**SENTIDO E TRANSCENDÊNCIA:
ALGUMAS REFLEXÕES A PROPÓSITO DA CRÍTICA DE
PIERRE-JEAN LABARRIÈRE AO HOMEM UNIDIMENSIONAL DE
HERBERT MARCUSE**

**Meaning and Transcendence: some reflections on Pierre-Jean
Labarrière's critique of Marcuse's *One-Dimensional Man***

Luís Manuel A. V. Bernardo *

Resumo: Neste ensaio, revisitamos a análise que, em *Dimensions pour l'homme: essai sur l'expérience du sens* (1975), Pierre-Jean Labarrière fez do livro de Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (1964), para irmos construindo, num diálogo crítico com ambos os autores, a sugestão de um modo alternativo de pensar o binómio sentido/transcendência. O artigo encontra-se, por conseguinte, dividido em quatro momentos. No primeiro, introdutório, apontamos a actualidade do tema, bem como das duas perspectivas que escolhemos como interlocutoras. No segundo, expomos a concepção de Marcuse, relativamente à questão que nos ocupa, de tal forma que apareça, igualmente, o núcleo filosófico contra o qual se orienta o comentário de Labarrière. No terceiro, enquadrámos essa polémica na coerência da posição do filósofo francês, patenteando, por sua vez, a existência de um mesmo fundo de inqui-

* Centro de História da Cultura /Departamento de Filosofia da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa – Portugal. Artigo submetido a avaliação no dia 19/05/2012 e aprovado para publicação no dia 01/09/2012.

etações, de cariz metafísico, em grande parte, legado do hegelianismo, que ambos partilham. Por fim, no quarto, avançamos a ideia de uma versão mais centrada nas potencialidades de uma «racionalidade modesta», assente no aspecto construtivo da linguagem, que confira à categoria do sentido a função de articular, efectivamente, mundanidade, liberdade e transcendência.

Palavras-chave: **Filosofia da Cultura, Teoria Crítica, Hermenêutica, Hegelianismo.**

Abstract: **In this essay, we intend to re-visit the analysis that Pierre-Jean Labarrière did, in his *Dimensions pour l'homme: essai sur l'expérience du sens* (1975), of Herbert Marcuse's *One-dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society* (1964). Through a critical dialogue with both authors, we suggest an alternative way of thinking the relationship between meaning and transcendence. The article is divided in four parts. To start with, we argue that the topic is as timely as our two interlocutors. Then, we expose Marcuse's conception regarding our issue in such a way that the philosophical point Labarrière addresses in his comment becomes clear. Thirdly, we circumscribe the polemic within the French author's coherent stand, at the same time as we demonstrate the existence of a similar background of metaphysical concerns, which are mostly a Hegelian legacy, that both philosophers share. Finally, we venture the idea that a version, more centered on the potentialities of a "modest rationality" and based on the constructive aspect of language, can give to the category of meaning the function of articulating more effectively mundanity, liberty and transcendence.**

Keywords: **Philosophy of Culture, Critical Theory, Hermeneutics, Hegelianism.**

Sentido?

Numa obra de 1975, significativamente, intitulada *Dimensions pour l'homme*,¹ Labarrière contrapunha à Crítica Social, levada a cabo por Marcuse, em *One-Dimensional Man*,² uma Lógica da Experiência do Sentido. Ora, um dos pontos centrais, senão mesmo o fulcral, do desacordo diz respeito à possibilidade ou impossibilidade de pensar, no contexto de uma sociedade capitalista avançada, um processo de transcendência que, tendo em conta a falência dos absolutos, se inscreva no tecido da própria vivência do homem atual, enquanto esta se oferece,

¹ LABARRIÈRE, P.-J., *Dimensions pour l'homme: essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée, 1975.

² MARCUSE, H., *One-Dimensional Man: Studies in the ideology of advanced industrial society*, London/New York, Routledge & Kegan, 1964.

inexoravelmente, como busca de sentido(s). Uma tal inquietação nada perdeu em termos de pertinência ou de atualidade, pelo que a leitura, por nós, proposta, da divergência entre os dois autores, tem na mira uma interrogação decisiva sobre a situação do homem contemporâneo: subsumidos verdade e absoluto na categoria do sentido, será ainda viável a experiência do universal concreto que não surja, logo à partida, marcada pelo óbelo da utopia? Haverá alguma lógica num mundo de sentidos, quantas vezes contraditórios? Ou, de outro modo, que equivalência se consegue estabelecer entre a pluralidade de sentidos e a pluralidade de dimensões, num regime de efetiva humanidade? A complexidade das questões enunciadas, de imediato, manifesta a impossibilidade de uma proposta positiva dentro dos limites de um artigo, mas não inviabiliza, antes favorece, julgamos, a compreensão das condições necessárias a uma possível resposta, a partir da análise das duas perspetivas com as quais tentaremos dialogar.

