com a constituição da propriedade social, em detrimento da propriedade privada*], o locus da liberdade muda do indivíduo enquanto pessoa privada para o indivíduo enquanto membro da sociedade. A sociedade como um todo, representada pelo Estado soviético, define não apenas o valor da liberdade, mas também seu escopo, em outras palavras, a liberdade se torna um instrumento para os objetivos políticos.<sup>637</sup>

A subjetividade soviética é, pois, o efeito dessa moral pragmática orientada para a construção de uma nova civilização que se pauta pela resolução das contradições do capitalismo. Assim,

enquanto a ética soviética é essencialmente instrumental, ela está fundada em uma nova posição histórica que define a função específica da moralidade comunista ao superar o instrumentalismo.<sup>638</sup>

Eis um passo dialético fundamental a ser compreendido no fenômeno soviético. Passo ausente nas poucas linhas de Foucault, em que o socialismo representa o paradoxo de ser uma crítica da biopolítica que a repõe através de seus aparatos governamentais. Em

---

<sup>636</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 214.

<sup>637</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 213, colchetes nossos.

<sup>638</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 214.

*Marxismo soviético*, Marcuse não divide - ao contrário de Foucault - a luta econômica contra o capitalismo (em que não haveria racismo) da luta política de classes (onde o racismo seria uma peça fundamental). Do ponto de vista dos desdobramentos éticos próprios à racionalidade soviética, explicita Marcuse, o racismo social seria possível inclusive no campo econômico, com um terror sem limites até mesmo para os altos cargos da burocracia. Ao invés da divisão entre dois campos de luta, portanto, Marcuse considera uma dinâmica racional com duas possibilidades: aquela que sustenta sua essência instrumental e nela reside, mas também a possível superação da sua essência, como horizonte de suas ações e pensamentos. Portanto, um instrumentalismo que supera a si mesmo, um Estado que tem como horizonte sua própria dissolução.

Enfim, a dialética histórica de Marcuse permite notar no socialismo algo que a genealogia deixa de lado. No limite, a crítica de Foucault deixa poucas diferenças entre o fascismo e o socialismo soviético, sendo ambas portadoras de um racismo que lhe é correspondente. Acusação importante, mas que destitui diferenças fundamentais. Embora tanto o fascismo quanto o socialismo soviético amparem seus poderes em um aparato estatal com forte potencial de concentração; embora em ambos seja possível o paroxismo entre o direito soberano de matar e a biopolítica; embora, enfim, as duas "técnicas de governo" tenham como efeito um sujeito pragmático, há uma orientação histórica do aparato que diferencia fascismo e socialismo fundamentalmente. No socialismo soviético, não opera o passado mítico de uma raça étnica forte que se põe a prova na insana Guerra Total, mas uma orientação futura voltada para a formação de um *novo homem*.

Seria essa constituição pelo futuro a reposição de um novo mito? Talvez. Afinal, em nome do "homem novo" justifica-se pragmaticamente o terror que ameaça sua possibilidade, o racismo social que dirige a violência sem precedentes sobre os doentes mentais, os criminosos, etc. Em nome do "homem novo", lembra Marcuse, justificou-se todo um aparato repressivo que fazia das conquistas soviéticas a contenção de seus próprios avanços.<sup>639</sup> Embora o instrumentalismo fosse o horizonte a ser dissolvido, seria a própria condição instrumental a ser reposta a todo instante. Eis uma "estranha síndrome" da ética soviética.<sup>640</sup>

---

<sup>639</sup> Algo que se potencializa no cenário da Guerra Fria, com o domínio russo sobre a energia atômica. V. Marcuse, *Soviet Marxism...*, p. 34, nota 19.

<sup>640</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 242.

Impasse que se percebe, por exemplo, pelo tratamento soviético das relações eróticas, que seguem além do campo pragmático ou de um campo alargado da comunidade. No limite, o marxismo soviético tenta encerrar o erotismo no reino da necessidade constituindo uma relação intersubjetiva enquanto parte da função do Estado. Conforme um relato de uma mulher extraído por Marcuse de um ensaio de S. Wolfson (*Socialism and the family*), o Estado soviético permitiu uma nova relação de casamento - antes determinado na Rússia czarista pela capacidade de oferta dos dotes pertencente à família da moça. Agora ela trabalha durante 500 dias e, embora não escape dos pretendentes que lhe propõem casamento, ao menos pode escolhê-los de modo mais livre.<sup>641</sup> Há, nesse caso, um deslocamento importante entre a moralidade do casamento burguês e a possibilidade de escolha. Porém, o relato da mulher oculta o quanto sua decisão está em conformidade com sua função no Estado, presente em seus dias de trabalho. Nesse exemplo da nova moralidade do casamento, demonstra-se com "a conquista da perigosa zona erótica pelo Estado, o controle público das necessidades individuais estariam completas."<sup>642</sup> - uma situação de perigo às promessas soviéticas de liberdade, na medida em que as relações erótico-amorosas constituem um campo que desloca os indivíduos do campo social.<sup>643</sup>

Portanto, o *homem novo*, modelo soviético avesso à exploração burguesa e a toda moralidade que lhe acompanha, acaba por produzir mais um efeito de "normalização" do que a abolição da repressão.<sup>644</sup> Antes dos processos soviéticos de repressão e terror, o indivíduo ainda era preservado pela fórmula marxista: "de cada um de acordo com suas capacidades, para cada uma de acordo com suas necessidades". Nisso, ainda era preservada a referência da norma ética a partir da qual *o que promove o livre desenvolvimento do indivíduo é bom*.<sup>645</sup> Entretanto, e sobretudo no regime de Stalin, a mediação da fórmula soviética passa a ter outra conotação. Pois seria a

---

<sup>641</sup> Citado a partir de WOLFSON, *Socialism and the family*, apud MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 245.

<sup>642</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 246.

<sup>643</sup> Sobre isso, Marcuse acompanha o relato da ausência do pensamento trágico no Realismo Soviético. A partir do modelo clássico do deslocamento erótico de *Romeu e Julieta*, Wolfson afirma que não há horizonte para o trágico. Ao que Marcuse complementa, afirmando que tanto os amantes shakespearianos quanto a operária russa sofrem determinações de suas condições sociais. Mas, no caso trágico, "estas condições sociais definem não apenas a infelicidade mas também a felicidade de seu amor, porque eles criaram a dimensão em que o amor se tornou o que é: uma relação entre indivíduos que é antagônica à *res publica* e que delinea todo o seu gozo e toda a sua dor a partir deste antagonismo. Se (...) Romeu e Julieta e outros como eles são inimagináveis enquanto pares apaixonadamente casados engajados no trabalho produtivo, é porque a "improdutividade" (socialmente condicionada) deles é a qualidade essencial do que eles esperam e pelo que eles morrem (...). Quanto mais este amor obedece suas próprias leis, mais ele ameaça violar as leis da comunidade social" (MARCUSE, *Soviet Marxism...*, pp. 245-246).

<sup>644</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 243.

<sup>645</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 217.

regulação socialmente planejada de produção em conformidade com as necessidades do todo e de cada indivíduo que se torna a referência. No limite, há uma identificação autoritária entre as necessidades da sociedade por bens e as necessidades de todos os seus membros individualmente.<sup>646</sup> Dissolve-se, pois, a função social do indivíduo, agora identificado com as necessidades do Estado. Diluição que tem na figura de Stakhanovic o modelo mais proeminente. Eficiente como uma ferramenta e produtivo como uma indústria, Stakhanovic é o operário padrão para a ética soviética constituir o "desenvolvimento pleno da personalidade"<sup>647</sup> Esse trabalhador que inspirou um novo ciclo de produção passa a orientar as transformações inerentes ao pragmatismo soviético. De modo que,

a Revolução de Outubro criou uma "conformidade" entre as relações de produção e o "caráter das forças produtivas" que elimina o conflito entre o indivíduo e a sociedade, entre o interesse particular e o comum (...); não há transcendência no pensamento e na ação, nem autonomia individual porque o *nomos* do todo é o verdadeiro *nomos*.<sup>648</sup>

Isso significa que, embora o marxismo soviético identifique as contradições próprias ao modo de produção capitalista entre as relações de produção e o desenvolvimento das forças produtivas, entre o indivíduo e a sociedade etc., confere outro destino a elas. Na verdade, as contradições passam a ser "normalizadas" pelo todo social a ser defendido pelo desempenho pragmático dos indivíduos no interior de sua máquina estatal. Nem resolução das contradições, nem regresso às formas burguesas de relação, o marxismo soviético opera uma equalização repressiva pela norma social, constituída pelos fins a serem atingidos em nome do humanismo a ser preservado.

A subjetividade promovida pelas relações de poder do marxismo soviético está representada pela figura normativa de Stakhanovic, o operário padrão que conquista suas liberdades junto às liberdades promovidas pelo Estado. Mais do que uma subjetividade pautada pelo passado mítico-heróico de uma raça, o sujeito stakhanovitiano é a seta que aponta para o novo homem. Horizonte futuro que se perde nos passos de sua realização: pela necessidade contínua de manter o *status quo* diante das forças mundiais em competição; pela frequente normalização das contradições internas; pela racionalidade governamental que estanca as demandas de novas formas subjetivas contraditórias à organização pragmática da propriedade social.<sup>649</sup>

---

<sup>646</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 167.

<sup>647</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 238.

<sup>648</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 85.

<sup>649</sup> Nivelamento que se reflete na divisão promovida pelo marxismo soviético na nova divisão das contradições, concebidas entre *antagônicas* e *não antagônicas*: as primeiras são irreconciliáveis e sua

Nivelamento pois que se mobiliza no interior de uma técnica de governo que não demonstra uma racionalidade própria, mas que absorve para si as demais governamentalidades a serem superadas. O aparato estatal soviético mobiliza do terror à necessidade de concentração estatal também presente no fascismo, mas também preserva o humanismo iluminista de seus desvios burgueses ao constituir um Estado de direitos que promove a vida dos seus indivíduos. No interior de sua máquina de poder, o pragmatismo que impera em sua racionalidade "normaliza" as diferenças, elimina as oposições, destitui a crítica da dialética - tudo em vistas do horizonte do "homem novo". No entanto, Stakhanovic está aquém do homem emancipado conforme suas capacidades e necessidades, embora além do homem produtivo e alienado. É uma primeira figura do homem unidimensional: aquele que integra opostos; sobretudo, aquele que conforma sua força de trabalho às necessidades das relações de produção do Estado.

Normalização, pois, que implica em um desdobramento histórico maior. Pois há uma certa continuidade de governo de Lênin ao pós-stalinismo de Khrushchev. Passo fundamental para localizar o Estado contemporâneo na teoria crítica de Marcuse. Pensar o governo soviético apenas por suas declarações é reduzir demais o diagnóstico a ser feito de suas políticas. Desde a Revolução de Outubro estaria claro para os soviéticos a necessidade de organizar o seu aparato governamental em meio ao xadrez que leva em consideração os conflitos interimperialistas. Cada movimento do campo capitalista exige uma nova estratégia do marxismo soviético e vice-versa. É no interior dessa dinâmica que o *Homem unidimensional* coloca no mesmo plano a URSS e o capitalismo industrial avançado.<sup>650</sup> Do ponto de vista da racionalidade governamental do marxismo soviético, conclui-se que sua biopolítica se organiza ainda sob a sombra das estratégias que adota em meio à "coexistência" entre socialismo e capitalismo. Nos desdobramentos do marxismo soviético, a luta de classes, lembra Marcuse, "torna-se uma luta por espaço e populações."<sup>651</sup> No entanto, apesar das diferenças representadas entre os polos da Guerra Fria, toda a estrutura de conflitos passa a ser normalizada pela conformidade entre as contradições internas e externas. Ou seja, ao fundo das oposições entre o capitalismo e o socialismo soviético, resta um território de unidade. Pois a contenção do avanço inimigo no tabuleiro geopolítico é, em grande medida, interpretado como a dissolução de suas contradições internas. Avançar sobre o

---

solução vem da explosão catastrófica; a segunda está sujeita às soluções graduais através de controle política (MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 153).

<sup>650</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 58.

<sup>651</sup> MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 96.

adversário é, pois, integrar as oposições internas em nome das promessas de cada sistema. Algo plausível em uma estrutura biopolítica (soviética e capitalista) que acentua cada vez mais sua racionalidade tecnológica, seu pragmatismo e, com efeito seus terrores. Resultado maior que torna cada vez mais distante o pensamento socialista da crítica que opera desde suas origens às relações biopolíticas de poder.

Insuficiência intrínseca ao socialismo? Reconhecimento de que até então só tivemos a experiência do fracasso socialista, ao invés de suas conquistas? As análises de Marcuse e Foucault são insuficientes para conclusões desse porte. Deles, é possível reconhecer que as insuficiências sempre portam modelos de racionalidade governamental alheios a seus objetivos últimos. Ausência que promove tensões as quais, sob a luz do tabuleiro mundial, deixa-se incorporar no universo que critica. Assim, a biopolítica e o pragmatismo entram pela porta dos fundos do Estado socialista. Movimento que faz Marcuse refletir o jogo do poder no nível unidimensional. Ou seja, compreender o Estado soviético exige compreender o Estado de bem-estar social que o contrapõe. Se o Estado soviético oferece insuficiências por ser uma governamentalidade por vir, nas margens da transição do socialismo para o comunismo, escapa aos diagnósticos de Marcuse e Foucault. Ao filósofo francês cabe a suspeita de uma racionalidade que sempre retorna aos "frutos venenosos" da modernidade. Ao pensador alemão, ainda sob o impacto da Guerra Fria, resta pensar o Estado soviético junto ao Estado de Bem-Estar Social enquanto efeitos de uma nova ordem das contradições operadas pela sociedade unidimensional. No fim das contas, novamente, Marcuse não está desenvolvendo uma teoria crítica das instituições, mas acompanha de perto as operações genealógicas ao tentar compreender a racionalidade governamental em que os aparelhos estatais se condicionam.

### ***C) Estado de bem-estar social***

Decerto, conforme Marcuse, o marxismo soviético é entendido de maneira incompleta sem o espelhamento com a forma capitalista que lhe corresponde. O filósofo indica isso na dialética entre os sistemas capitalista e socialista. Desde quando Lênin pressupôs a *coexistência* entre os dois sistemas, articula-se uma geopolítica diversa, em que as estratégias adotadas por um campo de poder geram uma resposta no outro campo. Movimento que, no decorrer da história, gera aproximações entre as duas racionalidades governamentais. O diagnóstico de uma sociedade unidimensional deriva desses argumentos. Com esse termo, Marcuse não quer identificar sem mediações o

Estado de bem-estar social com o Estado soviético. O caráter unidimensional não é uma homogeneidade de princípios, mas uma composição de estratégias diversas, uma racionalidade governamental que atravessa os polos socialistas e capitalistas. Deriva disso uma proposta de leitura: *se o caráter unidimensional da sociedade é, em grande medida, a sua capacidade de integração de opostos, quais oposições se proliferam através dela?* O que nos termos do aparato estatal demanda algumas questões: em que difere o Estado de bem-estar social do Estado soviético? Como o Estado de bem-estar social compõe a estratégia unidimensional, de acordo com as proposições marcuseanas?

A partir da última questão é possível compreender o Estado de bem-estar social em conformidade estratégica com o Estado socialista sob duas perspectivas. A primeira se expressa pelo fato de que tanto um quanto outro aparato estatal estabelecem um *sistema de contenção* das aspirações a que tendem suas políticas. De modo diverso, como afirmado acima<sup>652</sup>, o Estado de bem-estar social tem diante de si os desafios que o Estado soviético lhe apresenta: o desenvolvimento espetacular das forças produtivas através de políticas de pleno emprego capazes de assegurar os direitos mínimos dos cidadãos para além dos benefícios privados que regem o sistema capitalista. Paralelo que desafia o comunismo na proposição de um sistema social capaz de garantir conforto, liberdades e alívios das necessidades da vida.<sup>653</sup> Portanto, o caráter unidimensional não é a homogeneidade oculta entre os aparentes opostos comunista e capitalista. Mas, primeiramente, diferentes estratégias de ambos os sistemas ante o desafio colocado por seu adversário. Como num tabuleiro em que a cada mudança de

---

<sup>652</sup> V. página 250.

<sup>653</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 58. Sobre o caso comunista, é interessante notar as últimas mudanças que Stalin propõe, ao reconhecer o novo estágio do capitalismo, a saber, o Estado de bem-estar social nascente nos Estados ocidentais do pós-Guerra. Em sua última publicação "Problemas econômicos do socialismo na URSS" (1953), Stalin propõe reformas profundas no interior do sistema soviético diante do novo cenário de conflito com o imperialismo. Desde então, Stalin (e o pós-stalinismo) reconhece que a conjuntura dos conflitos com o capitalismo se alteraram. Diferentemente do cenário de guerras imperialistas traçado por Lênin, tanto a situação internacional quanto internamente à Rússia havia se modificado. A corrida tecnológica passa a ser muito mais importante para a garantia da supremacia soviética do que a manifestação de força militar e a conquista de territórios. Com o capitalismo em reconstrução, toda a base militar das relações entre ocidente e oriente passa a ser revista. No campo dividido, o ocidente se concentra na resolução das suas contradições agravadas pelas dificuldades econômica e política dos anos 1950. Momento importante para que a URSS se concentrasse nos elementos que possibilitam a transição do socialismo para o comunismo. Uma política econômica do trabalho seria repensada nesse sentido: com as substanciais redução da jornada de trabalho e o aumento de salários dos operários. Além de um "tempo livre" organizado para a educação técnica de sua população. Por fim, uma estratégia acentuada no pós-stalinismo, uma nova ordem econômica voltada para a produção de bens de consumo. Nesse novo cenário, notamos o quanto as políticas soviéticas - cuja instrumentalização sempre fora fundamental - passa a operar em um regime de abertura. (V. MARCUSE, *Soviet Marxism...*, pp. 161-163).

peças força o movimento do oponente, a unidimensionalidade é a rede de estratégias possíveis no interior de um único campo.

O que implica um segundo caráter da unidimensionalidade: a *contenção* das peças no interior do tabuleiro em que estão dispostos os polos de uma sociedade industrial avançada. Movimentam-se as peças, mas o tabuleiro deve permanecer intacto. Deve-se evitar a todo instante, as forças centrífugas, as alternativas para além deste campo de oposições. Ou, nos termos de Marcuse:

Diante da possibilidade de pacificação nos níveis de suas conquistas técnicas e intelectuais, a sociedade industrial amadurecida fecha a si própria contra esta alternativa. O operacionalismo, na teoria e na prática, se torna a teoria e a prática da *contenção*. Sob sua óbvia dinâmica, esta sociedade é um sistema de vida completamente estático: autoimpelido em sua produtividade opressiva e em sua coordenação benéfica. A contenção do progresso técnico segue de mãos dadas com seu crescimento na direção estabelecida. A despeito das melhorias impostas pelo *status quo*, quanto mais a tecnologia parece capaz de criar as condições de pacificação, mais as mentes e os corpos do homem são organizados contra esta alternativa.<sup>654</sup>

Políticas variadas de contenção das alternativas abertas pelo próprio progresso técnico configuram, pois, o caráter unidimensional comum a soviéticos e defensores do Estado de bem-estar social.

Ora, se é bem verdade que os dois extremos das sociedades unidimensionais têm em comum uma política de contenção de forças que lhes escapam, a diferença está nas estratégias que adotam para tanto. Desse modo, a contenção apresentada em *Marxismo soviético* era notada pela pressuposição do conflito entre o Estado socialista com as sociedades capitalistas e suas variantes. Nesse sentido, as aberturas promovidas no fim do governo de Stalin e aprofundadas pela desestalinização de Khrushchev articulavam-se pelo novo panorama oferecido pelas sociedades capitalistas através de políticas do bem-estar social. Por contraste, *O homem unidimensional* estrutura seu argumento de modo a apresentar o pressuposto do cenário soviético para a composição do Estado de bem-estar social. Entre uma e outra perspectiva, cabe concluir que "o fator decisivo aqui parece ser a situação global de coexistência, que desde muito tempo se tornou um fato na situação *interna* das duas sociedades em oposição."<sup>655</sup> O que se notou com o Terror stalinista enquanto forma de contenção dos conflitos internos diante da guerra imperialista que se desenhou com Hitler, podemos notar no mundo capitalista com as novas políticas de bem-estar social mediante o cenário da Guerra Fria. Assim, diante da ameaça do progresso tecnológico do comunismo internacional que confere as bases

---

<sup>654</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 19.

<sup>655</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 48.

materiais para o acirramento global da luta de classes, as sociedades capitalistas passam a mostrar uma unidade sem precedentes nos estágios da civilização industrial.<sup>656</sup>

Seguem desta nova ordem dois efeitos para a composição social em sociedades industriais avançadas como os Estados Unidos.<sup>657</sup> Aparentemente, o caminho traçado

---

<sup>656</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 23-24.

<sup>657</sup> Marcuse desenvolve diversos cenários em *O homem unidimensional*. Não apenas entre os polos da sociedade industrial avançada como a URSS e os EUA. Sociedades tecnológicas menos avançadas como a França e a Itália, embora partilhem dos avanços do Estado de bem-estar social, contém uma classe operária mais articulada, de modo a apresentar um quadro diverso das sociedades unidimensionais modelares. Nesta diferença, mostram-se resistentes à racionalidade tecnológica e política aceleradas para uma forma autoritária. Também a Índia e o Egito são tratados como possibilidades às contradições da nova ordem unidimensional. Embora sociedades pré-tecnológicas e com tradições diversas à civilização ocidental, Marcuse ainda suspeita de que o salto pós-tecnológico nesses países pode ter o custo de uma violência ainda maior para a realização da modernidade. Decerto, seria assim que os relatórios de Marcuse consideravam o fenômeno do fascismo em uma Alemanha atrasada para os padrões do capitalismo. Poderíamos interpretar também o caso brasileiro e seu golpe civil-militar nesse mesmo padrão do salto para a modernização à fórceps em 1964 (ano da publicação de *O homem unidimensional*). No entanto, Marcuse ainda nota certa resistência à unidimensionalidade em sociedades pré-tecnológicas em que a divisão social se compõe de modo diverso e, portanto, sem os conflitos que a modernidade carrega consigo. Nesse sentido, Marcuse explicita: "Tais progressos nativos demandariam uma política planejada que, ao invés da tecnologia superimposta sobre os tradicionais modos de vida e de trabalho, estenderiam e melhorariam a estes sob suas próprias bases, eliminando as forças opressoras e exploradoras (material e religiosa) que as tornam incapazes de assegurar o desenvolvimento de uma existência humana. Revolução social, reforma agrária e redução da superpopulação [*over-population*] seriam pré-requisitos, mas não a industrialização ante o modelo das sociedades avançadas. O progresso nativo parece de fato possível em áreas onde os recursos naturais, uma vez livres da usurpação supressiva, são ainda suficientes não apenas para a subsistência, mas também para uma vida humana." No caso em que seja necessário um suporte tecnológico para suprir a falta de recursos, a possibilidade de emancipação nesses países deve partir dos "produtores imediatos" de modo a deixá-los criarem seu próprio progresso. "A autodeterminação procederia desde a base e o trabalho para as necessidades poderiam transcender a si mesmo em direção ao trabalho para a gratificação" (citações de *One-dimensional man...*, pp. 50-51). Apesar dessa aposta, Marcuse reconhece logo em seguida os limites de sua esperança tanto no que diz respeito às necessidades revolucionárias para além do espontaneísmo, quanto à dependência do progresso nativo em relação às mudanças de políticas nos blocos dos dois grandes poderes que configuram o mundo: "abandono do neo-colonialismo em todas as suas formas. No momento atual, não há indicação para uma tal mudança" (MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 51). Sobre o caso brasileiro em específico e estas elocubrações marcuseanas, ver ARANTES, "Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse" in *Zero à esquerda*. Nesse ensaio, central é a tese de que Marcuse soma à teoria da dependência na análise sobre a dinâmica própria do capitalismo periférico - contrariando o estagnacionismo geral pregado pela *New Left*, que reduzia sua análise aos dois polos hegemônicos do cenário mundial. Na aproximação com a teoria da dependência, Marcuse adicionaria o caráter emancipatório ausente na teoria da dependência que forjaria muitos dos intelectuais do CEPAL, como, por exemplo, Celso Furtado, Chico de Oliveira e Fernando Henrique Cardoso (ARANTES, "Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse", p. 151). Apesar do salto marcuseano, Arantes conclui pelo limite da possibilidade: "A economia mundial deu uma guinada para a direita, um tranco colossal que nos derrubou, reviravolta que não é a primeira em nossa história e sempre contou com o apoio entusiástico das elites locais, que se preparam mais uma vez para sacrificar outra geração ao mito da ascensão do país nos degraus superiores da vida moderna. Trata-se de uma síndrome recorrente, o sentimento algo subalterno de viver num país errado, (...) sair do desvio e entrar finalmente nos eixos da normalidade capitalista pautada pelos países centrais. Que deixa de ser assim criticada e vista ela mesma como uma ameaça à sobrevivência da humanidade. Compreende-se que, nestas condições, mudanças de paradigmas são sempre bem-vindas, sobretudo se destinadas a desbloquear os espíritos na direção da nossa modernidade sempre inconclusa. Portanto, a Grande Recusa não é mesmo conosco, salvo no dia em que se descobrir que o futuro já chegou e é isso mesmo que estamos vendo, desintegração social impulsionada pelo programa suicida da economia mundializada. Quando esta experiência inédita se cristalizar de vez,

nas terras estadunidenses foi diverso da centralidade partidária que se aprofunda no stalinismo. O modo como compõe a divisão social no interior do Estado de bem-estar americano (fundado com o *New Deal* e toda a teoria econômica keynesiana do equilíbrio monetário entre a poupança e o investimento) organiza-se no território dividido em um sistema bipartidário<sup>658</sup>, cujos planos políticos sofrem forte influência de posicionamentos internos diante da ameaça externa do comunismo internacional. Na aparente divisão partidária, reproduzem-se posições políticas muito próximas entre si mediante a ameaça estrangeira.

O bipartidarismo na política externa sobrepuja os interesses de grupos competitivos sob a ameaça do comunismo internacional e espalha para a política interna, onde os programas dos grandes partidos se tornam cada vez mais indistinguíveis, mesmo no grau da hipocrisia e no odor dos clichês.<sup>659</sup>

Afinal, o que Marcuse demonstra com o bipartidarismo estadunidense, mas também desde *Marxismo soviético*, é a racionalidade pautada pela integração de opostos. Unidimensionalidade acentuada no campo do Estado de bem-estar social, quando dois campos opostos se mostram cada vez mais convergentes, inclusive em seus cinismos. Uma política de partido, portanto, ainda que dividido entre dois polos de um mesmo jogo. Um interessante ponto a ser refletido à luz de Foucault, quando este sugere uma virada cada vez mais frequente no campo das governamentalidades.

Diante da "fobia neoliberal ao Estado", Foucault sugere uma fraqueza nesse argumento, reconhecendo que, cada vez menos, a racionalidade governamental está pautada pela razão do Estado. Aquém disso, trata-se agora de uma "governamentalidade do partido". Foucault forja esse conceito sob o cenário da fobia neoliberal ao Estado, cujo principal sintoma é a prática discursiva que reduz os poderes estatais, procurando evitar o terror do totalitarismo na mesma medida em que promove os interesses privados do mercado. O filósofo considera a crítica neoliberal um equívoco, posto que esta apenas segue a tendência atual de um Estado mínimo diante de um mercado ampliado, quando na verdade o Estado ocupa uma fatia muito pequena do poder em uma tendência cada vez menos estatizante<sup>660</sup> e cada vez mais próxima ao domínio de partidos. Assim:

---

Marcuse será finalmente compreendido na sua verdadeira dimensão" (ARANTES, "Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse", p. 153).

<sup>658</sup> Marcuse se refere aqui à divisão do poder político estadunidense entre os democratas e republicanos.

<sup>659</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 22.

<sup>660</sup> Uma distinção se faz importante: o *processo estatizante* descrito aqui não é o mesmo que acima descrevíamos como "*estatização*". A este processo são referidas as redes de poder cujo efeito maior se dá na normatização própria às instituições como o Estado. Aqui, estão incluídos modelos diversos, cujas peças centrais variam conforme o contexto histórico: assim como o poder se concentrou na figura do

(...) esse Estado dito totalitário não é, em absoluto, a exaltação do Estado, mas constitui, ao contrário, uma limitação, uma atenuação, uma subordinação da autonomia do Estado, da sua especificidade e do seu funcionamento próprio - em (...) relação a algo diferente que é o partido. (...) Há que se buscar seu princípio, não na governamentalidade estatizante ou estatizada (...), há que buscá-lo numa governamentalidade não-estatal, justamente no que poderia chamar de governamentalidade de partido.<sup>661</sup>

Decerto, Foucault compreende as origens genealógicas da "governamentalidade de partido" na ascensão dos Estados totalitários (sobretudo o nazismo, o fascismo e o stalinismo). Mas também é possível incluir aí o Estado de bem-estar social. Afinal, não seriam todos esses sistemas - totalitários ou liberais - justamente o alvo das críticas neoliberais que pregam o Estado mínimo ao invés do Estado totalitário? Movimento crítico completamente insuficiente, pois:

Todos os que participam da grande fobia do Estado fiquem sabendo que vão no sentido em que sopra o vento e que, de fato, em toda parte, se anuncia faz anos e anos um decrescimento efetivo do Estado, da estatização, da governamentalidade estatizante ou estatizada.<sup>662</sup>

Crítica interessante ao demonstrar que, quando insistem na força privada dos interesses, os neoliberais seguem a onda governamental da partidarização do aparato. De outro modo, insiste Foucault, a governamentalidade de partido - que o autor não desenvolve, sequer em cursos posteriores, apesar de prometido - é o que cada vez mais ocupa espaço no interior de uma racionalidade governamental, em detrimento de processos estatizantes.

Embora seja ausente uma pesquisa mais aprofundada do significado foucaultiano de governamentalidade de partido, é possível notar como este conceito se encaminha em tempos de Guerra Fria, com o auxílio de Marcuse. Afinal, não seria o marxismo soviético justamente um governo de partido em meio à rede burocrática?<sup>663</sup> Ou então,

---

soberano, pode se dar na dispersão de partidos. Em processos "estatizantes" estão localizados os processos de nacionalização ou de controle da população por meio da instituição estatal. Nesse sentido, é possível afirmar com Foucault que, embora os processos estatizantes estejam em retrocesso, o mesmo não pode ser dito quanto à estatização - um dos modelos de relação de poder ainda presentes sob a marca dos seus partidos.

<sup>661</sup> FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica...*, p. 264.

<sup>662</sup> FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica...*, p. 265.

<sup>663</sup> A peça-chave da partidarização do movimento operário seria concebida por Lênin e o caráter vanguardista do Partido diante do espontaneísmo da esquerda ou da burocratização própria aos interesses dos sindicatos no interior das políticas reformistas em detrimento do interesse de uma virada verdadeiramente socialista. Contrário a esses dois modelos, Lênin inaugura um "político de negócios", conforme Marcuse: "Em 1922, Lênin anunciava a preferência pelo mercador, o comerciante, o administrador em relação ao comunista revolucionário leal que não sabe como comerciar, como vender, como fazer negócios. Ele segue adiante então: 'Não estamos temerosos de dizer que o caráter de nosso trabalho tenha mudado. Nosso pior inimigo interno é o comunista que ocupa um posto soviético responsável (ou não responsável) e goza de respeito universal como um homem consciente'" (MARCUSE, *Soviet Marxism...*, p. 186). A consideração da virada partidária, pois, é o reflexo de uma revolução administrativa que tem como figura de fundo a estratégia de negócios para derrubada do

pela conformidade cada vez maior entre os dois partidos estadunidenses, não seria esta uma forma de governamentalidade de partido? Na aproximação de estratégias entre ambos os partidos, embora dividida em polos opostos, não carregam consigo a gramática unidimensional da contenção mediante uma governamentalidade de partido? Eis uma consideração importante oferecida por Marcuse sobre o tabuleiro unidimensional enquanto uma racionalidade governamental comum ao Estado soviético e ao Estado de bem-estar social.<sup>664</sup>

Naturalmente, sob a perspectiva do bipartidarismo, Marcuse ainda nota avanços. É melhor uma administração plural do que uma administração total. Afinal, uma

instituição pode defender-se contra a outra; uma organização pode mitigar o impacto da outra; possibilidades de fuga e reendereço podem ser calculadas. As regras da lei, não importa quão restritas sejam, são ainda infinitamente mais seguras do que as regras acima da ou sem lei.<sup>665</sup>

No entanto, a despeito das diferenças e diante de um inimigo cada vez mais ameaçador, o sistema de poderes contrapostos de sociedades industriais avançadas acaba por cancelar ou por integrar os campos de oposição. No interesse de defender a posição conquistada e com a necessidade de combater alternativas históricas, o sistema plural acaba por acelerar a destruição do pluralismo. Ambos os polos internos do jogo bipartidário, "tornam o todo imune à negação interna e externa; a política externa de contenção aparece como uma extensão da política interna de contenção".<sup>666</sup> Nesse jogo de integração de opostos, todo o aparato estatal recebe uma nova roupagem governamental.

Com efeito, "a mobilização contra o inimigo opera como um estímulo poderoso de produção e emprego, sustentando então o elevado padrão de vida."<sup>667</sup> Primeiramente, a partir de uma "revolução administrativa" materializada sobretudo pela racionalidade tecnológica. Uma alteração que afeta diretamente o mundo do trabalho, com a

---

capitalismo. Eis um paradoxo fatal para o movimento revolucionário soviético segundo a perspectiva de Marcuse.

<sup>664</sup> Podemos dizer que, no interior mesmo do capitalismo americano, o terror não deixa de ser uma política possível. Afinal, desde a caça macarthista às bruxas não seria instaurado todo um aparato de terror interno de contenção e perseguição da ameaça comunista? Não haveria uma mudança do sistema policial em que se constitui grandes agências de espionagem? Não aconteceria, junto à estrutura do Estado de bem-estar social, movimentos racistas étnicos como a Klux Klux Klan, bem como um sistema prisional que beirava às condições de um campo de concentração? Eis uma contradição que Marcuse não deixa de lado ao analisar o Estado de bem-estar social: a inovação de políticas sociais ao lado de intervenções violentas sobre diversas camadas da sociedade. Sobre estas duas posições no interior do *Welfare State*, ver BLOOM & MARTIN, *Black against Empire...*

<sup>665</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 54.

<sup>666</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 54.

<sup>667</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 24.

possibilidade real de reduzir o esforço físico despendido na produção. No entanto, conforme Marcuse pode concluir a partir de Gilbert Simondon, a máquina não é

uma unidade absoluta, mas apenas uma realidade técnica individualizada, aberta segundo duas vias: aquela da relação com os elementos e aquela das relações interindividuais no conjunto técnico.<sup>668</sup>

Definição que ressoa na perspectiva da unidimensionalidade como uma grande máquina administrativa de gerenciamento das partes.

Mais ainda, pensar a máquina enquanto uma "realidade técnica individualizada" significa alterar todo um complexo jogo no centro da existência social. Sobretudo, a revolução administrativa se apresenta como uma máquina que aprofunda cada vez mais as dicotomias básicas das relações sociais inauguradas pela modernidade. Com efeito, a intervenção individualizada dissolve a distância entre as esferas pública e privada, diretrizes fundamentais para se pensar relações modernas de governo.<sup>669</sup> No Estado de bem-estar social, opera a nova ordem do

aparato técnico que engole as existências pública e privada em todas as esferas da sociedade - isto é, torna-se o meio de controle e coesão em um universo político que incorpora as classes operárias - no grau em que a mudança qualitativa envolveria uma mudança na *própria estrutura tecnológica*.<sup>670</sup>

---

<sup>668</sup> SIMONDON *apud* MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 30. Sobre essa nota, uma perspectiva interessante. Simondon foi um dos discípulos de Merleau-Ponty - autor que Marcuse sempre admirou. Com a citação deste autor, nota-se um Marcuse vinculado à tradições de pensamento francês, sobretudo à fenomenologia. Decerto, no exercício de aproximarmos Marcuse da biopolítica foucaultiana, significa retomar esta tradição da teoria crítica em se aproximar das escolas francesas de pensamento. Na relação entre Marcuse e Simondon tal aproximação é afirmada na relação com a técnica. No entanto, os efeitos dessa relação são vários. Pois Simondon desvia-se de um pensamento que tem no sujeito o seu principal campo. Teórico da transindividualidade, procura uma "ontologia do ser social" diversa das tradições subjetivas e individualizantes. Parte da individuação como pressuposto de modo que a "partir do indivíduo constituído e dado, esforça-se em remontar às condições de sua existência" (SIMONDON, *L'individualization psychique et collective à la lumière des notions de forme, potential et métastabilité*, p. 9). O que leva a pensar até que ponto Marcuse seria devedor desta forma de reflexão, até que ponto a noção de técnica de Simondon influencia o pensamento marcuseano sobre uma nova forma de subjetividade reforçada pela teoria das pulsões. Uma questão a ser apenas indicada nesta pesquisa, exigindo novas aberturas para as passagens entre Marcuse e a tradição francesa de pensamento. Sobre as relações entre Marcuse e Simondon, ver. PISANI, *Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. Para uma investigação sobre a transindividualidade, ver MORFINO, "Simondon e o transindividual" *in* [www.stoa.usp.br](http://www.stoa.usp.br).

<sup>669</sup> Por exemplo, em Kant e toda sua diferença entre o uso *público* e o uso *privado* da razão ao pensar os limites postos ao Esclarecimento. Ao primeiro uso está destinado o discurso do sábio ao público letrado; enquanto o uso *privado* da razão é aplicado quando autorizado em um posto civil ou em uma função a que se está encarregado. Assim, o "cidadão não pode recusar-se a pagar os impostos que lhe são exigidos; a crítica insolente de tais impostos no momento em que ele tem a obrigação de pagá-los pode até ser punida como um escândalo (que poderia provocar rebeliões gerais). Mas não está em contradição com seu dever de cidadão se, enquanto erudito, ele manifesta publicamente sua oposição a tais imposições inoportunas ou mesmo injustas" (KANT, "Resposta à pergunta: o que é o esclarecimento?" *in* KANT, *Textos escolhidos*, p. 34).

<sup>670</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 25. Dissolução entre público e privado que já acontecia desde o fascismo. No entanto, é preciso destacar as diferenças entre o Estado de bem-estar social e o fascismo, como bem lembra Marcuse, cujas mudanças - ou "forças centrífugas" - são contidas pela tecnologia e não mais pelo Terror (MARCUSE, *One dimensional man...*, p. XL). Foucault também aponta diferenças nesse

Aos olhos da administração do bem-estar social, as formas de vida se organizam numa aparente dinâmica, um "círculo vicioso" que corresponde à imagem de uma sociedade que se autoexpande e se autoperpetua na direção pré-estabelecida, orientada pelas necessidades crescentes que ela própria gera e, ao mesmo tempo, contém.<sup>671</sup> Enquanto meio, a técnica administrativa configura um Estado que fortalece a "harmonia pré-estabelecida entre os interesses do grande público e das corporações privadas, bem como aqueles dos seus clientes e seus funcionários."<sup>672</sup> Um "Estado hiperadministrativo", considera Foucault, que organiza as redes de poder entre políticas sociais. Ou, na gramática marcuseana, um aparato cujo sinal maior apresenta a sociedade tecnológica como um "sistema de dominação que já opera no conceito e na construção de técnicas."<sup>673</sup> Enquanto uma máquina que se reproduz e produz outras máquinas, a administração mediadora é, conforme *O homem unidimensional*, a transfiguração da dominação. No limite, tanto diante da rede genealógica de poder proposta por Foucault quanto diante da dominação transfigurada pela administração total na descrição de Marcuse, é preciso questionar: qual o grau de poder presente no Estado de bem-estar social? O que esta técnica governamental alcança e como organiza seus componentes?

As matrizes marcuseana e foucaultiana oferecem dois modelos diversos sobre tais questões. Marcuse parte das considerações repressivas do poder estabelecido e concentra suas análises nos modos como incide a administração enquanto racionalidade de dominação. Uma racionalidade tecnológica que incide na administração do "tempo livre", na medida em que, ao invés de reduzir o desgaste da energia física para o mundo

---

sentido. Contrário à crítica inflacionista do Estado, em que a fobia neoliberal ao Estado é levada ao extremo na identificação do fascismo e do stalinismo ao Estado de bem-estar social, *Nascimento da biopolítica* sugere - embora sem explicitar - algumas diferenças entre suas formas (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 263). No entanto, ressalta-se o fato de que no caso fascista, a dissolução opera no sentido do aparato partidário promover constantemente a fragmentação e as esferas privadas em conflito. Também no caso soviético, o aparato técnico opera uma dissolução. Contudo, no sentido inverso ao fascismo, ao promover uma dissolução entre as esferas com a promoção dos direitos sociais e o reforço consequente do domínio público. No caso do Estado de bem-estar social, a dissolução faz do aparato técnico uma mediação poderosa para além das duas esferas: para além do controle do indivíduo, ou do controle do campo social, opera uma estrutura tecnológica indiferente a tal divisão, uma vez que o objetivo se diversifica sobre uma administração cada vez mais dirigida às formas de vida. É bem verdade que o fascismo organizou uma administração terrorista sobre a vida, ao passo que o stalinismo desenvolve uma administração da vida a partir de uma nova organização econômica baseada no Estado e no aparato burocrático ligado a esse modelo. Contudo, no caso do Estado de bem-estar social, é mobilizada toda uma série de aparatos que procurem orientar a dinâmica vital no interior do campo de serviços e bens de consumo.

<sup>671</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 37.

<sup>672</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 38.

<sup>673</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. XLVI.

do trabalho, acaba submetendo o trabalhador de modo mais profundo em uma rede de produção de bens de consumo. Estabelece aqui um padrão de vida e uma escala pela qual os sujeitos se reconhecem no interior da sociedade. Por conseguinte, racionalidade tecnológica que também administra os bens a serem distribuídos conforme as necessidades vitais configuradas. Configuradas historicamente, no entanto, tais necessidades podem ser compreendidas enquanto falsas ou verdadeiras. Passagem controversa, pois, como afirmar que tal necessidade é falsa ou verdadeira? Ora, o juízo segue a avaliação da carga repressiva que a satisfação da necessidade porta consigo. Enquanto uma sociedade que alimenta a *dessublimação repressiva*, as gratificações do Estado de bem-estar social aliviam em grande medida a necessidade de consumo de sua população. Mas a que preço?

Eis a questão que caracteriza a verdadeiro e o falso de uma necessidade: em que medida a satisfação de tal necessidade perpetua a agressividade, a instrumentalização, a miséria e a injustiça? No limite, a satisfação delas pode ser gratificante para os indivíduos, mas esta felicidade não pode ser defendida caso sirva para deter o desenvolvimento das habilidades (do próprio indivíduo e do outro), bem como o reconhecimento do mal-estar do todo e a apreensão das chances para curar este mal-estar.<sup>674</sup> Muitas das contenções do tempo livre estão deslocadas nesse ponto. Na medida mesma em que se dispensa a energia necessária para a produção, dirige-se para um padrão de diversão e relaxamento, de consumo e comportamento impostos sem distância aos sujeitos. Eis aqui para Marcuse o principal artifício da racionalidade governamental de contenção da oposição própria ao Estado de bem-estar social. Pois seria a partir desta dependência dos sujeitos ao padrão de vida administrado pelo aparato estatal que se constituiria uma nova hierarquia social. Como efeito da produtividade imperiosa dos bens de consumo ou de novas técnicas que aprimoram o próprio sistema produtivo, constitui-se um padrão de vida garantida ou não pelo Estado (dependendo do círculo dantesco em que se vive). Afinal, a promessa do Estado de bem-estar social é

uma vida cada vez mais confortável para um número cada vez mais crescente da população que, em um sentido estrito, não pode imaginar um universo qualitativamente diferente de discurso e de ação, pois a capacidade de conter e manipular a imaginação e o esforço subversivo é uma parte integral da sociedade dada. Aqueles cuja vida é o inferno da sociedade da opulência são mantidos na linha por uma brutalidade que revive práticas medievais e dos primeiros tempos da modernidade. Para os outros, um pouco

---

<sup>674</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 7.

menos desprivilegiados, a sociedade toma conta das necessidades por libertação, satisfazendo as necessidades que fazem a servidão palatável e talvez mesmo imperceptível; e realiza este fato no próprio processo de produção.<sup>675</sup>

Naturalmente, não se trata da repressão terrorista imediata do Estado. Para uma larga quantidade da população é prometida a condição entre viver no inferno brutal ou no purgatório da assistência social. Constitui-se, pois, um padrão de vida cuja produtividade reside na manutenção de falsas necessidades, isto é, na contenção das forças centrífugas que escapam pela própria insuficiência do sistema de necessidades, mantidas apenas na base da repressão, da agressividade e da injustiça. Portanto, com a dessublimação repressiva pautada por falsas necessidades, forja-se uma sociedade totalitária de nova ordem, não nos termos fascistas: pois "'totalitário' não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica que opera através da manipulação de necessidades por interesses privados."<sup>676</sup>

A perspectiva foucaultiana opera por outros caminhos. Em primeiro lugar, o curso do *Nascimento da biopolítica* já teria em vista o cenário final dos "trinta anos gloriosos" do capitalismo - e de sua base material organizada pelo Estado de bem-estar social. Isso significa que o objetivo crítico foucaultiano se volta para o discurso e as práticas que surgem no horizonte do desmonte destas políticas, e não em seu surgimento - um movimento contrário, portanto, ao campo marcuseano. Mas, além dos novos fatores que apresentam o discurso neoliberal já em sua influência, a genealogia da governamentalidade de Foucault evita os pressupostos marcuseanos da repressão. De outro modo, Foucault dirige sua reflexão para a "problematização" do Estado de bem-estar social, notando quais as questões a serem enfrentadas por esta técnica de governo.

Assim, diversamente do risco comunista, o pressuposto maior de Foucault seria a pauta de proposições das políticas de bem-estar<sup>677</sup>; a saber: (a) a política de pleno

---

<sup>675</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 26.

<sup>676</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 5. Em *Contra-revolução e revolta*, diante do cenário de guerras e conflitos da Guerra Fria e o papel americano na instauração de inúmeras ditaduras na América Latina, embora Marcuse considere que a história não seja um retorno aos antigos modelos do fascismo da II Guerra, não dispensa a possibilidade de sua renovação no território americano. "A história não se repete exatamente, e um estágio superior do desenvolvimento capitalista nos Estados Unidos clamaria por um estágio elevado do fascismo. Este país possui recursos técnicos e econômicos para uma organização totalitária incomensuravelmente maior do que a Alemanha de Hitler já teve" (MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 25).

<sup>677</sup> Uma outra diferença a respeito dos diagnósticos de Foucault e Marcuse é o fato de que este - embora se utilize da sociologia francesa como Serge Millet - tem como base maior a situação americana e toda a formação do movimento operário daquele país. Situação bem diversa do que acontecia na França, base das análises de Foucault.

emprego e (b) evitar os efeitos da desvalorização que dissolvem toda a economia pautada na poupança. Dois campos, produtivo e financeiro<sup>678</sup>, em que o Estado de bem-estar deve atuar. Para cada um destes problemas uma única solução: "políticas de cobertura social de riscos".<sup>679</sup> De um modo muito semelhante ao que Marcuse sugere em *O homem unidimensional*, Foucault pode afirmar que tal política de cobertura de risco na França estabelece "políticas de consumo coletivo" garantidas pela redistribuição de renda de modo a favorecer setores sociais privilegiados como a família, por razões de política de natalidade. No entanto, cabia a toda a coletividade cobrir os infortúnios dos indivíduos.<sup>680</sup> É na coletividade que o indivíduo acaba garantindo uma sobrevivência e, em contrapartida, faz do indivíduo parte integral do sistema social estabelecido. Decerto, a técnica de políticas de pleno emprego (que assegura a vida presente do indivíduo e sua família) e contra a desvalorização da moeda (assegurando, então, a poupança e a condição futura dos cidadãos) tem como modelo a estrutura militar, a solidariedade nacional,

modelo que consiste no fato de que não se pergunta às pessoas nem o motivo pelo qual lhes aconteceu o que aconteceu, nem a que categoria econômica elas pertencem. O que acontece com um indivíduo em matéria de *déficit*, de acidente, de um infortúnio qualquer deve ser sempre assumido em nome da solidariedade nacional pela coletividade inteira.<sup>681</sup>

Portanto, é nesta rede de contenção de riscos que Foucault encontrará os limites deste aparato técnico-governamental.

Um diagnóstico que, aparentemente, deixa de lado uma série de pressupostos fundamentais para o próprio Foucault, como a situação das prisões, manicômios; mas também a ordem da Guerra Fria e suas intervenções militares.<sup>682</sup> Ausências que a

---

<sup>678</sup> Este último, diga-se de passagem, jamais é tratado por Marcuse - o que dificulta algumas de suas análises no mundo contemporâneo com a presença cada vez mais forte no universo financeiro.

<sup>679</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 272.

<sup>680</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 273.

<sup>681</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, pp. 272-273.

<sup>682</sup> Decerto, Foucault deixaria de lado muitas das questões próprias à genealogia do Estado de bem-estar social. No entanto, duas análises próximas da sua perspectiva podem ser complementares, ao mesmo tempo que sintomáticas. Trata-se das análises de François Ewald (*L'État providence*) e Robert Castel (*As metamorfoses da questão social*). Em ambos os casos, produz-se uma genealogia das políticas de bem-estar social. O sintoma desta leitura vem com os efeitos dessa interpretação. Pois seria neste vácuo da analítica de poder que interpretações divergentes passam a se impor. Afinal de contas, seria Foucault um crítico liberal do Estado de bem-estar social ou seria, para além disso, um crítico das formas de estatização? Ewald faz uma genealogia do dispositivo de segurança que Foucault associa nestas linhas sobre o Estado de bem-estar social, embora conclua por uma interpretação neoliberal de Foucault, a despeito da "fobia de Estado" tão criticada em *Nascimento da biopolítica*. Castel, por sua vez, parte do que considera a "questão social" e verifica sobretudo as estratégias de vulnerabilidade a que a sociedade pós-industrial francesa acaba por constituir e aprofundar no campo neoliberal. Nesse caso, Castel sempre defendeu uma análise foucaultiana mais crítica do campo liberal, conferindo novas cores ao debate de

interpretação marcuseana não deixa de lado,<sup>683</sup> sobretudo quando se pensa a estratégia fundamental de coesão do Estado de bem-estar social americano a partir da constituição do inimigo externo. Nesse sentido, compõe-se uma governamentalidade que disponibiliza a vida sempre sob uma rede de segurança. Isso porque:

As instituições livres competem com as autoritárias ao fazer do inimigo uma força mortal *dentro* do sistema. E esta força mortal estimula o crescimento e a iniciativa, não em virtude da magnitude e do impacto econômico do "setor" de defesa, mas em virtude do fato de que a sociedade como um todo se torna uma sociedade de defesa.<sup>684</sup>

Técnica com modelo militar que Foucault também reconhece (como afirmou-se acima), embora a deixe um pouco de lado diante da formulação mais geral do dispositivo de segurança. No entanto, assinala Marcuse, o inimigo configura uma ordem administrativa do risco iminente, mais do que uma rede de proteção. Ameaça interna e externa que justifica os desmandos administrativos. No fundo, conclui o filósofo alemão, o inimigo é o "denominador comum" de todo feito e desfeito. É, então, a partir dessa ameaça ao círculo de políticas sociais, garantido pela racionalidade tecnológica, que se mostra a estrutura repressiva em que o Estado de bem-estar social (*Welfare*) se transforma em um Estado de guerra (*Warfare*). Ameaçada pelo inimigo à espreita, pouca diferença faz para a racionalidade tecnológica se a satisfação crescente de necessidades é realizada por um sistema autoritário ou não autoritário para a defesa do padrão de vida.<sup>685</sup>

Conforme anuncia no Prefácio político a *Eros e civilização* (1966), tal transformação do caráter estatal é importante para o diagnóstico marcuseano:

Era a tese de *Eros e civilização*, desenvolvida mais plenamente em meu *O homem unidimensional*, que o homem poderia evitar a fatalidade do Estado de bem-estar através do Estado de guerra [*Welfare-Through-Warfare*] somente ao atingir um novo ponto de partida em que ele possa reconstruir o aparato produtivo sem o 'ascetismo intramundano' que forneceu as bases mentais para a dominação e a exploração.<sup>686</sup>

Nesta citação, revela-se não apenas a inquietação marcuseana pela virada do Estado de bem-estar social para seu caráter beligerante, mas também no próprio sujeito que resta dessa inversão: *o asceta intramundano*. Nos termos de uma teoria da

---

Foucault ao neoliberalismo. Curiosamente, seria o mesmo Robert Castel que introduziria a tradução francesa de *Razão e revolução* de Marcuse.

<sup>683</sup> Sobre os manicômios, prisões, Marcuse afirma: o conflito social baseado no capitalismo altamente organizado, "perpetua a existência inumana daqueles que formam a base humana da pirâmide social - os *outsiders* e os pobres, os desempregados e os desempregáveis, as raças perseguidas pela cor, os internos de prisões e de instituições mentais" (MARCUSE, *One dimensional man...*, pp. 56-57)

<sup>684</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 55.

<sup>685</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 4.

<sup>686</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIV (colchetes nossos).

governamentalidade aplicada à gramática marcuseana, é possível dizer que configuração das técnicas administrativas do Estado de bem-estar social tem como efeito a formação subjetiva asceta intramundana.

Estranha consideração, após mesmo Marcuse delinear as mudanças sociais do pós-Guerra em direção ao campo da liberdade próprio à dessublimação repressiva. Afinal, em que medida são correspondentes o asceta intramundano e o trabalhador que vive na margem crescente da satisfação promovida pelo estilo de vida do Estado de bem-estar social? E ainda, em que medida essa formação subjetiva gera a passagem do *Welfare* para o *Warfare*?

Pensar o padrão de vida como distinto do ascetismo intramundano é esquecer um dos principais pressupostos deste modelo calvinista - muito enraizado no modo de vida americano, aliás - pautada pela "vontade servil". Em *Um estudo sobre a autoridade*<sup>687</sup>, podemos encontrar o embrião da análise marcuseana sobre a ideia e seus desdobramentos no modelo de racionalidade que lhe é peculiar. Pois, da análise da ética protestante do ascetismo, Marcuse encontra um modelo especial de racionalização da vida, sobretudo em seu princípio de cálculo e, ao lado deste aspecto<sup>688</sup>, a afirmação de um modo específico de autoridade. Ora, com a vontade servil, primeiramente, Lutero e Calvino podem estabelecer um conceito de liberdade interior submetida às leis de uma comunidade cristã. Uma dupla moral, dirá Marcuse, em que se reconhece sua liberdade e igualdade internas, bem como sua pobreza, seu amor e felicidade internos; mas também, a ordem 'externa' que surge como um sistema de autoridades a que o homem se submete.<sup>689</sup> Desse modo, o ascetismo intramundano opera para Marcuse como a moral por excelência do homem unidimensional. Base da moral burguesa por excelência, a cada passo da racionalidade tecnológica como uma racionalidade política, o conceito de

---

<sup>687</sup> Ensaio que Marcuse publica na série de estudos organizadas por Horkheimer sobre a autoridade e a família (1936).

<sup>688</sup> E com uma discussão fundamental sobre o caráter irracional da modernidade, a despeito da concepção weberiana da autonomia das esferas da vida e da conseqüente racionalização dos princípios que regem as artes, a política, a ciência e a religião. Weber concebe o desdobramento protestante como um movimento de racionalização das práticas religiosas, por uma série de elementos, com destaque para a importância dada às Escrituras como forma moral de interpretação do mundo. Com efeito, uma racionalização moral fundamental para a constituição da ordem econômica do capitalismo e toda sua ética do trabalho e do mérito (ver em WEBER, *Ética protestante e o "espírito" do capitalismo*). Por contraste ao diagnóstico weberiano da modernidade, os *Estudo sobre a autoridade* de Marcuse afirma que, embora os processos de produção tenham sido racionalizados até o último detalhe, o *todo* permanece irracional (MARCUSE, *A study on authority*, p. 11). É o que nota com as sociedades industriais avançadas, em que a racionalidade técnica passa a ser incorporada ao aparato produtivo, a despeito de seu uso irracional (MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 25). Algo que se expressa na passagem do uso produtivo do aparato estatal em direção à capacidade de defesa militar.

<sup>689</sup> MARCUSE, *An study on authority*, pp. 15-16.

liberdade servil se integra a uma "autoridade metafísica", na mesma medida em que permite com que a servidão externa seja perpetuada no interior da alma humana.<sup>690</sup> Com efeito, há um território intramundano, em que o asceta conquista sua liberdade, a despeito da servidão que rege seu mundo exterior. No entanto, não basta a divisão entre dois mundos. Para a prova de fé protestante é necessário que o indivíduo, a todo instante, esteja exposto ao medo da perda. Isso porque, na medida em que "a produção e a reprodução da vida não podem ser racionalmente dominadas constantemente por essa sociedade", é através da falta que a marca divina imprime na condição terrena que o indivíduo se reconhece em sua liberdade interior, a despeito da realidade posta no mundo.<sup>691</sup>

Nos termos do Estado de bem-estar social, é possível interpretar a formação desse sujeito livre junto à satisfação gratificante proporcionada pela racionalidade tecnológica. No interior de sociedades unidimensionais como esta, nota-se o grau de dependências a que cada membro está vinculado. A integração de opostos e a sua consequente anulação da crítica refletem o medo da falta das garantias das políticas sociais fora da realidade estabelecida do aparato administrativo. Gerentes e executivos, outrora os agentes responsáveis pela capitalização da força de trabalho, passam a ser parte do engenho burocrático que garante seu lugar na máquina corporativa. Trabalhadores, por sua vez, são integrados ao maquinário estatal e empresarial enquanto "escravos sublimados", na medida em que são reificados como peças deste maquinário e, quando imprestáveis (desempregáveis), habitam o inferno da sociedade da opulência e pagam o preço de não ser "escolhido" pelo Deus estatal.<sup>692</sup> Este opera como um Deus calvinista: em que nada é reconhecido como garantido. Ninguém, a não ser o divino, sabe quem são os escolhidos. Deve-se assim agir como se fosse um dentre eles. Caso seja o escolhido, será agraciado como sempre o foi em vida; se não o for, ao menos procurou um modelo de vida, ainda que insuficiente para garantir sua salvação. Algo similar acontece, sobretudo nas camadas mais vulneráveis do Estado de bem-estar social. Pois dentre os trabalhadores, existem os que são agraciados pelas políticas de pleno emprego, os que não o são, mas ao menos vivem como se o fossem - são agraciados pelas políticas de assistência; e, por fim, os miseráveis que pagam em vida as

---

<sup>690</sup> MARCUSE, *An study on authority*, p. 10.

<sup>691</sup> MARCUSE, *An study on authority*, p. 10.

<sup>692</sup> MARCUSE, *One dimensional man....*, p. 36.

marcas de sua existência desgraçada. A eles, a força da lei. Garantir a ordem, portanto, é como o asceta que vive sob o olhar divino no mundo.

Nesse sentido, a figura do inimigo social é o lugar da desestabilização social. Como visto acima, é também um ponto essencial para a administração das coisas. Aos olhos da subjetividade configurada no Estado de bem-estar social, o inimigo é a figura da hostilidade do mundo diante do qual a autoridade estatal se afirma. É aqui que se afirma a passagem do *Welfare* para o *Warfare*: perder o mundo em que habita, onde deposita sua obra e onde é agraciado pelo Deus-Estado autoriza a reversão da política social para a defesa militar. Nesse sentido, Marcuse nota que a "burguesia lutou suas maiores batalhas sob a bandeira da "razão", mas é precisamente a sociedade burguesa que priva a razão da sua realização."<sup>693</sup> Ou, nos termos de *O homem unidimensional*: "a insanidade do todo absolve as insanidades particulares e torna os crimes contra a humanidade em uma empresa racional".<sup>694</sup> Afinal de contas, o que seria esse inimigo a que os habitantes do Estado de bem-estar social tanto temem? Não se trata do perigo vermelho, nem do chauvinista burguês que coexistem nas marcas da sociedade unidimensional. Ora, o que haveria de ser, senão o espectro de libertação o qual as sociedades industriais avançadas tentam a todo instante conter, a despeito das próprias forças centrífugas que o engendram? Espectro impossível de conter pelo sistema estático de vida - ainda que sob as ameaças mais terríveis de uma Guerra final e atômica, ou da força bruta aplicada nos guetos.

Portanto, à luz da genealogia, é possível compreender como a política unidimensional constitui seus aparatos estatais em um sistema de integração de opostos. Compreende-se com isso uma dinâmica acelerada que apresenta pluralismos e os organiza sob a forma antagônica no interior de um mesmo jogo. Afinal de contas, de acordo com Marcuse, é a política de contenção de alternativas um dos princípios governamentais-administrativos do Estado de bem-estar social. Da perspectiva de Foucault, esse Estado hiperadministrativo configura uma política de contenção a partir de uma rede de proteção social. Marcuse, por sua vez, amplia esta concepção para o contexto da Guerra Fria, e leva a política da contenção, mediante a figura do inimigo interno e externo que dirige as forças do aparato estatal para uma estrutura militar. Desse modo, a forma de vida a ser administrada corresponde ao campo de proteção e à necessidade de garantias. Nesse sentido, Marcuse aproxima a moralidade deste novo

---

<sup>693</sup> MARCUSE, *A study on authority*, p. 11.

<sup>694</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 55.

sujeito ao ascetismo intramundano, reorganizando toda a teologia no legado político do Estado de bem-estar social.

A crítica a esse modelo paradigmático de tecnologia governamental é reconhecidamente difícil. Algo perceptível desde nosso debate sobre a dessublimação repressiva. Movimento que exige um novo esforço crítico capaz de apreender as contradições presentes nas oposições integradas e no consequente sofrimento social apresentado pelas chagas do Estado de bem-estar social. Crítica que leva a uma nova racionalidade, capaz de desativar a rede normativa do capitalismo. Essa possibilidade será objeto de estudo da conclusão deste trabalho. Por ora, sigamos para os impasses mais contemporâneos do neoliberalismo.

#### ***D) Estado mínimo***

Rastros da crítica neoliberal às formas Estado tratadas até então não são novidades para Marcuse. Decerto, o tempo vivido pelo filósofo apresentava um pensamento neoliberal ainda novo para a máquina estatal (talvez na Califórnia de Ronald Reagan contra o qual ele dirige críticas constantes desde os fins dos anos 1960<sup>695</sup>). No entanto, isso não retira uma breve percepção de Marcuse sobre o neoliberalismo como uma crítica insuficiente, conforme a seguinte passagem:

A crítica ao Estado de bem-estar social em termos do liberalismo e do conservadorismo (com ou sem o prefixo "neo-") permanece, para sua validade, na existência das próprias condições que o Estado de bem-estar social havia superado - a saber, um grau baixo de riqueza social e tecnologia. Os aspectos sinistros desta crítica logo se mostram na luta contra a legislação

---

<sup>695</sup> Ronald Reagan foi governador da Califórnia entre 1967-1975. Durante este período, Marcuse aliado ao movimento universitário da Universidade da Califórnia/San Diego participou de diversos protestos contra as ingerências políticas do governador. De acordo com depoimento de Barry Shapiro no documentário *O Hipopótamo de Herbert*, Marcuse seria protagonista de um conflito direto com Reagan. Tratava-se de um protesto estudantil contra o papel da produção acadêmica na Guerra do Vietnã. Movimento que ganha significado sobretudo em San Diego, uma cidade sustentada na época pela economia militar. No mesmo documentário, Peter Zelin, estudante daquele período, afirma que Marcuse seria o oposto de Reagan. Enquanto o governador lança um documento sobre a "racionalização para a educação" (com o ideário neoliberal em pauta), Marcuse procura uma educação pelo possível. Shapiro lembra que, enquanto o movimento estudantil prosseguia sua luta, Reagan aumentava a repressão e, ao lado de tudo isso, propagava publicamente uma série de calúnias contra um intelectual caricaturado, a despeito de suas ideias. Após alguns anos e sob muita pressão de movimentos conservadores locais e do governador Reagan, o reitor da época decide por "aposentar" Marcuse. Em seu depoimento para o documentário, o reitor McGill avalia de um modo neoliberal: "Se não se desistir do trabalho na hora certa, então não há como injetar sangue novo no sistema. Naquela época tínhamos simplesmente idosos demais na faculdade. Não só Marcuse, mas dezenas de outros. (...) Ele [Marcuse] morreu 3 ou 4 anos depois [na verdade, morreria 10 anos depois], dignamente, da maneira como nós tínhamos planejado" (McGILL in JUUTILAINEN, *Herbert's Hippopotamus* in <http://www.youtube.com/watch?v=ErNajby5MBM> - visitado em jan/2014).

social abrangente e nos gastos governamentais próprios a outros serviços assim como àqueles da defesa militar.<sup>696</sup>

Nessa passagem, delineia-se o cenário de desintegração social, de desmanche da "coisa" pública a que o neoliberalismo se orienta. Não importa para onde se dirigem os investimentos, os serviços básicos ou militares, o importante é o Estado mínimo. Claro, se há uma demanda por investimentos em armas superior ao investimento em saúde e educação, deixemos ao mercado que decida sobre o assunto. Nesse sentido, a posição neoliberal se mostra para Marcuse como sinistra e insuficiente: por retirar o papel orientador de políticas do Estado, mantendo a antiga estrutura opressiva com a cínica flutuação de interesses do mercado. Trata-se, portanto, de uma crítica contra a opressão do Estado de bem-estar social que desconsidera a sua gênese. Em contraposição, a crítica de Marcuse pretende denunciar o caráter opressivo do Estado de bem-estar social, mas levando em consideração também as capacidades opressivas *anteriores* a ele.<sup>697</sup>

Sobre esta breve polêmica de *O homem unidimensional*, Foucault extrai algumas consequências. Pois ela seria herdeira de um conflito em torno do sentido de razão que cada parte da disputa coloca a si. Para o filósofo francês há uma "curiosa vizinhança" entre os representantes da Escola de Frankfurt e os neoliberais da Escola de Friburgo. Ambos exilados nos Estados Unidos durante a guerra, eles carregam consigo um debate sobre o caráter irracional das ações sociais - uma disputa, portanto, em torno do weberianismo.<sup>698</sup> Pois Weber inova em suas considerações a respeito do capitalismo a partir de sua "racionalidade irracional". Aos autores das duas escolas interessava saber o sentido dessa irracionalidade, oferecendo duas perspectivas diversas sobre o mesmo fenômeno. Enfim,

o problema da Escola de Frankfurt era determinar qual poderia ser a nova racionalidade social que poderia ser definida e formada para anular a irracionalidade econômica. Em compensação, a decifração dessa racionalidade irracional do capitalismo, que também era o problema da Escola de Friburgo, gente como Eucken, Röpcke, etc. vai procurar resolvê-la de outra maneira. Não procurarão encontrar, inventar, definir a nova forma de racionalidade social, mas definir, ou redefinir, ou reencontrar, a racionalidade econômica que vai permitir anular a irracionalidade social do capitalismo.<sup>699</sup>

A tentativa da Escola de Friburgo está na consolidação de uma outra racionalidade que leve em conta não a supressão da irracionalidade, mas sim, a busca de um modelo

---

<sup>696</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, pp. 53-54.

<sup>697</sup> MARCUSE, *One dimensional man...*, p. 54.

<sup>698</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 144.

<sup>699</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 145.

formal principiado pelo campo de liberdades individuais sem quaisquer impedimentos, sem nenhuma mediação.<sup>700</sup>

Sobre esse paralelo traçado por Foucault são necessárias algumas considerações. Primeiramente, o filósofo francês concordaria com Marcuse que o neoliberalismo é uma crítica insuficiente das relações de poder instauradas no Estado de bem-estar social. Acima já se levantou a reflexão foucaultiana sobre a insuficiência da crítica neoliberal ao Estado hiperadministrado, uma vez que tudo se encaminha para uma governamentalidade do partido. Em outras palavras, a demanda neoliberal por um Estado mínimo acompanha a tendência da maior presença de facções partidárias no comando do governo.

Além disso, uma segunda consideração se faz a partir da interpretação de Foucault sobre a herança weberiana na Escola de Frankfurt: a saber, a superação da irracionalidade econômica por uma nova racionalidade social. Uma interpretação possível nas linhas citadas acima sobre o "ascetismo intramundano" em *O homem unidimensional*. Tema weberiano por excelência, o filósofo alemão reconhece naquele modelo moral as bases da irracionalidade própria à passagem do *Welfare* para o *Warfare* (sobretudo no território americano, de onde retira suas conclusões).<sup>701</sup> Além disso, como apontado pelo diagnóstico de Foucault sobre os frankfurtianos, Marcuse reconhece a necessidade de superar esse modelo por uma nova racionalidade social. No entanto, a interpretação foucaultiana que torna paralela a experiência frankfurtiana com a de Friburgo, torna homogêneos períodos diversos dos desdobramentos da teoria crítica. Foucault apenas remete ao período inicial da teoria crítica frankfurtiana: os anos 1940, quando a disputa pela interpretação de Weber com a Escola de Friburgo se dá. Período em que Horkheimer não suspeitava tanto da dialética do esclarecimento, de modo a reforçar diversas instâncias da racionalidade, confiando em demasia no progresso da razão em direção à emancipação. Nesse sentido, a interpretação de

---

<sup>700</sup> Um exemplo dessa consideração neoliberal pode ser vista sobre o tema da educação. Para Richard S. Peter, autor de *Educação e ética* - um manual neoliberal das capacidades intelectuais do capital humano - trata-se de propor uma educação para a liberdade, a ponto de ser inteiramente "livre" dos impedimentos: "Se a demanda é fazer que um homem deva ser livre para fazer o que ele quiser ou permitido a fazer o que ele quer livremente, isto não implica que ele deva fazer qualquer coisa; antes, isso implica que as restrições e os impedimentos sobre o fazer o que ele quer fazer devem ser removidos" (PETER, *Education and ethics*, p. 43). Portanto, não se trata de uma defesa da anarquia da vontade, mas de uma liberdade que age e pensa para além das mediações que impeçam seu avanço. Remover os obstáculos em nome da liberdade individual coloca o pensamento neoliberal não apenas contra o Estado, mas também contra toda forma de pensamento crítico que exige para si a mediação dos seus conceitos.

<sup>701</sup> Um cenário bem diverso do Estado de bem-estar social na França e na Itália. Ver acima, nota 657, p. 257.

Foucault torna ausente toda a interpretação da *Dialética do Esclarecimento*, deixando o paralelo entre as duas Escolas nos anos anteriores à Guerra, ou durante a mesma. O que leva a perguntar se Marcuse ainda estaria vinculado a este campo de questões. Ou melhor, podemos estender a análise de Foucault sobre o diagnóstico marcuseano do pós-Guerra? Estaria, assim, a teoria crítica de Marcuse em um campo similar ao neoliberalismo? E, nesse sentido, a justificativa de que o neoliberalismo estava apenas em seus primeiros passos mais ousados nos tempos da publicação de *O homem unidimensional* não seria um modo insuficiente para responder a herança weberiana de fundo nesse debate?

Foucault chega a reconhecer que certas críticas são muito semelhantes entre o caráter unidimensional da sociedade e pressupostos de alguns autores do neoliberalismo alemão, como Sombart. Conforme dito anteriormente, e com todas as dificuldades dessa comparação sem a devida mediação, Foucault aproxima a crítica de Sombart ao capitalismo com aquela de Marcuse sobre a sociedade unidimensional. Nos dois casos tratados por Foucault, há a denúncia de que o capitalismo fragmenta a tal ponto os indivíduos que estes se mostram privados da comunicação, reduzidos à condição de átomos: os indivíduos passam a se submeter a uma autoridade abstrata com a qual não se identificam.<sup>702</sup> Situação similar ao asceta intramundano que se submete à autoridade abstrata do Deus-Estado. No entanto, e isso Foucault não desenvolve, a nova racionalidade de Marcuse não segue uma fobia do Estado, como aquela em que acabariam recaindo neoliberais como Sombart. A nova racionalidade marcuseana pressupõe um horizonte de emancipação em que a estrutura de instituições - inclusive o Estado - possa receber outro destino. Posição bem diversa da dissolução do risco do Estado, propagada pela defesa da lógica do mercado por Sombart.<sup>703</sup>

---

<sup>702</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 154.

<sup>703</sup> A equivalência entre autores tão diversos como Sombart e Marcuse só pode ser vista sob a perspectiva da crítica da genealogia do poder diante dos impasses da dialética. Desde tal perspectiva, Foucault procura uma outra base de análise diversa da denúncia da opressão e sua consequente pressuposição de uma racionalidade por vir. Nesse sentido, *O nascimento da biopolítica* apresenta a seguinte contraposição de métodos: "Do romantismo à Escola de Frankfurt, foi sempre esse questionamento da racionalidade com o peso do poder que lhe seria próprio, foi sempre isso que foi posto em questão. Ora a crítica do saber, que eu lhes proporei não consiste, justamente, em denunciar (...) o que haveria de continuamente opressivo sob a razão, porque, afinal de contas, (...) a desrazão é igualmente opressiva. (...) A crítica que lhes proponho consiste em determinar em que condições e com quais efeitos se exerce uma verificação, isto é, mais uma vez, um tipo de formulação do âmbito de certas regras de verificação e de falsificação. (...) Em outras palavras, para que tenha um alcance político, a análise tem de visar não a gênese das verdades ou a memória dos erros. (...) Não é uma história do verdadeiro, não é uma história do falso: a história da verificação é que tem importância politicamente." (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, pp. 49 a 51). Há que se tomar cuidado com as proposições aqui presentes. Pois Foucault é criticado justamente por esse distanciamento de critérios de verdade que tornem mais claras as suas proposições. Habermas e Fraser já

De um ponto de vista neoliberal, os limites do Estado de bem-estar social estariam em sua política de cobertura de riscos. O que poderia ser notado como uma política de contenção dos desequilíbrios próprios ao capitalismo é, na verdade, percebido pelos neoliberais como um sinal de intervenção do Estado no lugar mesmo em que a regulação do mercado deveria imperar. Ao invés de questionar, pois, em que medida as políticas sociais de bem-estar resolvem as contradições do capitalismo, os defensores do neoliberalismo perguntam pelas consequências inesperadas que terão sobre a lógica econômica uma política de pleno emprego e o combate à desvalorização monetária através do incentivo à poupança. Assim, em fins dos anos 1940, o jurista Laroque justificava as políticas francesas de Seguridade Social ao afirmar que esta não é formulada para ter efeitos econômicos, mas se isso ocorrer, será um efeito benéfico.<sup>704</sup> Os benefícios não são intervenções porque, conforme Laroque, a Seguridade Social não seria outra coisa do que a massa salarial dividida entre a prestação de serviços e as prestações sociais,

uma solidariedade que não é imposta aos não-assalariados para os assalariados, é "uma solidariedade que é imposta à massa dos assalariados" para o seu único e exclusivo benefício, "para o benefício de seus filhos e de seus idosos".<sup>705</sup>

---

lembravam como Foucault carece de critérios normativos para a definição de seus problemas. Efeitos disso podem ser sentidos nas diversas interpretações sobre a posição adotada por Foucault no curso sobre o neoliberalismo, fruto de muitos debates contemporâneos sobre sua obra. Afinal de contas, até que ponto Foucault diverge dos pressupostos neoliberais? Uma questão que, aparentemente, a virada para a estética da existência não deixa clara. Autores como Geoffroy de Lagasnerie consideram que Foucault percebe o neoliberalismo como um instrumento de crítica da realidade e do pensamento, na medida em que esta tradição colocaria à luz as teorias clássicas da filosofia política, bem como do marxismo (V. DE LAGASNERIE, *La dernière leçon de Michel Foucault: sur le néolibéralisme, la théorie et la politique*). De outro modo, Lemke considera a teoria da governamentalidade aliada à estética da existência como um fator de crítica ao neoliberalismo, na medida em que este é o signo contemporâneo da biopolítica e suas tecnologias de subjetivação. É provável que ambas as posições sejam possíveis na medida em que Foucault aparentemente neutraliza sua posição e seus critérios no que diz respeito a seu método de investigação. No entanto, um Foucault crítico ao neoliberalismo salta à vista. Ao associar esta técnica de governo à biopolítica, entendida como a forma de subjetivação que acompanha inúmeras práticas discursivas sobre as formas de vida, Lemke parece ter mais razão ao sugerir em Foucault um procedimento crítico. Algo que se torna mais visível quando Foucault reconhece, ainda que tardiamente, a contribuição da teoria crítica, sobretudo por levar o marxismo a um novo campo de análises (FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault...", p. 324). Nesse sentido, a aproximação com Marcuse - mais do que o afastamento - ajuda a compreender esta figura do Foucault crítico. Mesmo com distância crítica, Foucault não deixa de pensar Marcuse como uma solução crítica. Questionando-se em 1978 sobre "contribuições válidas à sociedade, se os instrumentos são insuficientes", Foucault não titubeia ao responder: "Devemos começar por reinventar o futuro mergulhando em um presente mais criativo. Deixemos cair a Disneylândia e pensemos em Marcuse" (FOUCAULT, "Conversa sem complexos com um filósofo que analisa as 'estruturas do poder'" in FOUCAULT, *Estratégia, poder-saber - ditos e escritos*, vol. IV, p. 316).

<sup>704</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 274.

<sup>705</sup> FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica...*, p. 274, com citações da conferência de Laroque, "La Sécurité sociale dans l'économie française" [A Seguridade Social na economia francesa].

Portanto, um mecanismo social que em nada interfere na política salarial, dado que é um mecanismo de redistribuição de parte da renda dos assalariados aos não-assalariados, sobretudo os idosos e os filhos de assalariados. Renda que retorna para a própria classe, portanto, e não renda que circula pelo mercado.

Em contraposição a este discurso das políticas sociais de bem-estar, surge, anos depois, a visão neoliberal francesa do ministro das finanças Giscard d'Estaing. Em um de seus discursos de 1972, o ministro afirma que os objetivos tradicionais do Estado moderno são a redistribuição de renda relativa, a alocação da produção para a consolidação dos bens de consumo e, por fim, a regulação dos processos econômicos capazes de assegurar o pleno emprego e o crescimento. Até então, um discurso em consonância com a defesa da Seguridade Social por Laroque. No entanto, e a partir daí vem a diferença: Giscard afirma que não há motivos para que o orçamento do Estado seja mais voltado para a Seguridade Social, quando o dinheiro pode ser investido em outras áreas, como a construção de uma rodovia. Dissocia assim as políticas de expansão econômica daquelas que promovem a proteção social. Uma verdadeira divisão entre o econômico e o social, de modo que o processo econômico não sofra quaisquer perturbações e o campo social seja tratado em sua limitação, com uma pureza tal que jamais venha a intervir no processo econômico.<sup>706</sup> O Estado não seria mais um aparato extenso que regula toda a vida social, pois passa a ter função própria na atuação e limitação do campo social. O Estado mínimo deve operar sobre a margem daqueles que escapam às relações do mercado. Ao passo que o mercado assume uma cidadania própria, com autonomia pautada pela livre-iniciativa e pela livre concorrência.

Mas, o que há de "novo" no "neo"liberalismo? Uma questão como essa remete ao centro da investigação da racionalidade governamental que esta tendência inaugura. Para Foucault, não se trata de uma diferença temporal: o liberalismo do século XVIII e XIX identifica-se com o neoliberalismo até certo ponto. Em ambos, a livre-iniciativa e a livre concorrência são princípios fundamentais de governo. Em ambos, ainda, há forte crítica aos impulsos totalizantes do Estado.<sup>707</sup> No conjunto, o liberalismo do século

---

<sup>706</sup> FOUCAULT, *O nascimento da biopolítica...*, p. 277.

<sup>707</sup> Marcuse considera o impacto dos primeiros discursos liberais sobre o pensamento crítico - uma promessa que não foi cumprida: "Os direitos e liberdades que foram fatores vitais nos estágios primeiros e anteriores da sociedade industrial foram substituídos por um estágio superior desta sociedade: eles estão perdendo seu conteúdo racional tradicional. Liberdade de pensamento, de discurso e de consciências foram - assim como a livre iniciativa que aquelas serviram para promover e proteger - essencialmente ideias críticas, designadas para substituir uma cultura intelectual e material obsoleta por uma cultura mais produtiva e racional. Uma vez institucionalizados, estes direitos e liberdades partilharam o destino da sociedade da qual elas se tornaram uma parte integral. A realização cancela as premissas"

XVIII e do XX contém princípios de *laissez-faire*. Contudo, a diferença maior está nos pressupostos que compõem um regime de verificação dos verdadeiros e falsos papéis do Estado e do mercado. Afinal, mais do que questionar a razão de Estado, entre neoliberais e liberais versa uma diferença de fundo pela qual cada um trata seus regimes de governo. Em torno do *laissez-faire*, a regulação das relações sociais pela concorrência opera em direções distintas nas duas correntes.

O conceito de concorrência é aqui central para determinarmos as diferenças. Pois, com os liberais, não se pode concluir o *laissez-faire* a partir da concorrência, mas a partir das relações de mercado. Entretanto, haveria para os neoliberais uma "ingenuidade naturalista" nessa concepção. Primeiramente, porque ela assume a relação de mercado como um dado natural, "algo que se produz espontaneamente e que o Estado deveria respeitar"<sup>708</sup>. Portanto, como se o mercado operasse seus mecanismos com a harmonia dos mecanismos naturais. Seja pela troca de mercadorias ou pela concorrência entre os produtores, o mercado liberal é harmônico em sua natureza. Diante desse fato, uma segunda dificuldade é levantada pelos neoliberais: a insuficiência liberal de constituir um Estado verdadeiramente mínimo. Como bem notou Marcuse, aos olhos liberais, o Estado ainda deve permanecer forte para que não se conjuguem fenômenos de concentração e desarmonia, como o monopólio.<sup>709</sup> Nesse sentido, a crítica liberal seria insuficiente para limitar as ingerências do Estado sobre as condições do mercado.

---

(MARCUSE, *One dimensional man...*, pp. 3-4). Sob o ponto de vista do Estado de bem-estar social, o pensamento liberal estimula a concorrência no interior do quadro regulado pelo Estado (cada vez mais beligerante). Contra isso, o pensamento neoliberal não estabelecerá um retorno às posições críticas dos liberais (a que Marcuse elogia em seu devido tempo). Pelo contrário, o neoliberalismo pretende diluir as conquistas sociais do Estado, deixando indissolúveis os limites entre o público e o privado, com a hegemonia própria ao campo das livres-iniciativas. Como lembra Giscard, o mercado deve partilhar das estruturas do Estado, no campo do crescimento econômico (como as licitações de empresas para a construção de estradas, com a contrapartida dos riscos dividida entre o Estado e as empresas). No entanto, as empresas não devem arcar com as despesas sociais. Longe de ser uma crítica liberal do Estado, a perspectiva marcuseana faz perceber o neoliberalismo como uma estrutura privada que transforma em forma mercadoria todos os bens e serviços outrora distribuídos pelo aparato estatal. Portanto, a crítica neoliberal não contém a força da livre-iniciativa do indivíduo diante do Estado, mas sim a possibilidade de lançar o indivíduo no jogo do mercado sem os entraves sociais da política de bem-estar social.

<sup>708</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 163.

<sup>709</sup> Perspectiva que se conjuga com a de Von Mises e a perspectiva que Marcuse notava em seu ensaio "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado". Na crítica que fazia então, Marcuse destacava como liberais como Von Mises e Gentile passam a defender os ditadores de suas respectivas terras. No caso particular de Von Mises, a defesa da propriedade como princípio liberal por excelência é garantida no jogo liberal da livre iniciativa apenas pela configuração de um Estado forte, que proteja os indivíduos empreendedores do apetite monopolista por concentração. Daí sua defesa ao fascismo (MARCUSE, "O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado", p. 53).

Seria necessário, pois, compreender a concorrência como algo que dispense a "ingenuidade naturalista" dos liberais. Afinal, não há uma realidade natural anterior ao jogo da concorrência. Sem qualquer substância metafísica anterior que constitua as relações de mercado, sem nenhuma ilusão de harmonia pré-estabelecida, a tradição neoliberal faz da concorrência seu *princípio formal*. Foucault assim conclui:

Na realidade, a concorrência não deve seus efeitos senão à essência que ela detém, que a caracteriza, que a constitui. A concorrência não deve seus efeitos benéficos a uma anterioridade natural, a um dado natural que ela traria consigo. Ela os deve a um privilégio formal. (...) A concorrência é um princípio de formalização. A concorrência possui uma lógica interna, tem sua estrutura própria. Seus efeitos só se produzem se essa lógica é respeitada. É, de certo modo, um jogo formal entre desigualdades. Não é um jogo natural entre indivíduos e comportamentos.<sup>710</sup>

Consolida-se, assim, uma nova racionalidade em que a concorrência se mostra a peça-chave de uma nova ordem. A resposta ao "racionalismo irracional" weberiano pela tradição da Escola de Friburgo apresenta aqui seu melhor conceito. Pois, através do formalismo da concorrência, os neoliberais apreendem um modelo de racionalidade que não se encerra em si mesmo. Trata-se de um jogo entre desigualdades, distante de qualquer harmonia pré-estabelecida, próximo de correntes diversas que tendem - embora nunca alcancem - o estágio de concorrência pura.<sup>711</sup> De certo modo, a concorrência é o mecanismo de formalização que jamais encerra o processo do agente econômico no mercado, ambos em contínua dinâmica, salvo pelas ingerências do Estado sobre a autonomia do mercado. Sob a racionalidade neoliberal de governar, a concorrência passa a ser o carro-chefe que desimpede as barreiras da livre-iniciativa e propicia uma série de agentes econômicos em uma nova ordem administrativa de enfoque empresarial.

Portanto, o efeito dessa consideração não é a saída liberal que tende entre a limitação ou o fortalecimento da ação estatal em nome da lei natural do mercado. De outro modo, diante do jogo concorrencial entre desiguais, o neoliberalismo implanta a lógica do mercado nos mecanismos do Estado, uma "justaposição dos mecanismos de mercado indexados à concorrência e à política do governo". Assim, a

---

<sup>710</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 163.

<sup>711</sup> Foucault lembra como o neoliberalismo alemão seria formado pela fenomenologia de Husserl e Brentano (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, pp. 141 e 146). Sobretudo, na crítica ao "naturalismo ingênuo" que se confere aos fenômenos, quando estes são para o processo da consciência diante do mundo, um *eidos*, uma contínua formalização em que se constituem os objetos. Foucault considera a tese neoliberal do formalismo da concorrência enquanto um jogo, enquanto um *eidos*, uma formalização que jamais se encerra em si mesmo, mas que acompanha o processo de formalização dos objetos na relação com a consciência.

economia do mercado não subtrai algo do governo. Ao contrário, (...) ela constitui o indexador geral sob o qual se deve colocar a regra que vai definir todas as ações governamentais. É necessário governar para o mercado, em vez de governar por causa do mercado.<sup>712</sup>

Em outros termos, o Estado mínimo não é uma redução do aparato governamental, mas uma verdadeira "reengenharia" das peças obsoletas de um Estado administrativo e burocrático, em direção a uma configuração gerencial e dinâmica através da concorrência.

Para compreender melhor isso, Foucault contrasta dois casos exemplares do neoliberalismo: na Alemanha e nos EUA. Primeiramente, para mostrar como a tradição neoliberal não se restringe a uma forma de pensamento único, na medida em que apresenta estratégias variadas para se propor a questão neoliberal central: como constituir um Estado a partir do mercado? Insistir na ausência de alternativas para além do mercado, não significa, pois, uma ausência de múltiplas estratégias.<sup>713</sup> Em segundo lugar, a variação de estratégias serve para indicar a composição de uma racionalidade governamental comum operante em ambos os modelos. Algo notável na consolidação da subjetividade correspondente às técnicas de governo de cada um destes modelos neoliberais. Para tanto, a exposição indicará a diferença entre os neoliberalismos alemão e americano. Em seguida, a apreensão comum de ambos na subjetivação propiciada pela racionalidade neoliberal.

De modo geral, ambos os casos tratam de apresentar como é possível constituir um Estado a partir da liberdade econômica. No caso do neoliberalismo alemão, preserva-se um espaço mínimo de articulação diante das diversas estruturas de Estado que atravessaram a Alemanha.<sup>714</sup> Uma primeira investida da onda neoliberal alemã contra o Estado se justifica pelo deslocamento sutil, embora definitivo, das políticas sociais do Estado de bem-estar social para a "política de sociedade" (*Gesellschaftspolitik*). Termo a partir do qual os neoliberais conquistam a sociedade como objeto e alvo da prática governamental.<sup>715</sup> Através desse conceito, Foucault pode

---

<sup>712</sup> Citações de FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 165.

<sup>713</sup> Nesse sentido, Foucault estaria mais próximo à perspectiva de crítica da unidimensionalidade proposta por Marcuse, conforme acima descrita. Pois a sociedade unidimensional está longe de ser uma configuração única, cuja dinâmica segue uma carta única de princípios. Conforme dito anteriormente, entre a URSS e os EUA havia dois modelos de sociedade unidimensional, cada qual com sua estratégia pressupondo o seu outro extremo. Entre um polo e outro, derrubar o verdadeiro inimigo é afirmar, como um bom neoliberal, "não há alternativas".

<sup>714</sup> Lembremos que este país passou pelas três formas de Estado que citamos anteriormente. O socialismo de Weimar (mas também, já agonizante, a Alemanha Oriental), o Estado nazista, mas também o Estado de bem-estar social que sustentava a Alemanha ocidental enquanto política diferencial ao Oriente comunista.

<sup>715</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 200.

atravessar duas instâncias do neoliberalismo alemão: tanto o campo das formas vitais, quanto o aparato estatal que lhe corresponde.

Quanto ao primeiro ponto, a "política de sociedade" constitui uma *Vitalpolitik*, conforme desenvolverá Alexander Rüstow. Termo ambíguo - que pode significar tanto a "política da vida" quanto a "política vital" - pelo qual os autores do neoliberalismo podem avançar sobre a reengenharia do maquinário governamental do Estado de bem-estar social. Rüstow chega a definir nos seguintes termos sua *Vitalpolitik*:

uma política da vida, que não seja orientada essencialmente, como a política social tradicional, para o aumento dos salários e para a redução da jornada de trabalho, mas que tome consciência da verdadeira situação global do trabalhador, sua situação real, concreta, da manhã à noite e da noite à manhã.<sup>716</sup>

Os horizontes de Rüstow podem ser melhor visualizados à luz dos termos de outro neoliberal alemão, Wilhelm Röpke, para o qual - segundo Foucault - "a desigualdade seria a mesma para todos."<sup>717</sup> Diante desse fato, todo o esforço das políticas sociais do Estado de bem-estar social traria consigo as deformações de uma igualdade nos padrões de vida. Na *Vitalpolitik* são os jogos "desigualitários" que definem os processos sociais a que todos devem se dobrar.<sup>718</sup> Assim, quando Rüstow defende a mudança de paradigma para a análise da "verdadeira situação global do trabalhador" ao invés de uma política de pleno emprego, ele considera a necessidade de manter um mínimo poder aquisitivo que garanta a sobrevivência do trabalhador; assegurar um mínimo "para os que, de modo definitivo ou passageiro, não poderiam assegurar sua própria existência. É a transferência marginal de um máximo a um mínimo".<sup>719</sup> Nesse caso, cabe o exemplo de que para Röpke o trabalhador não é uma vítima da sociedade, nem um deficiente

---

<sup>716</sup> RÜSTOW apud FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 218, nota 62.