O livro de Herbert Marcuse, publicado pela primeira vez em 1964, como resultado de um longo amadurecimento, teve um grande impacto na altura, quer pela apreciação crítica da sociedade hodierna, que não poupava nem o capitalismo declarado ocidental, nem aquele encapotado, sob a figura suposta do comunismo, nos países de Leste, quer pela valorização de um Estado pacífico que alteraria a atitude de agressividade que identificava o Estado-providência e o Estado-guerreiro, dando, desse modo, consistência teórica aos vários movimentos pacifistas que marcaram as décadas de 60 e 70 do Século XX. Não causa, por isso, surpresa que tenha sido um dos textos de referência dos autores do Maio de 68, em França. Contudo, quando Labarrière publicou o seu libelo já tinha passado a moda, fosse pela quantidade de críticas sobre a sua validade teórica, fosse, como pretendia o próprio filósofo francês, pela exigência das soluções apontadas,³ fosse pela preferência generalizada pela redução analítica, também no campo da investigação filosófica, em detrimento dos traçados panorâmicos que decorrem da hermenêutica de feição dialética⁴.

³ «Pour le dire une nouvelle fois, l'intérêt de Marcuse est qu'il dresse de notre crise de civilisation un diagnostic éclairé et vigoureux; mais les remèdes qu'il propose à cette crise sont trop exigeants pour séduire ceux qu'enchantent son analyse des vices de notre société». LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 25, nota 49.

⁴ Cf. HORKHEIMER, M., *Traditionelle und Kritische Theorie*, Frankfurt-am-main, Fischer Taschenbuch Verlag, 1970; HORKHEIMER, M./ADORNO, T., *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt-am-Main, S. Ficher Verlag, 1969, [1944]. Importa ter presente que uma tal recusa irrompeu igualmente do interior da própria Escola de Francoforte. O caso mais notável foi, eventualmente, o de Jürgen Habermas, cuja concepção de uma racionalidade comunicativa acabaria por levá-lo a defender três teses que, combinadas, impedem qualquer leitura global ou totalizadora: a difração da razão obriga a uma triagem pragmática que corta em três a suposta unidade do todo; a negação da existência de uma metalinguagem anula o efeito de transcendência do universal; o quesito epistemológico da falibilidade retira-lhe qualquer pretensão a uma visão essencial, cuja diferença qualitativa relativamente aos limites da ciência, conferisse um estatuto censório à filosofia. Para a fórmula definitiva desta hermenêutica, veja-se a primeira parte de HABERMAS, J., *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*, Frankfurt-am-Main, Suhrkamp, 1988.

Não obstante, parece haver algo de incontornável na sugestão de Marcuse, porquanto, na década de 80, ressurgiam uma série de obras com um tom idêntico, se bem que com acentos mais românticos, e a mesma amplitude de interpretação, ainda que circunscritas a um ou outro sintoma do mal estar civilizacional, também elas situadas naquela zona fronteira entre a sociologia do conhecimento, a filosofia, a psicanálise e a semiologia⁵.

Ora, quarenta e oito anos volvidos sobre a data da sua primeira edição, já passada a primeira década do Século XXI, podemos afirmar que o ensaio de Marcuse continua a interpelar-nos, eventualmente, com um novo vigor, fruto da crise auto proclamada pelo capitalismo, na sua versão mais selvática: é que o que, antes, aparecia como tendência ou força, surge, agora, como traço ou característica de uma organização social e política, a nossa, a qual se distingue pela identificação de duas possibilidades historicamente diferenciadas, sem atender às consequências de uma tal amálgama, a satisfação das necessidades e a liberdade, à custa do esvaziamento do que, qualitativamente, envolvia o segundo conceito e do aumento, até à asfixia, do quantitativo de bens que define, em extensão, o primeiro. Julgamos legítimo considerar que muitas das linhas traçadas por Marcuse se foram efetivando, de modo que o que ainda podia ser entendido pelo autor germânico como mistificação, cabe melhor, hoje, no domínio da mitologia, isto é, como sistema de significantes carentes da respectiva significação.⁶ Com efeito, como salientava Marcuse, a particularidade dos nossos tempos poderá estar numa alteração do valor de verdade, tradicionalmente associado à razão, que nos impeça de aceder a qualquer processo reflexivo que dê conta do Sentido.⁷ É que, se a mistificação for o produto, deliberado ou não, da própria racionalidade, como legitimar determinadas opções, nomeadamente, a opção pela racionalidade filosófica, como modo de pensar e de agir? Neste regime de suposta amálgama de racionalidade e de irracionalidade, ainda haverá um enfoque que possa reclamar a função de critério para distinguir verdade e falsidade?