<sup>717</sup> RÖPCKE apud FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 196.

<sup>718</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 196.

<sup>719</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 197. Aqui se instauram certos índices pelos quais as condições sócio-econômicas são avaliadas. Pois na concepção da transferência marginal de renda de um máximo para um mínimo, criaram-se métodos de quantificação da pobreza em cada país (por exemplo, o IDH - índice de desenvolvimento humano, ou mesmo alguns programas de renda mínima). Tudo isso pressupõe uma realidade a que tais quantificações são aplicadas. No caso de tal transferência de renda, há uma noção que separa os locais em que o Estado deve investir para evitar um caos maior e distorções maiores no mercado. Pressupõe-se, pois, a divisão entre a pobreza relativa e a pobreza absoluta. Ao passo que o primeiro tipo de pobreza refere-se à diferença de renda entre pobres e ricos, o segundo trata do limiar de pobreza próprio a cada sociedade. Todas as políticas socialistas procuram sanar os limites do mercado a partir da pobreza relativa. Ao neoliberalismo, em contrapartida, caberá o combate à pobreza absoluta: define-se um certo limiar da pobreza de cada sociedade (de modo que a pobreza absoluta nos EUA é bem diversa daquela presente em sociedades globalmente pobres, como as mais dramáticas situações da África). "Aqui (...) temos uma política que vai definir um certo limiar, mais uma vez, relativo, mas um certo limiar absoluto para a sociedade, que vai separar os pobres dos não-pobres, os assistidos dos não-assistidos" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 283).

econômico, mas um "trabalhador em trânsito".<sup>720</sup> Uma verdadeira reconfiguração neoliberal do Estado em que este deixa de ser uma rede de proteção para os cidadãos e passa a desempenhar uma relação com agentes econômicos e suas variações da sociedade civil organizada.

Pois bem, é a partir desse mínimo conferido ao trabalhador que a governamentalidade neoliberal alemã constitui sua unidade econômica, fazendo das formas de vida não algo amparado pelas políticas sociais, mas algo que se configura como uma empresa. A partir de então, o campo social se configura enquanto "*forma empresa*" em todas as suas peças. Nada escapa deste engenho produtivo: a casa, a gestão das pequenas comunidades, a universidade. Pois, de acordo com Foucault,

trata-se de generalizar, difundindo-as e multiplicando-as, na medida do possível, as formas "empresa" que não devem, justamente, ser concentradas na forma nem das grandes empresas de escala nacional ou internacional<sup>721</sup>, nem tampouco das grandes empresas do tipo do Estado. É essa multiplicação da forma 'empresa' no interior do corpo social que constitui, a meu ver, o escopo da política neoliberal.<sup>722</sup>

Assim, pensar a unidade econômica a partir da forma empresa estabelece uma forma sutil, porém essencial na composição política neoliberal, ao evitar a "ingenuidade natural" dos seus predecessores liberais e toda a insuficiência de sua crítica ao Estado. Há uma defesa do mercado a partir da forma empresa que analisa, portanto, não mais o "dado natural" do mercado e suas leis, mas as *condições de possibilidade* do mercado. Encontram-se assim, as unidades produtoras de mercadoria e seus agentes pressupostos nas relações mercantis.

Ao Estado minimizado do neoliberalismo cabe - como visto acima - governar para o mercado. De modo que sua intervenção ainda é bem pontual; o Estado mínimo opera sobre a "moldura", de modo a desobstruir no campo social (na linguagem neoliberal, o "campo não econômico") um espaço para avançar o mercado. Da população ao clima, do ensino de novas técnicas à modificação do regime de terras, o neoliberalismo alemão constitui assim sua *Gesellschaftspolitik* enquanto uma "política de moldura", base normativa em que "a intervenção governamental deve ser discreta no nível dos processos econômicos", deixando o mercado em sua autonomia, assim como deve "ser maciça quando se trata desse conjunto de dados técnicos, científicos,

---

<sup>720</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 191.

<sup>721</sup> Os neoliberais alemães eram críticos do capitalismo monopolista: não por conta da concentração de riquezas, mas pelo fato de se apresentarem como concorrência aparente, intervindo de alguma maneira na composição dos preços, alterando assim o principal mecanismo neoliberal regulador da economia (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 188).

<sup>722</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 203.

jurídicos, demográficos, digamos, *grosso modo*, sociais, que vão se tornar cada vez mais o objeto de intervenção governamental."<sup>723</sup> Governar para o mercado é, então, fazer do Estado a porta de entrada para as relações empresariais, ou, como denominam os neoliberais: uma "organização de uma ordem de mercado"<sup>724</sup>. Longe de ser uma regulamentação do mercado, o que esta expressão oculta é a inversão do papel de Estado como mero coadjuvante das ações mercantis. Ao adotar uma "política de moldura", o Estado passa a regulamentar as ações do campo social a ponto de *moldá-las* enquanto formas mínimas dispostas ao campo econômico.

A partir disso, é possível compreender a segunda característica do Estado mínimo neoliberal alemão: o *Estado de direito*. Pois, como visto desde a noção neoliberal da concorrência, a economia é um jogo, de modo que é necessária uma instituição jurídica que *emoldure* a economia enquanto a própria regra do jogo. Assim, o governo é notado como um prestador de serviço ao mercado, enquanto "prestador de regras" para o jogo econômico, cujos únicos parceiros são indivíduos-empresas. Nas palavras de Foucault,

Um jogo de empresas regulado no interior de uma moldura jurídico-institucional garantida pelo Estado: é essa a forma geral do que deve ser o quadro institucional de um capitalismo renovado. Regra do jogo econômico e não controle econômico social.<sup>725</sup>

Sobre isso, o exemplo que Foucault se utiliza é a regulamentação neoliberal do campo. O Estado opera toda uma descrição da população camponesa e nota que a superpopulação impede o desenvolvimento de determinada cultura agrícola. Além disso, o Estado fornece novas bases para o aprendizado das novas técnicas de plantio, bem como opera uma nova regulamentação sobre a terra (podendo promover a expulsão de determinada camada da população) e por fim, inclusive, intervir no clima.<sup>726</sup> A consequência maior dessa ação do Estado de direito é, enfim, transformar tudo o que toca em uma "forma empresa".

Decerto, isso também reforça ainda mais o papel do Estado como regulamentador do mercado. Foucault escapa assim da crítica fácil ao neoliberalismo como uma máquina de privatizações que tudo assimila na compra e venda dos patrimônios públicos e naturais. Na verdade, para o autor, "não existe o capitalismo com a sua lógica, as suas contradições e os seus impasses. Existe *um* capitalismo econômico-

---

<sup>723</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 194.

<sup>724</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 194.

<sup>725</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 238.

<sup>726</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 193.

institucional, econômico-jurídico."<sup>727</sup> De modo que é perfeitamente possível uma constante *remodelação* do capitalismo conforme a reorganização da moldura institucional. Em outros termos, o neoliberalismo germânico não é apenas a ascensão do mercado e da concorrência como princípio de governo, mas a ocupação estatal (a *estatização*, nos termos foucaultianos) do campo social, de modo a remodelá-lo conforme uma estrutura mercantil-empresarial. Em outros termos, o Estado torna-se, sobretudo, um *interventor jurídico* que confere as regras do jogo econômico para o mercado. Isso porque a ação governamental faz com que as empresas cresçam e se multipliquem, passa a ser maior a "superfície de atrito" entre cada uma delas e a necessidade de uma "arbitragem jurídica" entre suas disputas. Com efeito, a sociedade empresarial e a sociedade jurídica são as duas faces do fenômeno neoliberal.<sup>728</sup> Assim, o Estado mínimo do neoliberalismo alemão se configura, pois, como uma instância jurídica formal na mesma medida em que o componente econômico e as correspondentes formas de vida se organizam como empresas.

Ademais, em contraste com o neoliberalismo americano, Foucault nota algumas ambiguidades no interior dos elementos da *Gesellschaftspolitik* dos ordoliberais (os neoliberais alemães), que se resume nos seguintes termos:

A sociedade empresarial com que sonham os ordoliberais é portanto uma sociedade para o mercado e uma sociedade contra o mercado, uma sociedade orientada para o mercado e uma sociedade tal que os efeitos de valor, os efeitos de existência provocados pelo mercado sejam compensados com isso.<sup>729</sup>

Há, pois, uma ambiguidade fundamental no neoliberalismo alemão entre as pressuposições da forma empresa na *Vitalpolitik* e da formação de um Estado de direito. Ao conceber a forma-empresa como unidade econômica da ordem social, os ordoliberais acentuam a necessidade da formalização jurídica dos seus conflitos. Há, no entanto, um equívoco nessa proposição: na tentativa de evitar a burocratização própria às estruturas empresariais (o que seria retomar as velhas instâncias do capital monopolista e as bases dos Estados totalitários), é preciso que o campo social instaurado pelo Estado opere uma abertura através dos valores da vida social com que

---

<sup>727</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 239.

<sup>728</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 204. Ou melhor, quando Foucault resume os termos do problema da judicialização do Estado neoliberal: "Em suma, quanto mais a lei se torna formal, mais a intervenção judiciária se torna numerosa. E, à medida que as intervenções governamentais do poder público se formalizam mais, à medida que a intervenção administrativa recua, nessa mesma medida a justiça tende a se tornar, e deve se tornar, um serviço público onipresente" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 241). Ao fim e ao cabo, o Estado acaba se reduzindo cada vez mais ao formato judiciário que tratará dos conflitos entre as empresas lançadas ao campo aberto do espaço social.

<sup>729</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 333.

atua. Não se trata mais de atuar sobre as questões salariais, mas sim sobre o dia-a-dia da vida do trabalhador, de modo a fazer de todos os pontos de suas relações sociais - da propriedade ao clima, da família ao lazer - uma teia empresarial. O Estado serve como tradutor do campo social para o campo econômico cada vez mais alargado. Serve também para evitar os efeitos colaterais dessa expansão, que demanda cada vez mais a judicialização de seus conflitos. Assim, de acordo com o contraste preparado por Foucault entre americanos e alemães, resta ao ordoliberalismo a ambiguidade de agir contra e a favor do mercado, dualidade que ainda demanda a forma Estado enquanto peça central.

Neoliberais americanos, por sua vez, acentuam as bases da forma-empresa de maneira mais radical nos indivíduos. Decerto, os indivíduos ainda são parte da empresa ordoliberal, mas são subalternos em relação ao "grão da empresa"<sup>730</sup>. Na radicalidade neoliberal americana, a ambiguidade entre o Estado e o mercado é desfeita na medida mesma em que se dissolve a centralidade empresarial, em defesa das capacidades individuais. Ao ressaltarem o "grão do indivíduo" como base da forma-empresa, o neoliberalismo americano não promove uma restrição da ação do Estado. Na verdade, a visão governamental americana é em grande medida pautada pelo liberalismo (diferentemente da Europa que carrega consigo a unidade da nação, a necessidade de um Estado de direito). O liberalismo é, nos Estados Unidos, um "modo de ser e pensar" que lhe é próximo. Muito mais uma relação entre governantes e governados do que propriamente uma técnica de governo.<sup>731</sup> Afinal, o neoliberalismo americano carrega consigo os princípios liberais, de modo que não "é o Estado que se autolimita pelo liberalismo, é a exigência de um liberalismo que se torna fundador de Estado."<sup>732</sup> Assim, o Estado se define para os americanos neoliberais enquanto continuidade com o indivíduo.<sup>733</sup>

---

<sup>730</sup> Para o ordoliberalismo: "A vida do indivíduo não tem de se inscrever como vida individual num âmbito de grande empresa, que seria a firma ou, no limite, o Estado, mas [tem de] poder se inscrever no âmbito de uma multiplicidade de empresas diversas encaixadas e entrelaçadas, de empresas que estão, para o indivíduo, de certo modo ao alcance da mão, bastante limitadas em seu tamanho para que a ação do indivíduo, suas decisões, suas opções possam ter efeitos significativos e perceptíveis, bastante numerosas também para [que ele] não fique dependente de uma só" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 330).

<sup>731</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 301.

<sup>732</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 300.

<sup>733</sup> Foucault chega a afirmar que o liberalismo americano é de tal extensão que ocupa os eixos da esquerda e da direita, a despeito da crítica liberal ao socialismo. Sobre isso, notar também a adesão de grande parte dos partidos socialistas à agenda neoliberal. Foucault lembra como na Alemanha, aos poucos, o Partido Social Democrata Alemão houve um deslocamento de seus princípios de classe social para a guinada neoliberal (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 122). Ao passo que *O homem unidimensional*

Naturalmente, não se trata do indivíduo liberal clássico, sujeito detentor da consciência e da livre iniciativa. Mas daquele que se apresenta como detentor de *capital humano*. O conceito resulta da tentativa da nova economia liberal de integrar os campos não-econômicos à economia. De acordo com Foucault, no centro do debate (que tinha como personagens, Hayek, Schultz, Gary Becker entre outros) estava uma reflexão sobre o trabalho no interior das análises clássicas (tanto do liberalismo que lhes antecede, quanto da própria crítica marxista). Em geral, a crítica versa sobre a redução da categoria de trabalho ao tempo, neutralizando-o às variáveis do dispêndio da hora de trabalho. Neste caso, dos liberais clássicos, o trabalho assume um caráter passivo diante da realidade. Marx seguiria nesse sentido, ao criticar o caráter do trabalho nas sociedades capitalistas enquanto formas alienadas da existência do trabalhador. Ao reter do trabalho sua força e seu tempo, Marx lembra como o capitalismo estabelece um produto mercantil da força de trabalho. No entanto, se, para Marx, a "culpa" do processo de alienação é justamente o capitalismo, para os neoliberais americanos, o deslocamento do trabalho em sua propriedade produtiva é fruto de uma perspectiva da teoria econômica até então hegemônica.<sup>734</sup> Para se pensar o trabalho em sua dimensão produtiva, conforme os neoliberais americanos, "será preciso estudar o trabalho como conduta econômica (...) praticada, aplicada, racionalizada, calculada por quem trabalha."<sup>735</sup>

Expressa-se aqui uma mudança no quadro teórico econômico para além dos cálculos liberais clássicos ou do "realismo" de Marx: "A economia já não é, portanto, a

---

lembra das adesões - desde aquele período - do partido trabalhista britânico e do partido social democrata alemão à nova agenda. (MARCUSE, *One dimensional man*, p. 22). Aqui, Foucault parece muito ambíguo em suas conclusões. Afinal, em *Nascimento da biopolítica*, ele conserva a seguinte opinião sobre o liberalismo como relação entre governantes e governados: "É por isso que eu creio que o liberalismo americano, atualmente, não se apresenta apenas (...) como uma alternativa política, mas digamos que é uma espécie de reivindicações global, multiforme, ambígua, com ancoragem à direita e à esquerda. É também uma espécie de foco utópico sempre reativado. É também um método de pensamento, uma grade de análise econômica e sociológica" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 301). Desta provocação de Foucault, se extrai a aparente ambiguidade de seus posicionamentos e, por conseguinte, a defesa de foucaultianos neoliberais, como Colin Gordon, François Ewald entre outros. De outro modo, a citação também implica em uma crítica às formas de conflito social insurgentes naquele período. Daqui, podemos nos perguntar com Žižek, sobre os limites da luta do multiculturalismo, enquanto a defesa das minorias aparece como parte da racionalidade neoliberal (ver ŽIŽEK, "From politics to biopolitics... and back" *in* [http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/south\\_atlantic\\_quarterly/v103/103.2zizek.pdf](http://muse.jhu.edu/login?auth=0&type=summary&url=/journals/south_atlantic_quarterly/v103/103.2zizek.pdf), visitado em 12/03/2013; e também SAFATLE, *Cinismo e a falência da crítica*).

<sup>734</sup> Para os neoliberais, "o que há que fazer não é em absoluto continuar a crítica de certo modo realista de Marx, criticando o capitalismo real por ter abstraído a realidade do trabalho; é preciso fazer um crítica teórica da maneira como, no discurso econômico, o próprio trabalho apareceu como abstrato" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 305).

<sup>735</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 307.

análise da lógica histórica do processo, é a análise da racionalidade interna, da programação estratégica da atividade de indivíduos."<sup>736</sup> Inversão fundamental que ressalta a nova forma de um *capital humano*. Pois não se trata apenas da análise das relações de produção, investimento. Pensar o trabalho como engrenagem econômica significa trazer à tona o comportamento humano enquanto conduta econômica. Enquanto tal, forma-se um capital diverso dos demais: aquele que é indissociável dos indivíduos; que aplica na produção as competências individuais, uma "máquina que não pode se separar do próprio trabalhador".<sup>737</sup>

Foucault acompanha a crítica neoliberal: o capital humano não é o produto da alienação do homem no trabalho. Mas é uma "máquina que vai produzir fluxos de renda".<sup>738</sup> Diversamente da concepção do trabalho enquanto alienação, o neoliberalismo se apoia na consideração de uma máquina produzida pela própria competência individual. Afinal, quanto aos indivíduos, o capital humano é o que se produz durante toda a sua vida. Indissociável das competências individuais, o capital humano faz do trabalho uma "máquina fluxo", conforme Theodore Schultz<sup>739</sup>, que amplia e se inova, mas que também se torna obsoleta no decorrer da vida dos indivíduos. Enquanto tal, o capital humano é composto: por *elementos inatos*, a carga hereditária de cada indivíduo em que se dirige, por exemplo, todo o investimento em pesquisa genética.<sup>740</sup> Algo que leva em conta a análise econômica de aspectos não-econômicos da vida dos indivíduos: o preço a ser pago por tal ou qual equipamento genético, seus riscos e como evitá-los, ou suas vantagens e como torná-los mais eficientes. Além disso, o capital humano é composto por *elementos adquiridos*, levando em consideração todo o investimento que o indivíduo dedica à sua educação, à capacidade de adquirir novas competências, a relação entre pais e filhos, entre outras habilidades, que constituem uma "competência-máquina". De outro modo, também é possível pensar o capital humano na capacidade de locomoção dos indivíduos: a "migração" que deve participar dos cálculos de uma economia: quais os seus custos? Dentre os afetos psicológicos, bem como aqueles próprios às condições de vida (habitação, a possibilidade de adquirir renda em

---

<sup>736</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 307.

<sup>737</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 309.

<sup>738</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 309.

<sup>739</sup> SCHULTZ, *Investment in human capital: the role of education and of research* apud FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica*, p. 309.

<sup>740</sup> Conforme Foucault, uma problemática distinta dos termos racistas de uma carga hereditária presente em cada raça. Pois outras implicações políticas ressaltam dos interesses de sua pesquisa, como a identificação de indivíduos de risco e os tipos de risco que os indivíduos correm ao longo da vida (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 313).

seu novo meio etc.), cabe aos neoliberais desenvolverem uma análise econômica destes fatores não econômicos, de modo que "a migração é um investimento, o migrante um investidor. Ele é empresário de si mesmo, que faz um certo número de despesas de investimento para obter certa melhoria."<sup>741</sup> Estes três compostos (os elementos inatos e adquiridos do indivíduo, e os custos de sua mobilidade) fazem do capital humano uma espécie de princípio formal pelo qual a vida dos indivíduos é avaliada em seus riscos. Eis uma das principais características da racionalidade governamental do neoliberalismo: uma máquina de fluxo de renda que possibilita articular a todo instante o campo não-econômico ao propriamente econômico.

Sob a nova perspectiva do capital humano, e insistindo na tese de que a toda racionalidade governamental corresponde uma história da subjetividade, que modos subjetivos podem ser encontrados no universo do capital humano? Conforme sugere a análise de Foucault, o esforço neoliberal - alemão, mas, sobretudo, americano - consiste em estabelecer uma forma específica de subjetividade: o *homo oeconomicus*. Termo já utilizado entre os liberais clássicos, é ele quem opera as trocas, realizando assim seus interesses no interior das relações de mercado. Nos termos de Foucault, é "o sujeito e o objeto do *laissez-faire*", parceiro intocável do governo.<sup>742</sup> No entanto, com o neoliberalismo, este agente adquire uma nova posição. Deixa de ser o parceiro da troca e torna-se o "empresário de si mesmo", o que significa a incorporação do capital humano, uma vez que o *homo oeconomicus* neoliberal é para si próprio seu capital, seu produtor e a fonte de sua renda e, até mesmo, sua própria satisfação.<sup>743</sup>

Há, pois, uma correlação entre o *homo oeconomicus* e certa racionalidade governamental. Desde quando Becker o define - diferenciando-se da versão clássica - como aquele que aceita a realidade ou que responde às variações do meio em que

---

<sup>741</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 317. Torna-se exemplar aqui as análises de Becker sobre o capital humano e a saúde. Em seu artigo "Health as human capital: synthesis and extensions", o autor é claro quanto aos seus objetivos: diante do aumento da expectativa de vida na nova ordem mundial, o instrumental econômico deve servir de aporte para que as pessoas sejam capazes de avaliar em que medida lhes é interessante pagar por melhorias em suas probabilidades de sobrevivência em diferentes idades de suas vidas. Trata-se de compreender economicamente quais variantes não econômicas permitem estabelecer um cálculo que permita antever os riscos e as probabilidades, como também o valor-limite da própria sobrevivência do indivíduo. Nessas variantes estão presentes tanto os elementos inatos (duração média da vida do indivíduo, as expectativas de vida e os riscos próprios a cada etapa da vida individual), os elementos adquiridos pelos indivíduos (o local em que vive, as políticas de saúde de sua região, o grau de conhecimento sobre o próprio corpo, etc.), bem como as categorias próprias à saúde (os avanços tecnológicos da indústria farmacêutica, a possibilidade de epidemias, etc.)

<sup>742</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 369.

<sup>743</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 311.

está<sup>744</sup>, a análise econômica no neoliberalismo americano assume novas proporções. Pois, através da generalização do *homo oeconomicus* estendida às diversas formas não econômicas do campo social, a economia procura interpretar a conduta racional dos indivíduos, ou melhor, a conduta individual diante das variações do meio. Não se trata mais do sujeito empreendedor do *laissez-faire*, mas de um sujeito que é manejável, governável.<sup>745</sup>

Seria, pois, o *homo oeconomicus* uma reedição do homem unidimensional encontrado nas análises de Marcuse sobre as sociedades industriais avançadas? Afinal, como visto acima, na unidimensionalidade o sujeito está envolto pela racionalidade tecnológica de tal modo que todo o jogo de oposições não supera o quadro de realidade que é dado, pois aceita a realidade. Haveria, então, um dispositivo de segurança nas políticas sociais que estão agora se reproduzindo na figura do *homo oeconomicus*? Decerto, ambos "aceitam a realidade". Entretanto, é bem diverso o significado da realidade entre o sujeito da sociedade unidimensional e aquele do neoliberalismo. Ao primeiro caso, conforme visto acima, a realidade é o campo das seguranças: uma racionalidade de governo em que o Estado fornece os meios para a sobrevivência do sujeito. É o aparato tecnológico que faz do Estado uma rede de proteção social. De outro modo, para o *homo oeconomicus* neoliberal, aceitar a realidade significa conviver com suas variantes, investir sobre os meios que o cercam e fazer de si mesmo uma empresa. Daqui, é possível compreender a diferença: na substituição de uma política social, e na generalização da análise econômica, a realidade assumida no neoliberalismo é a sociedade de riscos.<sup>746</sup>

Pois, assim lembra Foucault, a virada neoliberal do conceito de *homo oeconomicus* está na passagem da concepção liberal e marxista do universo dos processos de produção e de troca para a concepção das condutas e dos interesses dos indivíduos diante da variação dos meios em que vive. Não mais o processo de trabalho, o que importa é a "decisão" que o indivíduo assume, com todos os riscos implicados, em trabalhar. No fundo, a análise econômica neoliberal tem em vista que toda ação dos indivíduos implica assumir riscos. Diante desse quadro, o *homo oeconomicus* é "a única

---

<sup>744</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 369. Citando BECKER, "Irrational behavior and economic theory" in *Journal of political economy*, vol. 70 (1), fevereiro de 1962, pp. 1-13.

<sup>745</sup> "De parceiro intangível do *laissez-faire*, o *homo oeconomicus* aparece agora como o correlativo de uma governamentalidade que vai agir sobre o meio e modificar sistematicamente as variáveis do meio" (FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 369).

<sup>746</sup> V. EWALD, "Insurance and risks" e CASTEL "From dangerousness to risk" in BURCHELL et alli, *The Foucault effect...*

ilha de racionalidade no interior de um processo econômico cujo caráter incontrolável não contesta, mas funda, ao contrário, a racionalidade do comportamento atomístico".<sup>747</sup> Realidade, portanto, bem diversa, do quadro pintado pela unidimensionalidade, cuja totalidade social, embora implicasse uma pluralidade de fatores, ainda assim se sustentava por uma política de proteção coletiva dos riscos, ancorada entre os dois polos antagônicos da sociedade industrial avançada. Assim, o trabalhador unidimensional é aquele que assume a camisa da empresa, pois nela garante o sustento de seu novo padrão de vida, assegurado por uma cartela de direitos no interior de determinada frente social (socialista ou capitalista). Ao passo que o trabalhador neoliberal, ao decidir-se por trabalhar, assume uma conduta minimamente racional bem como todos os riscos presentes nessa variável: instabilidade no emprego, necessidade de garantir uma previdência para futuros riscos, defesa da concorrência etc..

Interessa a Foucault compreender uma virada importante pela economia neoliberal. Pois é com a generalização da análise econômica que se encontra uma "crítica da razão governamental". Na radicalidade dos indivíduos que assumem os riscos de suas próprias vidas, Foucault pode afirmar que não há soberano na economia. Movimento que desafiou toda a política europeia do século XX.<sup>748</sup> Conforme o autor,

A economia é uma disciplina atea; a economia é uma disciplina sem Deus; a economia é uma disciplina sem totalidade; a economia é uma disciplina que começa a manifestar não apenas a inutilidade, mas a impossibilidade de um ponto de vista soberano (...) sobre a totalidade que ele tem de governar.<sup>749</sup>

Uma economia, portanto, que assume em grande medida o caráter crítico ao poder soberano. Movimento chave para a genealogia foucaultiana. No entanto, é possível questionar: até que ponto Foucault assume esta ausência?

Decerto, as considerações foucaultianas da análise econômica podem ser interpretadas como a defesa do neoliberalismo. Marcuse mesmo, segundo relatos do próprio Foucault, chegava a suspeitar de suas posições críticas.<sup>750</sup> Outros, como Colin Gordon, apreciam a análise foucaultiana do neoliberalismo como uma crítica geral a todo lastro da razão de Estado. Nesse sentido, afirma o intérprete:

A perspectiva pode ser libertária, mas não é anarquista. (...) Em poucas palavras, ele sugere que o recente neoliberalismo, compreendido (tal como ele propõe) como um novo conjunto de noções sobre a arte de governar, é

---

<sup>747</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 383.

<sup>748</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 385.

<sup>749</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 383.

<sup>750</sup> Em uma entrevista, Foucault afirma: "Lembro-me de que Marcuse perguntou, um dia, em tom de censura, o que fazia Foucault no momento das barricadas de maio. Bem, eu estava na Tunísia. E devo acrescentar, foi uma experiência importante" (FOUCAULT, "Conversa com Michel Foucault", p. 328).

um fenômeno consideravelmente mais desafiante e original do que a crítica cultural da esquerda teve a coragem de saber, e que seu desafio político é aquele que a esquerda está especialmente mal equipada para responder, desde que no mais, conforme Foucault concebe, o próprio socialismo não possui e jamais possuiu sua própria arte característica de governar. A conclusão deste exercício em direção a uma atenção crítica ao presente situa-se na afirmação da possibilidade e da necessidade, para aqueles que querem buscar certos fins e valores, dos atos novos de inventividade.<sup>751</sup>

Decerto, Foucault se mostra em alguma medida crítico do socialismo, sobretudo por conta da ausência de uma racionalidade governamental que lhe seja própria e um inconsequente retorno à barbárie. No entanto, afirmar, a partir daí, que seria o modelo neoliberal aquele que produz os "atos novos de inventividade" tal como Foucault demanda em seu esforço crítico é uma conclusão duvidosa, se não temerosa.

Um sintoma das insuficiências da interpretação de Gordon é a separação das polêmicas entre a sociedade de risco e a questão da criminalidade no neoliberalismo. Neste limite, a posição neoliberal não está em anular as desvantagens [*handicap*] do sistema, contidas em toda realidade social. Desse modo, a

prioridade para um governo neoliberal aqui não é de fato anular, mas antes dissipar e dispersar a massa de desvantagens presentes em uma dada sociedade. Onde este objetivo não pode ser alcançado, a alternativa pode ser aquela denominada na Inglaterra como uma solução "comunitária": isto é, um regime especializado de intervenção ambiente designada para conter concentrações locais elevadas de risco.<sup>752</sup>

Em relação aos riscos, de fato, Foucault parece adotar certa ambiguidade. Pois há um certo grau de administração na contingência, na previsão e cálculo dos riscos que lhe interessa nesta arte de governar.<sup>753</sup>

No entanto, é preciso lembrar também como Foucault denuncia os limites de políticas como estas de intervenção comunitária. Afinal de contas, embora o *homo oeconomicus* configure uma ilha de racionalidade no opaco processo econômico, ele é apenas um quadro referencial de comportamento para o neoliberalismo - não é a única formação subjetiva desta razão governamental. De acordo com Foucault:

considerar o sujeito como *homo oeconomicus* não implica uma assimilação antropológica de todo comportamento, qualquer que seja, a um comportamento econômico. Quer dizer, simplesmente, que a grade de inteligibilidade que será adotada para o comportamento de um novo indivíduo é essa.<sup>754</sup>

---

<sup>751</sup> COLIN, "Governmental rationality: an introduction" in BURCHELL et alli, *The Foucault effect...*, p. 6.

<sup>752</sup> COLIN, "Governmental rationality: an introduction", p. 46.

<sup>753</sup> Sobre isso, ver a nota acima sobre a genética nos tempos neoliberais como forma de tornar eficiente a formação inata dos indivíduos, a previsão de seus riscos, para além de toda a política racista nos moldes socialista e fascista.

<sup>754</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 345.

É a partir, portanto, do *homo oeconomicus* que a veracidade dos discursos neoliberais se instauram. Ou melhor, é a partir daí que o discurso de administração de riscos configura as peças do governo neoliberal. Com esta perspectiva, o neoliberalismo conquista uma plataforma de análise econômica sobre os fenômenos não econômicos. Ao lado disso, desenha a possibilidade de tornar o indivíduo "governamentalizável", na medida em que aprecia "a superfície de contato entre o indivíduo e o poder que se exerce sobre ele, por conseguinte o princípio de regulação do poder sobre o indivíduo".<sup>755</sup> Portanto, sob o foco neoliberal, o *homo oeconomicus* se constitui como um referencial de análise. Para além desse horizonte, Foucault deixa margens para as formações subjetivas do que escapa ao quadro neoliberal.

Eis o que a interpretação de Gordon deixa de lado. Uma reflexão profunda para o sujeito que vive no risco não-econômico, não "governamentalizável" proposto pelo campo neoliberal. Pois, se o indivíduo atua na realidade estabelecida como um risco, é possível que sua empresa se oriente pelos cálculos que escapem à governamentalidade neoliberal. Nessa interface, surge o *homo criminalis*, aquele que pode ser qualquer um que investe em uma ação, espera lucrar com ela e aceita o risco de uma perda.<sup>756</sup> No caso neoliberal, tal ação pode ser a formação de uma empresa de si mesmo (o *homo oeconomicus*), como também a prática de um crime (o *homo criminalis*). É sutil a diferença, mas Becker, em seu "Crime e punição" define o crime como a ação de risco que possibilita ao indivíduo ser condenado a uma pena. O crime portanto é uma ação de risco propensa a uma determinada pena.

Até então, nada tão diverso do cálculo utilitarista que Beccaria e Bentham pressupunham no século XVIII. No entanto, enquanto *homo oeconomicus* neoliberal, a perspectiva da criminalidade sofre alterações fundamentais. De acordo com Foucault,

Enquanto a teoria clássica procurava simplesmente articular uns a outros diferentes efeitos heterogêneos esperados da punição, ou seja, o problema da reparação, que é um problema civil, o problema da recuperação do indivíduo, etc., os neoliberais vão fazer uma articulação, uma desarticulação diferente da punição.<sup>757</sup>

Não se trata mais de um cálculo entre dor e prazer pressuposto como produto e intenção de um crime. Sob o foco neoliberal, trata-se de uma "intervenção no mercado do crime e em relação à oferta do crime".<sup>758</sup> Movimento diverso da concepção de Beccaria e

---

<sup>755</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, pp. 346-347.

<sup>756</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 346.

<sup>757</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 347.

<sup>758</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 350. Becker, em seu discurso de 1992 quando recebeu o prêmio Nobel de Ciências Econômicas, "The economic way of looking at life" deixa clara a diferença:

Bentham, os quais pressupunham a reforma do criminoso, neoliberais como Becker assumem uma margem da criminalidade presente nas sociedades. Por conseguinte, a estratégia neoliberal contra o crime não é extingui-lo, mas manter um "equilíbrio entre as curvas de oferta de crime e de demanda negativa".<sup>759</sup> Intervir no mercado do crime sugere, portanto, o que Foucault denomina um "enforço da lei" (a partir do inglês, "enforcement of law"). Não se trata de uma disciplinarização geral sobre o foco do crime, nem do reforço dos aparatos legais para sua aplicação, mas sim do "conjunto de instrumentos de ação sobre o mercado do crime que opõe à oferta do crime uma demanda negativa".<sup>760</sup> Neste caso, exemplifica Foucault, até mesmo o divórcio é considerado um "enforço da lei" na medida em que impede uma série de crimes passionais, embora não todos. No limite, a questão neoliberal sobre as ilegalidades a que toda ação de risco possa estar submetida é uma questão de custo das intervenções a ponto de, como afirmou acima Gordon, evite um acúmulo elevado de risco, no caso específico, para a governamentalidade neoliberal. No fim das contas, trata-se de saber que crime é ou não tolerável.<sup>761</sup>

Eis os limites do neoliberalismo que possibilitam interpretarmos Foucault como um crítico do neoliberalismo. Pois, na leitura de Gordon, o *homo criminalis* parece ser apenas um efeito colateral da sociedade de riscos. Conclusão bem diversa da leitura atenta de *Nascimento da biopolítica*, que tornam paralelos o *homo oeconomicus* e o

---

"Nos primeiros momentos de minha obra sobre o crime, eu estava intrigado em porque o roubo é socialmente prejudicial desde que ele parece simplesmente redistribuir recursos, frequentemente dos mais indivíduos mais ricos para os mais pobres. Eu resolvi o enigma (...) ao reconhecer que os criminosos gastam em armas e no valor de tempo dedicado a planejar e efetuar seus crimes, e que tal gasto é socialmente improdutivo - o que agora é denominado "*rent-seeking*" - porque não gera riqueza, somente a redistribui de maneira forçada" (BECKER, "The economic way of looking at life" in PERSSON (ed.), *Nobel lectures, Economics 1991-1995*, p. 42). A condenação ao crime não se trata de um cálculo jurídico de *Robin Hood* (como seria possível entre os liberais) mas de um desvio que arrisca não a vida do indivíduo, mas toda a estrutura de concorrências.

<sup>759</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 350.

<sup>760</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 348.

<sup>761</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, p. 350. Algo que já vimos acima, a propósito das ilegalidades que constituíram o capitalismo e a necessidade da prisão como dispositivo de poder em que se instaura um campo de ilegalidades em detrimento de outras infrações toleráveis. (Ver acima, p. XXX). Como um dado suplementar, é interessante notar em Angela Davis as mudanças do regime prisional na era neoliberal. Não apenas houve um crescimento no número de instituições prisionais privadas, como também um crescimento de empresas globais de segurança, como a *Corrections Corporation of America*. Neste caso, não se trata apenas de um novo modelo de regime aos prisioneiros, como também aos seus empregados, impedidos, por exemplo, de se associarem em sindicatos ou de obter direitos básicos como um plano de aposentadoria. Quanto aos presos, Davis acentua as mudanças que a Era Clinton traz aos discursos, antes racializados da era Reagan-Bush (pai). "Talvez porque durante a era Reagan-Bush o discurso sobre o crime já havia se tornado tão implicitamente racializado que não é mais necessário usar uma acentuação racial. O que é problemático para a retórica de Clinton é que o racismo que era tão óbvio no discurso da lei e da ordem das eras anteriores está cada vez mais se tornando irreconhecível" (DAVIS, *The meaning of freedom...*, p. 27).

*criminalis*. Dupla face da mesma moeda neoliberal, ambos caracterizam os limites da governamentalidade deste modo de tecnologias de subjetivação. No fim das contas, quando Gordon apela ao caráter descritivo do pensamento de Foucault sobre o neoliberalismo, retira dele toda a ambiguidade e seu conseqüente valor crítico. Nesse sentido, a aproximação com as perspectivas marcuseanas do Estado oferece um contraste mais efetivo da crítica social de Foucault. Longe de ser o limite da crítica sem normas de um "jovem conservador", como diria Nancy Fraser, no contraste promovido com o pensamento marcuseano sobre o Estado, a genealogia do poder é desafiada a todo instante a repensar suas formas políticas.

### 3.4) Considerações: o estado das coisas

Este é um dos possíveis ganhos da aproximação entre Marcuse e Foucault: a reflexão sobre o papel do Estado nas sociedades contemporâneas. Decerto, o paralelo leva à radicalização de ambos os autores para uma crítica sobre as novas relações de poder. Na tentativa de uma resposta "mais eficaz" à hipótese repressiva, Foucault sugere uma teoria da governamentalidade em que, de acordo com Thomas Lemke, aprecia não apenas as técnicas de governo como também as tecnologias de subjetivação. A partir dessa orientação, apropriamo-nos dos diversos modelos de Estado, compreendendo não apenas a racionalidade tecnológica opera em cada um dos quatro modelos (fascista, soviético, bem-estar social e mínimo), como também suas formas correspondentes de subjetivação.

	<b>Racionalidade Governamental</b>	<b>Subjetivação</b>
<b>Estado fascista</b>	Tecnologia terrorista	Sujeito pragmático
<b>Estado soviético</b>	Diversas racionalidades	Homem unidimensional
<b>Estado de Bem-estar social</b>	Políticas de contenção	Homem unidimensional
<b>Estado mínimo</b>	Neoliberalismo	<i>Homo oeconomicus/ Homo criminalis</i>

No cruzamento entre a racionalidade governamental e as formas de subjetivação, Foucault explicita uma nova forma de análise das relações de poder. Pois, em cada uma destas tecnologias de poder, incidem estratégias diversas de administração da vida.

Ao fascismo corresponde uma administração mediada pelo Terror. Todo o discurso sobre as raças, toda a necessidade de uma Guerra total apontam para um poder terrorista sobre a vida. Com o perigo iminente de morte justificam-se tanto o sacrifício

do povo quanto a tortura do inimigo, a vigilância constante sobre o vizinho e a competição incessante entre os parceiros. Configura-se assim o sujeito pragmático cujos cálculos de vida e morte operam pelo menor risco. Terror, portanto, que não é a mera restrição das liberdades, mas que desestabiliza a todo instante as relações entre os pares, dispostos em uma mobilização total na pirâmide do poder com que operava a racionalidade governamental fascista. De modo semelhante, a biopolítica soviética se organiza por uma estratégia que pressupõe o fim do Estado.

Por paradoxal que possa parecer, o marxismo soviético adota para si diversas racionalidades governamentais, gerando uma administração polimorfa da vida. Decerto, até mesmo uma tecnologia terrorista seria adotada pela Rússia stalinista. No entanto, o sentido que orienta o aparato estatal é diverso: enquanto os fascistas lutam pelo passado mítico de suas raças, os soviéticos operam uma luta pelo *homem novo*. No interior deste discurso, porém, os soviéticos caem em inúmeros paradoxos que imobilizam impulsos emancipatórios: a necessidade do avanço tecnológico, a coexistência com o adversário capitalista, os limites internos da organização política pela estrutura do partido. Sobretudo, todo o esforço da biopolítica soviética é investido na manutenção de uma ordem constantemente ameaçada pelo adversário capitalista. Sua resposta: uma administração que promova a vida enquanto força social. Paralelamente, trata-se de um aparato de poder cuja subjetividade se espelha no modelo unidimensional de Stankhanovic, engrenagem fundamental que dissolve as barreiras entre os interesses individuais e sociais. Peça integrada à realidade soviética, longe da qual estão dissolvidas todas as alternativas emancipatórias.

No *front* da Guerra Fria, a tecnocracia terrorista não se mostra apenas obsoleta (se é que foi necessária um dia), como se desloca dos centros de seus polos. Esta é a virada que Marcuse nota em *O homem unidimensional*. Com isso, é possível identificar a racionalidade governamental disposta pelo Estado de bem-estar social. Não se trata mais de uma política necessariamente do Terror, mas de uma maneira mais explícita, de uma política de contenção das mudanças. Diante das novas políticas sociais do mundo capitalista, a União Soviética também reestrutura toda a sua tecnocracia terrorista e passa a adotar medidas de abertura. Entre os dois extremos, no entanto, rege a *racionalidade da contenção*. A contrapartida maior é a consolidação de uma dinâmica da integração de opostos. Decerto, as pluralidades promovidas pelas aberturas dos regimes eram interpretadas no regime dos antagonismos. Nesse sentido, a biopolítica do bem-estar social se configura pela contenção e, sobretudo, por uma rede de proteção de

riscos. Com efeito, as formações subjetivas decorrentes deste modelo são asseguradas pela sobrevivência garantida pela ordem social estabelecida (soviética ou capitalista), como também a capacidade de proteção a que cada um dos polos seria capaz de oferecer. Um e outro extremo, no limite, combatiam seus próprios desafios: a aspiração pela libertação propiciada por cada um dos grandes sistemas da sociedade industrial avançada.

Por fim, o Estado mínimo preparado pela racionalidade neoliberal tem em vista uma administração da vida que evite tanto o terror, como também qualquer intromissão sobre as alternativas vitais presentes na sociedade. O *homo oeconomicus* e o *homo criminalis* formam assim um par de modelos vitais próprio às práticas discursivas neoliberais no sentido de assumir a vida como um risco. Risco de adotar certos comportamentos e pagar o preço por eles. Tanto a empresa de si mesmo como aquele que enfrenta o risco da infração cometida aceitam a contingência da realidade. Ao *homo oeconomicus* a racionalidade governamental adota a estratégia de desobstrução do campo social em nome da concorrência deflagrada. Ao *homo criminalis*, o neoliberalismo destina um sistema de policiamento e prisão que contenha a concentração elevada de riscos em determinadas regiões, possibilitando outra margem de pequenos crimes.

A partir da estrutura apresentada entre os quatro modelos de Estado, compreendemos novos conjuntos da biopolítica. Ou ainda, entende-se a partir destes modelos como a vida se organiza enquanto objeto das relações de poder. É preciso lembrar que dentre as formas tratadas, muitas delas foram extraídas das leituras das obras de Marcuse à luz da genealogia foucaultiana. Com isso, ressaltou-se uma teoria crítica que opera na racionalidade governamental. Enquanto saldo geral para os estudos marcuseanos, é possível que a genealogia foucaultiana confira uma maior dinâmica aos conceitos nas interpretações presentes na análise do fascismo, do socialismo e do Estado de bem-estar social. Em muitas destas análises, ao lado da dialética social e das promessas utópicas, é possível notar o esforço de Marcuse em tentar compreender os discursos que configuram cada uma destas práticas. Com isso, é possível também conferir outra dinâmica às contradições e aos limites de sua crítica. Pois, como se percebe pelas diversos movimentos e variações do aparato estatal, a crítica à ideologia não é o registro de uma história uniforme da razão em meio às contradições. Decerto, à luz da biopolítica, Herbert Marcuse reforça os pressupostos de uma genealogia que tem em vista os modos de relação de poder.

Em contrapartida, a associação com a teoria crítica passa a ser valiosa para as análises foucaultianas, na medida mesma em que possibilita associar este pensamento a modelos radicais de crítica. Não se trata aqui de identificar os dois procedimentos de análise: há recortes próprios à genealogia que a teoria crítica não absorve, e vice-versa. Marcuse ainda insiste no modelo repressivo, muito embora com novos conteúdos que reorganizam sua crítica. No entanto, a genealogia foucaultiana do neoliberalismo ainda carece de uma análise mais detida das formas que precederam esta racionalidade governamental - se não para compreender certos desdobramentos das formas anteriores, ao menos para situar o neoliberalismo junto a um panorama maior de relações de poder. Nesse ponto, a aproximação com Marcuse, com todos os limites que sua hipótese repressiva oferece, propicia uma radicalização do pensamento de Foucault desdobrada nas microestruturas do fascismo, socialismo soviético e do Estado de bem-estar social.

No discurso tópico que se preparou nesta parte, podemos notar um distanciamento maior de Foucault em relação ao neoliberalismo. Naturalmente, não se trata de uma crítica que afirme *ipsis literis* a falsidade ideológica desta corrente político-econômica. De outro modo, a genealogia atravessa as principais correntes, desdobra suas vertentes, leva ao limite suas possibilidades. Aliado a esse espírito, foi proposta uma leitura das análises marcuseanas das relações de poder de seu tempo. Ressaltamos o quanto o poder se fortalece enquanto racionalidade tecnológica, como opera estratégias diversificadas sobre as formas de vida que administra. Discurso tópico que organiza a disposição destas estratégias. Apresenta de maneira mais pontual o destino dos dispositivos de poder, o modo como estruturam práticas discursivas e operam verdadeiras tecnologias de subjetivação. Elementos que não são estranhos às análises de Marcuse e Foucault. No entanto, resta agora um último desafio. Afinal, o aparato estatal possibilitou a percepção das racionalidades técnicas que por vezes organizam a seu modo um mundo *governamentável*. Estruturam o mundo do trabalho, desenvolvem modos discursivos, procuram desenvolver formas de satisfação dos desejos. No limite, ainda resta um sujeito administrável pelos dispositivos de poder. Resta ainda o desafio para os dois autores, quais possibilidades de desativar dispositivos biopolíticos?

**Epílogo: *Por uma normatividade estética***

"We want a black poem. And a  
Black World.  
Let the world be a Black Poem  
And Let All Black People Speak This Poem  
Silently  
or LOUD"

JONES, LeRoi. *Black Art*

### ***A máquina do mundo***

Ao fim da exposição, aparentemente resta um "maquinário de sofrimento" com poucas saídas. Na sombra do aparato estatizante descrito por Foucault, ou mesmo no jogo de oposições integradas em uma sociedade unidimensional expresso em Marcuse, parecem ser poucas as possibilidades de mudança deixadas aos viventes. Até então, todo sinal de pluralidade se restringe aos jogos de poder. Em termos gerais, um problema ainda permanece: *qual crítica ainda é possível aos dispositivos de poder, ou ainda a uma sociedade unidimensional?*

A impossibilidade da crítica poderia ser uma conclusão possível. Decerto, toda a racionalidade técnica de governo descrita na parte anterior reflete a condição de possibilidade dos discursos vitalistas. O pressuposto dos conflitos sociais encarnados nas relações entre corpos desejanter parece se encaminhar para um mundo administrado por técnicas governamentais que orientem o poder sobre a vida. Como se o poder que a tudo atravessa e a vida que está em cada espaço conjugassem uma rede infinita de dominação sobre as particularidades que se produzem e reproduzem, que se destroem e se consomem a cada ciclo civilizacional. De modo que é justo questionar, a partir de relações tão flexíveis de poder, que está em toda parte e em lugar algum, como dirigir uma crítica?

Decerto, o problema da paralisia da crítica é um elemento presente desde o primeiro momento da exposição da tese. Na primeira parte, notou-se como o discurso vitalista seria um artifício fundamental para Marcuse resgatar a dialética da paralisia, conferindo assim novo poder de fogo para a teoria crítica. Foucault, compreendendo a dialética como a própria lógica da paralisia, recusa estratégias de resgate como a marcuseana e avança pela genealogia dos discursos e práticas de poder. Modo de operar através dos efeitos - e não das origens - do poder. No entanto, Marcuse compreende as insuficiências de seu resgate dialético também e, nesse ponto, inicia um processo de convergência com o pensamento foucaultiano da biopolítica que se inicia com a descoberta do corpo - personagem central da filosofia política contemporânea: espaço privilegiado onde o poder incide, mas também em que resistências são possíveis quando se reconhece ali o discurso do desejo e da loucura que escapam às tramas prático-discursivas da governamentalidade. Lugar onde é possível recuperar a crítica.

Contudo, não basta à crítica compreender em que sentido o vitalismo alimenta uma dinâmica de poder através do corpo: é preciso também reconhecer sua rede de conflitos, tornando mais precisa a determinação de impasses nas relações dos viventes.

*Grosso modo*, estes foram os objetivos traçados na parte II da tese, "Poder sobre a vida". Aprofundou-se ali os pressupostos *econômicos* da biopolítica sob as perspectivas de Marcuse e Foucault. Momento atravessado por dois modelos: a economia *libidinal* de Marcuse e a economia *do poder* de Foucault. Duas maneiras de questionar os antagonismos assumidos pelos discursos vitalistas que atravessam os dois autores. Assim, ao partir do discurso pulsional e de um núcleo erótico das relações, Marcuse se interessa pelas contradições apreendidas psicanaliticamente (sintomatizadas pelos efeitos repressivos consolidados historicamente na vida social e pela maneira como os próprios sujeitos passam a vivenciar o mundo totalmente administrado). De outra parte, rejeitando os pressupostos metapsicológicos da psicanálise e a conseqüente hipótese repressiva marcuseana, Foucault avança para as relações de poder, para os modos como estas normatizam a vida social e consolidam subjetividades. Dois modelos de compreensão dos conflitos que por vezes se opõem, embora indiquem um centro temático comum. No caso dos dois autores, a sexualidade se mostra como um espaço privilegiado dos deslocamentos que colocam em questão a todo instante o modelo racional da modernidade. Enquanto uma experiência social, a sexualidade contém a narrativa de sua história, de seus desvios e de seus conflitos. Com efeito, seria a sexualidade o lugar em que o pensamento crítico avança. No entanto, o exercício crítico dos dois autores corre o risco de se restringir ao diagnóstico da circulação dos desejos no interior da ordem do poder com a reposição contínua da dominação ou, em termos mais foucaultianos, da restrição de liberdades. No limite, reconhece-se a existência de um conflito, porém ainda é necessário perceber como este se materializa socialmente. Tal percepção é pressuposto para uma crítica radical da biopolítica: pois ao reconhecer o lugar em que estão dispostas as peças, é possível a crítica sobre as operações do jogo da biopolítica e a conseqüente desativação de suas regras.

Para um avanço sobre essa posição ainda paralisada nos moldes do conflito de desejos, fez-se necessário compreender a racionalidade tecnológica que absorve para si os impasses da sexualidade e da ordem dos viventes. Por essa convergência encontrada entre Marcuse e Foucault no campo da sexualidade, *mutatis mutandi*, toda a terceira parte - "Racionalidade tecnológica" - é dedicada a uma análise dos dispositivos de poder. Lida-se, então, com os pressupostos *tópicos* da biopolítica, ou melhor, com o modo pelo qual os elementos em conflito são distribuídos no interior do tecido social. Aqui, mais do que em qualquer outra parte da tese, evidenciou-se as convergências entre os dois autores, apresentando certa gênese dos processos estatizantes a partir da

biopolítica. Decerto, Marcuse pensa o Estado, não necessariamente como uma instituição, mas como efeito da racionalidade tecnológica. Nesse sentido, sua pesquisa sobre o fascismo, a Rússia soviética e o Estado de bem-estar social contribuem para ampliar o debate traçado por Foucault contra o neoliberalismo. Com isso, uma primeira vantagem ao aproximar Marcuse da biopolítica se anuncia: além da denúncia da repressão, a crítica marcuseana oferece um diagnóstico que associa o poder contemporâneo enquanto o exercício de administração da vida e a sua consequente constituição de subjetividades. Palavras que ressoam na genealogia foucaultiana e sua trama que busca tratar não apenas das relações de poder, mas também a problematização das "técnicas racionais que articulam o exercício dos poderes" ao lado da problematização do sujeito, dos modos como os indivíduos se constituem enquanto sujeitos.<sup>762</sup> Toda a trama da terceira parte foi tecida nesse sentido.

Nesse instante, entretanto, é importante retomar a objeção habermasiana para a qual ambos os autores apenas desnudam um "maquinário do sofrimento". Pois, conforme Habermas, o conceito de racionalidade tecnológica desenvolvido por ambos seria marcado pela insuficiência em se pensar uma transformação efetiva sem o apelo à transgressão da ordem. Ao reduzirem o conceito de razão à racionalidade tecnológica, conforme Habermas, satisfazem-se ora com a metafísica da natureza das pulsões (no caso de Marcuse), ora com um critério alargado de poder (no caso de Foucault). Nisso, efetuam um lugar em que a ordem estabelecida sempre é colocada em xeque, em que a legitimidade passa a ser questionada por uma revolução permanente. Para Habermas, diante da máquina do mundo, a saída pulsional-erótica proposta por Marcuse ou a revisão das técnicas de poder proposta por Foucault são verdadeiras "contradições performativas": em suas tentativas críticas, acabam girando em falso - cada qual a seu modo - nos impasses da racionalidade instrumental, estabelecendo um reforço cada vez maior de uma expressividade do sujeito que se distancia da herança normativa moderna, o movimento crítico de autorreflexão que confere o distanciamento necessário para o reconhecimento objetivo do problema, possibilitando um novo encaminhamento para os conflitos, sem perder os ganhos esclarecidos da modernidade.

---

<sup>762</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, vol. 2, p. 11.

#### 4.1) Normatividade comunicativa

De fato, tal crítica de Habermas deriva de sua antiga inquietação sobre a relação entre a produção técnica e o mundo da vida. Em "Progresso técnico e mundo social da vida" (1966), ele já reconhecia os impactos que a racionalidade tecnológica provocava na sociedade. Embora o filósofo reconheça avanços no conhecimento científico, são inegáveis os impactos destes sobre o mundo social da vida, a ponto de Habermas ter como centro de investigação "uma pergunta pela relação entre técnica e democracia: como pode restituir-se a capacidade da disposição técnica ao consenso dos cidadãos que interagem entre si e discutem?"<sup>763</sup> Pressupõe-se aqui uma crise de legitimação entre as técnicas de governo e toda a rede social. O fenômeno deriva da mudança nas sociedades tecnológicas em que o sistema de valores das tradições comunitárias são cada vez menos determinantes para o governo. Decerto, há uma abertura maior para um espaço democrático plural, em que são possíveis "formas institucionalmente garantidas de uma comunicação geral e pública, que se ocupa das questões práticas."<sup>764</sup> No entanto, a mediação intersubjetiva é cada vez mais determinada pelas articulações tecnológicas cujos dispositivos atravessam os espaços públicos em detrimento de uma possibilidade comunicativa que lhe seja apropriada.

De acordo com Habermas, todo o aparato burocrático seria efeito da autonomização da técnica cada vez mais atuante sobre os modos de vida - conclusão próxima das reflexões marcuseanas e foucaultianas. Porém, contra os dois, Habermas pode dizer:

Não basta que um sistema social cumpra as condições da racionalidade técnica. Mesmo quando o sonho cibernético de uma autoestabilização, por assim dizer instintiva, se pudesse realizar, o sistema de valores ter-se-ia entretanto estreitado às regras de maximização de poder e do bem-estar, e ao equivalente do valor biológico básico da sobrevivência a qualquer preço, à ultraestabilidade. (...) Semelhante desafio da técnica não pode se defrontar só pela técnica. Importa antes pôr em andamento uma discussão politicamente eficaz que consiga pôr em relação, de um modo racionalmente vinculante, o potencial social do saber e poder técnicos com o nosso saber e querer práticos.<sup>765</sup>

Ou seja, diante dos limites da técnica, nem a contraposição pulsional (instintiva) nem o defrontar-se por outra técnica de poder que levasse à resistência da ordem do poder, seriam suficientes para a reversão do sistema estabelecido de relações.

---

<sup>763</sup> HABERMAS, "Progresso técnico e mundo social da vida" in HABERMAS, *Técnica e ciência como "ideologia"*, p. 101 (com alterações sobre a versão portuguesa)

<sup>764</sup> HABERMAS, "Progresso técnico e mundo social da vida", p. 101.

<sup>765</sup> HABERMAS, "Progresso técnico e mundo social da vida", p. 105 (com algumas alterações).

Para evitar esse impasse, Habermas procura uma autocompreensão da consciência política diante da máquina do mundo que estabeleça o campo intersubjetivo no domínio prático das instituições democráticas. Afinal, como reconhece na *Teoria do agir comunicativo*, o problema maior da modernidade é a "racionalização parcializada" que atravessa o sistema social e o mundo da vida.<sup>766</sup> Com efeito, uma normatividade possível para Habermas não se dá nos limites da racionalidade instrumental totalizante, mas no regime de interações intersubjetivas, cuja rede de interesses deve ser evidenciada no domínio prático de uma razão comunicativa. De modo que "o sucesso do agir comunicativo depende (...) de um processo de interpretação em que os envolvidos" (com seus diversos sistemas referenciais de valor) "podem chegar a uma definição comum da situação. Todo consenso<sup>767</sup> repousa sobre o reconhecimento intersubjetivo de pretensões de validade criticáveis" (inclusive o ponto de vista do teórico crítico, a ser continuamente revisado); "pressupõe-se aí que os que agem comunicativamente são aptos à *crítica mútua*".<sup>768</sup> Movimento autorreflexivo, portanto, que permite um horizonte de reconhecimento intersubjetivo entre as diversas esferas sociais, como os valores sistêmicos da ordem econômica e política e os valores culturais do mundo da vida. Ora, na medida em que ambos estão abertos à crítica mútua, é possível se estabilizar uma ordem social legítima entre as partes, cada qual mediada por uma racionalidade parcializada própria ao agir comunicativo.

Nesse sentido, a crise do capitalismo avançado diagnosticada por Habermas é em grande medida fruto do descompasso entre o mundo da vida e o aparato técnico-administrativo do Estado e do mercado. Quando os sistemas sociais e suas instituições avançam a tal ponto sobre o mundo da vida, no fim das contas, se estabelece uma

---

<sup>766</sup> HABERMAS, *Teoria do agir comunicativo: racionalidade da ação e racionalização social*, vol. 1, p. 260.

<sup>767</sup> E devemos pesar bastante o termo consenso. Pois, como adverte Habermas, o consenso é mais um horizonte a ser atingido do que um fato. "Na prática comunicativa cotidiana, estabilidade e univocidade constituem antes a exceção. Mais realista aqui é a imagem (...) de uma comunicação difusa, frágil sob permanente revisão e bem-sucedida apenas em momentos isolados" (HABERMAS, *Teoria do agir comunicativo...*, vol. 1, p. 194). Diga-se de passagem, Habermas atualiza aqui a matriz kantiana da esfera de direito cosmopolita presente em *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, em que, diante da possibilidade de Terror da Revolução Francesa, é "difícil disfarçar um certo dissabor quando se observa a conduta humana posta no grande cenário mundial, e muitas vezes o que isoladamente aparenta sabedoria no final mostra-se no seu conjunto, entretecido de tolice, capricho pueril e frequentemente também de maldade infantil e vandalismo (...)" (KANT, *Ideia de uma história universal sob o ponto de vista cosmopolita*, p. 4). Advertência que leva a Kant pensar as disposições naturais do homem para a maioridade da razão. Habermas não segue de maneira tão próxima a Kant, mas reconhece na linguagem (ao invés da natureza) a possibilidade de tal disposição. Como se, no fim das contas, o exercício pragmático-comunicativo levasse a um aperfeiçoamento das esferas sociais reconhecidas em suas diversidades.

<sup>768</sup> Citações em HABERMAS, *Teoria do agir comunicativo...*, vol. 1, p. 224.

contínua crise de legitimação em que uma parte do litígio passa a deter uma pretensão de universalidade e deixa de reconhecer o campo autônomo das demais partes. Como se o sistema burocrático no Estado democrático de direito operasse sobre as formas locais de vida, indiferentemente em relação a seus modos particulares. Por conseguinte, a legitimação das esferas sociais entra em crise no momento que o mundo da vida se integra massivamente ao aparato estatal sem a consolidação de uma consciência política efetiva. Com efeito,

A montagem de instituições formais democráticas em seus processos permite divisões administrativas a serem feitas de maneira muito independente de motivações específicas dos cidadãos. Isto ocorre através de um processo de legitimação que (...) difunde lealdade das massas, mas evita participação.<sup>769</sup>

Ou seja, a dinâmica do mundo da vida não se reconhece nas instituições do sistema social e vice-versa. Sem uma razão que permita reconhecer os limites de cada esfera social, é bem possível que se imponha uma crise de legitimação, caracterizada por conflitos de normatividade entre os sistemas sociais e o mundo da vida. Isso porque, de acordo com Habermas, conceber "um processo enquanto uma crise significa tacitamente dar-lhe um significado normativo."<sup>770</sup> Em termos de legitimação, o conteúdo normativo torna-se ainda mais evidente, pois a ele correspondem as interferências sistêmicas sobre a formações de identidades. Um processo bem próprio das alterações globais que o capitalismo tardio provoca sobre os sistemas tradicionais de determinada localidade.

A resposta habermasiana à crise da legitimação é o reforço da autocompreensão próprio aos sistemas do mundo vital. Passo que exige uma reforma da razão em direção à ação comunicativa. Pois, através desta, apreende-se a racionalidade própria ao campo intersubjetivo da esfera pública - espaço central para o mundo da vida.<sup>771</sup> Pressupõe-se

---

<sup>769</sup> HABERMAS, *Crise da legitimação no capitalismo tardio*, p. 51. (com algumas alterações da tradução)

<sup>770</sup> HABERMAS, *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 12. Sobre isso, Habermas é devedor das descrições de Kosellek e seu *Crítica e crise*. Contudo, é interessante notar que, para Kosellek, o vínculo moderno entre crítica normativa e crise é, desde cedo, uma derivação do debate estético. "No rigoroso processo da crítica - que era, ao mesmo tempo, um progresso de efervescência social - formou-se a filosofia da história: todos os domínios tratados pela crítica contribuíram para promover o advento da filosofia burguesa da história. A crítica da arte e a crítica da literatura foram as primeiras a articular na república das letras, a oposição entre antigos e modernos e a elaborar uma concepção de tempo que separava futuro e passado" (KOSELLEK, *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, p. 14). Perspectiva que Habermas deixa de lado como um corte cirúrgico preciso em prol da ação comunicativa.

<sup>771</sup> Lembremos que *Crise de legitimação* pressupõe as reflexões do curso que Habermas profere, intitulado *Discurso filosófico da modernidade*. Ali, o projeto de racionalidade moderna seria revisto em suas principais estações (exceção de Kant a quem não é dedicada sintomaticamente nenhuma lição - embora esteja presente o tempo todo). Assim, de Hegel a Luhmann haveria um fracasso contínuo do projeto crítico que sempre retorna ao ponto de uma filosofia do sujeito: rompendo sempre com o que repõe. Do exercício de tais discursos da modernidade, Habermas ressalta a necessidade de uma racionalidade intersubjetiva no plano comunicativo, capaz de conferir um novo padrão normativo-crítico

neste local o debate entre as partes, de modo a constituir uma "ética comunicativa" capaz de garantir "a generalidade das normas admissíveis e a autonomia dos sujeitos ativos apenas através da capacidade de redenção discursiva, das pretensões de validade, com as quais as normas aparecem."<sup>772</sup> Isso porque Habermas admite o pressuposto pragmático de que as ações se orientam por uma normatividade própria à finalidade intencional dos agentes. Por exemplo, nas disputas entre classes sociais estão em jogo as distorções normativas que operam suas divisões. Em cada uma de suas partes está contido o sentido de suas ações que se estruturam em um jogo discursivo. Ora, ao reconhecer tais demandas particulares, o exercício crítico habermasiano opera sobre o "jogo de linguagem" existente nas relações intersubjetivas. Portanto, através da "razão comunicativa" que atravessa relações intersubjetivas, é possível entrever uma normatividade crítica própria ao modelo pragmático que configura uma "comunidade do discurso". Assim, a autocompreensão do campo intersubjetivo é o reconhecimento contínuo de esferas cada vez mais alargadas do mundo da vida, a despeito de um maquinário e seus desvios. Uma saída exemplar, não fossem os ruídos presentes na própria condição de possibilidade da esfera pública.

Pois é neste plano dos ruídos que Marcuse e Foucault avançam. Nem uma reposição dos fundamentos modernos pela racionalidade tecnológica, nem uma reforma da razão através do agir comunicativo: ambos os autores percebem os impasses presentes na grande máquina do mundo através dos atritos próprios ao circuito comunicativo. No geral, as transgressões, as revoltas ou as recusas engendradas no interior da própria máquina, fazem ranger as peças enferrujadas de uma "promessa de

---

suficiente para os desafios das crises da modernidade: "esse conteúdo normativo precisa ser obtido e justificado a partir do potencial racional imanente à práxis cotidiana. O conceito de razão comunicativa, introduzido de maneira provisória e que aponta para além da razão centrada no sujeito, deve conduzir para fora dos paradoxos e dos nivelamentos de uma crítica autorreferencial da razão; por outro lado, precisa afirmar-se contra a abordagem corrente de uma teoria dos sistemas que descarta a problemática da racionalidade em geral, afasta *todo* conceito de razão como estorvo da velha Europa e, com agilidade, herda a filosofia do sujeito (e a teoria do poder de seu mais perspicaz rival)" (HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade...*, p. 473). Citação privilegiada que demonstra bem o impasse de onde surge a teoria do agir comunicativo: nem a razão moderna autorreferencial e sistêmica, nem o abandono pós-moderno de todo e qualquer conceito. Nesses dois projetos, uma filosofia do sujeito entra pela porta dos fundos, deixando de lado a práxis do cotidiano que sustenta o mundo da vida e toda a relação intersubjetiva que atravessa um modelo privilegiado de razão a partir da comunicação das partes. Apesar da tentativa, é revelador o lugar de onde Habermas pretende estabelecer a comunicação quando, nas últimas palavras de suas lições, o autor se sente à vontade para questionar: "Quem, senão a Europa, poderia extrair de suas *próprias* tradições o discernimento, a energia e a coragem de visão - tudo o que seria necessário para tirar a força formadora de mentalidade das premissas (...) de uma coação cega para conservar e potencializar o sistema?" (HABERMAS, *Discurso filosófico da modernidade...*, p. 509). Questão que, a partir de ultramar, nos faz questionar o verdadeiro intento comunicativo do filósofo.

<sup>772</sup> HABERMAS, *Crise de legitimação no capitalismo tardio*, p. 114.

felicidade", deslocadas no funcionamento geral do maquinário, muito embora sempre retornem no processo da engenhoca estatal. Sobre isso, segue a conclusão deste trabalho.

Reconhecer os ruídos que atravessam o campo social não é, como poderia acusar Habermas, um vazio da normatividade e, portanto, uma contradição performativa da crítica. De outro modo, o debate em torno da normatividade varia a partir da concepção de mundo da vida assumida pelo autor, proposta com pressupostos bem diversos aos de Marcuse e Foucault. Ora, quando Habermas concebe a autocompreensão do mundo da vida como exercício da crítica social, Prado Jr. lembra os pressupostos do filósofo: uma *Lebensform* que opera como um "quadro transcendental dado *de facto*", como um *a priori* "conatural a uma Razão imutável, mas relativo ao progresso do conhecimento científico e ao movimento da história e da cultura."<sup>773</sup> Um modelo de racionalidade, pois, correspondente às formas de vida, sem considerá-la na dinâmica material, mas enquanto um quadro regulador das ações no campo vital. Algo visível no modo como Habermas compreende as crises do capitalismo contemporâneo.

Afinal, por que as crises? Segundo Prado Jr.: todo o esforço crítico de Habermas é notar que nos conflitos sociais próprios à crise de legitimação há uma "privatização da linguagem". Como se dois grupos em litígio jogassem cada qual com suas próprias regras, cada qual na tentativa de impor ao outro sua própria gramática. Contra isso, o exercício crítico habermasiano procura desobstruir tal privatização, levando a linguagem ao espaço público [*Offentlichkeit*], traduzindo os discursos entre as partes, de modo a promover um novo ciclo normativo em que a intersubjetividade em litígio procure a autorreflexão, seus limites e suas possíveis compatibilidades.<sup>774</sup> Tradução que remete, pois, às regras de validade em que ambos os grupos conquistam o reconhecimento necessário para a composição de uma vivência comum. Eis o que sustenta a normatividade de uma ética comunicativa.

De modo contrário, Arnold Farr põe em dúvida o sentido normativo proposto pela razão comunicativa de Habermas. Basta notar que o

grito dos oprimidos não é ouvido frequentemente porque o oprimido nem sempre é capaz de articular a natureza da injustiça que sofre. Isto é, nem sempre o oprimido apela à teoria geral, coerente e universal das normas (nem pode esperar por isso).<sup>775</sup>

---

<sup>773</sup> PRADO JR., "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud" in PRADO JR., *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*, p. 15.

<sup>774</sup> PRADO JR. "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud", p. 23.

<sup>775</sup> FARR, *Critical Theory and democratic vision...*, p. 153.

Com efeito, a comunicação entre opostos apresenta ruídos e silenciamentos deixados de lado pela perspectiva habermasiana, ou tratados como distorções próprias às privatizações da linguagem. Decerto, é necessária a separação habermasiana entre o discurso argumentativo e o discurso da retórica e das narrativas. No entanto, segundo Farr, priorizar um pelo outro é uma escolha arbitrária na ética do discurso promovida por Habermas, correndo o risco de, diante do núcleo argumentativo e suas regras de validade, tornar secundário todo o silenciamento que escape do campo comunicativo. Enfim, há uma retórica na transgressão, como nos casos extremos da gramática da violência, que escapa ao núcleo comunicacional habermasiano.

É precisamente este lugar dos ruídos que interessa a autores como Marcuse e Foucault. Diante desta posição, fica evidente a fraqueza da normatividade habermasiana quando sua teoria deixa de "perceber que normas são elas próprias produzidas por narrativas que podem ser excludentes. As normas são elas mesmas produzidas por uma forma narrativa de discurso, que é situada com um certo tipo de comunidade."<sup>776</sup>

Pode-se conceber esta retomada das narrativas próprias aos discursos a partir do campo foucaultiano. Afinal, não seria por uma narrativa como esta que atravessa os anormais, os infames que tanto alimentam a experiência foucaultiana? No entanto, Farr indica a insuficiência habermasiana pelas obras de Marcuse. Sobre isso, é interessante notar como o filósofo alemão se inquieta frequentemente com as formas discursivas.

#### **4.2) A linguagem reificada**

Desde o primeiro capítulo da exposição, explorou-se o fato de que Marcuse procura articular ao vitalismo a dialética, com o propósito de retirá-la da paralisia. Desde o início, portanto, Marcuse reconhece as vicissitudes do discurso dialético corrente nas fileiras oficiais do marxismo e os riscos da paralisia do pensamento. Mais adiante, *O homem unidimensional* dedica muitas de suas páginas a uma crítica às formas discursivas que paralisam o pensamento em um universo fechado de discurso. Bem como, após o movimento de 1968, reconhece os riscos em discursos dessublimado-repressivos presentes também na *New Left*.<sup>777</sup> Algo que se configura como uma reificação dos discursos, cuja consequência maior é a paralisia da crítica.

---

<sup>776</sup> FARR, *Critical Theory and democratic vision...*, p. 153.

<sup>777</sup> Sobre as esquerdas, Marcuse tem grande suspeita sobre os efeitos do anti-intelectualismo presente na linguagem dos defensores da *New Left*. Em uma palestra dirigida aos estudantes de Berkeley, o filósofo reforça a ideia de que a nova configuração ideológica pós-1968 produz sérios efeitos na "retórica" da *New Left*, com "suas contradições, suas confusões entre a libertação privada e aquela política e social, e contra

Para compreender o caráter reificado da linguagem, é interessante notar como Marcuse analisa as estratégias de propaganda como um modo de neutralizar as contradições. De um modo mais superficial, trata-se de conceber o pensamento que faz das palavras um *cliché*, de modo a conferir um discurso hegemônico que governa a escrita e o pensamento, quer dizer: quando o uso de um termo ativa uma série de outros termos a ele conjugados. Assim, o uso de termos como "democracia", "liberdade", "igualdade" oferecem um conjunto de atributos configurados no que se denomina "hábitos de pensamento".<sup>778</sup>

Até então, é possível notar aproximações entre a análise de Habermas e Marcuse sobre a comunicação no espaço público. Pois tais *clichés* são correspondentes às "privatizações da linguagem", em que um grupo social assume determinado "hábito de pensamento" como próprio à totalidade social, a despeito das diversas frações e contradições do espaço público. Porém, em um sentido ainda mais profundo do que o apontado por Habermas, a estratégia da propaganda é para Marcuse uma experiência unidimensional: nela se consolida a integração de opostos através da sua própria forma comunicativa, de modo que o avanço desta nova estratégia não supera, mas sim reproduz as contradições. O próprio Habermas

pressupõe a linguagem como *medium* de uma espécie de processos de entendimento ao longo dos quais os participantes, quando se referem a um mundo, manifestam de parte a parte pretensões de validade que podem ser aceitas ou contestadas.<sup>779</sup>

O jogo de oposições não se desfaz das armadilhas de uma linguagem orwelliana,<sup>780</sup> gramática do pensamento unidimensional que reproduz as contradições da vida social.

---

aquelas instituições que podem ser utilizadas de modo ainda melhor do que o são agora" (MARCUSE, "The movement in a new era of repression", in MARCUSE, *The New Left and the 1960's - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 3, p. 152). Ou ainda, em outra versão que Marcuse estende aos dogmatismos da esquerda nova e velha: "Hoje vejo como um dos maiores perigos, tanto da nova quanto da velha esquerda, fazer novamente da teoria marxista um dogma, esquecendo que é uma teoria dialética, ou seja, esquecendo que é uma teoria histórica, que as mudanças históricas precisam entrar nos seus próprios conceitos fundamentais e que estes precisam continuar sendo capazes de captar a estrutura modificada do capitalismo" (MARCUSE, "Pela frente única das esquerdas" in MARCUSE, *A grande recusa hoje*, p. 109). Tanto pelo anti-intelectualismo quanto pelo dogmatismo de esquerda, é o caso de Marcuse desenvolver uma crítica às bases discursivas dos dois campos. Em todos os casos, o risco maior é sempre a paralisia da dialética e o consequente bloqueio do pensamento crítico.

<sup>778</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 94.

<sup>779</sup> HABERMAS, *Teoria do agir comunicativo...*, vol. 1, p. 191.

<sup>780</sup> MARCUSE, Marcuse remete aqui ao livro 1984 de George Orwell que descreve um cenário totalitário em que as bases de sustentação das massas estaria na criação da novilíngua, em que o sistema de oposições era constantemente revisto: liberdade é escravidão, paz é guerra. De acordo com Marcuse, trata-se de um modo de equivalência, cuja desigualdade é barrada pela definição aproximada destes conceitos em termos de conceitos formados por um universo de discurso correspondente (MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 92).

Movimento que reúne a opinião pública e privada<sup>781</sup>, de modo que a "propagação e a efetividade desta linguagem testemunha o triunfo da sociedade sobre as contradições que ela contém."<sup>782</sup> É possível utilizar como exemplo mais contemporâneo o termo "ataque cirúrgico", cujas palavras têm matrizes completamente diversas e, em alguma medida opostas: sendo "ataque" uma palavra própria à máquina bélica de matar, ao passo que "cirúrgico" é um adjetivo próprios aos procedimentos médicos de precisão que salvam vidas. A conjugação de ambos gera uma operacionalidade do termo que leva ao "hábito de pensamento" que associa a destruição do inimigo como um exercício militar limpo e preciso. Construções como essa encerram as contradições presentes na composição do termo. Mais do que uma privatização da linguagem, o que a gramática unidimensional levanta é o campo de oposições integradas e, sobretudo, o bloqueio do desenvolvimento de significados das palavras em conceitos. Publicizados nas páginas de jornais e nas propagandas, tais termos tornam o discurso e a comunicação imunes às expressões de protesto e recusa.<sup>783</sup> E mais: fazem do exercício do pensamento algo distante da própria concepção e, por conseguinte afasta qualquer exploração de múltiplos significados contidos em um termo expresso em determinados contextos sócio-históricos. Como se alienassem do trabalho do pensamento o conceito enquanto seu meio de sua produção.<sup>784</sup>

Decerto, uma defesa habermasiana seria o fato de que o retorno à linguagem do mundo da vida, à linguagem do cotidiano não se reduz ao campo analítico que Marcuse

---

<sup>781</sup> No uso informal da linguagem das mercadorias, como na técnica básica da propaganda em aproximar o cliente do produto a partir dos pronomes possessivos. Assim, ainda que o consumidor não acredite no potencial de satisfação de tal ou qual mercadoria, há uma aproximação entre o cliente e o produto (MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 95).

<sup>782</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 92.

<sup>783</sup> MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 93.

<sup>784</sup> Um caso que não se restringe à formação da opinião. Até mesmo a filosofia - antes opositora clássica da *doxa* - reproduz a sintaxe unidimensional. Na forma contemporânea da análise linguística - sobretudo Ludwig Wittgenstein e Gilbert Ryle, dois personagens centrais para a teoria do agir comunicativo-, Marcuse opera uma crítica muito semelhante à sua análise dos discursos de propaganda. Afinal, no caso filosófico que Marcuse resume enquanto "neo-positivista" e toda a tentativa desta corrente em dissolver os debates metafísicos como um "delírio" do pensamento, reflete a tentativa de recuperar a crítica pela linguagem do cotidiano, enquanto referencial para um pensamento positivo. De acordo com Marcuse: "(...) a crítica filosófica critica no interior da estrutura social e estigmatiza noções não positivas como meras especulações, sonhos ou fantasias." (MARCUSE, *One-dimensional man...*, pp. 176-177). De uma maneira análoga ao pressuposto neoliberal do Estado mínimo em prol da proteção ao princípio formal dos jogos da concorrência no mercado, há um pressuposto neo-positivista de uma "filosofia mínima" em defesa dos jogos de linguagem do discurso pragmático e cotidiano. Algo que Marcuse percebe nas seguintes linhas das *Investigações filosóficas* de Wittgenstein: "A filosofia não pode de jeito algum interferir no uso efetivo da linguagem" (WITTGENSTEIN *apud* MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 182). Claro que, como toda analogia, há falhas: pois o Estado não pode ser crítico como a filosofia. Pelo contrário, o pensamento filosófico aventura-se a seguir contra o Estado em diversas ocasiões. De modo que Wittgenstein pode oferecer mais elementos do que uma agência reguladora.

combate. Com efeito, Habermas concordaria com Marcuse sobre o fato da filosofia da linguagem poder reduzir a experiência do pensamento ao caráter instrumental. Tanto Marcuse quanto Habermas, nesse sentido, reconhecem os limites que o neo-positivismo possui ao assumir, pela linguagem ordinária, uma espécie de terapêutica do pensamento, em que o pensamento se reifica enquanto instrumento de reprodução das ideias que circulam na sociedade estabelecida.<sup>785</sup> Em alguma medida, aliás, ambos recorrem à psicanálise como contraponto à terapêutica analítica. Mas as coincidências terminam aqui. Pois, enquanto Habermas orienta o campo psicanalítico ao território da linguagem ordinária (ao considerá-la uma terapia adequada aos desvios da comunicação presentes no mundo da vida), Marcuse reconhece o avanço da psicanálise enquanto uma terapia que leva em consideração o mal-estar da sociedade a partir da economia libidinal. Nesse sentido, Prado Jr. pode afirmar que tanto Habermas quanto Marcuse percebem o artifício hermenêutico da terapêutica freudiana. Contudo, a interpretação habermasiana retira toda a metapsicologia, e faz do inconsciente um discurso do sujeito em sua "crise da experiência comunicativa".<sup>786</sup> Com efeito, é justamente na crise da experiência que opera a autorreflexão habermasiana: pois aqui, na experiência da explosão da subjetividade, é que o trabalho terapêutico intersubjetivo leva a subjetividade cindida a pensar a si mesma. O que leva Prado Jr. à seguinte reflexão:

O curioso, nesta leitura de Freud, a partir da nova *pragmática*, é que a oposição entre normal e patológico vem a recobrir a oposição entre público e privado, entre *linguagem comum* e *linguagem privatizada* ou destruída enquanto linguagem. O sonho, como a doença de que é o paradigma, nada mais é do que uma desgramaticalização da linguagem comum.<sup>787</sup>

Diante disso, - e aqui se marca mais profundamente a diferença entre Marcuse e Habermas - a teoria do agir comunicativo (ainda embrionária em *Conhecimento e interesse*) compreende a necessidade de uma terapia em que, diante a crise da

---

<sup>785</sup> Em *Conhecimento e interesse*, Habermas apresenta a diferença de sua teoria diante da ausência de intersubjetividade na filosofia analítica. Neste caso, compreender a interação intersubjetiva nos jogos habermasianos de linguagem significa reconhecer o destino dos enunciados. Diferente, em grande medida, do efeito comportamental que a análise linguística assume para sua terapêutica, em cujo pragmatismo não há espaço para a autorreflexão. Ao dispensar o contexto social em que o enunciado se pronuncia, restam apenas as intenções subjetivas que a frase operacionaliza. Ao passo que, para Habermas, a linguagem cotidiana oferece traços importantes na medida em que *comunica* algo, ou seja, na medida em que se apresenta no contexto social das interações intersubjetivas. "Tal *atividade comunicativa* é um sistema de referências que não pode ser reduzido ao quadro da *atividade instrumental*" (HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, p. 153).

<sup>786</sup> Conforme Prado Jr., Habermas considera que a "interpretação freudiana busca (...) nos textos que defronta (sonhos, sintomas, discursos truncados) a deformação *como lei interna da construção do sistema simbólico*." (PRADO JR., "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud", p. 16).

<sup>787</sup> PRADO JR., "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud", p. 17.

privatização da linguagem, seja necessário reaprender a gramática.<sup>788</sup> Algo que se reflete quando Habermas pensa a situação clínico-psicanalítica em que se busca a "comunicação pura":

De acordo com esse modelo, todas as interações sedimentadas por hábito e todas as interpretações relevantes para a práxis vital são, a cada momento e com base no aparelho interiorizado da linguagem cotidiana irrestrita, acessíveis para uma comunicação pública isenta de coação, de modo que também a transparência da biografia que rememora fica garantida.<sup>789</sup>

Enfim, o trabalho de elaboração do passado na psicanálise carrega consigo uma terapêutica sobre a gramática de seu sofrimento. Movimento de "autorreflexão" em que a terapêutica do agir comunicativo leva à compreensão da gramática social dos jogos de linguagem nos processos de individuação, de tal maneira que se estabelece na análise o reconhecimento mútuo, a validade intersubjetiva dos símbolos e a mediação verbal das interações.<sup>790</sup>

Contudo, tal noção habermasiana da psicanálise faz com que a teoria crítica, como afirma Prado Jr., opere um "treinamento intensivo para a retomada competente dos diversos jogos da linguagem."<sup>791</sup> - processo que, ainda segundo o comentador, deixaria de lado a descoberta freudiana do inconsciente.<sup>792</sup> Pois, no fundo, a gramática inconsciente do desejo para Habermas não passa de uma deformação normativa da linguagem a se tornar consciente no processo analítico. Perde-se assim, o materialismo da psicanálise: o campo dos desejos, das pulsões e todo o conseqüente pessimismo freudiano sobre o processo civilizatório e seus mecanismos repressivos; perde-se tudo aquilo que escapa do esquema comunicacional da comunidade do discurso pretendida por Habermas. Perdem-se, enfim, os ruídos.

---

<sup>788</sup> "No diálogo analítico, os papéis estão distribuídos assimetricamente, médico e paciente não se comportam como proponente e oponente. Só se podem satisfazer os pressupostos de um discurso depois que a terapia tem êxito. É por isso que denomino *crítica terapêutica* a forma de argumentação voltada ao esclarecimento de autoenganos sistemáticos" (HABERMAS, *Teoria do agir comunicativo...*, vol. 1, p. 55).

<sup>789</sup> HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, p. 250.

<sup>790</sup> HABERMAS, *Conhecimento e interesse*, p. 270.

<sup>791</sup> PRADO JR., "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud", p. 17.

<sup>792</sup> Um afastamento anunciado, aliás. Pois, com o desenvolvimento da teoria do agir comunicativo, Habermas se afasta cada vez mais do campo psicanalítico. Anos mais tarde, embora Habermas se considere ainda adepto à "teórica-comunicativa da psicanálise" acredita necessário rever a tentativa fracassada de aplicar o método freudiano de neurose da patogênese de indivíduos singulares na formação e evolução das instituições sociais (HABERMAS, "Depois de trinta anos: notas acerca de *Conhecimento e interesse*" in *Problemata - Rev. Int. de Filosofia*, vol. 02, n° 01 (2011), pp. 332-341). Movimento que aos poucos segue para a adesão de um modelo desenvolvimentista da psicologia. É interessante notar que o modelo clínico habermasiano está mais próximo ao adotado por Erich Fromm, autor que justamente combatia a teoria das pulsões em nome de uma terapêutica clínica do diálogo entre paciente e analista. Sobre isso, ver o modelo de psicanálise humanista em *The sane society*. Opção frommiana que justamente se afasta da interpretação marcuseana e adorniana de psicanálise, marcadamente um dos eixos da ruptura desta primeira geração de teóricos críticos.

De modo geral, vale o diagnóstico de Prado Jr., sobre o que se perde na teoria do agir comunicativo: Habermas ignora "a metáfora e a confusão entre o dentro e o fora", o "eu que é outro" de Rimbaud na sombra da psicanálise. Nos termos de Prado Jr.: o importante no texto de Freud é "a ideia de que um perigo *interno* (...) é transportado *para fora*: esse outro que sou (...) é *como um outro de verdade*, como um perigo que se volta sobre mim a partir de *fora para mim*."<sup>793</sup> Eis o lugar do inconsciente: quando a linguagem - em seu campo negativo das contradições, transgressões e ilusões - resiste à reificação do paradigma comunicativo.<sup>794</sup> Ambiguidades e contradições que atravessam a linguagem dos oprimidos descrita acima por Arnold Farr: campo semântico que obedece à retórica e narrativas que se distanciam do campo argumentativo pregado por Habermas. Lugar da linguagem que, de tão próxima, parece distante; de tão familiar, parece estrangeira. Este é o lugar da linguagem a que Marcuse pretende conduzir seu leitor: campo semântico em que o discurso se constitui no registro do inconsciente. Eis aqui um passo que separa diametralmente Habermas e Marcuse. Ao primeiro seria necessária uma retomada crítica da linguagem ordinária, do debate de opiniões postas em público, afinando a experiência do pensamento à gramática da *doxa* orientada pela constituição de um Estado democrático de direitos. Marcuse, por sua vez, nota os ruídos da comunidade discursiva, as ambiguidades do corpo *estranho* que habita o mundo da vida.

Tal distância em relação a Habermas é uma posição sensata também para Foucault, que também coloca em dúvida esta terapêutica habermasiana e seu horizonte utópico-normativo. Em uma entrevista de 1984, Foucault resume esta suspeita da seguinte maneira:

A ideia de que poderia haver um tal estado de comunicação no qual os jogos de verdade poderiam circular sem obstáculos, sem restrições e sem efeitos coercitivos me parece da ordem da utopia. Trata-se precisamente de não ver que as relações de poder não são alguma coisa má em si mesmas, das quais seria necessário se libertar (...) O problema não é, portanto, tentar dissolvê-las na utopia de uma comunicação perfeitamente transparente, mas se imporem regras de direito, técnicas de gestão e também a moral, o *êthos*, a

---

<sup>793</sup> PRADO JR., "Autorreflexão, ou interpretação sem sujeito? Habermas intérprete de Freud", p. 24.

<sup>794</sup> Decerto, a linguagem do inconsciente atravessa o discurso cotidiano e apresenta as formas sociais que pressupõe. De modo semelhante, a partir da análise hegeliana que dissolve o "aqui e agora" da linguagem do cotidiano (no primeiro capítulo da *Fenomenologia do espírito*, "Certeza sensível: ou o isto ou o visar"), Marcuse afirma: "Uma tal análise descobre a *história* do discurso cotidiano enquanto uma dimensão oculta de significado - a regra da sociedade sobre sua linguagem. E tal descoberta estiliza a forma natural e reificada em que aparece primeiramente o universo dado do discurso. As palavras se revelam como termos genuínos não apenas em um sentido gramatical ou lógico-formal, mas também em um sentido material: a saber, como os limites que a sociedade impõe ao discurso e ao comportamento" (MARCUSE, *One-dimensional man...*, p. 186).

prática de si, que permitirão, nesses jogos de poder, jogar com o mínimo possível de dominação.<sup>795</sup>

Enfim, o problema não está em imaginar uma tal condição de transparência mas em não se questionar pela narrativa que opera a normatividade comunicativa. Como tal normatividade conduz as condutas? Quais práticas foram elaboradas para que o exercício da liberdade seja possível? Ou ainda, lembrando a advertência de Farr, em que medida os discursos são silenciáveis? Que modelos discursivos são relegados a um campo indeterminado de sofrimento? De uma maneira muito próxima ao modelo de linguagem defendido por Marcuse (sem o peso da repressão, claro), é possível notar que Foucault - naquilo que defende a descoberta freudiana - também está preocupado pelo "estranho", pelo dentro que é fora, pelo eu que é outro, pelas ambiguidades da linguagem.

Não se trata aqui de criar uma teoria crítica do silêncio, ou uma genealogia do poder que balbucie no incomunicável. Mas sim, de reconhecer que o exercício filosófico compreende a linguagem ordinária como o produto de contradições (no caso marcuseano) ou como o efeito de uma rede de poderes (no caso foucaultiano). Por pensarem assim, aos dois filósofos é possível dizer que embora a linguagem cotidiana seja produto da racionalidade biopolítica e sua normatividade, há algo que lhe escapa. Talvez, na tentativa de conferir maior clareza à normatividade crítica, o pensamento habermasiano tenha reduzido demais o campo normativo. Esquece a especificidade normativa de outros campos, em especial da arte. Com um *déficit* estético, Habermas defende a *doxa* contra a filosofia, deixando de lado não apenas os ruídos, suas ausências, seus estranhamentos, mas também outras possibilidades da linguagem.<sup>796</sup> Enfim, o que está em jogo aqui não é a defesa da incomunicabilidade pura, mas a exploração da fronteira entre a palavra e seu silenciamento.

Sobre isso, Marcuse e Foucault oferecem duas respostas, diversas no modo como compreendem tal terreno fronteiro. Decerto, ambos concordam com a teoria estética adorniana, para a qual "nenhuma obra de arte se deve descrever e explicar em

---

<sup>795</sup> FOUCAULT, "Ética do cuidado de si como prática da liberdade" in FOUCAULT, *Ética, sexualidade e política - Ditos e escritos*, vol. 5, p. 284.