⁵ É o caso, por exemplo, da obra, cujo impacto em muito ultrapassou os domínios da filosofia e da sociologia, de G. Lipovetski, que tendo editado *L'ère du vide: essais sur l'individualisme contemporain*, Paris, Galimard, 1983, continua a publicar trabalhos do mesmo tipo, como os mais recentes, *Le crépuscule du devoir: l'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*, Paris, Gallimard, 2000, e, em colaboração, *Les temps hypermodernes*, Paris, Grasset, 2004.

Para a leitura de feição psicanalítica, cf. MARCUSE, H., *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, London/New York, Routledge, 2005 [1955].

⁶ Cf. BARTHES, R., *Oeuvres complètes I*, Paris, Seuil, 2002.

⁷ «The technical achievement of advanced industrial society and the effective manipulation of mental and material productivity have brought about a shift in the locus of mystification. If it is meaningful to say that the ideology comes embodied in the process of production itself, it may also be meaningful to suggest that, in this society, the rational rather than the irrational becomes the most effective vehicle of mystification» MARCUSE, H., *op.cit.*, p. 194.

A síntese que se segue está, assim, duplamente determinada, quer pela antecipação das críticas de Labarrière, o que nos leva a dar maior realce aos respectivos pontos de incidência, permitindo-nos fazer a economia das avaliações que se centraram diretamente na particularidade da conceção de Marcuse, quer pela inquietação de fundo sobre a possibilidade de uma apreensão efectiva da situação histórica em que nos encontramos, o que nos leva a confiar na benevolência do leitor perante as liberdades que tomados ao pretendermos favorecer o desenho de um movimento do filosofar em detrimento do cotejo circunstanciado de um conjunto de passagens buscado eruditamente no conjunto da obra. Note-se que o mesmo vale para a nossa aproximação a Labarrière, neste caso com o beneplácito acrescido de não existir quase nenhuma tradição hermenêutica relativa à sua filosofia.

Verdade

Na realidade, o diagnóstico produzido por Marcuse conduz a um resultado ambíguo no que respeita às possibilidades de levar a cabo uma reflexão filosófica sobre o Sentido. O autor, marcado pela filosofia heideggeriana, identifica a tendência histórica da racionalidade ocidental como a efetuação de um universo tecnológico, já que é este que combina três características iniciais da razão filosófica, a vontade de domínio, dada, a seu ver, claramente, na *Metafísica* de Aristóteles,⁸ a consequente construção da liberdade como resposta à eliminação das necessidades que estão na origem da exigência do trabalho,⁹ o propósito de universalidade que se traduz na tentativa de fazer coincidir teoria e prática numa mesma forma que favoreça a identificação entre pensar e agir. Desta feita, a técnica, enquanto resposta adequada à luta contra a natureza, progressivamente, constitui-se como processo de racionalização, para se revelar como projeto racional da razão, alargando o seu espectro de ação ao campo da vida social, também ela marcada, de início, por um processo de confronto, a luta entre classes.

⁸ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 141. Importa, para bem compreender, simultaneamente, a inevitabilidade e a historicidade que Marcuse atribui ao devir da racionalidade ocidental, ter presente que este traço é aquele que une, de acordo com a sua leitura, os dois modos de produção, conferindo, por conseguinte, uma unidade global qualitativa de sentido, sobre a qual se constroem as eventuais rupturas: «Pre-technological and technological rationality are linked by those elements which adjust the rules of thought to the rules of control and domination. Pre-technological and technological modes of domination are fundamentally different (...). However history is still history of domination and the logic of thought remains the logic of domination» *Idem*, p. 142.

⁹ Marcuse identifica, deste modo, liberdade e libertação: por um lado considera que o conteúdo da liberdade está nas necessidades (MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 4), para, por outro, assentar que «all liberation depends on the consciousness of servitude» *idem*, p. 9.

Aqui aparece a primeira ambiguidade: é que a técnica, inicialmente meio de um projeto histórico, um entre outros possíveis, o que implica, inevitavelmente, a contingência dessa determinação, e logo, a relativa arbitrariedade da escolha do meio, ao tornar-se «a forma universal da produção material, circunscreve uma cultura inteira, projeta uma totalidade histórica, um ‘mundo’». ¹⁰ Esta aculturação é tanto mais efetiva quanto não supõe um acaso histórico, ou um desvio do sentido original, ou mesmo uma ruptura de tipo revolucionário, mas desvela-se como a concretização do que sempre esteve em ação no discurso racional: «o universo totalitário da racionalidade tecnológica é a última transmutação da ideia de Razão». ¹¹

A percepção, por parte de Marcuse desta transformação é absolutamente decisiva: «hoje, escrevia ele, a dominação perpetua-se e alastra não só através da tecnologia, mas como tecnologia». ¹² Tal é, para o autor, o segredo mais profundo da organização social atual: o projeto dominador da razão deveio tecnologia, isto é, coincidência dos meios e dos fins do ponto de vista da satisfação, o que corresponde à coincidência entre o desejo e a necessidade, sem recurso à mediação da liberdade.

A racionalidade da tecnologia é provada pela sua eficácia na satisfação das necessidades que uma análise crítica demonstraria serem falsas, porque exteriores e construídas para efeitos de controle e de domínio, vividas eroticamente pelos indivíduos que se confundem, ao limite, com esse jogo de expectativas e soluções, e logo, interpretadas como verdadeiras e exclusivas. ¹³ Deste modo, o que os indivíduos querem está dependente das potencialidades tecnológicas do momento, mas, por sua vez, os objetos da vontade, bem como o domínio do pensável, são condicionados pelos recursos técnicos, o que perfaz a conversão de meios em fins do desejo e da ação: «as técnicas de industrialização são técnicas políticas: como tais, antecipam as possibilidades da Razão e da Liberdade». ¹⁴

Por isso, uma boa parte dos conceitos marxistas que sustentaram décadas de sociologia do conhecimento e de hermenêutica social da suspeita devem ser obrigatoriamente revistos. É o caso do conceito de alienação, que presunha o embate entre consciência feliz e infeliz, aparentemente desvirtuado numa «falsa consciência respondendo e contribuindo para a conservação de uma falsa ordem». ¹⁵ O mesmo acontece à luta de classes, porquanto a própria matriz do reconhecimento foi, significativamente, alterada: «esta dependência mútua deixou de ser a relação dialética entre Senhor e Servo,

¹⁰ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 158.

¹¹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 128.

¹² MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 162.

¹³ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 162.

¹⁴ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 20.

¹⁵ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 149.

que foi quebrada na luta pelo reconhecimento mútuo, mas, antes, um círculo vicioso que envolve tanto o Senhor quanto o Servo».¹⁶

Este efeito de oclusão de possibilidades, esta «terrífica harmonia entre liberdade e opressão, produtividade e destruição, crescimento e regressão»¹⁷, conduz à redução de todas as contradições estruturais em contradições intrínsecas à operatividade do sistema, desse modo solúveis na própria dinâmica da produção, gerando a ideia de uma existência unidimensional, na qual ao indivíduo bastaria, para ser feliz, a troca da liberdade, mimar o funcionamento do mecanismo: «Emerge, assim, um padrão de pensamento e de comportamento unidimensionais no qual ideias, aspirações e objetivos que, pelo seu conteúdo, transcendam o universo estabelecido de discurso e de ação são ou repelidos ou reduzidos aos termos desse universo».¹⁸ Esta exigência afigura-se como condição do contentamento, e corrobora a transformação de um mundo em que a técnica é dominante, no qual o indivíduo é chamado a ajustar-se e o mundo tecnológico que pede a identificação com os fins extrínsecos tidos como únicos válidos.¹⁹

Ora, um tal carácter de exclusão, porque sustentado na novidade histórica de uma redução significativa da miséria, de uma relativa igualdade de condição, uma vez que todos desejam o mesmo, por todos partilhado como alcançável, e de uma associação entre sexualidade e trabalho, provoca o oposto de todas as formas históricas anteriores, as quais eram alimentadas pela antecipação das condições da sua superação, logo, pela força da respectiva negação: «esta transformação da oposição negativa em positiva põe à vista o problema: a ‘má’ organização, ao tornar-se totalitária, em seus próprios termos, refuta as alternativas».²⁰ Uma das manifestações dessa impugnação é o que Marcuse designa como a «liquidação da cultura bidimensional [que] ocorre não por via da denegação e da rejeição dos ‘valores culturais’, mas pela sua incorporação global na ordem estabelecida e pela sua reprodução e oferta numa escala massiva».²¹

O processo global deste empobrecimento é, para Marcuse, a necessidade de tradução, que, nesta obra, surge sempre conotada pejorativamente, associada a uma perda drástica de dimensionalidade em virtude do recurso a uma falsa sinonímia que faz equivaler um termo genérico, intrinsecamente multidimensional, a um conjunto de proposições que o simplificam, escamoteiam e, por fim, convertem numa operação susceptível de ser tratada como termo da linguagem unidimensional, de modo que «a dimensão histórica explosiva do sentido é silenciada».²²

¹⁶ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 36.