<sup>796</sup> Nesse sentido, é curioso notar que o texto tratado "Progresso técnico e mundo social da vida", parte justamente de uma diferença com a narrativa estética de Aldous Huxley. O escritor de ficções diferencia a experiência científica da sua experiência literária, determinando esta como a narrativa da experiência subjetiva sobre o campo objetivo dos experimentos técnico-científicos. Para Habermas, esta é uma divisão equivocada, pois não se trata de uma "desproporção entre duas culturas" (uma objetiva e outra subjetiva), mas do modo como se compreende o mundo da vida diante da realidade instrumental. Mais do que uma narrativa subjetiva, o mundo da vida é o território da intersubjetividade e sua matriz interativa comunicacional, no interior da qual a literatura é apenas um exemplo por vezes adequado de levar esclarecimento às opiniões, mas jamais a forma da sua racionalidade.

categorias da comunicação."<sup>797</sup> Frase que ecoa na diferença de Habermas diante Marcuse e Foucault. Pois nestes, a linguagem que se busca não se apoia no consenso de fundo, mas na difusão dos significados estendida até o silêncio. Uma linguagem, portanto, que exige confrontar-se a si mesma. Movimento a que o agir comunicativo apreende apenas como uma *patologia da linguagem privatizada*: um silêncio submetido ao valor do discurso que circula e normatiza as formas de vida e, portanto, insuficiente para ser reconhecido como elemento crítico da biopolítica. Em contraposição a tal modelo comunicacional, a estética aparece como corpo estranho com grande potência para o deslocamento da ordem discursiva do mundo.<sup>798</sup> Nesse sentido, é curioso o interesse de Marcuse e Foucault pela estética enquanto modelo crítico ao discurso biopolítico. No fim das contas, há nela um deslocamento valioso que sustenta não apenas um contraponto ao discurso reificado da comunicação, mas também um apelo maior por uma normatividade estética.

#### 4.3) Normatividade do sensível

Decerto, é interessante notar que tanto Marcuse quanto Foucault recorrem à estética como resposta ao discurso biopolítico. Mais curioso ainda é notar como nisso há um imperativo estético comum a ambos: "fazer da sua vida uma obra de arte". No caso de Marcuse, como visto acima<sup>799</sup>, seu interesse pelo tema surge desde suas primeiras investigações sobre o romance de formação de artista e alcançam sua última publicação, *A dimensão estética*<sup>800</sup> (1978), com um conceito cada vez melhor esboçado

---

<sup>797</sup> ADORNO, *Teoria estética*, p. 170.

<sup>798</sup> Deslocamento que pressupõe a diferença, absorvida pela lógica da linguagem comunicativa. De acordo com Kangussu, a "linguagem da comunicação relaciona-se com o receptor imediatamente. Importa pouco se as pessoas objetivadas acreditem realmente nessa linguagem: o sucesso por ela alcançado é índice da auto-identificação do indivíduo com o que lhe é apresentado" (KANGUSSU, *As leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*, p. 55). Enfim, o discurso público pautado pela comunicação encontra o seu limite na medida em que a "palavra se move entre sinônimos e tautologias, nunca em direção à diferença" (KANGUSSU, *As leis da liberdade...*, p. 52).

<sup>799</sup> Ver nosso capítulo "Viver é poder", pp. 19 e ss..

<sup>800</sup> Livro originalmente publicado em alemão intitulado como *Die Permanenz der Kunst: Wider eine bestimmte Marxistische Aesthetik [A permanência da arte: por uma estética marxista particular]*, em um claro confronto com as polêmicas estéticas do dia a respeito do fim da arte. Na versão inglesa de 1978, revisada pelo próprio autor, a polêmica atravessa o campo marxista de modo que a tradução do título frisa mais este ponto: *The aesthetic dimension: towards a critique of Marxist aesthetics* (com uma clara referência ao capítulo homônimo de *Eros e civilização*). A versão em português, segue a proposta deste último título, traduzida como *A dimensão estética*. Para o debate em torno dos títulos da obra em inglês e alemão, ver KELLNER, "Marcuse, art, and liberation" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 4). Na nota 74 desta introdução da coletânea, Kellner explicita algumas poucas diferenças, ressaltando que na versão inglesa há uma frase omitida na versão alemã. Frase polêmica que afirma o potencial subversivo mais presente em Baudelaire e Rimbaud do que nas peças didáticas de Brecht - um tanto mais próximas do alvo estético marcuseano do marxismo próprio ao

de "racionalidade sensível". Modo de afirmar uma nova relação presente na "lógica interna da obra de arte" culminante "na emergência de uma outra razão e outra sensibilidade que derrotem a racionalidade e a sensibilidade incorporadas nas instituições sociais dominantes".<sup>801</sup> Foucault, a seu modo, também reconhece nos exercícios estéticos a composição da narrativa crítica capaz de desativar os dispositivos biopolíticos e suas tecnologias de subjetivação. É o que descreve enquanto "tecnologias de si", definidas como

práticas refletidas e voluntárias através das quais os homens não somente se fixam regras de conduta, como também procuram se transformar, modificar-se em seu ser singular e fazer de sua vida uma obra que seja portadora de certos valores estéticos e responda a certos critérios de estilo.<sup>802</sup>

Trata-se de uma passagem que marca bem as últimas inquietações de Foucault sobre a "estética da existência". Portanto, é interessante notar como, por uma normatividade estética, as experiências dos dois filósofos respondem à normatividade biopolítica, de modo compreender o núcleo estético como uma espécie de imperativo que recusa ou, ao menos, resiste à deixar a vida moldar-se pelos dispositivos de governamentalidade.

Entretanto, "fazer da vida uma obra de arte" demanda uma perspectiva crítica com categorias que lhe são próprias. Pois é muito fácil associar tal imperativo a certo ímpeto romântico de estetização da vida.<sup>803</sup> Porém, tal associação deixa de lado o lugar

---

realismo soviético. No entanto, lembremos, na recente coletânea alemã dos *Schriften*, tal frase ausente já é publicada (v. MARCUSE, "Die Permanenz der Kunst", in MARCUSE, *Schriften*, bd. 6, p. 197).

<sup>801</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 7.

<sup>802</sup> FOUCAULT, *História da sexualidade - o uso dos prazeres*, vol. 2, p. 15.

<sup>803</sup> No caso de Foucault, tal crítica não é tão recorrente - embora em larga medida os críticos da "estética da existência" sigam Habermas no que diz respeito a certo "expressivismo subjetivo" ou "queda na ontologia" a que tanto Foucault procurou escapar. Béatrice Han, em alguma medida, leva em consideração esse recuo de Foucault às bases ontológicas, quando conclui que o filósofo francês "estaria condenado à verificar apesar de si mesmo a lei antes anunciada em *As palavras e as coisas*, na qual fazia de cada *épistémè* o limite insuperável daqueles que ela governa - mesmo e sobretudo aqueles que gostaria de se livrar" (HAN, *L'Ontologie manquée de Michel Foucault*, p. 321). Como se Foucault, no limite, não escapasse à própria herança da *épistémè* moderna, a despeito de seus esforços e variações de método. Quanto a Marcuse, frequentemente é lembrado seu recurso ao romantismo alemão de Schiller como um limite da compreensão do que está em jogo na nova ordem social (ver, por exemplo, BRETAS, *Do Romance de Artista à Permanência da Arte*; ou ainda, KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*). Decerto, há um risco de certa "estetização da política", como na leitura de Timothy Lukes em seu *The flight into inwardness: an exposition and critique of Herbert Marcuse's theory of liberative aesthetics*, contra a qual Douglas Kellner dirige algumas críticas certas. Sobretudo porque Marcuse reconhecia o risco de conferir à estética um papel político tão central desde seu uso pelas estruturas totalitárias de poder. Mas não se pode deduzir daí uma reflexão schilleriana deslocada para se pensar a arte na contemporaneidade. Em leituras como as de Kellner e Bretas, reduz-se em muito o papel da psicanálise para a formação do pensamento estético marcuseano. De outro modo, é importante reconhecer o lugar da estética nas formulações políticas de autores como Marcuse. Enfim, menos do que uma queda romântica burguesa e certamente bem mais do que uma mera estetização da política, é nos termos de uma linguagem das irrupções que podemos encontrar a estética em seu papel interessante tanto para Marcuse quanto para Foucault. No caso de Marcuse, Kellner argumenta que textos como *The aesthetic dimension* não marcam uma virada para um esteticismo ou a interioridade, mas antes "se preocupa com as conexões entre arte, política e história, problemas que marcaram sua obra por décadas" (KELLNER, "Marcuse, art,

normativo que tais proposições estéticas passam a assumir na teoria crítica marcuseana e na genealogia de Foucault. Para tanto, bastaria se questionar em que medida tais modelos estéticos orientam suas categorias críticas e geram, a partir de então, um horizonte de expectativas a partir dos quais se constitui um "diagnóstico do presente".

Decerto, uma estética da existência se anuncia na modernidade a partir do que Foucault pensa como uma "ontologia da atualidade."<sup>804</sup> Diga-se de passagem, esse é o lugar em que o filósofo francês mais se aproxima da tradição marcuseana, na medida em que declara, sem economizar nas linhas, que tal ontologia representa uma "forma de filosofia que, de Hegel à Escola de Frankfurt, passando por Nietzsche e [Max] Weber fundou um modo de reflexão no qual procurei trabalhar."<sup>805</sup> Tal declaração surge em um contexto especial na filosofia foucaultiana: quando o problema do Esclarecimento vem à tona. Segundo Colin Gordon, um tema recorrente do último Foucault.<sup>806</sup> A todas essas ocasiões, Foucault associa a uma questão: "o que somos nós?". Pergunta que não tem como fundo o interesse pelo conhecimento de si, mas carrega consigo a especificidade de interrogações que faz de nosso tempo a herança da modernidade: "Que é minha atualidade? Qual o sentido dessa atualidade? O que faço quando falo dessa atualidade?"<sup>807</sup> Questões cujo significado é composto de acordo com a interpretação kantiana a respeito do Esclarecimento. De acordo com Foucault, Kant "não está procurando entender o presente sobre a base de uma totalidade ou de uma realização futura" (ou seja: nem teleologia, nem historicismo), mas "está procurando por uma diferença: que diferença hoje introduz em relação a ontem?"<sup>808</sup> Nesse sentido, fazer um diagnóstico do presente é constituir uma ontologia da atualidade, uma ontologia do que nós somos a partir da atitude da modernidade:

---

and liberation", pp. 60-61). No caso de Foucault, todo o debate sobre a leitura dos limites e da transgressão prepara o terreno de uma normatividade estética de primeira ordem.

<sup>804</sup> FOUCAULT, "O que são as Luzes?" in FOUCAULT, *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina - Ditos e escritos*, vol. VII, p. 268.

<sup>805</sup> FOUCAULT, "O que são as Luzes?", p. 268 (com alterações do texto entre colchetes).

<sup>806</sup> Colin Gordon insinua uma reincidência do tema do Esclarecimento no período final de Foucault. Além do ensaio citado publicado na *Magazine Littéraire* (editado pelo assistente François Ewald por ocasião da publicação dos dois volumes póstumos da *História da sexualidade*), seria publicado no mesmo período também um texto complementar em *Foucault reader*, com a particular adição dos temas dedicados à leitura foucaultiana de Baudelaire. Além dessas duas versões do discurso de Foucault sobre o Esclarecimento, Gordon ainda lembra outras ocasiões em que o tema ressurgiu: em dois prefácios (para o *L'Ere des ruptures* de Jean Daniel e para a tradução inglesa do livro de Canguilhem *O normal e o patológico*) e em um outro artigo "O sujeito e o poder", publicado em DREYFUS & RABINOW, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics* (V. GORDON, "Question, *ethos*, event: Foucault on Kant and Enlightenment" in SMART (ed.), *Michel Foucault: critical assessments*, vol. 1).

<sup>807</sup> FOUCAULT, "O que são as Luzes?", p. 261.

<sup>808</sup> FOUCAULT "What is Enlightenment?" in RABINOW, *Foucault reader*, p. 34.

um modo de se relacionar com a realidade contemporânea, (...) um modo de pensar e sentir; um modo, também, de agir e de se comportar que de uma só vez marca uma relação de pertencimento e apresenta a si mesmo como uma tarefa.<sup>809</sup>

Um diferencial que, certamente, pode ser reconhecido enquanto uma normatividade ética, mas de caráter especial pois, diante de si, tem a singularidade do presente, do tempo que escapa e que coloca a todo instante a questão sobre quem somos na finitude da existência.

De certo modo, a questão foucaultiana sobre a modernidade se encontra nos termos marcuseanos de uma "luta da existência": no "silencioso «acordo profissional»" entre *eros* e *tanatos*. Ou melhor: a questão moderna sobre a singularidade do presente se expressa no horizonte de superação da "natureza conservadora" das pulsões por um "presente gratificado" [*fulfilled present*], em que a morte "permanece como um fato, talvez ainda uma necessidade última - mas uma necessidade contra a qual a energia não reprimida da humanidade protestará, contra a qual investirá sua maior batalha."<sup>810</sup> Um horizonte utópico que nos termos da biopolítica ganha nova luz. Pois, a luta de vida e morte encenada por Marcuse perde sua força conceitual caso seja remetida meramente a certo campo de batalha metafísico, movimento frequente entre muitos comentadores. A despeito dessa interpretação, a perspectiva marcuseana atravessada pela crítica da biopolítica ganha concretude maior: a luta de vida e morte é uma luta contra uma forma de poder. E isso nos moldes mesmos em que Foucault delineia quando afirma que o principal objetivo das lutas modernas "não é tanto criticar tal ou tal instituição de poder, ou grupo, ou classe, ou elite, mas uma técnica particular, uma forma de poder";<sup>811</sup> de outra forma é a crítica de uma racionalidade governamental que é também uma "luta por uma nova subjetividade"<sup>812</sup> - horizonte possível tanto para Marcuse quanto para Foucault. Nova subjetividade que não se orienta mais pela "submissão": nem aquela que assujeita os indivíduos (conforme Foucault)<sup>813</sup>, nem aquela que faz da morte o "elemento de derrota" no interior da vida (conforme Marcuse).<sup>814</sup> Eis o horizonte de uma normatividade estética que, ao fazer da vida uma obra de arte, procura conferir um sentido real à finitude. Sob tal imperativo, "os homens podem morrer sem angústia" na medida mesma em que sabem que "aquilo que eles amam está protegido da miséria e do

---

<sup>809</sup> FOUCAULT, "What is Enlightenment?", p. 39.

<sup>810</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 235.

<sup>811</sup> FOUCAULT, "O sujeito e o poder" in FOUCAULT, *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade (Ditos & Escritos - vol. IX)*, p. 123.

<sup>812</sup> FOUCAULT, "O sujeito e o poder", p. 124.

<sup>813</sup> FOUCAULT, "O sujeito e o poder", p. 123.

<sup>814</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 236.

esquecimento."<sup>815</sup> Modo de afirmar que constituir sua vida enquanto obra de arte é também uma batalha contra o esquecimento e a miséria da morte.

Não é à toa que um modelo normativo comum aos dois filósofos seja Baudelaire. Pois interessa a ambos o lugar que sua poesia conduz. Marcuse reconhece um princípio de racionalidade sensível nos versos de *Invitation au voyage* que declaram o poema como o *locus* em que tudo é ordem e beleza, luxúria, calma e volúpia.<sup>816</sup> Pois é justamente no contato entre o sistema elevado da ordem e do belo com a matéria-prima que compõe o humano (desejo em forma de luxúria e volúpia) onde se localiza o interesse de Marcuse por Baudelaire. Nem sublimação, nem dessublimação repressivas, mas uma *racionalidade sensível não repressiva* pela qual: "[t]oda obra de arte é consumada nesse sentido, autossuficiente, significativo, e enquanto tal ela o perturba, consola e o reconcilia com a vida".<sup>817</sup> Decerto, a poesia de Baudelaire é uma chave de entrada para a normatividade estética que faz da vida uma obra de arte, matéria que constitui uma nova sensibilidade que atravessa a ordem estabelecida. Assim, *Flores do mal* vale como exemplo privilegiado das demandas modernas por uma nova ordem, não mais organizada pela separação estabelecida entre sensibilidade e razão, mas pelo jogo que se constitui entre as mesmas. Exemplo do horizonte marcuseano de constituição de um "*ethos estético*" em que a arte e a técnica promovem uma forma de realidade não repressiva, de modo que a "técnica, assumindo as características da arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em uma forma objetiva, em uma realidade" diversa daquela constituída pelos antagonismos de uma racionalidade repressiva.<sup>818</sup>

---

<sup>815</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 236.

<sup>816</sup> Seguem os versos (que Baudelaire repete a todo instante em *Invitation au voyage*)

"Là, tout n'est qu'ordre et beauté,

Luxe, calme et volupté"

(BAUDELAIRE, "Invitation au voyage" in *Fleurs du mal*, pp. 150-153). Interessante notar na própria forma do verso que separa o campo sublime da ordem e do belo nos primeiros versos, ao passo que a matéria-prima do desejo vem logo abaixo. Não se trata, no entanto, de um antagonismo entre os dois campos, pois todos estão no mesmo lugar. É sobre esse espaço em comum que avança a poética de Baudelaire - *locus* do racional e do sensível que habitam a poesia.

<sup>817</sup> MARCUSE, "Society as a work of art" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, p. 126.

<sup>818</sup> MARCUSE, *An essay on liberation*, p. 24. Diga-se de passagem, é nesse mesmo sentido que, em *The aesthetic dimension*, Marcuse reconhece um maior potencial subversivo na poesia de Baudelaire em relação às peças didáticas de Brecht. Pois, na tentativa de explicitar a condição alienada do trabalhador sob a forma mercadoria, o teatro didático brechtiano rompe em grande medida com as formas estéticas, ao passo que, na poesia de *Flores do mal*, seria a tensão entre o verso e a realidade que seria o lugar motor criativo: constitui um *ethos estético* a partir do irreconciliável entre os antagonismos cultivados pela racionalidade repressiva. De outro modo, a tensão baudelaireana traz as contradições do mundo histórico para enfim gerar uma forma estética que lhe seja constituinte.

A noção de um *ethos* também se apresenta na análise de Foucault sobre o poeta. Com efeito, o filósofo reconhece a singularidade baudelaireana a respeito da Modernidade (em um passo que vai além do significado kantiano do *Esclarecimento*)<sup>819</sup>, que é mais do que uma "simples forma de relacionamento com o presente; é também um modo de relacionamento a ser estabelecido consigo próprio."<sup>820</sup> Esboça-se aqui o sentido propriamente moderno de uma estética da existência.<sup>821</sup> Pois, o imperativo estético ressoa no *dandismo* de Baudelaire: uma disciplina cujo ascetismo faz "de seu corpo, seu comportamento, seus sentimentos e paixões, sua própria existência uma obra de arte." De modo que a modernidade "não «liberta o homem de seu próprio ser»; mas o impele a encarar a tarefa de produzir a si mesmo."<sup>822</sup> Território perigoso de definição, pois muito semelhante ao sujeito neoliberal que faz de si uma empresa.

Todavia, diferentemente de uma interpretação neoliberal do *corpus* foucaultiano, é preciso entender o lugar de tal produção. A estética da existência não se define pela adequação do indivíduo ao jogo livre da realidade, mas por um "*ethos* filosófico" que se descreve como uma "crítica permanente de nossa era histórica".<sup>823</sup> Afinal, desde *O homem unidimensional* já se havia demonstrado como o *homo oeconomicus* neoliberal é

---

<sup>819</sup> Passagem que, curiosamente é deixada de lado por uma série de intérpretes da filosofia foucaultiana que fixam o vínculo crítico da mesma à uma interpretação estritamente kantiana - justificada apenas a partir da primeira resposta foucaultiana em "O que são as luzes?", como o caso de Béatrice Han. No limite, tal leitura fixa-se à problematização do empírico-transcendental de um modo estritamente epistemológico. No entanto, deixa de lado uma parte significativa da experiência estética que estrutura muitas das problematizações foucaultianas. Desde seu prefácio sobre Binswanger é preciso ressaltar como o problema da imagem e da sensibilidade vinculam a experiência epistemológica da lógica dos desejos ao campo estético. Uma questão que se perpetua na *História da loucura*, ou nos ensaios que escreve paralelamente ao seu *As palavras e as coisas* (que, não por acaso, se inicia com uma análise estética de Velásquez e Borges), mas também na narrativa dos relatos de presos que tanto ocupam o campo conceitual de Foucault. Da perspectiva de Baudelaire é possível afirmar que Foucault segue além de um kantiano retraído.

<sup>820</sup> FOUCAULT, "What is Enlightenment?", p. 41.

<sup>821</sup> Sobre isso, é bom frisar que nos cursos e livros a que Foucault dedica o tema da estética da existência, suas análises frequentemente se voltam para as práticas discursivas da Antiguidade (v. *História da sexualidade - o cuidado de si* e o curso sobre a *Hermenêutica do sujeito*, como exemplos). É possível cometer o equívoco interpretativo de reduzir tal análise a uma espécie de "retorno aos gregos", movimento a que Foucault rejeita peremptoriamente: "Nada é mais estranho para mim do que a ideia de que a filosofia se desviou em um dado momento e esqueceu alguma coisa e que existe em algum lugar de sua história um princípio, um fundamento que seria preciso redescobrir. (...) O que, entretanto, não significa que o contato com esta ou aquela filosofia não possa produzir alguma coisa, mas seria preciso então enfatizar que essa coisa é nova" (FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade" in FOUCAULT, p. 281). Com isso, a experiência de leitura da filosofia antiga não deixa de servir aos propósitos indicados em nossa interpretação sobre Foucault e modernidade de Baudelaire, uma novidade no que concerne a certa ausência do sujeito ético no cenário do pensamento político contemporâneo esboçado pelo filósofo (FOUCAULT, "A ética do cuidado de si como prática da liberdade", p. 279).

<sup>822</sup> Citações de FOUCAULT, "What is Enlightenment?", pp. 41-42.

<sup>823</sup> FOUCAULT, "What is Enlightenment?", p. 42.

avesso à crítica, de modo que seu cálculo do presente e do futuro é medido pela positividade dos fatos. O *dandismo* de Baudelaire, como Marcuse e Foucault podem reconhecer através das lições de Benjamin, é de outra ordem: "o indivíduo só pode flunar se, como tal, já se afasta da norma."<sup>824</sup> Ou melhor, diferentemente do empresário de si (o qual joga tendo em vista o horizonte normativo em que sua vida está depositada) o *flâneur* surge como uma ruptura e se afasta da normatividade que o subjugaria pela rede de relações biopolíticas. Não é alguém que está além e aquém da multidão, mas a atravessa como o esgrimista em meio a massa: "os golpes que desfere destinam-se a abrir-lhe o caminho através da multidão."<sup>825</sup> Mas podemos compreender esta imagem de outro modo: como aquele que se recusa a entrar no jogo. Decerto, lembra Benjamin como a experiência moderna está envolta pela experiência do jogo.<sup>826</sup> Uma experiência que se aprofunda em tempos neoliberais, quando - conforme uma nota de Foucault - modifica-se "a distribuição das cartas do jogo, não a mentalidade dos jogadores."<sup>827</sup> O poeta de Baudelaire é aquele que vive na modernidade, mas se recusa a jogar seu jogo. Ele sabe que o Tempo "é sempre um jogador atento" cuja lei é ganhar a cada jogada. Ele nota os jogadores envolvidos na repetição que o tempo faz na fortuna de suas vidas. Enfim, sem deixar de ser um homem moderno, sua diferença está em recusar o "entorpecente com que os jogadores procuram embotar o consciente, que os tornou vulnerável à marcha do ponteiro dos segundos."<sup>828</sup>

Assim, o passo adiante que Baudelaire dá em relação ao diagnóstico do presente de Kant está no gesto poético em que a "atenção extrema para o que é real passa a ser confrontada com a prática de uma liberdade que simultaneamente respeita e viola a realidade."<sup>829</sup> Na estética da existência está implícito este gesto que se configura no estranhamento do *flâneur* diante da realidade, em meio à multidão. Há nele uma "Grande recusa" que, em termos marcuseanos, espelha o gesto da racionalidade sensível. Momento que escapa dos discursos normativos da vida social, restando uma

---

<sup>824</sup> BENJAMIN, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 122.

<sup>825</sup> BENJAMIN, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 112.

<sup>826</sup> "A burguesia somente se tornou afeita ao jogo de azar no século XIX; no século anterior apenas a aristocracia jogava. O jogo fora propagado pelos exércitos napoleônicos e passou a fazer parte «dos espetáculos da vida mundana e dos milhares de existências desregradas, afeitas aos subterrâneos de uma cidade grande»" (BENJAMIN, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 128, com citações de Baudelaire)

<sup>827</sup> FOUCAULT, *Nascimento da biopolítica...*, nota de manuscrito, p. 356.

<sup>828</sup> BENJAMIN, *Charles Baudelaire: um lírico no auge do capitalismo*, p. 130.

<sup>829</sup> FOUCAULT, "What is Enlightenment?", p. 41.

conjunto de alternativas que habitam a imaginação artística e suas narrativas.

Proposição que Marcuse encontra nas palavras de Whitehead, quando este afirma:

a verdade pela qual alguma proposição em consideração da situação efetiva é falsa (*untrue*) pode expressar a verdade vital relativa à realização estética. Ela expressa a "grande recusa" que é sua característica primeira.<sup>830</sup>

Marcuse percebe nessa reflexão a possibilidade normativa e crítica que a estética porta consigo. É o jogo do dentro e do fora que Habermas não apreende, jogo discursivo do verdadeiro que se apresenta como falso. Afinal, enquanto portador da *Grande Recusa*, o discurso estético promove uma normatividade própria, cuja racionalidade - mais do que uma resistência à ordem social estabelecida - compreende a "função da razão" identificada por Whitehead como "a arte da vida".<sup>831</sup> Pois é o exercício da razão que contraria a tendência orgânica para a morte e segue em direção ao "bem viver". De acordo com Whitehead:

a arte da vida é *primeiramente* estar vivo, *em segundo*, viver satisfatoriamente, e *em terceiro* conseguir um aumento na satisfação. Neste ponto de nosso argumento que devemos recorrer à função da razão, nomeadamente a promoção da arte da vida.<sup>832</sup>

Assim, a Grande Recusa é, para Marcuse, o lugar da razão que opera nas aspirações da imaginação sobre a arte de viver, cujas verdades são invertidas como falsas pelo princípio de desempenho que organiza as formas subjetivas da realidade estabelecida.<sup>833</sup>

Por contraste, a Grande Recusa é a verdade da falsidade do todo social; um discurso possível pelos ruídos ouvidos na estética, que faz da vida uma obra de arte.

Assim, o gesto poético de Baudelaire de afastamento diante do jogo difere do neoliberal empresário de si mesmo. Ao passo que este altera o conteúdo de sua vida na medida em que repete a forma da jogada, o poeta baudelairiano desfere o golpe que procura atingir a forma repetida. Assim, fazer da sua vida uma obra de arte, mais do que uma estetização do cotidiano, é o lugar em que a ordem e o belo tencionam com a luxúria e a volúpia, sem silenciar nenhum dos lados. O poeta cria assim uma outra linguagem que confere dignidade conceitual ao que se perde na repetição das formas

---

<sup>830</sup> WHITEHEAD, *Science and the Modern world*, p. 159 (grifo nosso). Também citado em MARCUSE, *eros and civilization...*, p. 149.

<sup>831</sup> WHITEHEAD, *The function of reason*, p. 4.

<sup>832</sup> WHITEHEAD, *The function of reason*, p. 8.

<sup>833</sup> Aproximação com a biopolítica que pode ser encontrada nos termos do "Prefácio Político" de *Eros e civilização*: "A recusa intelectual pode encontrar apoio em outra catálise, a recusa pulsional entre os jovens que protestam. (...) «Por natureza», os jovens estão na vanguarda [*forefront*] daqueles que vivem e lutam por Eros contra a Morte, e contra uma civilização que se esforça em reduzir o «desvio da morte» enquanto controla os meios para a duração do desvio. Mas, na sociedade administrada, a necessidade biológica não resulta em ação; a organização requer contraorganização. Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta *política*" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XXV).

reificadas que atravessam as multidões. Carece assim de uma linguagem que não apenas comunica o que sente ou pensa, mas que atravessa o ruído em que circula suas palavras. Ao fazê-lo, tanto Marcuse quanto Foucault concordam que a capacidade crítica de Baudelaire é bem mais revolucionária do que as peças didáticas (e, de certo modo, comunicativas) de Brecht.

#### 4.4) Um debate sobre as formas

Ademais, para compreender a normatividade estética, interessa compreender a e poética que Baudelaire inaugura. Pois há uma comunidade entre a promessa poética de Baudelaire e o acabamento obscuro de Mallarmé - outro personagem que ocupa o panteão dos poetas de Marcuse e Foucault. Nesse caso, explícita-se mais a relação entre estética e política, na medida mesma em que o poeta radicaliza os procedimentos estéticos baudelairianos, trazendo à tona o silêncio, os ruídos e as páginas em branco que esboçam em poemas como *Igitur*. Assim, Mallarmé recebe lugar privilegiado na ordem estética tratada pela *Dimensão estética* de Marcuse, que ressalta o aspecto de liberdade contido ali: "seus poemas evocam modos de percepção, imaginação e gesto - um júbilo de sensualidade [*sensuousness*]<sup>834</sup> que espedaça a experiência cotidiana e antecipa um princípio de realidade diferente."<sup>835</sup> Portanto, uma linguagem da racionalidade sensível se prepara na poética de Mallarmé: campo fértil para se pensar uma linguagem em sentido não repressivo. Foucault, por sua vez, considera que tal poética confere uma nova teoria da subjetividade, um "sujeito falante" que ocupa a obscuridade mallarmeana.

Em grande parte, é correta a crítica de que Marcuse, apesar dos elogios dirigidos a determinados artistas, como Mallarmé, pouco se dedica a uma análise "concreta" de

---

<sup>834</sup> É sempre bom lembrar o duplo papel que o termo inglês "sensitivity" ocupa nos textos de Marcuse. Em *Eros e civilização* (justamente no capítulo "The dimension aesthetic"), o autor explora a "ambiguidade epistemológica" enraizada no termo em seu potencial disruptivo estético: "a raiz *sens* em *sensuousness* [na língua inglesa] não justifica mais a conotação com *sensitivity*. Em alemão, *sensibilidade* e *sensualidade* ainda estão submetidos a um único e mesmo termo: *Sinnlichkeit*. Isso conota satisfação pulsional [*instinctive gratification*] (especialmente sexual) bem como percepção sensível cognitiva e representação (sensação). Esta dupla conotação é preservada tanto na linguagem cotidiana quanto na filosófica, e está retida no uso do termo *Sinnlichkeit* pela fundação da estética" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 182). Na verdade, trata-se de um jogo de significados recorrente nos textos de Marcuse, sobretudo a partir de sua aproximação com a psicanálise. Algo que já aparece desde o ensaio "Para a crítica do hedonismo" (1938). Na versão alemã do *Schriften*, que é uma tradução póstuma editada a partir tanto dos textos originais em alemão quanto da versão inglesa do autor, tal "júbilo da sensibilidade" é traduzida como "Feier des Sinne" [júbilo dos sentidos], retirando o caráter ambíguo que Marcuse utiliza frequentemente em seus textos.

<sup>835</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 19.

seus poemas.<sup>836</sup> O mesmo valeria para Foucault, cujo interesse pelo poeta é filtrado pelos leitores de seus poemas.<sup>837</sup> De fato, a despeito da posição que tal poética ocupa no pensamento dos autores, não há em Foucault nem em Marcuse uma análise detida da obra mallarmiana. Contudo, isso não desqualifica *in toto* as reflexões destes autores, uma vez baseadas em debates estéticos específicos. Decerto, é a linguagem constituída por Mallarmé que influencia Marcuse e Foucault a pensá-lo como o modelo poético de uma arte que possibilite uma transformação.

De onde surge tal debate? Trata-se de afirmar Mallarmé como uma estética política em termos que lhe são próprios. Para tanto, seria necessário dissolver certos paradigmas tradicionais de interpretação, os quais reduzem tal poética a uma espécie de formalismo artístico puro. Afinal, distante da vida e do fato cotidiano, como um modelo de arte alienada como a poesia obscura de Mallarmé pode pretender-se política? Debate que, portanto, leva em consideração a tensão entre arte e vida na distância em que estes dois elementos propiciam uma experiência subjetiva de caráter especial.

Nesse sentido, é relevante pensar como Mallarmé ocupa o debate do Realismo soviético em um dos seus mais argutos pensadores: Györg Lúkacs. Embora sua *Teoria do romance* tenha alimentado muitas das proposições iniciais de Marcuse sobre a subjetividade artística, tal influência é cada vez mais problematizada na contenda do significado do realismo enquanto potência estética libertadora. Lukács debate diretamente com a leitura benjaminiana a qual sustentaria a linguagem vazia da alegoria enquanto nova forma de subjetividade. Análise presente nas metáforas baudelairianas, as quais Benjamin traduz na poética de Mallarmé. Nesse caso, trata-se de um debate central, posto que Mallarmé, segundo Benjamin, seria o primeiro a emancipar a poesia de sua "teologia negativa", distante de sua função ritual, dado o esforço de sua

---

<sup>836</sup> KELLNER, "Introduction" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, pp. 66-67. Decerto, é interessante notar que, apesar da importância dada a Mallarmé, Marcuse não dedicará uma análise concreta da sua poética, como o fez para algumas peças do surrealismo (o romance de Louis Aragon).

<sup>837</sup> Muito influenciado por dois autores: Maurice Blanchot e seu *O livro por vir* (1959) (sobretudo seu quinto capítulo inteiramente dedicado à análise de Mallarmé) e Jean-Pierre Richard com seu livro *L'univers imaginaire de Mallarmé* (1962). Muito embora o contato com essa obra tenha aparecido nos anos foucaultianos da arqueologia, é possível encontrar as reincidências de suas reflexões sobre Mallarmé em análises posteriores, como as de Baudelaire. É notável como Blanchot aparece para Foucault na sombra da modernidade de Baudelaire. Por exemplo, em uma homenagem de 1979 endereçada a Maurice Clavel, Foucault estende suas palavras ao velho mestre Blanchot: "Esses homens - como concebê-los mais diferentes? - introduziram no mundo sem oriente em que vivemos a única tensão de que não temos, em seguida, de rir ou enrubescer: a que rompe a linha do tempo" (FOUCAULT, *Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade - Ditos e escritos*, vol. IX, p. 108). Pois, não seria Blanchot "atento aos sinais que só dão sinal no movimento que os apaga" alguém muito próximo da poética baudelairiana, radicalizado pelo livro por vir, promessa que envolve todos os versos de Mallarmé?

composição em constituir uma linguagem que seja própria à poesia de seu tempo.<sup>838</sup> Alienada de sua função ritual e conquistada a sua autonomia estética, a poesia de Mallarmé se aproxima da arte reprodutível de seu tempo - caracterizada por Benjamin da seguinte maneira: a "obra de arte reproduzida é cada vez mais a reprodução de uma obra de arte criada para ser reproduzida."<sup>839</sup> Movimento que se pode sentir no principal tema mallarmeano: a promessa do *Grand Livre*, uma promessa poética cujos versos espalhados correspondem ao Livro aberto de nossas vidas; livro dentro do livro, em plena era da reprodutibilidade técnica. Além disso, o que seriam as letras e signos grafados no interior dos seus versos senão um jogo poético com a própria reprodução gráfica?<sup>840</sup> Na sintonia com o desafio de sua época, Benjamin extrai ainda mais um movimento, quando a função social da arte se transforma: "em vez de fundar-se no ritual, ela passa a fundar-se em outra práxis: a política."<sup>841</sup>

Nada mais estranho para um pensador como Lukács, a quem as passagens de Benjamin levam-no a um caminho oposto: a mudança técnica não é um cenário de emancipação, mas um impulso à "fetichização" da forma, cuja composição de formas matemáticas aproximariam o poeta a uma razão instrumental sobre o mundo.<sup>842</sup> Assim, seria justamente naquilo que se abre para Benjamin como função política da arte que, para Lukács, afina-se com a experiência alienada da subjetividade burguesa. Forma que se alimenta da "alegoria vazia" em torno da qual rondam os versos de Mallarmé.<sup>843</sup> Conforme Lukács, leituras como as de Benjamin acabam por "silenciar" contracorrentes realistas, a partir das quais seria possível pensar uma perspectiva crítica entre arte e vida.<sup>844</sup> Tal crítica à estética frankfurtiana (e podemos estender também à Foucault) pressupõe um vínculo dialético entre arte e vida cotidiana espelhada no realismo:

uma constante processo de interações entre a cotidianidade e a arte; nisso, os problemas da vida tomam formas especificamente estéticas, resolvem-se

---

<sup>838</sup> BENJAMIN, "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica" in BENJAMIN, *Obras escolhidas - Magia e técnica, arte e política*, p. 171. Certamente, Baudelaire seria fundamental para essa passagem. No entanto, é apenas com Mallarmé que o espaço em branco da folha do papel passa a fazer parte da composição poética. Nesse caso, nada escapa aos seus poemas: nem a destruição, nem a forma; nem o vazio, nem a palavra.

<sup>839</sup> BENJAMIN, "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica", p. 171.

<sup>840</sup> Veja o caso do poema *Le "Livre"*, em que o poeta utiliza tais formas.

<sup>841</sup> BENJAMIN, "A obra de arte na época de sua reprodutibilidade técnica", pp. 171-172.

<sup>842</sup> LUKÁCS, "Alegoría y símbolo" in LUKÁCS, *Estética 1: La peculiaridad de lo estético - cuestiones liminares de lo estético*, vol. 4, p. 465.

<sup>843</sup> Como na representação do Não-ser descrito na vida de *Igitur*, poema que inicia em uma de suas versões com os seguintes versos: "quando os ruídos tiverem sumido, comprovará a evidência de algo grandioso (nenhum astro? o acaso anulado?) por este simples fato de que pode ocasionar a sombra, soprando sobre a luz." (MALLARMÉ, "Igitur ou a loucura de Elbehnon" in MALLARMÉ, *Poemas*, pp. 74-75)

<sup>844</sup> LUKÁCS, "Alegoría y símbolo", p. 465.

esteticamente conforme elas, e assim os logros da conquista estética da realidade desembocam ininterruptamente na vida cotidiana, enriquecendo-la objetiva e subjetivamente.<sup>845</sup>

Pressuposto maior do que Lukács chamaria de "espelhamento artístico da realidade" em sua obra *O romance histórico*, quando explicita tal enriquecimento objetivo e subjetivo da vida cotidiana através da forma estética que se sobressai na narrativa romântica.<sup>846</sup>

Decerto, Lukács reconhece a questão formal necessária para o espelhamento artístico; pois, diferentemente da descrição científica dos fatos, a arte deve encontrar a forma na qual, ainda que a figuração de seu personagem seja incompleta, a vida ali espelhada consiga alcançar o seu extremo, na maneira "mais elevada, intensa e viva que aquela da realidade objetiva."<sup>847</sup> Portanto, Lukács, avesso ao pretense vazio alegórico, defende uma forma estética que resulta da dialética que parte do conteúdo cotidiano. Decerto, sua forma estética não é resultado do mero conhecimento do contexto social, mas a constituição de uma "imediatividade, criada pela arte, como traços e conexões pessoais únicos de homens concretos e situações concretas."<sup>848</sup> Imediatividade concreta que é, segundo Lukács, a forma estética privilegiada que dissolve a ideologia ao

tornar imediata a totalidade da vida, o despertar de um mundo de aparência em que (...) cabe a um número muito limitado de homens e de destinos humanos despertar a experiência da totalidade da vida."<sup>849</sup>

Movimento estético que conquista sua forma na desfeticização da vida cotidiana, articulada à vanguarda não estética, propriamente - mas política. Se há, pois, em Lukács, uma função política para a forma estética, ela está em seu caráter de crítica da ideologia presente na vida cotidiana. Embate que enriquece a experiência subjetiva e objetiva na medida mesma em que faz da vida cotidiana o traço imediato que forma a vida dos homens. Daí a preferência de Lukács aos romances de Maksim Górkí, cujo drama se constitui de acordo com a dialética da formação de seus personagens em meio

---

<sup>845</sup> LUKÁCS, "Cuestiones previas y de principio relativas a la separación del arte y la vida cotidiana" in LUKÁCS, *Estética 1: La peculiaridad de lo estético - cuestiones liminares de lo estético*, vol. 1, p. 239.

<sup>846</sup> Decerto, um livro de 1937 que Lukács republicaria sem alterações anos depois (1954). Portanto um livro anterior aos seus estudos em *Estética*, que utilizamos até então. No entanto, o próprio autor considera a atualidade das propostas de seu antigo livro enquanto método de análise das formas estéticas, bem como de reconhecimento do terreno alcançado pelo romance na realidade do pós-guerra. De modo que a variação de tempo pode ter alterado algumas considerações sobre determinadas peças artísticas, mas o método - que nos é central para compreendermos o debate - ainda sustenta muito dos pressupostos de *O romance histórico*. (V. "Nota à edição alemã" de 1954 em LUKÁCS, *O romance histórico*, pp. 27-29)

<sup>847</sup> LUKÁCS, *O romance histórico*, p. 118.

<sup>848</sup> LUKÁCS, *O romance histórico*, p. 119.

<sup>849</sup> LUKÁCS, *O romance histórico*, p. 119.

à vida cotidiana.<sup>850</sup> Diferente, pois da poesia de Mallarmé, cuja alegoria esvaziada apenas explicita o fetiche da forma.

#### 4.5) As palavras e os ruídos

Diante desse quadro, Marcuse e Foucault fornecem duas respostas capazes de recuperar a poética de Mallarmé para além do fetiche das formas. Decerto, a obscuridade dessa poética não deixa de considerar o cotidiano. Pelo contrário, seria o "movimento do ponteiro dos segundos" que estaria presente no ruído de seus versos.<sup>851</sup> É a partir da negação desse ritmo que se constitui a poesia esotérica de autores como Mallarmé. Portanto, o cotidiano aparece enquanto negado pela forma estética, e não como o conteúdo vivo a ser apreendido na narrativa dos dias. A força estética, portanto, estaria no caráter associal de sua forma.

Marcuse estaria atento para essa passagem quando relaciona tal protesto "secreto" às "forças erótico-destrutivas que explodem o universo normal da comunicação e do comportamento. Elas são associais em sua própria natureza, uma rebelião subterrânea contra a ordem social."<sup>852</sup> Uma formulação que não é estranha à Grande Recusa marcuseana apresentada desde *Eros e civilização*. Pois seriam as imagens míticas de Narciso e Orfeu que ressoam nessas linhas, quando da recusa destes

---

<sup>850</sup> Veja o caso exemplar de *A mãe*. Gorki narra a vida de Pélague, viúva moradora de um pequeno vilarejo da Rússia czarista. Em tempos conturbados, seu único filho se envolve cada vez mais com os movimentos grevistas, fazendo de sua casa o centro de reuniões de atividades subversivas. Aos poucos, Pélague se envolve cada vez mais com as atividades de seu filho e - como em um romance de formação clássico - toma tais atividades como se fossem suas. Nesse romance socialista, a dialética da vida cotidiana forja o gesto de Pélague, seu encontro com os diversos tipos sociais e os anseios de seu filho por uma nova sociedade. Exemplo de romance, *A mãe* espelha artisticamente o imediato da vida cotidiana através de seus personagens e absorve em sua narrativa os fatos históricos que constituíram a revolução soviética. Pélague é o exemplo da conscientização diante da ideologia que encerrava sua vida ao campo do sofrimento diário.

<sup>851</sup> Rancière descreve o envolvimento político de Mallarmé de um modo bem avesso ao poeta da torre de marfim. "Ele foi um leitor de Zola e, por sua vez, impressionado pelo poder do romancista - um oponente determinado da poesia naturalista - e admirador de sua coragem cívica em defender Dreyfus [um famoso caso francês de traição militar que mobilizou muitos intelectuais franceses da época]. ele foi contemporâneo de uma República que celebrava seu centenário e procurava formas de sacrifício cívico para substituir a pompa das religiões e dos reis. Ele ouviu e procurou compreender o ruído das bombas anarquistas. Ele foi um ouvinte entusiasta dos concertos de Lamoureux e Colonne projetado, entre outras coisas, para ampliar a educação das massas e promover musicalidade entre as pessoas (...)" (RANCIÈRE, *Mallarmé: the politics of the siren*, p. XVI). Nesse sentido, vale a pena acompanhar o volume de notas de Mallarmé, intitulado *Divagações*. Muitas das impressões de Mallarmé sobre sua época - e seu envolvimento com o mundo social através da estética que cultivava - estão registradas nesse volume. Em alguma medida, Blanchot associava a poética de Mallarmé ao campo de debates de seu tempo. Em um tempo de revoltas, a arte pela arte seria a resposta estético-política correspondente. Em uma carta a Lefébure, o poeta afirma que a destruição era sua Beatriz (BLANCHOT, *O livro por vir*, p. 331). Pois uma poética da destruição não seria mais correspondente à demanda de seu tempo do que um romance de formação?