¹⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 128.

¹⁸ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 14.

¹⁹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 12-13.

²⁰ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 148.

²¹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 60.

²² MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 202.

A detecção deste processo é determinante, pois manifesta, ao nível da linguagem, uma situação idêntica àquela que foi identificada no sistema de produção, o que acarreta um fechamento superior do círculo e, por conseguinte, uma limitação importante das possibilidades de subversão: se trabalho e linguagem acabam mecanizados, isto é, funcionais e operacionais, que espaço fica para o exercício da razão? Importa, por isso, bem compreender em que é que consiste esse processo de tradução. Trata-se de um procedimento à primeira vista simples, mas, na realidade suficientemente complexo para assegurar as tarefas de constituição, normalização e reprodução da sociedade tecnológica, afigurando-se, para nós, conseqüentemente, como o conceito central do ensaio de Marcuse.

Globalmente, o trabalho de tradução consagra a inversão das relações tradicionais entre teoria e prática, mas, também, dentro de cada um destes campos, entre os termos cuja hierarquia indiciava a bidimensionalidade. Assim, toda a teoria passa a ser traduzida em termos de operacionalidade ou não tem valor, mas este efeito não deve ser confundido, segundo o autor, com a ação transformadora da teoria, enquanto ela própria integra a práxis, uma vez que, neste segundo caso, o efeito transformador resulta da detecção do funcionamento contraditório, logo insatisfatório, da realidade. No primeiro, em contrapartida, o que cabia à Razão passa a ser traduzido nos termos do Entendimento, supondo a viabilidade, insustentável para o autor, da conversão do negativo em positivo, do qualitativo em quantitativo, ou seja, a objetivação do sentido.²³

A progressiva tradução de toda a vivência em frases simples, imediatamente identificadas com um ou outro aspecto de um funcionamento mecânico, produzirá o fim da história, não pela resolução definitiva da infelicidade, mas pela agenciamento de uma situação surpreendente, a de um regime em que a escravatura, levada à sua máxima expressão, fosse acompanhada por uma «consciência feliz».²⁴ A tradução introduz, desta maneira, à vez, uma nova contradição, e a invalidação do contraditório que forçaria a superação da contradição criada. Desta feita, assume-se como a forma por excelência da sublimação: sempre que o indivíduo se deparar com uma qualquer situação de injustiça, de insatisfação ou mesmo de infelicidade, o que é natural que ocorra, porquanto, como afirma Marcuse, «os escravos da sociedade industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas são escravos»²⁵, puros escravos, mesmo, pois totalmente reduzidos ao estatuto de

²³ De entre as várias conseqüências descritas pelo autor, obviamente, que uma das mais penalizadoras para a Filosofia, será a do fim da arte: «The spectre that has haunted the artistic consciousness since Mallarmé – the impossibility of speaking a non-reified language of communication of the negative – has ceased to be a spectre. It has materialized». MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 71.

²⁴ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 82.

²⁵ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 36.

coisa, basta-lhe traduzir esse sentimento num bem a adquirir, numa função a cumprir, numa expectativa mais imediata, por isso, mais facilmente ao alcance. A recusa da tradução, por sua vez, acaba por ser etiquetada como recusa de modernização e, logo, entendida como defesa da sociedade tradicional, elitista e opressora.²⁶

A tradução revela-se, assim, o processo intra-social, de legitimação da racionalidade tecnológica. A conjugação do seu ajustamento aos fins políticos e da simplicidade do seu próprio mecanismo de aplicação justificam a respectiva aceitação, não só no quotidiano, mas, igualmente, no domínio da teoria, incluindo a filosofia que, de crítica, passa a terapêutica: «A autoridade da filosofia dá a sua bênção às forças que fazem este universo. A análise linguística ignora o que na linguagem comum revela o modo como ela fala – a mutilação do homem e da natureza».²⁷

Apercebemo-nos, então, de um último, decisivo, efeito da tradução: a tentativa de construção de um universo da pura e imediata factualidade, entendida no sentido mais chão, do que se oferece com o mínimo de determinações possível, anulando, assim, a historicidade da consciência.²⁸ Também nesta redução se dá uma inversão do procedimento racional, pois que o que ocorre é a recondução do valor ao facto e não a determinação do facto enquanto objetividade e valor, possibilidade de um excedente de sentido, que, ao limite, resultará na própria negação do facto. Como o autor defende: «Deparamo-nos, de novo, com um dos aspectos mais ofensivos da sociedade industrial avançada: o carácter racional da sua irracionalidade».²⁹