<sup>852</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension*, p. 20.

dois heróis simbólicos da cultura passa a ser possível antever uma outra ordem, uma nova linguagem.<sup>853</sup> Narciso e Orfeu, ambos libertadores e criadores de uma nova realidade, habitam a mesma Grande Recusa: rejeitam o "Eros normal" não por um "ideal asceta", mas por um "Eros mais pleno", negação que faz estes dois heróis simbólicos revelarem uma nova realidade, com uma "ordem que é própria, governada por princípios diferentes."<sup>854</sup> Através destas duas imagens, ressoa o imperativo da normatividade estética na dimensão que se estrutura pelo jogo de vida e morte de Narciso e Orfeu. Lugar comum à poesia esotérica de Mallarmé. Isso porque, embora comumente interpretados pela face autoerótica - sobretudo pela psicanálise - as imagens de Narciso e Orfeu também contém um sentido diverso de morte.<sup>855</sup> Na recusa da vida

---

<sup>853</sup> Imagens geralmente interpretadas de maneira insuficiente quando se reforça apenas o campo romântico destes mitos. Nesse caso, reduz-se muito os mitos de Orfeu e Narciso a uma mera pacificação da existência, em que natureza e cultura se identificam. Problema ainda maior sob o foco psicanalítico do narcisismo enquanto patologia social da imagem. Tais leituras não se atêm para o fato de que Marcuse se desvia um pouco do roteiro psicanalítico e retoma a tradição mitológico-literária, que preserva o corte simbólico diante da realidade estabelecida (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 167). Nesse desvio, Marcuse afirma que o mito de Narciso é mais do que "autoerotismo", que faz do mundo um espelho de si, pois, na medida em que se relaciona com o mundo e encontra nele a beleza pela qual é atraído, o "narcisismo pode conter o germe de um princípio de realidade diferente: a catexis libidinal do eu (seu corpo próprio) pode se tornar a fonte e a reserva para uma nova catexis libidinal do mundo objetivo - transformando este mundo em um novo modo de ser" (MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 169). Atentemos para essas linhas. Longe de fazer do mundo uma identificação com o corpo próprio, a dialética de Marcuse reencontra no corpo próprio (e na imagem que se faz de si) a possibilidade de uma realidade não repressiva. Reparemos que a imagem de Narciso não anda só nessa interpretação. Pouco se questiona por que é necessária a imagem de Orfeu ao lado de Narciso. Pois apenas o narcisismo não é suficiente para derrubar o princípio de desempenho da imagem de Prometeus. Narciso e Orfeu são complementares: se o primeiro se encanta com a imagem de si espelhada no mundo, o segundo encanta o mundo por sua lírica. Como se, enquanto Narciso levasse o campo subjetivo para um novo princípio de realidade, Orfeu trouxesse o mundo objetivo para um novo princípio de prazer. Por fim, e esta é uma passagem que a leitura romântica sobre essa passagem constantemente deixa de lado, o que a tradição mítico-literária traz com toda a força é o momento em que tanto Orfeu quanto Narciso enfrentam a sua finitude. Pois, os dois mitos recebem uma morte brutal por seu encaminhamento associal. Narciso, que se recusa a ser amante de Artemis - o que também significa recusar-se a ocupar a função social de caçador - tem o fim conhecido de morrer afogado em sua própria imagem. Orfeu, por sua vez, encantador porém marcado pela perda de sua mulher no Hades, termina despedaçado pelas mulheres enlouquecidas da Trácia. Este sentimento de perda que a leitura romântica sobre o pensamento de Marcuse deixa de lado. Torna-se insuficiente para compreender que em tais imagens, mais do que uma identificação com o mundo, existe uma forte experiência de perda e separação constitutiva não apenas da Grande recusa, como também pela obra de arte que Narciso e Orfeu fazem de si mesmos.

<sup>854</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 171.

<sup>855</sup> De fato, é sensível a ausência de uma análise de obra em Marcuse (e também em Foucault). Mas talvez o mais interessante seja compreender o lugar em que aparecem tais análises. No caso de Marcuse, a estética entra como uma linguagem erótica de alta potência transformadora. Procura explorar assim um campo ainda selvagem para a psicanálise. O universo das artes. Assim, é interessante notar como Marcuse concebe a potencialidade estética da categoria psicanalítica das pulsões. Algo presente em "Teoria e terapia em psicanálise", contendo resenhas de duas obras: *Myth and guilt* de Theodor Reik e a coletânea organizada por William Phillips, *Art and psychoanalysis*. Por conta dessas leituras, Marcuse chegaria a afirmar: "Talvez não há outro campo em que a psicanálise tenha feito tão pouco progresso quanto no campo da estética. Aqui, a interrelação entre os fatores subjetivo e objetivo, o artista individual e a obra apresenta um problema mais complexo. Seria muito natural que a psicanálise, como a psicologia, tivesse focado desde o início sobre o fator subjetivo (...) No reino da arte, a relação entre os destinos do universal

social, as duas imagens constituem o corte simbólico, fazendo da morte não mais a marca da sua finitude inevitável, mas a composição de uma vida. Ou seja, a negatividade não está na pura dissolução da morte que se repete no corpo da vida, mas no jogo entre vida e morte - que se diluem entre si - a ponto de tornar o destino trágico destes dois heróis na promessa de uma nova vida - impossível na realidade estabelecida e seus princípios. Pois não seria *Igitur* a narrativa de uma vida que parte da perda, da recusa? Como aponta Mallarmé: na Meia-noite do personagem em que os dados devem ser lançados - momento decisivo de profunda obscuridade - *Igitur* nega o infinito que se abre ao acaso, restando-lhe apenas "palavra e gesto". Disso segue a sequência de dissoluções que marca no argumento para a biografia do personagem-poeta:

Quanto ao que vos digo, enfim, escapa à família que o suportou - velho espaço - a ausência do acaso. Ela teve razão em o negar - sua vida - para que ele tenha sido o Absoluto. Isto deveria ocorrer nas combinações do Infinito, frente ao Absoluto. Necessário - extrai a Idéia. Loucura sutil. Um dos atos do universo vem de ser cometido. Mais nada, restava o sopro, fim de palavra e gesto unidos - sopra a vela do ser, pelo que tudo existiu.<sup>856</sup>

Arte e vida estão aqui em jogo, mas de maneira diversa ao que Lukács privilegia na imediaticidade da forma estética do romance. De outro modo, é a "mediação" do distanciamento entre a vida e o infinito que constitui a linguagem da poética de Mallarmé. Uma linguagem que desloca a todo instante o tempo narrativo, dissolvendo assim qualquer pretensão de estabilidade na biografia de alguém como *Igitur*. Linguagem que absorve para si o esvaziamento da experiência pelo tempo cotidiano.<sup>857</sup> Movimento último em cuja ruptura não resulta no puro nada esvaziado, mas no

---

e do particular [na medida em que Freud demonstraria pela psicanálise que o destino do indivíduo é o destino de toda a humanidade] se manifesta na arte em uma forma singular, porém representativa. Além disso, a história da arte oferece inúmeros exemplos que corroboram e clarificam a teoria de Freud sobre a dinâmica dos instintos[*drives*] primários, pulsões de vida e pulsões de morte, enquanto forças sócio-biológicas" (MARCUSE, "Theory and therapy in Freud" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis and emancipation: the collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 108, colchetes nossos). O caso de Foucault não seria tão diferente: na preparação da crítica da biopolítica, que reverte eros em bios, era necessária a erotização da existência, em uma linguagem própria ao sujeito que narra. Nesse caso, como bem resume Huffer: "[e]ros não é uma forma de expressão lírica atemporal, nem é uma energia libidinal trans-histórica que persiste enquanto a força da própria vida. Antes, *eros* é o nome que damos a um modo de viver ao mesmo tempo expresso e inexpresso, aparente e não [aparente]; um encontro incerto, disruptivo e incorporado entre sujeitos" (HUFFER, "Foucault's Eros: for an Ethics of living in biopower", p. 449).

<sup>856</sup> MALLARMÉ, "Igitur ou a loucura de Elbehnon", pp. 76-77.

<sup>857</sup> Rancière extrai das *Divagações* de Mallarmé o movimento interessante de certa descrição da realidade do trabalho. O fragmento "Confronto" é o exemplo privilegiado de tal poética. Longe de habitar a torre de marfim, Mallarmé encarna o poeta que vê ao longe os trabalhadores em seus festejos de fim de atividade. Nota ali, o vazio de seus dias, ainda na celebração do fim do trabalho. "Este é o ciclo ordinário da queda diária para a cova, a partir do qual, por simples sobrevivência, se renasce todo dia" (RANCIÈRE, *Mallarmé: the politics of the siren*, p. 32).

Absoluto que vem ao acaso, *júbilo de sensibilidade* aberta na forma estética que denuncia o vazio dos dias que pesa sob o movimento dos segundos.

Diante desse fato esvaziado, o poeta não é a vanguarda que enriquece o cotidiano ao esclarecer ao povo a situação de sua alienação. Mallarmé absorve a alienação do trabalhador para si, de modo que o "Poeta, ou literato puro, talento à parte, ocupa o emprego", exerce sobre si a ferramenta da poesia de modo a questionar-se pelo destino dos dias: "abandoná-lo-ei [*o companheiro, o trabalhador*] à saudação maquinal infligida pelo elã e o choque da ferramenta, incessantemente, rumo à Soma de que brilha o horizonte?". No ofício do poeta, produz-se a forma estética que não está forjada pelo choque do cotidiano, mas pelo estranhamento, pelo ruído que escapa a toda comunicação: "o melhor que se passa entre duas pessoas, sempre, lhes escapa, enquanto interlocutores."<sup>858</sup> Pois a forma de Mallarmé não é fetiche na medida em que expressa o que escapa entre interlocutores: sua obscuridade incide neste vazio que é o Absoluto aberto para a sensibilidade. Como afirma Marcuse, poéticas como essa constituem

o encontro com o verdadeiro da arte na linguagem e imagem de estranhamento que tornam perceptíveis, visíveis e audíveis aquilo que não é mais, ou ainda não o é, percebido, dito ou ouvido na vida cotidiana.<sup>859</sup>

Este é o sentido da forma estética para Marcuse: o processo que faz vir à tona o conteúdo que envolve, sobretudo o estranhamento que nele está contido.

Decerto, a compreensão foucaultiana da forma poética de Mallarmé se aproxima de alguns elementos a que Marcuse estaria atento. A composição mallarmeana em jogo com o informe não lhe seria estranha. A autenticidade da obra de arte se dá naquilo que escapa à própria forma, no "conteúdo se tornando forma".<sup>860</sup> E, no caso de Mallarmé, tal passagem é levada às últimas consequências, quando o conteúdo é o próprio estranhamento no corpo da linguagem. Algo que Foucault decifra nos seguintes termos:

A forma não é senão um modo de aparecimento da não-forma (...). É preciso lembrar a belíssima análise de Richard do Túmulo mallarmeano: trata-se de construir com palavras vivas, frágeis, passageiras, a estela para sempre ereta do que não é mais.<sup>861</sup>

Assim, a grande descoberta de Richard, para Foucault, é o modo como interpreta a poética mallarmeana na sua obscuridade e lá encontra a voz de um "sujeito falante".

---

<sup>858</sup> Citações de MALLARMÉ, "Confronto" in MALLARMÉ, *Divagações*, p. 166.

<sup>859</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 72.

<sup>860</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 8. Lembremos também a definição de forma estética presente em Contrarrevolução e revolta: "«Forma estética» significa o total de qualidades (harmonia, ritmo, contraste) que faz uma obra um todo auto-contido [*self-contained*], com uma estrutura e uma ordem que lhe é própria (o estilo)" (MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 81).

<sup>861</sup> FOUCAULT, "O Mallarmé de J-P. Richard" in FOUCAULT, *Estética: literatura e pintura, música e cinema (Ditos e escritos, vol. III)*, p. 187.

Contrário à chave psicanalítica, por exemplo, de *Igitur* como um "suicida libidinal" - cuja marca lírica seria o retorno às cinzas de seus ancestrais - antes, o poema cuida da "liberação da linguagem literária em torno de uma vacância central - lacuna que não é outra senão aquele mesmo que fala: daí em diante, a voz do poeta não virá de numa lábio; o oco do tempo, ela será a palavra da Meia-noite. Vela soprada."<sup>862</sup> A palavra e o gesto que *Igitur* se encontram no sopro para fazer de sua vida uma obra de arte. Também para Foucault, o sujeito falante habita esta forma estética que se encontra com o estranho, com o informe das palavras que se engendram no tecido do Grande Livro. Algo que o filósofo francês conclui, quando afirma:

Não se trata mais de opor nem mesmo de distinguir o fundo e a forma. Não que se tenha enfim encontrado o lugar de sua unidade, mas porque o problema da análise literária [*que bem podemos compreender enquanto análise de discurso*] se deslocou: trata-se agora de confrontar a *forma* e o *informe*, de estudar o movimento de um murmúrio.<sup>863</sup>

O sujeito falante é a voz do murmúrio - ruído que se sustenta em meio ao discurso cotidiano. Não é o sentido de todos os sentidos reprimido ao fundo, aguardando ser liberto pela nova linguagem poética do livro por vir. E aqui começam algumas diferenças centrais na proposta estética de Marcuse e Foucault. Pois se trata de pensar o lugar que habita o ruído. Uma reflexão central para identificarmos em que sentido a forma estética fornece uma normatividade crítica em um contexto biopolítico.

Pois a estratégia crítica de Marcuse projeta o ruído como o negativo do princípio de realidade. Decerto, na sociedade unidimensional, a arte permanece marcada pela servidão dos indivíduos na sociedade estabelecida; mas se torna autônoma na medida em que contradiz tal condição - e conquista a dimensão propriamente estética. Tal negação, no entanto, não deve ser compreendida a partir da "má utopia" produzida pela negação abstrata de um cotidiano enriquecido; mas pela superação [*Aufhebung*] do princípio de realidade, de modo que o "*nomos* que a arte obedece não é aquele do princípio de realidade, mas o de sua negação."<sup>864</sup> Portanto, a obscuridade de Mallarmé constitui uma poética da negação sobre a realidade estabelecida, de modo a *superar* sua linguagem cotidiana na medida em que apresenta o estranhamento silenciado na interlocução entre os sujeitos. A arte não procura ser a cronista da vida diária, mas sim aquilo que possibilita distanciar-se dela, de modo a extrair nesse movimento o estranhamento que lhe é próprio, porém silenciado na palavra dirigida diariamente. A

---

<sup>862</sup> FOUCAULT, "O Mallarmé de J.-P. Richard", p. 189.

<sup>863</sup> FOUCAULT, "O Mallarmé de J.-P. Richard", p. 187 (colchetes nossos).

<sup>864</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 73.

arte aparece como um sismógrafo que registra uma camada de racionalidade que a todo instante escapa e entra em atrito com a superfície do cotidiano unidimensional. Na arte cujo *nomos* é a recusa do princípio de realidade, tais atritos se organizam de tal maneira que os ruídos operam uma racionalidade sensível organizada pela "ideia regulativa" que a narrativa da arte preserva: a "promessa de felicidade", a "memória das metas que falharam", a "luta desesperada por mudar o mundo".<sup>865</sup> A forma estética enfim, não é a marca do fetiche que reifica a linguagem, mas o lugar em que os conflitos são dimensionados como uma possibilidade em aberto.<sup>866</sup> Na difícil interlocução entre arte e revolução, Marcuse reconhece o caráter "trans-histórico" da arte: não por estar além da história, mas porque está ao longo de todo o desdobrar histórico. Decerto, a práxis radical também tem afinidades com a transformação radical pressuposta pela dimensão estética. Ambas seguem a transformação permanente sob o princípio da liberdade. Ambas se dão na história. Contudo, no domínio da arte, a utopia conquista sua linguagem. Pois o que está em questão no universo da arte é a "luta pelo impossível, contra o inconquistável, cujo domínio pode contudo, talvez ser reduzido."<sup>867</sup> E nisso, a arte avança para além da práxis radical. Como afirma Kangussu:

De todo modo, permanece a ideia de que a dimensão estética serve de trincheira para o que, talvez, fora dela não encontrasse lugar. A arte, constituindo um âmbito diferenciado em relação à realidade ainda insiste como *locus* do poder de negação não extirpado.<sup>868</sup>

Isso porque, embora as condições históricas se expressem na obra de arte de diversas maneiras,

elas são as expressões e manifestações históricas específicas da mesma substância trans-histórica da arte: sua dimensão própria da verdade, do protesto e da promessa, uma dimensão constituída pela forma estética.(...) A verdade da arte se dá nisso: que o mundo é tal como aparece na obra de arte.<sup>869</sup>

Pela normatividade estética que se extrai de linguagens poéticas como as de Mallarmé estão em jogo a vida e a morte - essencial para a biopolítica - disposto nos mais variados conflitos (universal *versus* particular, entre os indivíduos, entre indivíduo e natureza). Temáticas várias que atravessam o tempo social, e fazem surgir na abertura histórica um rosto estranho que é o do próprio homem.

Foucault não seguiria os pressupostos de Marcuse. Se é verdade que o filósofo francês reconhece a importância da Escola de Frankfurt em sua crítica da razão, há certo

---

<sup>865</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 68.

<sup>866</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 73.

<sup>867</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 72.

<sup>868</sup> KANGUSSU, *As leis da liberdade*, pp. 19-20.

<sup>869</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. XII.

distanciamento do projeto, quando afirma: "seria mais prudente não considerar globalmente a racionalização da sociedade ou da cultura, mas, antes, analisar o processo em vários domínios, dos quais cada um remete a uma experiência fundamental", como de fato Foucault fez ao lançar-se para a loucura, o crime, a sexualidade etc.<sup>870</sup> Assim, quando Marcuse associa Mallarmé às imagens de Narciso e Orfeu - ainda que sejam modelos da Grande Recusa, ainda que contracondutas diante das condutas biopolíticas - lançaria para este grande corpo simbólico as diversas estratégias implicadas nas relações de poder, perdendo em parte a multiplicidade nelas contidas. Segundo Foucault, mais "do que analisar o poder do ponto de vista de sua racionalidade interna" (suas contradições, as possibilidades de superação dialética etc.), "trata-se de analisar as relações de poder por meio de enfrentamento das estratégias."<sup>871</sup>

Por contraste em relação a Marcuse, Foucault concede mais ao campo do informe.<sup>872</sup> Não há, necessariamente, um encaminhamento para a forma estética em direção à utopia. O informe se dá como tal. De modo que, entre a forma e o informe reside o sujeito falante - e é sobre essa experiência que Foucault insiste em sua interpretação. Tal sujeito não é o produto de uma confissão da sua vida, mas sim, a linguagem que se constitui a partir de uma dupla posição: interna e externa ao discurso. O poeta é uma exterioridade radical da obra: a linguagem da recusa coloca Igitur sempre para o exterior da obra. Externo, o poeta tem a obra que se faz à sua sombra como conteúdo. Contudo, tal exterioridade é de tal modo radical que na abertura da linguagem poética, o sujeito falante é a única referência em que a poética se encontra. O que efetua uma dobra interior à própria obra: Igitur como a referência e o conteúdo desdobrado na própria obra.<sup>873</sup> Movimento que faz do sujeito falante uma espacialidade dispersa no campo da linguagem.

---

<sup>870</sup> FOUCAULT, "O sujeito e o poder", p. 121.

<sup>871</sup> FOUCAULT, "O sujeito e o poder", p. 121.

<sup>872</sup> Marcuse, por sua vez, também suspeita da suficiência do artifício crítico da relação estética entre forma e informe, quando em determinado afirma que, muito embora a estratégia da "música espontânea e informe" de John Cage e outros, e o construtivismo tenham avançado, pode ser que tal estratégia tenha chegado ao ponto (em 1972) que se tornou um "jogo de linguagem e som", algo inócuo e sem compromisso, choques sem mais chocar, e portanto sucumbir (MARCUSE, "Art and revolution" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 4, p. 170). Notas como essa auxiliam a compreender que a defesa de uma normatividade estética está longe de ser uma "estetização da vida". Primeiramente, porque são consideradas transformadoras formas estéticas bem específicas (daí a questionar o critério de valor estabelecido para determinar tal ou qual forma estética remete-nos a outro debate). Em segundo, tais formas estéticas são localizadas historicamente, como estratégias em meio ao campo simbólico que orienta as formas de vida. Perder estes dois referenciais significa perder também o caráter crítico que tais formas estéticas sustentam.

<sup>873</sup> Análise a partir de FOUCAULT, "O Mallarmé de J-P. Richard", p. 188.

Reside nisso o ruído para Foucault: na abertura de novos espaços, para uma multiplicidade "heterotópica". Pois o que se efetua em aberturas poéticas como as de Mallarmé é a criação de um *outro* espaço - e não apenas um espaço que se constitui pela promessa de felicidade. Como afirma Foucault, Richard avança na leitura da "espacialidade da obra"<sup>874</sup> - movimento muito próximo da leitura de Blanchot que afirma: "Mallarmé dotou o homem de uma experiência nova: o espaço como aproximação de um *outro* espaço, origem criadora e aventura do movimento poético".<sup>875</sup> Mallarmé é um modelo privilegiado para compreender o quanto a normatividade estética de Foucault opera na constituição de um "contraespaço", de uma "heterotopia" que sustenta a contraconduta da estética da existência. Afinal, fazer da sua vida uma obra de arte tem sua espacialidade, os "lugares reais fora de todos os lugares".<sup>876</sup> No caso de Mallarmé, trata-se de constituir um espaço privilegiado: a experiência nua da linguagem, presente na vida de Igitur, mas também no desdobramento de sua obra poética tecida no corpo do Grande Livro. É a "relação do sujeito falante com o próprio ser da linguagem."<sup>877</sup> Imagem que aponta a direção do *nomos* estético-existencial de Foucault: uma lei que não é a estrutura da linguagem, nem do relato encadeado da

---

<sup>874</sup> FOUCAULT, "O Mallarmé de J-P. Richard", p. 191.

<sup>875</sup> BLANCHOT, *O livro por vir*, p. 349.

<sup>876</sup> FOUCAULT, "As heterotopias" in FOUCAULT, *O corpo utópico, as heterotopias*, p. 20.

<sup>877</sup> FOUCAULT, "O Mallarmé de J-P. Richard", p. 193. Temos aqui uma passagem extremamente questionável acerca do potencial político da estética mallarmeana no projeto de Foucault. Arantes lembra o quanto passagens como essa lembram certa abstração heideggeriana sobre o potencial crítico da linguagem (ARANTES, "O absoluto literário segundo Michel Foucault" in ARANTES, *Um departamento francês de ultramar: estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência nos anos 60)*, pp. 197-205). Decerto, Foucault (e Marcuse) teriam influências heideggerianas e a interpretação de Arantes parece sustentável. No entanto, é importante notar que, no mesmo período em que Foucault se aproxima do programa da *Nouvelle critique*, também marca suas diferenças em relação ao projeto da linguagem poética em Heidegger. Em uma entrevista dada no mesmo ano de 1966, Foucault afirma: "Podemos, aliás, considerar dois tipos de filósofos, aquele que abre de novo os caminhos para o pensamento, como Heidegger, e aquele que desempenha de alguma forma um papel de arqueólogo, que estuda o espaço no qual se desdobra o pensamento, assim como as condições desse pensamento, seu modo de constituição" (FOUCAULT, "O que é um filósofo?" in FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento (Ditos & escritos)*, vol. II, p. 35). Embora permaneça o reconhecimento do papel de Heidegger, essa observação relativiza um pouco a sua influência nessa interpretação. Afinal, esse "ser da linguagem" não é um retorno a um absoluto literário, um ser originário subjacente na linguagem poética que dissolve os índices de representação. A função da literatura em Foucault depende também de toda a gramática do espaço aberta pela linguagem poética de molde mallarmeano. Talvez haja aqui algo semelhante ao que Prado Jr. encontra entre a economia de Roberto Schwartz e a linguagem de Roland Barthes: em ambos os casos se efetua uma "descrição das estruturas que, em última instância, definem o campo de toda a significação possível. A *práxis* não recebe de fora (do *Lógos* em seu desdobramento autônomo) o seu sentido, nem é recortada por categorias externas: ela própria gera, em surdina, as categorias que a ordenam e que servem de infra-estrutura universal tanto para seu *ser* quanto para sua *expressão*" (PRADO Jr., "A sereia desmistificada" in PRADO Jr., *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*, p. 210). Nesse sentido, não há um retorno ao originário na linguagem poética interpretada por Foucault, mas uma possibilidade de heterotopia, um espaço outro em que se estruturam os significados na sua multiplicidade.

experiência vivida (o que seriam as representações de um sujeito disciplinado pelas práticas discursivas correntes). A normatividade estética foucaultiana incide na difícil relação entre o sujeito falante e a linguagem em sua complexidade, em que o sujeito falante surge como duplicação: a matriz da linguagem em que se sustenta um duplo movimento: "a língua que não existe senão dentro dessa fala, fala que não diz senão sua língua."<sup>878</sup> O sujeito falante, é pois, uma "região branca da auto-implicação onde nada é dito".<sup>879</sup> Portanto, a relação que compreende o sujeito falante como uma *heterotopia*, portanto, não é a de "pura aceitação" da linguagem difusa (como nos tagarelas e homens cotidianos), mas uma linguagem que - enquanto auto-implicada - questiona e subverte o ser da linguagem. Com isso, não se trata de uma apreensão do fundo linguístico, mas da palavra viva que sempre escapa e migra para outros espaços. Movimento que faz do ser da linguagem algo distinto da comunicação: ela é um ruído, um murmúrio que se localiza historicamente no espaço social como uma experiência que, duplicada em sua matriz, passa a ser tomada como *outra*.

Com efeito, Foucault e Marcuse observam a estética na sua capacidade de gerar uma normatividade crítica diante dos dilemas postos pela realidade biopolítica. Decerto, arte e vida devem ser mediadas pela forma estética quando se trata de instaurar uma linguagem crítica da ideologia biopolítica.<sup>880</sup> Pois a forma estética de uma poética como

---

<sup>878</sup> FOUCAULT, "A loucura, a ausência de obra" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, vol. I, p. 216. Curioso notar a abertura que Foucault prepara nesse texto para a psicanálise que anos mais tarde vai criticar enquanto saber disciplinar do discurso sobre o sexo. Ainda aqui, Freud é pesado em sua habilidade por apreender a dupla linguagem que se manifesta enquanto sujeito falante na matriz desarrazoada da loucura. Algo que não nos afasta da normatividade estética. Foucault reconhece que loucura e literatura andam juntas enquanto heterotopias. Safatle aponta corretamente para esse encontro que se enlaça pela articulação entre a epistemologia e a literatura, desde sempre presente na filosofia foucaultiana: pois a epistemologia "permitirá procurar no campo da experiência estética os resquícios de uma experiência social capaz de se colocar para além dos processos de racionalização que visam, entre outras coisas, principalmente *produzir* um certo regime de unidade, de presença e de ordenamento fundamentado naquilo que compreendemos por 'sujeito'" (SAFATLE, "Literatura como contraepisteme: o lugar da experiência literária na arqueologia foucaultiana de saber" in MUCHAIL et alli, *O mesmo e o outro - 50 anos de História da loucura*, p. 310).

<sup>879</sup> FOUCAULT, "A loucura, a ausência de obra", p. 217.

<sup>880</sup> Nesse sentido, é interessante notar que o realismo socialista está no mesmo patamar que as artes performáticas do tempo de Marcuse. Ambas são experiências estéticas que procuram encontrar o cotidiano em sua imediaticidade. Contudo, sem o distanciamento necessário da constituição da arte, o processo que envolve vida e arte resulta em uma identificação com a realidade estabelecida. Todas as críticas aos *Living theatre* que Marcuse prepara nos anos 1960 tem como fundo essa problemática. Um teatro que procura retirar o estranhamento entre o palco e o público não mais a partir do artifício brechtiano do distanciamento - que a todo tempo faz o público lembrar o espetáculo que estão vivendo - mas sim, através da pulsação da vida sentida na relação entre os atores, ou entre ator e público. Assim, por mais radical que fosse a queima de uma cédula de dólar no palco, ainda assim a imediaticidade da relação entre vida e arte faz com que tal gesto reafirme o lugar que tal cédula ocupa em nossa sociedade. Exemplos como esse de anti-arte acompanham a tese de Marcuse de que a "arte não pode se tornar realidade, não pode realizar a si mesma sem bloquear a si mesma como arte em *todas* as suas formas, mesmo em sua forma mais destrutiva, mais mínima, mais «viva»" (MARCUSE, "Art as form of reality",

a de Mallarmé apreende os ruídos com distância para não se perder entre os dispositivos biopolíticos, e confere uma racionalidade sensível na obscuridade mesma de seus versos. Claro, não se trata aqui de uma defesa em que o único discurso possível seja o poético - movimento que serviria como um "habermasianismo às avessas"-, o qual, na tentativa de escapar ao discurso normativo legitimado pela comunicação intersubjetiva, lança os discursos para outro plano de racionalidade organizada pela retórica do deslocamento e de quaisquer informes. Trata-se sim, de um modo de forjar a crítica da realidade que escapa aos critérios comunicativos, abordando as redes silenciadas que circulam no mundo da vida, lembrando que nem toda linguagem é comunicação. A normatividade estética, na medida mesma em que escapa da base cotidiana da comunicação, é marcada pelo diferencial em que o conteúdo da experiência não mais se regulamenta pelo critério que se "faz viver e devolve-se à morte".

#### 4.6) A linguagem que ouço das ruas

Assim, o ruído que a forma estética absorve para si tem um caráter bem específico em ambos os autores: a constituição de uma normatividade que permite constituir um espaço outro. Foucault deixa claro que sua aposta está na heterotopia promovida pela estética da existência. Por sua vez, há uma aposta espacial na expectativa de Marcuse sobre a arte, porque a forma estética não é "arte política, nem política como arte, mas arte enquanto a arquitetura de uma sociedade livre."<sup>881</sup> Encontrar a crítica constituída nesse espaço é o movimento que tanto Marcuse quanto Foucault passam a estar atento.

Não à toa, na tentativa de fazer um diagnóstico do presente, é curioso notar como os dois filósofos estão atentos para a linguagem não apenas de Mallarmé, mas a que vem das ruas (ou, justamente por conta disso, das prisões): pois um grito que surge dos guetos não deve passar despercebido para ambos. De acordo com a cronologia preparada por Daniel Defert, Foucault chega a se entusiasmar quando em 1968 lê os textos dos Black Panthers afirmando que eles "desenvolvem uma análise estratégica liberada da teoria marxista."<sup>882</sup> Uma relação que se aprofunda cada vez mais, quando em 1971, Catherine von Bülow, membro do Grupo de Informação das Prisões, viaja

---

p. 145). Em contrapartida, é a forma estética que consegue apreender vida e arte em sua relação de verdade: enquanto negação da realidade estabelecida.

<sup>881</sup> MARCUSE, "Art in the one-dimensional society" in MARCUSE, *Art and liberation - Collected papers of Herbert Marcuse*, p. 122. (grifo nosso).

<sup>882</sup> DEFERT, "Cronologia" in FOUCAULT, *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise - Ditos e escritos*, vol. I, p. 28.

para os Estados Unidos para visitar George Jackson e Angela Davis em seus cárceres, intensificando ainda mais os planos de luta. Com o assassinato de Jackson, alguns meses depois, ela organiza junto a Genet, Deleuze, Defert e Foucault um dos volumes da coleção "Intolérable" com o intuito de desmontar a versão oficial do assassinato de Jackson.<sup>883</sup> Contudo, há poucos registros de Foucault sobre o movimento negro, não obstante seja curiosa essa associação entre o interesse do autor pela literatura *Black Panther* e seu ativismo no GIP, uma vez que a maior parte dos escritos desse período são autobiografias com inúmeras experiências nas prisões. Afinal, em que medida tais biografias não seriam parte do "sujeito falante" que Foucault havia encontrado na lírica mallarmeana? Até que ponto, Foucault não encontraria nesses relatos o murmúrio que vem dos guetos, a voz dos "homens infames" e suas contracondutas diante dos dispositivos de poder que incidem sobre eles?

Decerto, Foucault não opera uma análise profunda sobre a situação dos prisioneiros políticos do movimento negro. Talvez, porque uma "genealogia da raça" levasse Foucault às questões de identidade que sua metodologia procurava escapar a todo instante. No entanto, pensar uma genealogia da raça é uma questão legítima. Como desenvolve Gougelet & Feder:

A questão de uma genealogia da raça e do gênero é, primeiro e antes de tudo, uma questão de metodologia: adotar um método genealógico em uma investigação sobre estas categorias de raça e gênero significa perguntar: o que podemos aprender sobre raça e gênero quando nós não os tratamos enquanto categorias a-históricas e fixas, mas como os produtos de uma série de processos históricos?<sup>884</sup>

Nesse sentido, podemos extrapolar o escopo do próprio Foucault e tentar entender em que medida a estratégia dos *Black panthers* pode ser para Foucault mais liberada do que a teoria marxista.

---

<sup>883</sup> V. ARTIÈRES (org.), *Intolérable*. No livro estão publicados os materiais colhidos pelo GIP, reunindo as cinco brochuras publicadas no decorrer das investigações do grupo. Estão publicadas as respostas aos questionários dirigidos aos presos, ex-presos e seus familiares; os cadernos de reivindicações dos motins das prisões na época, e uma entrevista com George Jackson. O livro (a que, infelizmente, não tivemos acesso direto) se divide em 4 partes: "A entrevista do GIP em 20 prisões", "A entrevista GIP em uma prisão-modelo: Fleury-Merogis", "O assassinato de George Jackson" e "Suicídio da prisão (1972)" (informações a partir do site: [http://www.amazon.fr/gp/product/toc/207014075X/ref=dp\\_toc?ie=UTF8&n=301061](http://www.amazon.fr/gp/product/toc/207014075X/ref=dp_toc?ie=UTF8&n=301061) - visitado em 12 de março de 2014).

<sup>884</sup> GOUGELET & FEDER, "Genealogies of race and gender" in FALZON et alli, *A companion to Foucault*, p. 472. Os autores lembram a quantidade de estudos de gênero a que a genealogia foucaultiana propiciou, tais como o exemplo conhecido de Judith Butler. Há um outro estudo interessante sobre o tema das raças, mas voltado para o caso da África do Sul. Trata-se do estudo de Derek Hook, *Foucault, psychology and the analytics of power*, uma recuperação da psicanálise a partir dos estudos genealógicos de poder no racismo, vinculando Foucault ao psiquiatra Franz Fanon.

De fato, a literatura corrente dos *Black Panthers* nos fins dos anos 1960 e início dos anos 1970 apresentava uma série de autobiografias. Nelas, não apenas estão contidos relatos da vida nas prisões, dos modos como os dispositivos de poder atravessam as celas e distribuem seus prisioneiros. Esses escritos apresentam-se também por diversos estilos: tanto de um modo mais narrativo-conceitual como em *Angela Davis, an autobiography*, quanto no sentido epistolar como em *Soledad Brother - the prison letters*, e também no registro literário de Toni Morrison em *The bluest eye*. Paralelamente a isso, proliferavam narrativas da vida do negro americano através de novas formas estéticas que compreendem desde uma composição jazzística de vanguarda, como encontrada em 1969 no disco *Crisis* de Ornete Coleman, mas também na poética de LeRoi Jones (que posteriormente será conhecido como Amiri Baraka) ou Sun-Ra.

Decerto, não se sabe até que ponto Foucault teria acesso a esse material, mas é verdade que todas essas narrativas circulavam nos modos, nas palavras e sons do universo do movimento negro. Algo que nos faz pensar em que medida tal corrente de narrativas não acaba por formular um "sujeito falante" nos moldes traçados por Foucault. Pois toda a poética da literatura e música do movimento negro acaba por abrir uma heterotopia, um espaço em que a língua e a fala fazem circular uma linguagem encarcerada pelos dispositivos biopolíticos. Nesse sentido, Angela Davis inicia explicitando o significado de escrever uma autobiografia:

Eu não estava angustiada para escrever este livro. Escrever uma autobiografia na minha idade parece presunção. Além disso, eu sentia que escrever sobre minha vida, o que fiz, o que pensei e o que aconteceu comigo demandava uma postura de diferença, uma crença de que era diferente de outras mulheres - de outras mulheres negras - e, portanto, precisava explicar a mim mesma. Eu sentia que um tal livro poderia deixar por obscurecer o fato mais essencial: as forças que fizeram minha vida o que ela é são as mesmas forças que formaram e deformaram as vidas de milhares de minha gente. Além disso, estou convencida de que minha resposta a estas forças também tenha sido corriqueira, que meu envolvimento político, agora como um membro do Partido Comunista, foi uma maneira natural e lógica de defender nossa humanidade em combate.<sup>885</sup>

Movimento próximo ao que encontramos no ruído que Igitur lança no atrito com os de sua raça? Talvez. Afinal, toda a narrativa de Davis escapa de um romance de formação, na medida mesma em que está presente o tempo todo o reflexo de sua vida nas ruas e nas prisões, as passagens que fazem dela uma prisioneira política e inimigo público da lista do FBI - como se as forças que a moldaram estivessem a todo instante presentes na

---

<sup>885</sup> DAVIS, *Angela Davis: an autobiography*, p. XV.

linguagem que impede a descrição plena de sua realidade. Algo presente nos títulos dos capítulos que compõe seu livro: "Redes", "Rochas", "Águas", "Chamas", "Muros" e "Pontes"; imagens que nos levam à fluidez, à resistência, ao que impede as passagens, ao que precisa ser ultrapassado. Portanto, um romance de formação às avessas, que apresenta não apenas os dispositivos de poder, mas também as contracondutas que orientam as estratégias do movimento social de que Davis participa.

Subjetividade que também ressoa na voz de LeRoi Jones e seu poema "Black Art" que termina assumindo tal voz do sujeito falante no seguinte trecho:

Queremos um poema negro. E um  
Mundo negro.  
Deixe o mundo ser um poema negro  
E deixe todo o povo negro dizer este poema  
Silenciosamente

ou RUIDOSAMENTE.<sup>886</sup>

Abre-se aqui um espaço em que o sujeito falante pronuncia a língua de um mundo negro. Heterotopia que se encontra no poema, cujo modo de falar - ruidosa ou silenciosamente - atravessa o mundo para transformá-lo. Mais do que uma identidade fixa, o sujeito falante negro do poema pode ser compreendido na genealogia como o efeito de uma rede de poder que o constitui enquanto homem negro, mas que atravessa os limites dados pelos dispositivos, alcançando o mundo que se faz, pelo poema, um mundo negro. O poema coloca a raça na história.

Marcuse, por sua vez, não se mantém distante deste movimento. Pelo contrário, em seu diagnóstico do presente, inúmeras são as vezes em que tende a ver o movimento negro norte-americano como uma potência crítica, sobretudo após Maio de 1968. Quando o filósofo compara com a cultura *hippie*, o movimento negro se mostra capaz de atingir um escopo transgressivo mais alargado. Em termos de linguagem, o movimento negro está mais próximo daquilo que constitui uma Grande Recusa, do que propriamente movimentos sociais estudantis, como o *Free Speech Movement* em Berkeley, que tinham como método a reversão de significados em direção à

---

<sup>886</sup> JONES, LeRoi. "Black Art" in BARAKA & NEAL, *Black fire: an anthology of Afro-american writing*, pp. 302-303. Encontra-se este poema declamado pelo próprio autor no site [http://www.youtube.com/watch?v=Dh2P-tlEH\\_w](http://www.youtube.com/watch?v=Dh2P-tlEH_w) (sítio visitado em 13 de junho de 2014). Nessa versão é possível encontrar o enlace do poema com a música, a qual passa a acompanhar o campo de desconstrução presente no próprio poema. Desconstrução que segue em direção à aspiração final do trecho citado: erigir um mundo negro que se diz de maneira silenciosa ou ruidosa - como num lugar que não está ali, embora oculto pelo ruído da história.

obscenidade. Neste caso, a estratégia crítica se mostra insuficiente, pois "a linguagem obscena padronizada é dessublimação repressiva: facilita (embora de modo substitutivo) a satisfação de agressividade".<sup>887</sup> De outro modo, a arte do movimento negro efetiva uma "sublimação não-repressiva" na medida em que inverte os paradigmas comuns à esfera das artes, trazendo assim a realidade aspirada pela lírica que seus poemas e narrativas expressam. Mais do que um mero enfrentamento obsceno contra o tabu social estabelecido, os "negros «tomam de assalto» alguns dos mais sublimes e sublimados conceitos da civilização ocidental, dessublimando-os e redefinindo-os".<sup>888</sup> Anúncio de uma nova sensibilidade organizada pela normatividade estética que subverte o princípio de realidade estabelecido em suas categorias mais fundamentais. Como o exemplo da categoria da alma:

a "alma" [*soul*] (em sua essência alva já desde Platão), o lugar tradicional de tudo o que é verdadeiro humano no homem, amável, profundo e imortal - a palavra que se torna embaraçosa, clichê e falsa no universo estabelecido de discurso, foi dessublimado e nesta transubstanciação, migrou para a cultura negra: eles são irmãos de alma [*soul brothers*]; o *soul* é negro, violento e orgiástico; não está mais em Beethoven, Schubert, mas no blues, no jazz, no *rock'n roll*, no "*soul food*". Similarmente, o *slogan* militante "*black is beautiful*" redefine outro conceito central da cultura tradicional ao reverter o valor simbólico e o associando com a anti-cor da escuridão, da magia tabu, do estranho [*uncanny*].<sup>889</sup>

Nesse elogio às manifestações, Marcuse releva um outro aspecto dessa relação entre estética e política no movimento negro. Rearticulam as categorias centrais da filosofia (como o belo, a alma) a um campo em que se constitui um mundo negro. Não é mera tradução de cores, nem adaptação de culturas, mas uma posição político-simbólica em que as categorias articulam nova realidade. Arte que, no fim das contas, como afirma James Steward, é dialética por definição: a arte negra não pode ser fixada, mas é processo de criação, cujo movimento é o *swing*.<sup>890</sup> Decerto, Steward compreende que as "formas estéticas brancas contemporâneas" também estejam seguindo para uma estrutura não-fixada (com os *happenings* e nas técnicas musicais randomizadas e aleatórias). No entanto, embora estes modelos de arte branca avancem sobre o terreno do deslocamento estético, ainda assim acabam por absorver a dimensão negra e estabelecer convenções que sejam próprias a esta cultura.<sup>891</sup>

---

<sup>887</sup> MARCUSE, *Counterrevolution and revolt*, p. 80.

<sup>888</sup> MARCUSE, *Essay on liberation*, p. 35.

<sup>889</sup> MARCUSE, *Essay on liberation*, p. 36.

<sup>890</sup> STEWARD, "The development of the black revolutionary artist" in BARAKA & NEAL, *Black fire...*, p. 4.

<sup>891</sup> STEWARD, "The development of the black revolutionary artist", p. 6.

Marcuse não iria tão longe em seu elogio à forma estética correspondente ao movimento negro. Pois seu interesse pela arte negra não está apenas no conteúdo de seu diferencial identitário, mas na forma estética que nela se prepara:

*black music* como o choro e o som dos escravos e dos guetos. Nessa música, a própria vida e morte dos homens e mulheres negros estão vivas novamente: a música é *corpo*; a forma estética é o "gesto" de dor, tristeza e acusação.<sup>892</sup>

A *black music* traz consigo novos elementos para se pensar o contentamento: o contraste com o sofrimento que não deveria estar lá. No entanto, é uma forma estética que por si só não garante a força de sua denúncia. Pelo contrário, está sempre em risco, sobretudo quando se desloca em seu contexto histórico, de modo a fazer de seu caráter social algo apreendido pelo paradigma branco do espetáculo, a despeito do que os artistas negros tanto criticam. É o que acontece quando os brancos assumem o teor dessa cultura: "o *rock* branco é o que seu paradigma negro *não é*, a saber: *performance*."<sup>893</sup> *Performance*: um termo ambíguo que remete ao modo de apresentação da arte, mas também o modo como o princípio de realidade se apresenta na sociedade unidimensional (o que Marcuse chamava *performance principle*<sup>894</sup>). Pois o risco da *performance* cobre seus dois lados: primeiramente, faz da vida (e do sofrimento contido na música viva negra) uma questão de espetáculo, ou de algum produto adequado ao mercado de sua identidade. Por outro, o caráter performático se apresenta também no modo como a arte negra pode reforçar a realidade a qual a arte procura escapar a todo instante: a audiência inclusive grita e se esperneia, pula e brinca em um "espaço organizado".<sup>895</sup> Deixam de lado, o caráter crítico dos elementos que compõe a forma estética como uma abertura para um outro espaço utópico, para seguir "os gestos idênticos, o voltar-se e revirar-se dos corpos que raramente (se em algum caso) realmente toca um ao outro."<sup>896</sup> A despeito desse horizonte tomado pela indústria cultural, Marcuse encontra na arte negra um material estético que organiza na resistência *swingada* que traz consigo o sofrimento dos corpos, uma nova racionalidade. A despeito de toda a vulnerabilidade com que este material passa a ser exposto numa sociedade unidimensional - que pode tornar obsoleta a revolta contida no movimento através de sua voraz integração de opostos - Marcuse reconhece na arte do

---

<sup>892</sup> MARCUSE, "Art and revolution", pp. 168-169.

<sup>893</sup> MARCUSE, "Art and revolution", p. 169.

<sup>894</sup> Ver acima, p. 152

<sup>895</sup> MARCUSE, "Art and revolution", p. 169.

<sup>896</sup> MARCUSE, "Art and revolution", p. 169.

movimento negro não apenas uma arte política, mas a arquitetura de uma sociedade livre que se prepara na constituição de sua forma estética.<sup>897</sup>

Decerto, Foucault e Marcuse dispõem aqui de um material estético riquíssimo para se apreender o estranho que habita a linguagem. Fato é que os *Black Panthers* são um exemplo de normatividade estética que se organiza levando em conta a particularidade de seus ruídos. Ruídos que atravessam não apenas o espaço público, mas o próprio bairro. Pois, como Huey Newton e Bobby Seale sempre afirmam, uma das maiores dificuldades para impulsionar o movimento negro era conseguir se comunicar com os "irmão da vizinhança". Na verdade, *Black Power* não era uma resposta tanto quanto um novo modo de colocar a questão da libertação dos negros. Como afirmam Bloom & Martin Jr.: "Ninguém sabia ao certo o que era o *Black Power* ou como alcançá-lo. Mas a geração mais jovem de ativistas negros investiram suas mentes e energia para configurá-lo".<sup>898</sup> De modo que, mais do que uma questão do que uma resposta, "*Black Power* significava coisas amplamente diferentes para diferentes pessoas".<sup>899</sup> É nesse significante vazio e estruturante que Newton e Seale encontram o articulador capaz de constituir não apenas uma linguagem, mas um espaço em que suas lutas ganhassem nova dimensão. O que faz da estética um articulador central. Afinal, desde o início dos *Black Panthers*, a forma estética se apresenta como elemento articulador, a partir do qual as questões e os conflitos vivenciados pudessem ser problematizados: da escolha do símbolo do partido às vestimentas<sup>900</sup>, mas também o

---

<sup>897</sup> O que nos faz pensar, em que medida não podemos pensar o samba e outras manifestações da população periférica do Brasil nos termos dessa dicotomia: entre o espetáculo e a recusa. Pois, haveria no caso do samba os "espaços organizados" para o espetáculo como as Escolas de Samba, mas também as rodas de samba, em que os diversos jogos de composições, musicalidades diversas que se apresentam nesse espaço um campo de recusa e resistência possível. V. LINS, *Desde que o samba é samba* e SODRÉ, *Samba, o dono do corpo*. Dada a cultura oral em que estes conhecimentos se transmitem, agradeço a Selito SD pelas referências e pelo debate.