Encontra-se, assim, legitimada a ambiguidade fundamental da etapa histórica coeva: a racionalidade tecnológica sendo a efetuação da ideia da Razão afirma-se ao mesmo tempo como a negação do valor dessa ideia, o que equivale a afirmar que o seu modo de funcionamento é esquizofrênico, ainda que tal patologia seja provocada deliberadamente a partir de uma certa concepção da racionalidade. Esta condição é indispensável para a recuperação do imediato sob a figura da unidimensionalidade, mas implica, ao mesmo tempo, a incompreensão do papel de cada um dos elementos envolvidos em tal construção, o que indica a sua fragilidade constitutiva: ao pretender que as ideias da razão possam ser traduzidas em funções técnicas, objetivadas, ignora que «na equação Razão=Verdade=Realidade, que une o mundo subjetivo e o objetivo numa unidade antagónica, a Razão é o poder subversivo, o 'poder do negativo'».³⁰ O mesmo é constatar, por um lado, que há sempre algo de intraduzível na Razão, isto é, impossível de se

²⁶ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 54.

²⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 179.

²⁸ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 100.

²⁹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 11.

³⁰ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 127.

converter em positividade, desta feita escapando ao totalitarismo da tradução, e, por outro, que há uma incompletude nesse mundo traduzido, uma falha de autenticidade que resulta do facto mesmo de ser o resultado de uma tradução, não o original, o que acarreta a suspeita sobre os motivos de se preferir uma vivência original a um sucedâneo construído de modo manipulador.

Essa incompreensão não só deixa intacta uma dimensão indesejada do seu mundo, como provoca a tomada de consciência plena do lugar e da importância do pensamento crítico, não conformista. A filosofia, tal como a literatura ou a arte, percebe que não lhe cabe favorecer a reconciliação do homem com a realidade, mas de levá-lo a compreender o que está em jogo nessa proposta de identificação: «se a filosofia for mais do que uma simples ocupação mostrará as razões que fizeram do discurso um universo mutilado e enganador».³¹ É, assim, por contraste, e num mundo que parece dispensá-la, que a filosofia tem a possibilidade de tomar plenamente consciência de si, como pensamento negativo, subversivo, contraditório, crítico, que se imiscui na facticidade para aí operar uma crise, a crise que resulta da exibição do conjunto de contradições estruturais que o condicionam: «Esta dissolução e mesmo subversão do factos tais como nos são apresentados é a tarefa histórica da filosofia e a dimensão filosófica».³²

Marcuse considera, então, quatro funções que cabem à filosofia na atualidade e que a confirmam como antropologia histórica. Desde logo, uma hermenêutica da suspeita que quebre a ilusão da autonomia e da prevalência dos factos, ilusão que sendo a do fim da história é igualmente a do fim da humanidade, e que restitua a percepção da continuidade da história, enquanto história da luta de cada homem com a natureza e com a sociedade.³³ Recuperação de uma experiência de humanidade que supõe, em segundo lugar, uma terapia realista sobre a condição humana, que exponha o mundo «em termos do que ele fez ao homem e do que pode fazer ao homem»³⁴, oposta à terapia curativa e lenitiva que incita o homem a aceitar essa condição. Propósito alcançável, em terceiro lugar, por uma elucidação da tensão inscrita na própria história, que deve ser distinguida cuidadosamente das contradições manipuladas ideologicamente³⁵, entre «'ser' e 'dever'», entre essência e aparência, potencialidade e atualidade – intromissão das determinações negativas nas determinações positivas da lógica».³⁶ Zelo, por conseguinte, da possibilidade humana da bidimensionalidade, ou seja, da permanente abertura do projeto histórico à crítica dos processos da sua

³¹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 199.

³² MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 190.

³³ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 189-190.

³⁴ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 188.

³⁵ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 198.

³⁶ MARCUSE, H., *op. cit.*, p.100.

concretização, espaço de manifestação da insatisfação individual e, logo, reconhecimento da validade de alternativas que cumpram de modo mais autêntico o que está ínsito como sentido histórico do mundo projetado.

Assim se justifica a última etapa que só pode, em consequência, ser a da explicitação dessa consumação antecipada, como a efetividade de um mundo mais humano, entendido como aquele em que o homem possa ser simultaneamente mais livre e mais contente, ou seja, de um mundo racional nas suas partes e na totalidade da sua organização. Esse mundo projetado por Marcuse não renunciaria às aquisições materiais da tecnologia, uma vez que elas representam um incremento significativo do contentamento, antes procuraria conciliá-las com a condição fundamental para o exercício da maior liberdade, a paz. Consequentemente, a obra fecha com a proposta do que não pode deixar de aparecer como uma utopia, se a insistência no efeito reificador da sociedade tecnológica for levado a sério, mas que assim não a julga o autor, por considerá-la como o sentido autêntico do projeto decorrente da ideia da Razão, logo dado na própria dialética histórica como alternativa à dominação, a de um irenismo tecnológico.

Que Marcuse tenha visto num processo linguístico uma forma de empobrecimento e de falta de autenticidade, favorecendo, quase exclusivamente, o aspecto manipulador que visa a redução do homem ao estatuto de coisa num universo unidimensional, contrapondo-lhe o acontecimento histórico autêntico do sentido que designa com o termo «incorporação», revela um novo conjunto de ambiguidades que estruturam a sua concepção, e que, julgamos, acabam igualmente por inquinhar todas as análises do mesmo tipo. É que a oposição entre um sentido justaposto e um sentido incorporado condiciona um desequilíbrio profundo no jogo entre homem e mundo que a ideia da história não consegue colmatar. Com efeito, do ponto de vista ontológico, e não obstante a crítica que produz relativamente à ontologia tradicional, Marcuse mantém-se no horizonte de uma concepção substantiva do mundo e do homem que se lhe opõe, o que implica que o verdadeiro sujeito da história não é o homem, mas um sentido imanente que lhe está incorporado e que se afirma para lá das tentativas ideológicas de manipulação, sejam elas as antigas ou as modernas.

Mas, assim sendo, a oposição sujeito/objeto reproduz-se ao nível da história, pois torna-se patente a existência de duas histórias: a história autêntica da história e a história ideológica da história. É verdade que, para o autor, elas se encontram articuladas, de tal modo que ficam sempre à vista as costuras da pretensa unificação, o que gera uma linha crítica na qual o exercício da dialética consegue destrinçar os dois fluxos, mas não é menos, a nosso ver, que inevitavelmente se levanta a pergunta sobre o significado desse exercício. Se uma parte da humanidade pode construir um projeto histórico assente em necessidades supostamente falsas, com um sentido aparente, nem racional, nem irracional, mas suficiente para criar um mundo

e nele viver, qual o critério para lhe contrapor o verdadeiro mundo, a verdadeira realidade, a verdadeira história? Com efeito, o que Marcuse interpreta como verdade esgota-se na valoração e revela-se um projeto, isto é uma escolha do sentido da história. Ora todo o engano está, cremos, em ter impossibilitado a subsunção da alternativa ideológica nesse projeto, gerando em consequência uma alternativa utópica, como tem sido costume ao longo da história da filosofia. Deste modo, Marcuse, que queria manter-se no plano da história para evitar a metafísica, não só propõe uma metafísica da história como acaba por determinar o sentido autêntico dessa história como o da história da sua metafísica da história. Duas consequências decorrem imediatamente de tal diagnóstico.

Primeira, a possibilidade de uma crítica social tem de se inscrever nessa forma existencial, isto é, tem de se processar em termos materialistas, para poder apontar o sentido que atravessa uma tal racionalidade, pois, importa nunca esquecer, que de uma organização racional se trata. A alternativa de um pensamento que se fizesse para lá da determinação histórica, redundaria numa «verdade aproximativa e só para um grupo privilegiado»³⁷, abandonando este mundo à deriva da prossecução de fins parcelares e de sentidos fragmentários. O fundamento desta convicção encontra-se num duplo pressuposto: que o pensamento deve ser agente e que só pode sê-lo entrando no jogo da práxis. O esquema convencional da transcendência surge, então, invertido, uma vez que cabe ao pensamento ultrapassar a dimensão idealista inerente ao processo de abstração para se transcender na prática.³⁸ Demais, aparece uma separação entre abstrações verdadeiras e falsas, tal como já surgira a ideia de necessidades verdadeiras e falsas, que importa reter. Contudo, como o próprio autor dá conta, entramos noutra ambivalência circular, uma vez que «a transcendência para além das condições estabelecidas (de pensamento e ação) pressupõe a transcendência dentro dessas condições».³⁹

Uma tal exigência não permite o descarte do que está incluso no prefixo «meta», mas tão só um deslocamento do plano de efetuação, bem como do processo de combinação entre interior e exterior. Assim, a concepção metafísica, entendida pelo autor, como uma interpretação cuja chave estaria para lá das condições históricas materiais, dá lugar à metalinguagem⁴⁰ e ao metacontexto hermenêutico⁴¹, o que corresponde à ideia de uma bidimensionalidade. Apercebemo-nos, desde logo, de que é no entendimento de dimensão como perspetivação, sobretudo no que respeita à dimensão

³⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 133.

³⁸ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 138.

³⁹ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 227.

⁴⁰ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 200.