<sup>898</sup> BLOOM & MARTIN Jr., *Black against Empire: the history and politics of the Black Panther Party*, p. 37.

<sup>899</sup> BLOOM & MARTIN Jr., *Black against Empire...*, p. 12.

<sup>900</sup> BLOOM & MARTIN Jr. comentam como os *Black Panthers* se inspiraram em movimentos anteriores de autodefesa das comunidades negras para apresentar seus símbolos. A pantera era utilizada como marca para diferenciar os carros de patrulha da comunidade de Watts, que criaram um sistema de patrulhamento contra os "abusos" policiais. Comunidade que, por sua vez, inspirou-se no movimento do SNCC, que utilizara este símbolo em um protesto de libertação de um político negro independente no Alabama (BLOOM & MARTIN Jr., *Black against Empire...*, pp. 37-38). A vestimenta também tem inspiração no ativismo de dois ativistas das organizações de direito civil (Mark Comfort e Curtis Lee) que adotaram um estilo militante de uniformes e boinas negros nas conversas com os jovens afro-americanos. Estratégias estéticas que alimentam o imaginário e a linguagem adotada na produção de resistência e contraconduta da arte negra.

modo como organizam seus meios de comunicação.<sup>901</sup> Procuravam assim superar as dificuldades promovidas pelo ruído, trazendo à tona a natureza da injustiça que, como aponta Farr, nem sempre o oprimido é capaz de articular. Fazer-se entender pelos "irmãos da vizinhança" se mostra como um combate que exige estratégias no campo simbólico - eis o apelo de uma normatividade estética encontrado no movimento negro.

\*\*\*

### **Considerações finais:**

A natureza dessa investigação que traz à tona o debate entre Marcuse e Foucault foi caracterizada desde o início como uma evidenciação das questões que tais autores deixaram de herança para o debate político no presente. Menos do que um exercício comparativo e mais do que a defesa de uma das partes em questão, a pesquisa se estabeleceu conforme a apresentação dessa herança crítica de modo a providenciar uma *teoria crítica da biopolítica*.

Assim, na primeira parte "As contracorrentes da vida" notamos a biopolítica em sua matéria mais fina: a vida. Através de Marcuse, podemos notar o quanto a vida passou a protagonizar um papel político importante não apenas como aquilo sobre o qual incidem os exercícios de poder - como a alienação do trabalhador na vida social - mas também enquanto possibilidade crítica. Pois a vida reflete uma dinâmica que lhe é própria, em que as contradições historicamente constituídas<sup>902</sup> são paralelas às instâncias de sua superação. Foucault seria mais cético quanto ao empreendimento dialético e assume uma outra via. Ele retira todo o caráter ontológico que constitui a vida enquanto substância dinâmica, percebendo como na verdade, o vitalismo é o efeito de uma rede discursiva correspondente aos problemas da *épistémé* moderna. Discursos vitalistas como os de Marcuse ocupam o limite do sistema de representações que coloca a vida no cerne das relações de poder; objeto privilegiado que se estrutura em um

---

<sup>901</sup> Em que se mistura um projeto gráfico peculiar, com montagens, artigos e publicidades referentes às necessidades e debates do próprio movimento. Muitas das primeiras páginas se assemelham a cartazes que se aplicam nas ruas. A publicidade não apenas era um modo de sustentar a gráfica do jornal, mas também um modo de indicar quais comércios estão ligados ao movimento. Havia ali uma arquitetura (como dizia Marcuse) em que se constituiu não apenas um sistema de autodefesa, mas também uma economia que sustentasse a comunidade. Os jornais, nesse sentido, refletem também o quanto estética e política estão imbricados, pois tratava-se de pensar o tipo de linguagem a ser tratado, as informações que devem ser levadas em conta e, sobretudo, como conversar com os "irmão da vizinhança".

<sup>902</sup> Como aquela própria ao capitalismo que coloca a vida, base motora da sociedade, como um mero meio para a produção da mais-valia e não mais como uma finalidade da ordem social.

quadro teórico capaz de classificar, distribuir, excluir as formas de vida conforme o traço "normal" e "anormal" nelas contido.

Nesse atrito entre as perspectivas vitalistas de Marcuse e Foucault é possível encontrar desdobramentos presentes em debates atuais sobre o potencial crítico que a categoria de vida carrega consigo. Discurso ainda presente nas análises contemporâneas da biopolítica como Antonio Negri ou mesmo Giorgio Agamben, cada qual carregando nas tintas os pesos discursivo ou ontológico que ativam os dispositivos biopolíticos.<sup>903</sup> É curioso que nesses autores, algo da ordem da ontologia retorne pela porta dos fundos como um resto de resistência, a despeito dos dispositivos de poder que ambos reconhecem nas bases de sua crítica ao poder biopolítico contemporâneo. Mas, à luz de Marcuse e Foucault, o debate entre os dois autores italianos pode ganhar quanto à localização histórica e política de seus problemas. Pois tanto a experiência marcuseana quanto a foucaultiana lançam a biopolítica no interior de um diagnóstico do presente que reflete tanto as contradições (como em Marcuse), quanto os modos em que estes discursos estão dispostos no tempo (como em Foucault), como se assume pela presença do corpo enquanto questão da política. Eis alguns elementos que a pesquisa apresenta para uma futura investigação.

Mas deste escopo de debate entre Marcuse e Foucault, ainda sobra uma outra figura comum a ambos e que, aos poucos, segue assumindo um papel privilegiado em suas filosofias. Trata-se do protagonismo do corpo enquanto categoria política. Figura móvel que delinea tão bem a dinâmica da vida, é no corpo onde incide o biopoder - tema de nossa segunda parte. Momento privilegiado, pois leva o exercício reflexivo da tese para o lugar comum entre os dois autores: o debate que ambos levam à psicanálise. Pois o corpo é aquilo que encarna a matéria da vida, expressa na forma de desejos. Nesse sentido, é exemplar que o tema da sexualidade passe a desempenhar um duplo papel. Para Marcuse, é sobre ela que incide toda a estrutura do poder, o qual se estrutura em uma racionalidade repressiva cada vez mais articulada às estratégias disciplinares e

---

<sup>903</sup> Ambos os autores refletem esses movimentos biopolíticos em séries de livros. Negri opera tais questões na trilogia que compôs com Michael Hardt: *Império*, *Multidão: guerra e democracia na era do Império* e *Commonhealt* em uma leitura bastante influenciada por Deleuze e Guattari. Da parte de Giorgio Agamben, segue um debate com a biopolítica pautada pelas intervenções de Hannah Arendt e Walter Benjamin na série conhecida como *Homo Sacer*. Mais do que uma diferença de influência, podemos antever aqui o modo como cada um desses autores recupera para si o conceito de vida. Num escopo mais positivo, Negri & Hardt promovem a vida como o lugar em disputa, objeto da nova ordem de poder, como também a possibilidade de resistência (em uma chave de leitura, diga-se de passagem, muito próxima às expectativas marcuseanas). Agamben é um pouco mais reticente quanto a esta possibilidade, e opera todo um estudo filológico para compreender o destino da *vida nua*, a matéria pela qual ronda a política desde a Antiguidade.

prazerosas da perversão. Nesse caso, a sexualidade seria o *locus* dialético em que as contradições se evidenciam. Controlar as contradições na planície unidimensional passa a ser a nova estratégia da racionalidade social dominante; desativar este controle repressivo passa a ser para Marcuse seu principal exercício crítico. Algo que Foucault considera insuficiente, dada a estrutura da economia de poder biopolítico. Para o filósofo francês, incitar novas formas de vida que escapem ao exercício repressivo apenas alimenta os dispositivos de sexualidade que organizam os corpos e seus desejos nas suas manifestações mais variadas.

Mas, na maneira como se estrutura esse debate sobre um ponto cego na crítica da biopolítica que incide sobre os corpos, nas maneiras como sua apresentação pode ou não ser um modo de protagonizar criticamente no espaço político. Questão que ressoa nas páginas de Judith Butler ou Joel Whitebook, ou mesmo Axel Honneth, quando o debate sobre o reconhecimento toma a forma de luta política no espaço público.<sup>904</sup> Afinal, até que ponto o debate das identidades pode dispensar a categoria da repressão, quando certo multiculturalismo predominante estrutura o espaço público em conformidade com determinados pressupostos, a despeito de outras figuras discursivas que sequer sabem dar o nome da injustiça que sofrem? Em que lugar podemos colocar uma categoria central para a filosofia política como a violência? Eis aqui algumas posições em aberto pela qual a análise econômica (libidinal, no caso de Marcuse e relativa ao poder, no caso de Foucault) deixa em aberto.

Interrogações que se desdobram num terceiro debate orientado pela maneira como se constituem os espaços públicos em tempos biopolíticos. Algo que resulta das investigações de "Racionalidade tecnológica". Parte em que Marcuse e Foucault se mostram como autores complementares, cada qual avançando sobre o tempo do poder que divide a biopolítica em diversas fases. Estado fascista, Estado soviético, Estado de bem-estar social e Estado mínimo neoliberal: cada qual explicita o modo como o poder se estrutura enquanto tecnologias de governo. Na verdade, tal complementaridade só é possível pelo deslocamento da filosofia política que faz do poder não uma substância a ser conquistada, mas como uma relação que atravessa os corpos enquanto técnicas

---

<sup>904</sup> Butler opera tais questões em seu *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, livro central para compreendermos as temáticas do corpo na teoria *queer*. Na esteira desse problema, surge o debate de uma teoria do reconhecimento social operado por Axel Honneth (por exemplo, em *Das Ich im Wir: studien zur Anerkennungstheorien* [*O eu em nós: estudos sobre a teoria do reconhecimento*] com Nancy Fraser: *Redistribution and recognition: a political-philosophical exchange*). Ver também, na base dos debates do reconhecimento, Joel Whitebook - e certa recuperação da categoria da repressão - em seu *Perversion and utopia: studies in psychoanalysis and Critical Theory*.

diferentes de governá-los. Decerto, tanto Marcuse quanto Foucault compartilham a ideia de que as relações políticas não são simplesmente uma escala de poder entre soberano e súditos, entre quem manda e quem obedece. Quando Marcuse se questiona pelos motivos em que todas as revoluções têm seu horizonte frustrado, ou quando Foucault nota a normalização social entretida na rede de poder e saber que atravessa todas as instituições, algo da crítica do poder se transforma. É necessário pensar o poder não mais a partir de quem o detém, ou como algo a ser detido, mas em *como* ele se dá na vida cotidiana - eis a "virada copernicana" da filosofia política que se inaugura no debate entre Marcuse e Foucault. De modo que, no registro dos modelos de Estado do século XX apresentado pela tese, os autores se preocupam com as técnicas de poder e seus dispositivos. Pensar o Estado não como uma instituição por si mesma legítima, mas como uma *máquina*, explícita, enfim, o poder enquanto relação que atravessa os corpos e efetiva subjetividades. É o poder enquanto racionalidade estratégica, portanto, que se apresenta no debate. Formulação que deixa dúvidas constantes sobre como se constitui um espaço público capaz de escapar de tal armadilha estratégica.

Preocupação maior que a crítica habermasiana traz à tona e sobre ela uma série de estudos se inaugurou nesse sentido. Pode-se retomar aqui tanto Negri quanto Agamben, mas também a perspectiva de um núcleo vazio de poder tratado por Chantal Mouffe & Ernesto Laclau.<sup>905</sup> Há aqui um debate maior sobre a natureza das relações de poder e sobre o significado da democracia na atualidade. Afinal, como conferir um novo sentido ao poder que se mostra cada vez mais uma série de dispositivos?

A resposta possível de Marcuse e Foucault é apresentada na reflexão sobre a normatividade estética. Naturalmente, é reconhecida a vertente crítica própria ao campo normativo inaugurado pelo agir comunicativo de Jürgen Habermas, o qual possibilita uma esfera de reconhecimento no interior de uma esfera pública. Contudo, a normatividade comunicativa deixa de lado os ruídos que ainda a análise do poder enquanto racionalidade tecnológica possibilita pensar. Para tanto, foi necessário recuperar aquilo que Habermas tem como *déficit*: uma normatividade estética. Lugar comum às experiências filosóficas de Marcuse e Foucault, que se apropriam das categorias estéticas enquanto possibilidades de crítica dos discursos normativos da biopolítica. Pois na dinâmica entre arte e vida, algo escapa da linguagem cotidiana: há um corpo estranho que não é dito na linguagem do dia-a-dia. Estranhamento que por

---

<sup>905</sup> Sobretudo na coautoria deles em *Hegemony strategy: towards a radical democratic politics*. Mas também no desdobramento desse debate no livro de Mouffe: *The democratic paradox*.

vezes aparece sob o signo da violência - tantas vezes debatida nos círculos frequentados por Marcuse e Foucault. Mas sobretudo, normatividade estética cuja abertura de novos espaços desativa o maquinário biopolítico. É a *utopia* enquanto marca crítica marcuseana, e a *heterotopia* que se esboça em Foucault. Dimensões a que esses autores, cada qual a seu modo, apresentam na sombra do diagnóstico do presente e seus murmúrios. De modo que, surge aqui uma questão deixada de herança: *como ouvir os ruídos da atualidade?*

Tal questão escapa dos objetos estéticos com os quais lidamos até então. Pois há uma questão de fundo em que gira toda a normatividade estética e que diferencia as posturas críticas de Marcuse e Foucault diante dos aparatos biopolíticos. Com efeito, na figura do estranho, ronda aquilo que é mais familiar: o modo com que se considera o humano dentro de nós.

É conhecido o final de *As palavras e as coisas*, quando profetiza o fim da imagem do homem, central para a *épistémé* moderna, a desvanecer "como na orla do mar, um rosto de areia."<sup>906</sup> Foucault inicia aqui um combate contra o duplo referencial das ciências que fazem do homem um duplo: sujeito e objeto de suas práticas discursivas. Tal figura do homem se aloja no coração das representações da biopolítica. Surge com força na medida em que estrutura a unidade das representações capazes de ordenar o mundo na finitude de suas classificações empíricas e através das normas gerais que hierarquizam os saberes e suas práticas. Não há mais uma estrutura universal, infinita e necessária pregressa que sustente o pensamento sobre o mundo. Com a morte de Deus apregoada por Dostoiévsk, resta ao homem um duplo lugar: viver os dias da sua finitude na realidade empírica que o cerca, assim como alçar os saberes para uma racionalidade transcendental que faça das diferenças das coisas, a história do mesmo. Surge assim a figura moderna do homem, mas também - na profecia foucaultiana - a previsão de seu fim. Basta lembrar com Foucault que seria através da humanização das prisões, dos tratamentos médicos, da vida civil no trabalho que se instauram os saberes modernos que disciplinam os corpos. Daí o embate de Foucault contra esta imagem de homem. Ademais, seria justamente no modo como o filósofo concebe o estranho, o ruído, o murmúrio que a possibilidade de mudança emerge.

Decerto, a fase genealógica gira em torno de uma resposta a essa problemática. Uma genealogia das subjetividades que frequentam os discursos sobre o sexo, a loucura

---

<sup>906</sup> FOUCAULT, *As palavras e as coisas...*, p. 404.

e o crime não é apenas o lugar de disciplinarização dos corpos, mas também das possibilidades que escapam aos registros de normalização: os anormais, os homens infames que transbordam em textos foucaultianos. Para tanto, seria necessário abater a última de nossas crenças: o sentido absoluto e soberano de história:

uma história que permitiria nos reconhecermos em todo lugar e dar a todos os deslocamentos passados a forma da reconciliação (...) isso porque ela supôs uma verdade eterna, uma alma que não morre, uma consciência sempre idêntica a si mesma.<sup>907</sup>

A contrapartida viria de uma história que se depara com o estranho de seus elementos: o informe. Nesse sentido, Foucault procura reintroduzir o devir naquilo que se havia acreditado imortal no homem. Constitui-se assim uma história efetiva, a partir dos efeitos acumulados no tempo e no espaço que nos constituem. Dirá Foucault:

A história será 'efetiva' à medida que reintroduzir o descontínuo em nosso próprio ser. Ela dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e se oporá a ele mesmo. Ela não deixará debaixo de si nada que tivesse a estabilidade asseguradora da vida ou da natureza ...<sup>908</sup>

O estranho - o descontínuo em nosso ser - é, pois, o ruído que opera na história efetiva, que livrará o presente da imagem de homem que faz da alteridade, imagem e semelhança da norma e da disciplina. Decerto, é no deslocamento do sujeito falante que Foucault procura encontrar um novo espaço - aberto para as multiplicidades e as práticas de liberdade - em que a imagem de homem desvanece. Um debate como esse abre a possibilidade para que filósofos contemporâneos como Slavoj Žižek apostem na capacidade crítica do abjeto, do inumano - aquele que viveu a condição humana até realizá-la de modo tão efetivo que, por essa mesma razão, deixa de ser humano, vivendo como aquilo que resta. O filósofo esloveno, assumindo uma posição antihumanista, não economiza nas palavras para qualificar o sentido desse resto como "excremento", aquilo que é excluído da ordem das coisas.<sup>909</sup> Habitar esse resto significaria recuperar a subjetividade que é ao mesmo tempo baseado em uma estrutura subjetiva da identidade e sua contrapartida objetiva excrementoso.

Sim! Está aqui de volta o debate humanismo *versus* anti-humanismo, herança a qual talvez ainda não tenhamos a melhor resposta para dela se desfazer. Pois o estranhamento ainda nos conduz à resposta que Foucault dirige à Madeleine Chapsal:

O que me irrita no humanismo é o fato de ele ser doravante o paravento atrás do qual se refugia o pensamento mais reacionário (...). Em nome do quê? Do homem! Ora, o esforço doravante feito atualmente pelas pessoas de nossa

---

<sup>907</sup> FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história" in FOUCAULT, *Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento - Ditos e escritos*, vol. II, p. 271.

<sup>908</sup> FOUCAULT, "Nietzsche, a genealogia, a história", p. 272.

<sup>909</sup> ŽIŽEK, *The ticklish subject: the absent centre of political ontology*, p. 157.

geração [os estruturalistas] não é o de reivindicar o homem *contra* o saber e *contra* a técnica, mas precisamente mostrar que nosso pensamento, nossa vida, nossa maneira de ser, até mesmo nossa maneira de ser mais cotidiana, fazem parte da mesma organização sistemática e, portanto, decorrem das mesmas categorias do mundo científico e técnico. É o "coração humano" que é abstrato, e nossa pesquisa, ao pretender ligar o homem à sua ciência, a suas descobertas, a seu mundo, é que é concreta.<sup>910</sup>

Eis aqui o retrato maior do ruído foucaultiano: o anti-humanismo que acompanha as técnicas de si que constituem a subjetividade em seus recortes, em suas discontinuidades - genealogia que permite encontrar o estranho que existe em nós. Assim, fazer da vida uma obra de arte é abrir o espaço desse outro que nos habita, apreendido na história efetiva de nossas práticas discursivas.

Sob essa lente, Marcuse poderia ser pensado como um autor ultrapassado do humanismo. De fato, é frequente a presença de uma investigação sobre o humano na obra marcuseana. A filosofia da psicanálise de *Eros e civilização*, por exemplo, pressupõe uma certa "teoria do homem" enquanto uma "lógica da psique".<sup>911</sup> Em *Dimensão estética*, seria o humano que se apresenta ao fundo da matéria estética a qual não se reduz a nenhuma classe social, uma vez que visa "o universal concreto, a humanidade (*Menschlichkeit*), a qual nenhuma classe particular pode incorporar para si, nem mesmo o proletariado, a «classe universal de Marx»".<sup>912</sup> Para além da luta de classes, a arte imprime seus conflitos na batalha libidinal em que a lógica da psique encontra sua marca: "Solidariedade e comunidade têm suas bases na subordinação das energias agressivas e destrutivas à emancipação social das pulsões de vida."<sup>913</sup> Marcuse encontra assim os traços do humano mesmo onde o estranho habita. Seria esta, então, a principal diferença entre os dois autores na crítica à biopolítica: uma versão humanista e outra, anti-humanista do problema biopolítico? Uma divisão operada pelo apelo que cada autor faz à psicanálise? Mas, em que medida assumir uma matriz freudiana significa admitir um forte núcleo antropológico como fundo para a teoria crítica?<sup>914</sup>

---

<sup>910</sup> FOUCAULT, "Entrevista com Madeleine Chapsal" in FOUCAULT, *Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina - Ditos e escritos*, vol. VII, pp. 149-150 (colchetes nossos).

<sup>911</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. 7.

<sup>912</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 16.

<sup>913</sup> MARCUSE, *The aesthetic dimension...*, p. 17.

<sup>914</sup> Honneth segue esta interpretação quando nota este desvio antropológico entre os autores da teoria crítica que recebem a teoria psicanalítica como central para suas investigações: "o estudo de Freud *Mal-estar na cultura* é aplicado, no campo da psicanálise, de modo a fazer emergir uma forma de diagnóstico do tempo presente pondo em relevo a filosofia social e tendo igualmente um teor antropológico: uma linha de autores, de Erich Fromm a Alexander Mitscherlich, passando por Herbert Marcuse, se apoiará em seguida nos conhecimentos psicanalíticos referentes à estrutura pulsional do homem para colocar em evidência os efeitos corruptores da organização capitalista do trabalho" (HONNETH, "Les pathologies du social" in HONNETH, *La société du mépris: vers une nouvelle théorie critique*, p. 75). Nesse comentário, alguns problemas de fundo. Primeiramente, a aproximação de autores tão diversos como Marcuse e

É possível caracterizar este debate como posições antinômicas seja insuficiente para compreender a posição de Marcuse nesse debate. Entretanto, Ruy Fausto lembra que há mais do que duas posições: há uma terceira posição, propiciada por uma dialética entre humanismo e anti-humanismo. Movimento que pressupõe uma compreensão da negatividade dialética a que uma chave foucaultiana não permite antever. Segundo Fausto, o filósofo francês não diferencia a "negação dialética" da "negação *tout court*", de modo que a dialética não "reduz" a diferença entre o negativo e o positivo (como pensaria Foucault, que descreve a dialética como uma filosofia das contradições que tem em seu núcleo apenas a identidade das diferenças).<sup>915</sup> O movimento dialético para Fausto é outro: ele *transfigura* tal diferença. Assim, a terceira posição apresenta um movimento pelo qual o humanismo é anti-humanismo, o "homem *é e não é*".<sup>916</sup> Dupla posição que pressupõe a transfiguração entre o humanismo e o anti-humanismo: um movimento dialético em que assumir determinada posição é afirmar o seu contrário. Assim, em um mundo em que o homem vive sua pré-história (como diria Marx sobre o capitalismo) a defesa humanista na realidade estabelecida - em que o homem não é - significa afirmar o anti-humanismo estabelecido. Por outro lado, ao assumir a posição anti-humanista dispensa qualquer sombra de humanidade, ainda que esta não seja realizada efetivamente. Este jogo entre humanismo e anti-humanismo aparece no princípio biopolítico de fazer viver e deixar-se à morte, no sentido que Fausto descreve, sem ter esse tema no horizonte, como "universalização negativa":<sup>917</sup>

---

Fromm naquilo em que estes mais se diferenciam: a teoria freudiana das pulsões. Em segundo, se é verdade que há uma teoria do homem na interpretação marcuseana de Freud, é preciso compreender qual seu sentido. Pois, dificilmente será uma espécie de retorno a uma filosofia da natureza, ou pior, uma investigação da natureza humana. Elementos que, para leitores argutos do marxismo como Marcuse, apresentam-se como insuficientes para embasar uma teoria social. Nesse sentido, é preciso pensar além de Honneth, na tentativa de recompor sua teoria do reconhecimento em uma base mais próxima dos conflitos presentes na teoria das pulsões de Freud.

<sup>915</sup> V. também DAMON, "Humanismo e anti-humanismo: Foucault e as desventuras da dialética" in *Natureza humana*, 6(2), jul.-dez. 2004, pp. 171-234.

<sup>916</sup> FAUSTO, *Marx: lógica e política - Investigações para uma reconstituição do sentido da dialética*, tomo I, p. 31. As análises da leitura do negativo de Foucault, entretanto estão baseadas em texto mais recente do autor: FAUSTO, "Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas (conclusão)" in [http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=13#\\_ftn21](http://www.revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=13#_ftn21) (site visitado em 20/05/2014), sobretudo o excurso dedicado ao sentido da morte do homem de Michel Foucault.

<sup>917</sup> Identificamos aqui a "universalização negativa" de Fausto, a despeito das críticas que o mesmo poderia fazer quanto à biopolítica. Nesse mesmo texto, Fausto considera que o conceito de governamentalidade - central para a biopolítica - implicaria em perdas (uma hipótese que Fausto reconhece necessitar um aprofundamento). "Preocupado em rejeitar os conceitos «dominantes» - ele [Foucault] «neutraliza» o conceito de «capitalismo», e evita o de «democracia» (...) - com o que se torna impossível pôr a contradição [*entre capitalismo e democracia*]. Mas também se poderia dizer o inverso: a recusa da contradição, (...) tem como consequência a obliteração dos dois termos, o que não significa que os conceitos de Foucault, inclusive a «governamentalidade», não possam ter funcionalidade, mas isso, creio eu, só uma vez formulada uma sempre necessária «definição de essência», e uma definição de essência

O anti-humanismo [*defensor da "morte do homem"*], de certo modo, se confirma (!): o homem morre mesmo ou pode morrer. Mas essa confirmação, paradoxalmente, enfraquece o anti-humanismo... De fato, a ameaça da morte do homem, exige a posição do homem no discurso: a morte do homem passa a ser um problema efetivo, o que pressupõe a tematização dele, isto é, a antropologia, ou o humanismo. Mas o humanismo também não tem a última palavra, porque a possível morte do homem aparece como resultado da ação do próprio homem (o homem ameaça a espécie) o que se coaduna mal com os pressupostos angelistas de pelo menos certos humanismos.<sup>918</sup>

Assim, a biopolítica aprofunda a lógica anti-humanista da morte do homem, ao mesmo tempo em que, "deixando viver" realiza - em solo arrasado anti-humanista - um humanismo transfigurado, cuja promessa de felicidade não se realiza. O homem que surge na realidade anti-humanista é um monstro de si mesmo.

Mas, de acordo com Fausto, a terceira posição afirma a verdade do humanismo, pressupondo o homem que não está mais lá. Marcuse pode se apresentar nessa posição. Isso porque todas as figuras utópicas que ele pressupõe são marcadas pelo signo da "obsolescência". São diversos os textos em que Marcuse aplica o termo e, geralmente, sobre temas que lhe são caros.<sup>919</sup> Decerto, para um autor que sempre busca alternativas, ainda que para uma realidade unidimensional (em que até mesmo o pensamento crítico se mostra paralisado), a obsolescência não é o signo de um pessimismo militante. De outro modo, como lembra Andrew Feenberg, o "conceito de Marcuse da «obsolescência» situa sua crítica historicamente"<sup>920</sup> - ao que se pode complementar, pela dialética de Fausto: uma contextualização na medida em que esta obsolescência apresenta os conceitos em sua potencialidade crítica.

Eis o homem, para Marcuse. Figura que habita a obsolescência de um tempo que se abre como uma promessa de felicidade. Situa assim historicamente a força e a fragilidade do homem presentes nos movimentos políticos radicais de seu tempo:

O protesto radical moderno pode parecer condenado à significância marginal se comparada com a eficiência das organizações de massa. Todavia, tal

---

que, em termos semânticos, reúna economia e política" (FAUSTO, "Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas (conclusão)"). Extrapolamos aqui o debate do anti-humanismo/humanismo levantado por Fausto, aliando essa temática ao quadro da biopolítica. Decerto, Fausto deixa dúvidas quanto à funcionalidade do conceito de "governamentalidade". Entretanto, a suspeita é muito próxima ao que Nancy Fraser colocara a Foucault pela falta de fundamento normativo (ver acima, p. 195, nota 492); uma crítica que acreditamos limitada à luz da normatividade estética.

<sup>918</sup> FAUSTO, "Esquerda/direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas (conclusão)"

<sup>919</sup> Por exemplo: "A obsolescência da psicanálise" e "Marxismo obsolecente?". Mesmo na defesa que dirige ao movimento negro, certo ar de obsolescência se apresenta quando nota os desvios que a perspectiva do espetáculo lança sobre os produtos daquela manifestação. E mesmo sua última defesa, em torno dos movimentos ecológicos, o cenário da obsolescência está presente.

<sup>920</sup> FEENBERG, "COMMENTARIES - I" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis, and emancipation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 215.

impotência tem sido a qualidade inicial de grupos e indivíduos o qual eleva os direitos humanos e as metas humanas acima e além das então chamadas metas realistas. A fraqueza destes movimentos é, talvez, a marca da autenticidade deles.<sup>921</sup>

Retrato maior do que seja o ruído, o caráter obsolecente da luta sugere o homem onde ele nunca esteve. Na sombra de todos esses movimentos, o homem insiste em aparecer na obsolescência das utopias como um estranho que nos é familiar.

Portanto, como um terceiro modelo, a dialética de Marcuse não se reduz à antinomia do humanismo *versus* anti-humanismo, mas transita criticamente pelos dois. Por isso, é possível convergências entre os modelos dialéticos e genealógicos da crítica da biopolítica. Em primeiro, porque há uma figura de homem a ser deixada de lado como referência normativa do exercício crítico de pensamento. Foucault deixa que tal representação desvaneça como um rosto de areia na orla do mar. Marcuse, diante da constituição do homem unidimensional, deseja matá-lo.<sup>922</sup> No horizonte desenhado a partir da figura normativa e unidimensional do homem na modernidade que ambos os autores desejam destituir, passa a prescrever a sombra de um sujeito esboçado em Nietzsche. Pois ambos se interessam pelas práticas da liberdade que seguem a normatividade estética em certo plano nietzscheano. Foucault filia-se continuamente a essa corrente de pensamento. Marcuse, a despeito de sua linha hegeliano-marxista de pensamento, encontra no *Übermensch* de Nietzsche a possibilidade de uma nova prática da liberdade, possibilitada pela negação da realidade estabelecida: "o homem com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesma, para viver no gozo a vida sem medo."<sup>923</sup>

Diante dessas duas possibilidades, constitui-se pois uma nova teoria da subjetividade, crítica da biopolítica. Para Marcuse, um sujeito que aparece na obsolescência das promessas de felicidade, que faz do mal-estar na cultura uma denúncia dos poderes que atuam sobre as formas de vida. Marcuse compreende assim, o sofrimento enquanto efeito do conflito entre vida e morte que está no coração da biopolítica. Foucault, por sua vez, leva a crítica à biopolítica pelo murmúrio do sujeito falante e o encontro com o informe. Dois modos diversos para compreender a ordem do mundo que por vezes se encontram na aliança contra um inimigo comum: o poder sobre

---

<sup>921</sup> MARCUSE, "Ecology and the critique of the modern society" in MARCUSE, *Philosophy, psychoanalysis, and emancipation - Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, p. 213.

<sup>922</sup> V. a entrevista que Marcuse concede ao programa *Incontri* da RAI (1968) in <http://www.raiscuola.rai.it/articoli/herbert-marcuse-contro-lomologazione/3651/default.aspx> (site visitado em 13/08/2013).

<sup>923</sup> MARCUSE, *Eros and civilization...*, p. XIV.

a vida. Diante deste cenário, o desafio maior que o debate da biopolítica deixa para o tempo presente é a necessidade da constituição de um outro espaço político, em que a vida passa a ser um lugar aberto para as práticas da liberdade. No fim das contas, Marcuse e Foucault continuam a desafiar o pensamento político contemporâneo, pois ambos concordariam que nos falta muito para que a infelicidade deixe de ser um resto mudo da política.

## **Bibliografia:**

### **Bibliografia Básica: Herbert Marcuse**

*Reason and Revolution - Hegel and the Rise of Social Theory*, N. York: Oxford University Press, 1960.

"The Problem of Social Change in the Technological Society" in UNESCO, 28/april/1961.

"Nachwort" in Benjamin, Walter. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.

*Eros and Civilization - A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1966.

"Sommes-Nous déjà des Hommes?" in *Partisans*, n° 28, avril, 1966, pp. 21-27.

"The Question of Revolution" in *New Left Review*, I/45, sept.-oct 1967 pp. 3-7 (interview).

*Negations: Essays in Critical Theory*, trad. J. Shapiro, London, Allen Lane: The Penguin Press, 1968.

*Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie social*, trad. Robert Castell et alli., Paris: Ed de Minuit, 1968.

*Eros e Civilização- uma interpretação filosófica de Freud*, trad. A. Cabral, S. Paulo: Círculo do Livro, 1968.

*An Essay on liberation*, Beacon Press: Boston, 1969

*Soviet Marxism: a critical analysis*, New York: Columbia University Press, 1969

*Marxismo Soviético - uma análise crítica*, trad. C. Weber, S. Paulo: Saga, 1969.

*O Fim da Utopia*, Trad. C. N. Coutinho, R. Janeiro: Paz e Terra, 1969.

"Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism" in *Telos*, vol. 4, 1969, pp. 3-34.

"Re-examination of the Concept of Revolution" in *New Left Review*, I/56, jul-ago 1969, pp. 27-34.

*Philosophie et Révolution*, trad. Cornélius Heim, Paris: Ed. Denoël, 1969.

"Liberté et Théorie des Pulsions" in *Culture et Société*, trad. G. Billy et alli, Paris: Ed. Minuit, 1970.

*Crítica da Tolerância Pura*, trad. Ruy Jungmann, R. Janeiro: Zahar, 1970.

*Five Lectures – Psychoanalysis, Politics and Utopia*, transl. Jeremy J. Shapiro e Shierry M. Weber, New York: Beacon Press, 1970.

*L'Ontologie de Hegel et la Théorie de l'Historicité*, trad. G. Raulet e H-A Baatsch, Paris: Gallimard, 1972.

*Counterrevolution and revolt*, Boston: Beacon Press, 1972

- Idéias sobre uma Teoria Crítica da Sociedade*, trad. Fausto Guimarães, R. Janeiro: Ed. Zahar, 1972.
- A Dimensão Estética*, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1977.
- The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics*, Boston: Beacon Press, 1978.
- Contra-revolução e Revolta*, trad. A. Cabral, R. Janeiro: Zahar, 1981.
- A Ideologia da Sociedade Industrial – o Homem Unidimensional*, trad. Giasone Rebuá, 6ª ed., R. Janeiro: Ed. Zahar, 1984.
- Hegel's ontology and the theory of historicity*, transl. Seyla Benhabib, Cambridge, London: MIT Press, 1987.
- Cultura e sociedade – vol. 1*, trad. Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- "Correspondência Marcuse - Adorno: as últimas cartas" in *Praga - Revista de Estudos Marxistas - nº 3*, trad. Isabel M. Loureiro, setembro, 1997.
- Cultura e sociedade – vol. 2*, trad. Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, São Paulo: Paz e Terra, 1998.
- "On Science and Phenomenology" in *The Essencial Frankfurt School Reader*, trad. Andrew Arato, N. York: Continuum, 1998.
- Technology, War and Fascism* (Collected Papers of Herbert Marcuse - vol. 1), London, New York: Routledge, 1998.
- Herbert Marcuse: A Grande Recusa Hoje*, trad. I. Loureiro e R. Oliveira, Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- Tecnologia, Guerra e Fascismo*, trad. Maria C. V. Borba, S. Paulo: Edunesp, 1999.
- Das Schicksal der Bürgerlichen Demokratie (Nachgelassene Schriften)*, Band 1, Lüneburg: Zu Klampen, 2000.
- Kunst und Befreiung (Nachgelassene Schriften)*, Band 2, Lüneburg: Zu Klampen, 2000.
- Cultura e Psicanálise*, trad. Isabel Loureiro, R. de Janeiro: Paz e Terra, 2001.
- "A Sociedade como Obra de Arte" in *Novos Estudos Cebrap*, nº 60, julho de 2001, pp. 45-52.
- Towards a Critical Theory of Society* (Collected Papers of Herbert Marcuse - vol. 2), London, New York: Routledge, 2001.
- Philosophie und Psychoanalyse (Nachgelassene Schriften)*, Band 3, Lüneburg: Zu Klampen, 2001.
- One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, London, New York: Routledge, 2002.
- Razão e Revolução - Hegel e o Advento da Teoria Social*, trad. Marília Barroso, 5ª Ed., R. Janeiro: Paz e Terra, 2004.

*Schriften* (9 Bände), Lüneburg: Zu Klampe, 2004.

*Die Studentenbewegung und Ihre Folgen (Nachgelassene Schriften)*, Band 4, Lüneburg: Zu Klampen, 2004.

*The New Left and the 1960s* (Collected Papers of Herbert Marcuse - vol. 3), London, New York: Routledge, 2005.

*Art and Liberation* (Collected Papers of Herbert Marcuse - vol. 4), London, New York: Routledge, 2007.

*Feindanalysen: Über die Deutschen (Nachgelassene Schriften)*, Band 5, Lüneburg: Zu Klampen, 2007.

*A Study on Authority*, London: Verso, 2008.

*Ökologie und Gesellschaftskritik (Nachgelassene Schriften)*, Band 6, Lüneburg: Zu Klampen, 2009.

*Philosophy, psychoanalysis and emancipation* (Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 5), London, New York: Routledge, 2011.

"Prólogo" in MARX, Karl. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, trad. Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo editorial, 2011.

"The Baran/Marcuse correspondence" in *Monthly review*, March 1, 2014.

NEUMANN, Franz MARCUSE, Herbert & KIRCHHEIMER, Otto. *Secret reports on Nazi-German: the Frankfurt School contribution to war effort* (Kindle Edition), Princeton : Princeton University Press, 2013.

"Humanismo Socialista?", s/d b, pp. 110-122.

"A Obsolescência do Marxismo", s/d e, pp. 193-203.

"A Arte na Sociedade Unidimensional", s/d f, pp.241-256.

### **Bibliografia Básica: Michel Foucault**

*Folie et Dérison: Histoire de la Folie à l'Âge Classique*, Paris: Union Générale d'Éditions, 1961.

*Mots et les choses: une archeologie des sciences humaines*, Paris : Gallimard, 1966.

*L'Ordre Du Discours*, Paris: Gallimard, 1971.

*Surveiller et Punir: Naissance de la Prison*, Paris: Gallimard, 1975.

*Vigiar e punir: história da violência nas prisões*, trad. Raquel Ramallete, Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1977.

*Microfísica do Poder*, trad. Roberto Machado, 21ª Ed., R. Janeiro: Graal, 1979.

- História da Sexualidade: o uso dos prazeres (vol. 2)*, trad. M. T. da C Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, 16ª Ed., Rio de Janeiro: Graal, 1984.
- História da Sexualidade: o cuidado de si (vol. 3)*, trad. M. T. da C Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, 16ª Ed., Rio de Janeiro: Graal, 1985.
- História da Sexualidade: a vontade de saber (vol.1)*, trad. M. T. da C Albuquerque e J. A. G. Albuquerque, 16ª Ed., Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- Résumé des Cours (1970-1982)*, Paris: Gallimard, 1986.
- Dits et Écrits (4 vol.)*, Paris: Gallimard, 1994.
- Histoire de la Sexualité (3 vol)*, Paris: Gallimard, 1994.
- Discipline and Punish: the birth of prison*, transl. Alan Sheridan, London: Penguin Books, 1995.
- As palavras e as coisas*, trad. Salma T. Muchail, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1995.
- A Verdade e as Formas Jurídicas*, trad. Roberto Machado, R. Janeiro: Nau Ed., 1996.
- Resumo dos Cursos do Colège de France (1970-1982)*, R. Janeiro: J. Zahar, 1997.
- Les Anormaux: Cours au Collège de France (1974-1975)*, Paris: Gallimard,Seuil, 1999.
- A ordem do discurso (Aula inaugural no Collège de France, pronunciada em 2 de dezembro de 1970)*, trad. Laura F. de A. Sampaio, 5a ed., São Paulo: Ed. Loyola, 1999.
- Doença mental e psicologia*, trad. Lilian R. Shalders, 6a. ed., Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2000.
- Os anormais (Curso no Collège de France - 1974/1975)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- Le Pouvoir Psychiatrique: Cours au Collège de France (1973-1974)*, Paris: Gallimard Seuil, 2003.
- História da loucura na idade clássica*, trad. José T. C. Netto, São Paulo: Ed. Perspectiva, 2003.
- Naissance de la biopolitique (Cours au Collège de France - 1978/1979)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2004.
- O nascimento da clínica*, trad. Roberto Machado, 6a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2004
- Em defesa da sociedade (Curso no Collège de France - 1975-1976)*, trad. Maria E. Galvão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005
- O poder psiquiátrico (Curso no Collège de France - 1973-1974)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2006.
- Problematizações do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise (Ditos & Escritos - vol. III)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Vera L. A. Ribeiro, 2a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

*Estética: literatura e pintura, música e cinema (Ditos & Escritos - vol. III)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Inês A. D. Barbosa, 2a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

*Estratégia, poder-saber (Ditos & Escritos - vol. IV)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Vera L. A. Ribeiro, 2a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

*Ética, sexualidade, política Estratégia, poder-saber (Ditos & Escritos - vol. VI)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Elisa Monteiro, 2a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

*Le gouvernement de soi et des autres (Cours au Collège de France - 1982/1983)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2008.

*Segurança, território, população, (Curso no Collège de France - 1977-1978)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

*Nascimento da biopolítica (Curso no Collège de France - 1978-1979)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2008.

*Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento, (Ditos & Escritos - vol. II)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Elisa Monteiro, 2a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

*Repensar a política (Ditos & Escritos - vol. VI)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Ana L. P. Passo, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

*A hermenêutica do sujeito (Curso no Collège de France - 1981/1982)*, trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

*O governo de si e dos outros (Curso no Collège de France - 1982/1983)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

*A coragem da verdade: O governo de si e dos outros II (Curso no Collège de France - 1983/1984)*, trad. Eduardo Brandão, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2011.

*Gênese e estrutura da Antropologia de Kant*, trad. Márcio A. da Fonseca e Salma T. Muchail, São Paulo: Ed. Loyola, 2011.

*Arte, epistemologia, filosofia e história da medicina (Ditos & Escritos - vol. VII)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Vera L. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2011.

*Segurança, penalidade e prisão (Ditos & Escritos - vol. VIII)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Vera L. A. Ribeiro, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

*La société punitive (Cours au Collège de France - 1972/1973)*, Paris: Seuil/Gallimard, 2013.

*A arqueologia do saber*, trad. Luiz F. B. Neves, 8a. ed., Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

*O corpo utópico, as heterotopias (ed. bilíngue)*, trad. Salma T. Muchail, São Paulo: N-1 Edições, 2013.

*Aulas sobre a vontade de saber (Curso no Collège de France - 1970/1971)*, trad. Rosemary C. Abílio, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2014.

*Genealogia da ética, subjetividade e sexualidade (Ditos & Escritos - vol. IX)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Abner Chiquieri, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

*Filosofia, diagnóstico do presente e verdade (Ditos & Escritos - vol. X)*, Manoel B. da Motta (org.), trad. Abner Chiquieri, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

Uma entrevista com Michel Foucault in <http://oglobo.globo.com/blogs/prosa/posts/2014/01/11/uma-entrevista-com-michel-foucault-520469.asp> (visitado em 12/01/2014).

### **Bibliografia Complementar:**

ABROMEIT, John. “The Vicissitudes of the Politics of Life: Max Horkheimer and Herbert Marcuse’s Reception of Phenomenology and Vitalism in Weimar Germany” in <https://scholarworks.iu.edu/dspace/bitstream/handle/2022/1833/The%20Vicissitudes%20of%20the%20Politics%20of%20Life%20written%20version.pdf?sequence=1> (site visitado em 13/12/2010).

\_\_\_\_\_. “Left heideggerianism or phenomenological marxism? Reconsidering Marcuse’s theory of technology” in *Constellations*, vol. 17, n° 1, 2010.

\_\_\_\_\_. *Max Horkheimer and the foundations of Frankfurt School*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

ABROMEIT, J. and Cobb, W. M. (org.), *Herbert Marcuse: a critical reader*, N. York: Routledge, 2004

ABROMEIT, J. et Wolin, R. (org.). *Heideggerian Marxism: Herbert Marcuse*, N. York: Routledge, 2005.

ABROMEIT, John. *Max Horkheimer and the foundations of the Frankfurt School*, New York: Cambridge University Press, 2011.

ADORNO, Theodor W. *Palavras e Sinais – Modelos Críticos 2*, trad. Maria H. Ruschel, Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

\_\_\_\_\_. *Actualidad de la filosofía*, trad. Antonio Aguilera, Barcelona : Paidós, 1991.

\_\_\_\_\_. *Gesammelte Schriften* (20 Bande), Frankfurt am Main: Surkhamp. 1990-.

\_\_\_\_\_. *Negative Dialectics*, New York: Continuum, 1981.

ADORNO, T. & HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento - fragmentos filosóficos*, trad. Guido de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

AGAMBEN, Giorgio, *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua (Homo Sacer I)*, trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2004a.

\_\_\_\_\_. *Estado de Exceção (Homo Sacer II-2)*, trad. I. D. Poleti, S. Paulo: Boitempo, 2004b.

\_\_\_\_\_. *Le Règne et la Gloire: Pour une Généalogie Théologique de l’Économie et Du Gouvernement (Homo Sacer II – 2)*, trad. Joël Gayraud et Martin Rueff, Paris: Ed. Seuil, 2007.

\_\_\_\_\_. *O que resta de Auschwitz: Arquivo e Memória (Homo Sacer III)*, trad. Selvino J. Assmann, S. Paulo: Boitempo, 2008.

AGAMBEN, "O que é o contemporâneo?" e outros ensaios, trad. Vinícius N. Honesko, Chapecó: Ed. Argos, 2009.

ALBUQUERQUE Jr., Durval Muniz et alli (org.), *Cartografias de Foucault (col. Estudos Foucaultianos)*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris: François Maspero, 1965.

\_\_\_\_\_. *Positions (1964-1975)*, Paris: Éditions sociales, 1976.

\_\_\_\_\_. *The spectre of Hegel: Early writings*, transl. G. M. Goshgarian, London, New York: Verso, 1997.

AQUINO, Júlio G.. "A governamentalidade como plataforma analítica para os estudos educacionais: a centralidade da problematização da liberdade" in BRANCO, Guilherme C. & VEIGA-NETO, Alfredo (org.), 2011.

AMBACHER, *Marcuse et la critique de la civilization américaine*, Paris: Aubier Montaigne, 1969.

ANDERSON, K. & ROCKWELL R. (ed.). *The Dunayevskaya-Marcuse-Fromm correspondence (1954-1978): dialogues on Hegel, Marx and critical theory*. London: Lexington Books, 2012.

ANTONIO, Emilio de. *Emilio de Antonio: a reader*, KELLNER, Douglas M. & STREIBLE, Dan (ed.), London/UK, Minneapolis/USA, University of Minnesota Press, 2000.

ARAC, Jonathan (ed.). *After Foucault: humanistic knowledge, postmodern challenges*, New Brunswick, London: Rutgers University Press, 1988.

ARANTES, Paulo E., *Hegel: a ordem do tempo*, trad. Rubens R. T. Filho, São Paulo: Ed. Polis, 1981.

\_\_\_\_\_. "Um Hegel errado mas vivo" in *Revista Ide*, São Paulo, n. 21, p. 72-79, 1991.

\_\_\_\_\_. *Um departamento francês de ultramar - Estudos sobre a formação da cultura filosófica uspiana (uma experiência dos anos 60)*, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1994.

\_\_\_\_\_. *Ressentimento da dialética: dialética e experiência intelectual em Hegel - antigos estudos sobre o ABC da miséria alemã*, Rio de Janeiro: Ed. Paz e Terra, 1996.

\_\_\_\_\_. *Zero à Esquerda* (Col. Baderna), São Paulo: Conrad Ed, 2004.

ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (org.), *The Essencial Frankfurt School Reader*, New York: Continuum, 1998.

ARMSTRONG, Timothy J. (org.), *Michel Foucault philosopher*, transl. Timothy J. Armstrong, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992.

BADIOU, Alain & ALTHUSSER, Louis. *Materialismo histórico e materialismo dialético*, trad. Elisabete A. P. dos Santos, 2a. ed., São Paulo, Rio de Janeiro: Global Editora, 1986.

BALBIER et alli. (ed.), *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona: Gedisa, 1999.

BARAKA, Amir & NEAL, Larry (ed.). *Black Fire: an anthology of Afro-american writing*, Baltimore: Black Classic Press, 2007.

- BAUDELAIRE, Charles. *As flores do mal* (ed. bilíngue), trad. Fernando Pinto do Amaral, 3a. ed., Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.
- BEER, Dan. *Michel Foucault: form and power*, Oxford: Legenda, 2002.
- BENHABIB, Seila, *Critique, Norm, and Utopia. A study of foundations of Critical Theory*, New York: Columbia University Press, 1986.
- BENJAMIN, Walter, *Gesammelte Schriften* (7 Bande), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- Textos escolhidos*, Consultoria: P. Arantes, 2ª Ed., S. Paulo: Abril Cultural, 1983 (Os Pensadores).
- \_\_\_\_\_. *Magia e Técnica, Arte e Política - ensaios sobre literatura e história da cultura*, Trad. S. P. Rouanet, 2ª Ed., S. Paulo: Brasiliense, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Zur Kritik der Gewalt und andere Aufsätze*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1965.
- \_\_\_\_\_. *Documentos de cultura. Documentos de barbárie (Escritos escolhidos)*, trad. C. de Sousa et al., São Paulo: Cultrix /Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- BENTHAM, Jeremy. "Uma introdução aos princípios da moral e da legislação" in BENTHAM, Jeremy e MILL, John S.. *Obras escolhidas (Col. Os pensadores)*, vol. XXXIV, trad. Luiz J. Baraúna, 1a. ed., São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1974.
- BEST, Steven e KELLNER Douglas M.. *The Postmodern adventure: science, technology, and Cultural Studies at the Third Millenium*, New York/USA, London/UK: The Guilford Press, 2001.
- BINER, Pierre, *O Living Theatre*, Lisboa: Forja, 1976
- Le BLANC, Guillaume & TERREL, Jean. *Foucault au Collège de France: un Itinéraire*, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- BERLE, Adolph & MEANS, Gardiner. *The Modern Corporation and Private Property*, New York: Harcourt, Brace and World, 1967.
- BEST, Steven e KELLNER Douglas M.. *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, London and New York: Macmillan and Guilford Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The Postmodern Turn*, co-authored with Steven Best. New York and London: Guilford Press and Routledge, 1997.
- \_\_\_\_\_. *The post-modern adventure: science, technology and Cultural Studies at tht Third Millennium*. New York, London: The Guilford Press, 2001.
- BIRMAN, Joel. *Entre cuidado e saber de si: sobre Foucault e a psicanálise*, Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- Le BLANC, Guillaume. *La pensée Foucault*, Paris: Ellipses, 2006.
- Le BLANC, Guillaume & TERREL, Jean. *Foucault au Collège de France: un Itinéraire*, Pessac: Presses Universitaires de Bordeaux, 2003.
- BLANCHOT, Maurice. *O Livro por vir*, trad. Leyla Perrone-Moisés, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2005.

- BLOOM, Joshua & MARTIN, Jr., Waldo E., *Black against Empire: the history and politics of the Black Panther Party (Kindle edition)*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2013.
- BOKINA, John & LUKES, Timothy J., *Marcuse: From the New Left to the Next Left*, Kansas: University Press of Kansas, 1994.
- BRANCO, Guilherme C. & VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Foucault: filosofia e política (col. Estudos Foucaultianos)*, Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- BREINES, Paul (ed.). *Critical interruptions: New Left perspectives on Herbert Marcuse*, New York: Herder and Herder, 1970.
- BRETAS, Alécia C.. *Do Romance de artista à Permanência da Arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética*, São Paulo: Annablume, Fapesp, 2013.
- BRONNER, Steven & KELLNER, Douglas M.. *Passion and rebellion: the expressionist heritage*, South Hadley, Mass. : J. F. Bergin, 1983.
- BRUNKHORST, Hauke & KOCH, Gertrud. *Herbert Marcuse zur Einführung*, Hamburg: Junus Verl., 1990.
- BUNDSCHUH, Stephan. “‘Und weil der Mensch ein Mensch ist...’: anthropologische Aspekte der Sozialphilosophie Herbert Marcuses.
- BUTLER, Judith. *Subjects of desire: Hegelian reflections in Twentieth-century France*, New York: Columbia University Press, 2012.
- BUTLER, Judith. *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, California: Stanford University Press, 1997.
- BURCHELL, G. et alli (org.). *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*, Chicago: University of Chicago Press, 1991.
- BÜRGER, Peter. *Teoria da vanguarda*, trad. José P. Antunes, São Paulo: CosacNaify, s/d.
- CANGUILHEM, Georges. “Mort de l’homme ou Épuisement du cogito” in *Critique*, Paris: Ed. Minuit, n°242, Juillet/1997.
- \_\_\_\_\_. *Le normal et le pathologique*, Paris: PUF, 1966.
- CARLSON, Marvin A.. *Performance: uma introdução crítica*, trad. Thais Diniz e Maria A. Pereira, Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- CARMICHEL, Stokely. *The Black Power: the politics of liberation in America*, New York: Vintage Books, 1992.
- CARNEIRO, Silvio R. G.. *O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Sobre a concepção totalitária da vida” in *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 18, São Paulo, 2011.

\_\_\_\_\_. "Resenha: *Collected papers of Herbert Marcuse - philosophy, psychoanalysis and emancipation* (vol. 5)" in *Cadernos de ética e filosofia política*, vol. 20, São Paulo, 2013. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/56320/59467>.

CARNAÚBA, Maria É. C. S., *Marcuse e a psicanálise: teoria crítica sob a análise da teoria da repressão.*, Dissertação de mestrado apresentado ao Programa de pós-graduação em Filosofia da UNICAMP, Campinas, 2012.

CASTEL, Robert. *Les Metamorphoses de la Question Sociale: une Chronique du Saliariat*, Paris: Fayard, 1995.

\_\_\_\_\_. *O Psicanalismo*, Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1978.

CHAVES, Ernani, "Foucault e a Psicanálise", Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 1988.

CHO, K. Daniel, LEWIS, Tyson E., KELLNER, Douglas M., & PIERCE, Clayton *Marcuse's Challenge to Education*, Lanham, N.J.: Rowman and Littlefield Publishers, 2009.

COCKS, G. *Psychotherapy in the Third Reich – The Göring Institut*, New York: Oxford University Press, 1985.

DAHMIER, *Libido y sociedad: estudios sobre Freud y la izquierda freudiana*, trad. Félix Blanco, Ciudad de México: Ed. Siglo XXI, 1983.

DAVIDSON, Arnold I. (ed.). *Foucault and his interlocutors*, Chicago: Chicago University Press, 1997.

DAVIS, Angela Y. . *Women, race and class*, New York: Random House, 1981.

\_\_\_\_\_. *Angela Davis: an autobiography*, New York: International Publishers, 1988.

\_\_\_\_\_. *The Angela Y. Davis reader*, Malden: Blackwell Publishers, 1988.

\_\_\_\_\_. *Are prisons obsolete?*, New York: Seven Stories Press, 2003.

\_\_\_\_\_. *The meaning of freedom and other difficult dialogues*, San Francisco: Citylightbooks, 2012.

DEAN, Mitchell. *Critical and Effective Histories. Foucault's Methods and Historical Sociology*, London: Routledge, 2004.

DELEUZE, Gilles. *Difference et Répétition*, Paris: PUF, 2000.

\_\_\_\_\_. *Foucault*, trad. C. S. Martins, Rio de Janeiro: Ed. Brasiliense, 2005.

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. *L'Anti-Oedipe*, Paris: Éditions du Minuit, 1972.

\_\_\_\_\_. *Mil-platôs*, vol. 1, trad. Ana Lúcia de Oliveira, São Paulo: Ed. 34, 2009.

\_\_\_\_\_. *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia – I*, trad. Luiz B. L. Orlandi, São Paulo: Ed. 34, 2010.

DERRIDA, Jacques. *Força de Lei*, trad. Leyla P-Moysés, São Paulo: Martins Fontes, 2007.

\_\_\_\_\_. *Writing and difference*, transl. Alan Bass, London, New York: Routledge, 1978.

DEWEY, John. *Education and democracy: an introduction to the philosophy of education*, New York: Macmillan, 1947.

\_\_\_\_\_. *Logic: the theory of inquiry*, New York: Holt, 1960.

DEWS, Peter. *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory (Radical Thinkers)*, Londres: Verso, 2007.

DILTHEY, Wilhelm. *Gesammelte Schriften*, (12 Bande), Leipzig: Teubner, 1965-1970.

DOWNING, Lisa. *The Cambridge introduction to Michel Foucault*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

DREYFUS, Hubert et RABINOW, Paul. *Michel Foucault: Uma trajetória do pensamento: para além do estruturalismo e da hermenêutica*, trad. Vera P. Carrero, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

DUBIEL, Helmut, *Kritik und Utopie im Werk von Herbert Marcuse*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.

DUNAYEVSKAYA, Raya. *The power of negativity: selected writings on the dialectic in Hegel and Marx*, Peter Hudis & Kevin B. Anderson (ed.), Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2002.

\_\_\_\_\_. “Vários textos” in <http://www.marxists.org/archive/dunayevskaya/index.htm> (Raya Dunayevskaya Archive) (sítio visitado em 11/12/2012).

\_\_\_\_\_. *Marxism and freedom... from 1776 until today*, New York? Bookman Associates, 1958.

DURKHEIM, Émile. *Regras para um método sociológico*, trad. Paulo Neves, 3a. Ed., São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2007.

EHREMBERG, Alain. *La société du malaise*, Paris: Odilon, 2012.

ELBAUM, Max. *Revolution in the air: Sixties radicals turn to Lenin, Mao and Che*, London, New York: Verso, 2002.

ENGELS Friedrich & MARX, Karl. “Manifesto do Partido Comunista” in *Estudos Avançados*, trad. Marcus V. Mazzari, vol. 1, nº 1 (1987), São Paulo: IEA, 1987.

\_\_\_\_\_. *A ideologia alemã: crítica da filosofia alemã mais recente na pessoa dos seus representantes Feuerbach, Bruno Bauer e Stirner, e do socialismo alemão na dos seus diferentes profetas (2 vol.)*, Lisboa: Ed. Presença, Livraria Martins Fontes, s/d.

ERIBON, Didier. *Michel Foucault, (1926-1984)*, Paris: Flammarion, 1989.

\_\_\_\_\_. *Foucault et ses Contemporaines*, Paris: Fayard, 1994.

ERWIN-JANSEN, Peter (her.). *Befreiung denken: ein politischer Imperativ*, Offenbach/Main: Verlag, 2000.

ERWIN-JANSEN, Peter. “The Frankfurt School’s Interest in Freud and the Impact of *Eros and Civilization* on the Student Protest Movement in Germany: A Brief History” in

<http://www.phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/viewFile/2915/2336> (sítio visitado em 10/07/2010).

EWALD, François. *L'État Providence*, Paris: Bernard Grasset, 1986.

EWALD, François (ed.). *Michel Foucault, philosopher*, transl. Timothy J. Armstrong, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1992.

FARR, Arnold L.. *Critical Theory and Democratic Vision: Herbert Marcuse and Recent Liberation Philosophies*, Hardcover, 2009.

FARR, Arnold L. et alli. *Radical Philosophy Review (Special Issue - Critical Refusals)*, vol. 16, number 1, 2013.

FAURE, Lucie (dir.). *Marcuse, cet inconnu – LA NEF*, n° 36, Paris: Librairie Jules Tallandier, jan-mar 1969.

FAUSTO, Ruy. *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, tomo I*, 2a. ed., São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, tomo I*, 2a. ed., São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.

\_\_\_\_\_. *Marx: lógica e política - investigações para uma reconstituição do sentido da dialética, tomo III*, São Paulo: Ed. 34, 2002.

\_\_\_\_\_. *A Esquerda Difícil – Em torno do Paradigma e do Destino das Revoluções do Século XX e Alguns Outros Temas*, São Paulo: Perspectiva, 2007.

\_\_\_\_\_. "Esquerda/Direita: em busca dos fundamentos e reflexões críticas - Com um PS sobre um livro recente de Vladimir Safatle (conclusão)" in *Revista fevereiro*, vol. 5, out. 2012 (disponível em <http://revistafevereiro.com/pag.php?r=05&t=13>) (visitado em 20/05/2014).

FAVARETTO, "O futuro anterior: Giorgio Agamben e o método paradigmático" in *Cadernos de ética e filosofia política*, n° 23, 2013, pp. 109-125 (disponível em <http://www.revistas.usp.br/cefp/article/view/74744> - visitado em 13/07/2014).

FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. "Remembering Marcuse" in MARCUSE, H. *Collected papers of Herbert Marcuse*, New York: Routledge, 2010.

FRASER, Nancy. "From discipline to flexibilization? Rereading Foucault in the shadow of globalization" in *Constellations*, vol. 10 (n. 02), Blackwell Publishing Ltd., 2003.

\_\_\_\_\_. "Michel Foucault: a 'young conservative'?" in *Ethics*, Vol. 96, No. 1, Oct., 1985.

FRASER, "Michel Foucault, a young onservative?" in *Ethics*, vol. 96, n. 1, oct. 1985, pp. 165-184.

FRANCO, Fábio L. F. N.. *A natureza das normas: o vital e o social na filosofia de Georges Canguilhem*. Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia para a FFLCH/USP, São Paulo, 2012.

FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 17a. ed., 1970.

- FREUD, Sigmund. *Gesammelte Werke*, London: Imago Pub. Co., 1941-53.
- \_\_\_\_\_. "Totem e tabu: alguns pontos de concordância entre a vida mental dos selvagens e dos neuróticos" in *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud*, vol. XIII, trad. Jayme Salomão, Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Interpretação dos Sonhos*. Trad. Walderedo I. de Oliveira. São Paulo: Imago, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Observações psicanalíticas sobre um caso de paranoia relatado em autobiografia ("O caso Schreber")*, *Artigos sobre técnica e outros ensaios*, vol. 10, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Introdução ao narcisismo, Ensaio de metapsicologia e outros textos - 1914-1916*, vol. 12, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *História de uma neurose infantil ("O homem dos lobos")*, *Além do princípio do prazer e outros textos - 1917-1920 (Obras Completas)*, vol. 14, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O Mal-estar na civilização, Novas conferências introdutórias à psicanálise e Outros textos - 1930-1936 (Obras completas)*, vol. 18, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Totem e tabu, Contribuição à história do movimento psicanalítico e outros textos - 1912-1914 (Obras completas)*, vol. 11, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia das massas e análise do eu e outros textos - 1920-1923 (Obras completas)*, vol. 15, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- \_\_\_\_\_. *O Eu e o Id, "Autobiografia" e outros textos - 1923-1925 (Obras completas)*, vol. 16, trad. Paulo C. de Souza, São Paulo: Cia. das Letras, 2012.
- FROMM, Erich. *Gesamtausgabe in zwölf Banden*, Stuttgart: Deutsche-Verlags-Anstatt, 1999.
- \_\_\_\_\_. *The sane society*, London, New York: Routledge, 1991.
- \_\_\_\_\_. *The working class in Weimar Germany : a psychological and sociological study*, transl. Barbara Weinberger, Leamington Spa, Warwickshire : Berg, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The working class in Weimar Germany: a psychological and sociological study*, transl. Barbara Weinberger, Warwickshire: Berg Publishers, 1984.
- \_\_\_\_\_. *The dogma of Christ and other essays on religion, psychology and culture*, New York, Chicago, San Francisco: Holt, Rinehart and Winston, 1963.
- FUCHS, Christian. *Emanzipation! Technik und Politik bei Herbert Marcuse*, Aachen: Sarker Verlag, 2005.
- FUCHS, Christian. *Herbert Marcuse: interkulturell gelesen*, Traugott Bautz: Nordhausen, 2005.
- GILROY, Paul. *The black Atlantic: Modernity and double consciousness*, Cambridge: Harvard University Press, 1993.

GMÜNDER, Ulrich. *Ästhetik – Wunsch Alltäglichkeit: das Alltagsästhetische al Fluchtpunkt der Ästhetik Herbert Marcuses*, Münsche: Wilhelm Fink Verlag, 1984.

GOULDNER, Alvin. *The Future of Intellectuals and the Rise of the New Class: A Frame of Reference, Theses, Conjectures, Arguments, and an Historical Perspective on the Role ... (His The Dark Side of the Dialectic)*, Continuum Pub. Corp., 1979.

GRACE, Wendy & McHOUL, Alec. *Foucault primer: discourse, power and the subject*, New York: Melbourne University Press, 1993.

GROS, Frederic (org.). *Foucault: a coragem da verdade*. trad. Marcos Marciolino, São Paulo: Parábola Editorial, 2004.

HABERMAS, Jürgen. *Theorie de l'Agir Communicationnel: Rationalité d l'Agir et Rationalisation de la Societé*, Paris: Payot, 1978.

\_\_\_\_\_. *Crise de Legitimação no Capitalismo Tardio*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1980.

\_\_\_\_\_. *Perfiles Filosófico-Políticos*, trad. Manuel J. Redondo, Madrid: Taurus Ediciones, 1986a.

\_\_\_\_\_. *Técnica e a Ciência como "Ideologia"*, Lisboa: Edições 70, 1986b.

\_\_\_\_\_. *Para a Reconstrução do Materialismo Histórico*, trad. C. N. Coutinho, S Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade: doze lições*, trad. Luiz S. Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. "Arte e Revolução em Herbert Marcuse" in *Habermas*, 3ª Ed., S. Paulo: Ática, 1993a.

\_\_\_\_\_. *Verdade e Justificação: Ensaio Filosóficos*, trad. Milton C. Mota, São Paulo: Edições Loyola, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Inclusão do Outro: Estudos de Teoria Política*, trad. George Sperber, Paulo A. Soethe, Milton C. Mota, 2ª Ed., São Paulo: Loyola, 2004.

HABERMAS, Jürgen et alli, *Respuestas a Marcuse*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Anagrama, 1968.

\_\_\_\_\_. *Conversaciones con H. Marcuse*, trad. Gustau Muñoz, Barcelona: Gedisa, 1980.

HAMILTON, Charles V. & TURE, Kwane. *Black Power: the politics of liberation*, New York: Vintage Books, 1992.

HAN, Béatrice. *L'Ontologie Manqué de Michel Foucault*, Grenoble: Ed. Jérôme Millon, 1998.

HANSSSEN, Beatrice. *Critique of Violence: Between Poststructuralism and Critical Theory*, London: Routledge, 2000.

HARDT, Michel & NEGRI, Antonio. *Empire*, New York: Harvard University Press, 2001.

\_\_\_\_\_. *Multitude: war and democracy in the age of empire*, London: Penguin Books, 2004.

- \_\_\_\_\_. *Commonwealth*, Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2009.
- HEGEL, G. W., *Princípios da Filosofia do Direito*, Trad. O. Vitorino, 2ª Ed., Lisboa, M. Fontes, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Ciencia de la logica*, trad. Rodolfo Mondolfo, Buenos Aires: Solar, 1976.
- \_\_\_\_\_. *Wissenschaft der Logik* (2 Bande), Frankfurt: Suhrkamp, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito - 2 vol.*, Trad. P. Meneses, 2ª Ed, S. Paulo: Vozes, 1992.
- \_\_\_\_\_. *Enciclopédia das ciências filosóficas (em compêndios) - A filosofia do espírito*, vol. III, São Paulo: Loyola, 1997.
- HEIDEGGER, Martin, *Kant y el problema de la Metafísica*, trad. G. I. Roth, México: Fondo de Cultura Económica, 1954.
- \_\_\_\_\_. *Chemins qui mènent nulle part*, trad. Wolfgang Brokmeier, Paris: Gallimard, 1962.
- \_\_\_\_\_. "O conceito de técnica" in *Cadernos de tradução - nº 2*, trad. M. A. Werle, São Paulo: Deptº. Filosofia USP, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Ser e Tempo (ed. bilíngue)*, trad. Flávio Castilho, Campinas/SP, Petrópolis/RJ: Editora da Unicamp, Ed.Vozes, 2012.
- HITLER, Adolf. *Mein Kampf*. In: <http://www.harrold.org/rfhextra/download/Adolf%20Hitler%20-%20Mein%20Kampf%20-%20German.pdf> (site visitado em 03/09/2010).
- HOBBS, *Leviatã ou matéria, forma e poder de um Estado eclesiástico e civil (Col. Os Pensadores)*, trad. João P. Monteiro e Maria B. N. da Silva, 1a. ed., 1974.
- HONNETH, Axel. *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Social Theory*, tran. Kenneth Baynes, Cambridge, London: The MIT Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Michel Foucault: Zwischenbilanz einer Rezeption: Frankfurter Foucault-Konferenz 2001*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Luta por Reconhecimento: a Gramática Moral dos Conflitos Sociais*, trad. Luís Repa, São Paulo: Editora 34, 2003.
- \_\_\_\_\_. *La Societé du Mépris. Vers une Nouvelle Théorie Critique*, trad. par Olivier Voirol et alli, Paris: La Découverte, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Sofrimento de Indeterminação: uma Reatualização da Filosofia do direito de Hegel*, trad. Rúrion S. Melo, São Paulo: Singular: Esfera Pública, 2007.
- \_\_\_\_\_. "Teoria Crítica" in *Teoria Social Hoje*, (org.) A. Giddens, S. Paulo: Edunesp, 1999.
- HOOK, Derek. *Foucault, psychology and the analytics of power*, Basingstoke, New York: Palgrave MacMillan, 2007.
- HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica - uma documentação*, trad. Hilde Cohn, São Paulo: Ed. Perspectiva, EdUSP, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Eclipse of reason*, London, NewYork: Continuum, 1974.

HORKHEIMER et al. *Studien über Autorität und Familie: Forschungsberichte aus dem Institut für Sozialforschung*. Frankfurt am Main: Dietrich zu Klampen Verlag, 2005.

HOY, David Couzens (ed.). *Foucault: a critical reader*, Oxford/UK, Cambridge/USA: Blackwell, 1996.

HYPOLITE, Jean. *Bulletin de la Société française de philosophie*, 1948, pp. 173-188

\_\_\_\_\_. *Logique et existence: Essai sur la Logique de Hegel*, Paris: PUF, 1953.

\_\_\_\_\_. *Études sur Hegel et Marx*, Paris: Librairie Marcel Rivière et Cie., 1955.

\_\_\_\_\_. *Figures de la Pensée Philosophique*, (2 volumes) Paris: PUF, 1971.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de psicanálise e filosofia*, trad. André Telles, Rio de Janeiro: Livraria Taurus-Timbre Editores, 1989.

\_\_\_\_\_. *Gênese e Estrutura da Fenomenologia do Espírito de Hegel*, trad. André Vaczi et alli., São Paulo: Discurso Editorial, 1999.

HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 3. Auflage, Hamburg: Meiner, 1996.

JAEGGI, Rahel & WESCHE, Tilo. *Was ist Kritik?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

JANSEN, "The Frankfurt School's interest in Freud and the impact of *Eros and civilization* on the Student Protest Movement in Germany: Brief History" in <<http://phaenex.uwindsor.ca/ojs/leddy/index.php/phaenex/article/download/2915/2336>> (visitado em 12/01/2014).

JAY, Martin, *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*, London: University of California Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*, London: University of California Press, 1996.

\_\_\_\_\_. *Marxism and Totality: The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*, London: University of California Press, 1986.

\_\_\_\_\_. *Refractions of Violence*, London, New York: Routledge, 2003.

JONES, Jack, "Herbert Marcuse and the Cunning of Revolution" in *Michigan Quarterly Review*, vol. IX, nº 2, spring, 1970.

KANGUSSU, Imaculada M. G., *Leis da Liberdade - A Relação entre Estética e Política na Obra de Herbert Marcuse*, São Paulo: Loyola, 2008.

KANGUSSU, I., et alli (org.), CD-Rom "Herbert Marcuse: Dimensão Estética – Homenagem aos 50 anos de Eros e Civilização", Belo Horizonte: Ed. Abre, 2006.

KÄTZ, Barry, *Herbert Marcuse and the Art of Liberation - an Intellectual Biography*, Londres: Verso, 1982.

KELLNER, Douglas M., *Heidegger's Concept of Authenticity*. Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1973 in <http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Heidegger.pdf> (sítio visitado em 10/12/2012).

- \_\_\_\_\_. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, London: U. California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore: The J. Hopkins Un. Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. "O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos" in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, S. Paulo: Edunesp, 1999a.
- \_\_\_\_\_. "Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40" in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*, S. Paulo: Edunesp, 1999b.
- \_\_\_\_\_. *Media Culture. Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. London and New York: Routledge, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Media Spectacle and the Crisis of Democracy*. Boulder, Col.: Paradigm Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Cinema Wars: Hollywood Film and Politics in the Bush/Cheney Era*. Malden, Mass. and UK: Blackwell, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Critical Theory and Society - a Reader*, New York/London: Routledge, s/d a.
- KELLY, Michael (org.) *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994.
- KELLNER, Douglas M. *Media Spectacle 2011: From the Arab Uprisings to Occupy Everywhere! (Critical Adventures in New Media)*, New York: Continuum, 2012.
- KELLNER, Douglas M. e RYAN, Michael. *Camera Politica: The politics and ideology of contemporary Hollywood film*, Indiana, Bloomington: Indiana University Press, 1988.
- KELLNER, Douglas M. et alli. "Introduction" in MARCUSE, H. *Collected papers of Herbert Marcuse*, New York: Routledge, 2010.
- KERSHAW, I. *Hitler: um perfil do poder*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.
- KIRCHHEIMER, Otto & RUSCHE, George. *Punishment and social structure*, New York: Columbia University Press, 1939.
- KLEIN, Stefan Fornos. *Sobre a Dominação e a Emancipação na Teoria Crítica de Herbert Marcuse*. dissertação de mestrado em Sociologia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- KOJÈVE, Alexandre, *Introdução à Leitura de Hegel*, trad. Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto/EDUERJ, 2002.
- KOSELLECK, Reinhart. *Crítica e crise: uma contribuição à patogênese do mundo burguês*, trad. Luciana VillasBoas Castelo-Branco, Rio de Janeiro: Ed. UERJ, Contraponto, 1999.
- KONRÁD, George & SZELÉNYI, Ivan. *The Intellectual on the Road to Class Power*, London: Harvest Press, 1979.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*, trad. José P. Netto, Rio de Janeiro: Ed UFRJ, 2008.
- LACAN, Jacques. *Seminário XI - Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, trad. M.D. Magno, Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1988.

- LACLAU, Ernesto & MOUFFE, Chantal. *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Politics*, London : Verso, 1990.
- LANGERBEIN, Berthold. *Roman und Revolte: zur Grundlegung der ästhetischen Theorie Herbert Marcuses und ihrer Stellung in seinem politisch-anthropologischen Denken*, Pfaffenweiler? Centaurus-Verlagsgesellschaft, 1985.
- LAPLANCHE, Jean. "Notes sur Marcuse et la Psychoanalyse" in FAURE, Lucie (dir.). *Marcuse, cet inconnu – LA NEF*, n° 36, Paris: Librairie Jules Tallandier, jan-mar 1969.
- LAPLANCHE & PONTALIS, *Vocabulário da psicanálise*, trad. Pedro Tamen, 10a. ed., São Paulo: Ed. Martins Fontes, 1988.
- LASCH, Cristopher. *The Culture of Narcissism*, New York: WW Norton, 1991.
- LEBRUN, Gérard, *Passeios ao Léu*, São Paulo: Brasiliense, 1983.
- \_\_\_\_\_. "Sobre a Tecnofobia" in Novaes (org.), *A Crise da Razão*, São Paulo: Cia. das Letras, 1996.
- \_\_\_\_\_. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*, São Paulo: EDUNESP, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La pensée sauvage*, Paris: Librairie Plon, 1962.
- LÉVI-STRAUSS, *Totemismo hoje*, trad. Malcolm B. Corrie, Petrópolis: Ed. Vozes, 1975.
- LEWIS, Tyson E., KELLNER, Douglas M. & PIERCE, Clayton. *On Marcuse: Critique, Liberation, and Reschooling in the Radical Pedagogy of Herbert Marcuse*, Rotterdam, the Netherlands: Sense Publishers, 2009.
- LINS, Paulo. *Desde que o samba é samba*, São Paulo: Planeta, 2012.
- LOUREIRO, Isabel M., "Herbert Marcuse: A Relação entre Teoria e Prática" in *Capítulos do Marxismo Ocidental*, S. Paulo, Edunesp e Fapesp, 1998.
- \_\_\_\_\_. "Herbert Marcuse – Anticapitalismo e Emancipação" in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2005.
- LUKÁCS, Georg, *A Teoria do Romance - Um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica*, trad. J. M. M. de Macedo, São Paulo: Livraria Duas Cidades/Ed. 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Die Seele und die Formen..* Berlin: Egon Fleischel & Co., 1911.
- \_\_\_\_\_. *História e Consciência de Classes - estudos da dialética marxista*, trad. Rodnei Nascimento, S. Paulo, Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Estética (4 vol.)*, trad. Manuel Sacristán, Barcelona: Grijalbo, 1982.
- \_\_\_\_\_. *O romance histórico*, trad. Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.
- LUKES, Timothy J.. *The flight into inwardness: an exposition and critique of Herbert Marcuse's theory of liberative aesthetics*, London/Toronto: Susquehanna University Press, 1985.
- LYOTARD, Jean-François, *Dérives à partir de Marx et Freud*, Paris, Éd. Galilée, 1994.

- MAAR, Wolfgang L.. "Marcuse: em Busca de uma Ética Materialista" in MARCUSE, H.. *Cultura e Sociedade*, vol. 1, R. Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MACHADO, Roberto. *Ciência e saber: da arqueologia de Foucault*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1982.
- MALLARMÉ, Stéphane. *Poemas* (bilíngue), trad. José L. Grünewald, São Paulo: Ed. Nova Fronteira, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Mallarmé*, trad. Augusto de Campos, Décio Pignatari e Haroldo de Campos, São Paulo: Ed. Perspectiva, 1991.
- \_\_\_\_\_. *Divagações*, trad. Fernando Scheibe, Florianópolis: Ed. da UFSC, 2010.
- MALLET, Serge. *La Nouvelle Classe Ouvrière*, Paris: Editions du Seuil, 1963.
- MARSHALL, James D.. *Michel Foucault: Personal autonomy and education*, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- MARTINEAU, Alain. *Herbert Marcuse's utopia*, trans. Jane Brierley, Montreal: Harvest House, 1986.
- MARX, Karl, *Lineas Fundamentales de la Critica de la Economia Politica: Grundrisse*, trad. Pedro Scaron, Barcelona: Critica, 1978.
- \_\_\_\_\_. *O Capital - Crítica da Economia Política*, (5 Vol.) Trad. R. Barbosa, S. Paulo, Abril, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, trad. Jesus Ranieri, São Paulo: Boitempo, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, trad. R. Euderle e L de Deus, S. Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. *O 18 Brumário de Luís Bonaparte*, trad. Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo editorial, 2011.
- \_\_\_\_\_. *As lutas de classes na França. De 1848 a 1850*, trad. Nélio Schneider, São Paulo: Boitempo editorial, 2012.
- MATUŠTIK, Martin J. B.. *Specters of Liberation: Great Refusals in the New World Order*, New York: State University of New York Press, 1998.
- McNAY, Lois. *Foucault: a critical introduction*, Cambridge: Polity Press, 1994.
- MILES, Malcolm. *Herbert Marcuse: an aesthetics of liberation*, New York/London: Pluto Press, 2012.
- MILLS, Charles Wright. *White Collar: The American Middle Classes*, New York: Oxford University Press, 1953.
- MITSCHERLICH, Alexander. *Acusación a la Sociedad Paternalista*, Barcelona: Sagitário, 1966.
- MOORE Jr., Barrington & WOLFF, Kurt H.. *The critical spirit: essays in honor of Herbert Marcuse*, Boston: Beacon Press, 1967.

- MORRISON, Toni, *The bluest eye*, New York: Vintage International, 2007.
- MÜLLER, Tim B.. *Krieger und Gelehrte: Herbert Marcuse und die Denksysteme im Kalten Krieg*, Hamburg: Hamburger Edition, 2010.
- NEALON, Jeffrey T.. *Foucault beyond Foucault: power and its intensification since 1984*, Stanford: Stanford University Press, 2008.
- NEGRI, Antonio. *O Poder Constituinte: Ensaio sobre as Alternativas da Modernidade*, DP&A Ed., 2002.
- \_\_\_\_\_. "Postfazione. Marcuse Oggi e Ieri", in MARCUSE, Herbert. *Oltre L'Uomo a una Dimensione – Movimenti e Contrarivoluzione Preventiva*, Raffaella Laudoni (cura), Roma: Manifestolibri, 2005
- NEUMANN, Franz, *Behemoth - Pensamiento y Acción en el Nacional-Socialismo*, trad. V. Herrero e J. Márquez, México: F.C.E., 2005.
- NEWTON, Huey. *To die for the people: writings of Huey Newton*, San Francisco: City Lights Books, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Genealogia da Moral - Uma Polêmica*, trad. Paulo C. Souza, S. Paulo: Cia. das Letras, 2004a.
- \_\_\_\_\_. *Gaia Ciência*, trad. Paulo César de Souza, S. Paulo: Cia. das Letras, 2004b.
- NICOLAS, André, *Herbert Marcuse ou la quête d'un Univers Trans-Prométhéen*, Paris: Éd. Seghers, 1970.
- OLIVEIRA, Robespierre de. "Mudança e Contenção na Sociedade Unidimensional" in *Crítica (UEL)*, v. 13, 2008.
- PALMIER, Jean-Michel. *Marcuse et la nouvelle gauche*, Paris: Éditions Pierre Belfond, 1973.
- PARIS, Jeffrey e WILKERSON, Willian S. (ed.). *New critical theory: essays on liberation*, Boston: Rowman & Littlefield, 2001.
- PASSOS, Isabel C. F.. *Poder, Normalização e Violência: Incursões Foucaultianas para a Atualidade*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008.
- PELBART, Peter Pál. *Vida Capital – Ensaio de Biopolítica*, São Paulo: Iluminuras, 2003.
- PERROUX, François, *La Coexistence Pacifique* (3 Tomes), Paris: P.U.F. 1958.
- \_\_\_\_\_. *François Perroux interroge Herbert Marcuse ... qui Répond*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969
- PESTANA, José L. M.. *Foucault: la gauche et la politique*, Paris: Textuel, 2011.
- PETERS, Richard Stanley. *Ethics and education*, Atlanta: Scott, Foresman, 1967.
- PICCONE, Paul, "The Crisis of One-Dimensionality" in *Telos*, nº 35, Spring, 1978.
- PIPPIN, Robert. *The persistence of subjectivity: on Kantian aftermath*, Chicago: Cambridge University Press, 2005

PIPPIN, ROBERT et alli, *Marcuse: Critical Theory and the Promise of Utopia*, Hampshire: MacMillan Education Ltda., 1988.

PISANI, Marília M., *Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*, tese de doutorado em Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCAR, São Carlos, 2008.

PORTOCARRERO, Vera. *As ciências da vida: de Canguilhem a Foucault*, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2009.

PORCHAT, Patrícia. *Freud e o teste de realidade*. São Paulo: Casa do Psicólogo, FAPESP, 2005

PRADO Jr., Bento, "Entre o Alvo e o Objeto de Desejo: Marcuse, Crítico de Freud" in *Filosofia e Psicanálise*, São Paulo: Brasiliense, 1990.

\_\_\_\_\_. *Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise*, 2a. ed. ampliada, Rio de Janeiro: Paz e terra, 2000.

RABINOW, Paul & ROSE, Nikolas. "O conceito de biopoder hoje" in *Política e trabalho: revista de ciências sociais*, nº 24, abril de 2006, pp. 27-57.

RAGO, Margareth & VEIGA-NETO, Alfredo (org.). *Figuras de Foucault (col. Estudos foucaultianos)*, Belo Horizonte: Autêntica, 2a. ed., 2008.

RANCIÈRE, Jacques. *Mallarmé: the politics of the siren*, transl. Steven Corcoran, London, New York: Continuum, 2011.

RAULET, *Herbert Marcuse: philosophie de l'émancipation*, Paris: PUF, 1992.

REICH, Wilhelm. *A Irrupção da Moral Sexual Repressiva*, trad. Sylvia Montarroyos e J. S. Dias, São Paulo, Martins Fontes, s/d.

\_\_\_\_\_. *Psicologia de Massas do Fascismo*. Trad. J. S. Dias, Porto: Publicações Escorpião, 1974.

ROSE, Nikolas et alli. *Governing the Present: Administering Economic, Social and Personal Life*, London: Polity, 2008.

RIBEIRO, Renato J. (org.), *Recordar Foucault: os textos do Colóquio Foucault*, São Paulo: Brasiliense, 1985.

ROSE, Nikolas. *Powers of freedom: reframing political thought*, Cambridge/UK e New York/NY, Cambridge University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Governing the soul: the shaping of the private self*, London: Free Association, 1999.

ROSE, Nikolas et alli. *Foucault and political reason: liberalism, neo-liberalism and rationalities of government*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996.

SAFATLE, Vladimir P. "Marcuse e as Metamorfoses da Pulsão" in CD-Rom *Congresso Internacional Dimensão Estética*, Belo Horizonte: Ed ABRE, 2006.

\_\_\_\_\_. "O amor é mais frio que a morte: negatividade, infinitude e indeterminação na teoria hegeliana do desejo" in *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 117, pp. 95-125.

\_\_\_\_\_. *A paixão do negativo: Lacan e a dialética*, São Paulo: Ed UNESP, FAPESP, 2006.

- \_\_\_\_\_. *Cinismo e Falência da Crítica*, São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.
- \_\_\_\_\_. “Identidades Flexíveis como Dispositivo Disciplinar: Algumas Hipóteses sobre Publicidade e Ideologia em Sociedades «Pós-ideológicas»” in [www.geocities.com/vladimirsafatle](http://www.geocities.com/vladimirsafatle), 2007c (site visitado em 15/06/2009).
- SCHECHNER, Richard. *Performance Theory*, London: Routledge, 2005.
- SCHMIDT, Alfred (org.), *Zeitschrift für Sozialforschung*, München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1980.
- SCHMIDT, Alfred. “Ontologia existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”. In: HABERMAS, J. et alli. *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1969.
- SCHMITT, Carl. *The Concept of Political*. Chicago: Chicago University Press, 2007
- \_\_\_\_\_. *Political Theology - Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago/London: The University Chicago Press, s/d.
- SCHOOLMAN, Morton. *The Imaginary Witness: The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York: The Free Press, 1980.
- SIMONDON, Gilbert. *Du Mode d'Existence des Objets Techniques*, Paris: Aubier-Montaigne, 1969.
- SMART, Barry (org.), *Michel Foucault: critical assessment (8 vol.)*, London: Routledge, 1994-1995.
- SOARES, Jorge Coelho, *Marcuse - Uma Trajetória*, Londrina: Ed UEL, 1999.
- SCHMIDT, Alfred (org.), *Zeitschrift für Sozialforschung* (9 volumes), Berlin: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1932-1941.
- SODRÉ, Muniz, *Samba, o dono do corpo*, 2a. ed., Rio de Janeiro: Ed. Mauad, 1998.
- TAYLOR, Charles. “Foucault on freedom and truth” in *Political Theory*, Vol. 12, No. 2, May, 1984.
- TRAINOR, Brian T.. “Foucault and the politics of difference” in <http://psc.sagepub.com/content/29/5/563>, (sítio visitado em 11/12/2012).
- TERRA, Ricardo R.. “Herbert Marcuse – Os Limites do Paradigma da Revolução: Ciência, Técnica e Movimentos Sociais” in NOBRE, M. (org.). *Curso Livre de Teoria Crítica*, Campinas: Papirus, 2008.
- THOMPSON, Clara. *A evolução da psicanálise*, Rio de Janeiro: Zahar, 1969.
- VEIGA-NETO, Alfredo (et. alli.). *Cartografias de Foucault*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008a.
- \_\_\_\_\_. *Figuras de Foucault*, Belo Horizonte: Autêntica, 2008b.
- \_\_\_\_\_. *Para uma Vida não-Fascista*, Belo Horizonte: Autêntica, 2009.
- VEYNE, "Foucault revoluciona la historia" in *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, trad. Joaquina Aguillar, Madrid: Alianza Editorial, 1984.

VISKER, Rudi. *Michel Foucault: Genealogy as Critique*, transl. Chris Turner, London, New York: Verso, 1995.

von CLAUSEWITZ, Carl. *Da Guerra*, Livro I, trad. Maria T. Ramos, São Paulo: Editora Martins Fontes, 1996.

WEBER, Max, *Ciência e Política: Duas Vocações*, trad. Leonidas H. et alli, São Paulo: Cultrix, 1970.

\_\_\_\_\_. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*, trad. Regis B. e alli, Brasília: UNB, 1991

\_\_\_\_\_. *Ética Protestante e o "Espírito" do Capitalismo*, trad. A. F. Pierucci, São Paulo: C. das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. *Ensaio de Sociologia*, Rio de Janeiro: Zahar, 19-?

WHITEBOOK, Joel. *Perversion and utopia: a study in Psychoanalysis and critical theory*, Massachusetts: MIT Press, 1995.

WHITEHEAD, Alfred. N.. *The Function of Reason*, Princeton: Princeton Un. Pr., 1929.

\_\_\_\_\_. *Science and the Modern World*, Cambridge: The University Press, 1953.

\_\_\_\_\_. *The Concept of Nature*, London: Cambridge University Press, 1982.

WIGGERSHAUS, R., *The Frankfurt School. Its history, theories, and political significance*, trans. Michael Robertson, 2ª Ed, Cambridge: MIT, 1995.

WRIGHT-MILLS, Charles. *White Collar: the American Middle Classes*, New York : Oxford University Press, 1953.

WOLIN, Richard, *The wind from the East: French intellectuals, the Cultural Revolution and the legacy of the 1960s*, Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2010.

\_\_\_\_\_. *Heidegger's Children – Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

WOLIN, Richard & ABROMEIT, John. *Heideggerian Marxism*, Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.

ZHDANOV, Andrei. "Sur l'histoire de la philosophie", *Europe*, 23.

ZINN, Howard. *Postwar America: 1945-1971*, Indianapolis, New York: The Bobbs-Merrill Company, 1973.

\_\_\_\_\_. *A people's history of the United States*, New York: Harper Perennial Modern Classics, 2003.

ŽIŽEK, Slavoj. *On Belief*, New York/London: Routledge, 2001.

\_\_\_\_\_. *Bem-vindo ao deserto do real! Cinco Ensaio sobre o 11 de Setembro e Datas Relacionadas*, trad. P. C. Castanheira, São Paulo: Boitempo, 2005.

\_\_\_\_\_. *Violence: Big Ideas/Small Books*, Picador, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Sublime Object of Ideology*, London, New York: Verso, 2009a.

\_\_\_\_\_. *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*, London: Verso, 2009b.

\_\_\_\_\_. *The Parallax View (Short Circuits)*, London: The MIT Press, 2009c.

ŽIŽEK, Slavoj (org.). *Um Mapa da Ideologia*, trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.