⁴¹ Predicamos o metacontexto desta forma para relacioná-lo, na esteira do autor, com sentido e relação e distingui-lo da hipóstase correspondente à ideia da Sociedade como um todo. Cf. MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 194-195.

crítica, mais do que como realidade, que se encontra a tese basilar: ao contrário da metafísica que pressuporia duas realidades, a metalinguagem e o metacontexto são variações negativas e críticas no interior de uma realidade una, de modo que a hierarquia que se estabelece entre elas é o resultado da alienação, ou seja, tratando-se de uma exigência da própria vivência histórica, ressalta de determinadas características intrínsecas à organização da primeira dimensão, a do cotidiano. Neste sentido, a bidimensionalidade requer a consciência infeliz, tanto quanto a consciência da alienação, pelo que, como se pode facilmente concluir, a substituição, em curso, da primeira por uma consciência feliz, e da segunda pela aceitação da alienação, em troca de uma vida com melhores condições materiais, só não anula a necessidade da segunda dimensão por ser o produto de uma tradução, ou seja, de uma consciência inautêntica construída sobre uma história de conflitos e de exclusão da maior parte da humanidade.

Daqui decorre uma segunda ambiguidade, que nos permite compreender que a obra tenha sofrido dois tipos de interpretação assaz diversos: a história da razão, declinada nos tempos passado e presente, é a história de uma dupla dimensão, mas antecipada no futuro, não será, inevitavelmente, a história de uma só dimensão, ou seja, a da vitória da racionalidade tecnológica? Dito de outro modo: se toda a infelicidade do homem e para o homem está no mundo, e em si mesmo, enquanto parte do mundo, a plenitude do sentido será equivalente a uma forma de reconciliação da parte com o todo, o que supõe, é verdade, o adiamento utópico da felicidade para um porvir, mas, não o é menos, configura o sentido à negação de si, pois que o sentido só fará plenamente sentido quando deixar de o fazer, como aliás já se vislumbra no conceito de crise. Em suma, a crítica exerce-se para indicar o sentido do fim do sentido, ou seja, a sua verdade, a qual, segundo a condição de imanência requerida, só pode resultar de um jogo entre a análise da história, enquanto devir de um projeto, e a antecipação de um dever ser, desvelado, à vez, como negação, no presente, e como efetividade no futuro.

Percebemos, por conseguinte, que a possibilidade de pensar o sentido está dependente da respectiva necessidade histórica, o que transforma o sentido num instrumento da crítica social. Assim, somos levados a introduzir a pluralidade dos sentidos, para além da ideia singular do sentido como orientação racional antecipada do projeto histórico, porque estamos historicamente impossibilitados de aceder diretamente à verdade, como vimos acima, enquanto meio de análise que permite forçar o fenômeno a revelar a sua verdade: «para uma tal análise, o significado de um termo ou forma exige o seu desenvolvimento num universo multidimensional, no qual qualquer significado expresso participa de vários sistemas interrelacionados, sobrepostos e antagônicos».⁴² A virtude de uma tal polifonia consiste na

⁴² MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 201.

maneira como ela assegura a diferenciação das duas dimensões, mas não tem validade autônoma.

Todavia, nesta etapa da reflexão insinua-se uma negação de fundo que manifesta a pertença da crítica de Marcuse ao horizonte da metafísica da presença que ele denuncia como irrealista e idealista. Na linha desta perspectiva, não há que buscar o sentido, mas a verdade que sustenta tal sentido, ou seja, o pensamento do sentido já se encontra sempre na forma de um sentido pensado como acesso à verdade, isto é comprometido num determinado projeto. Porquanto há uma verdade histórica da história, pensar o sentido mediante o recurso a uma linguagem multidimensional, isto é, mediante a difração constitutiva da própria ideia de sentido, tem na mira o contributo do analista para a consumação dessa verdade: «sintaxe, gramática e vocabulário tornam-se atos morais e políticos».⁴³

Deste modo aparece uma segunda esfera de significação do termo sentido, constituindo a segunda consequência, que o entende como valor. Determinar o sentido da verdade consiste, então, em perspectivar a verdade do sentido de tal maneira que ela valha como resolução da luta entre posições contrárias que configura a dialética da história, isto é, aproximar o exercício da liberdade, que está dado na própria ideia de dialética, do esforço de libertação. Novo círculo se instala: o valor da verdade só pode estar na racionalidade, ao passo que a verdade do valor depende do valor da Razão,⁴⁴ o que deveria fazer pender o problema para o reconhecimento subjetivo, entenda-se o sujeito como Espírito ou como Consciência, desse valor.

No entanto, como a categoria central permanece a de verdade, toda a preocupação de Marcuse está orientada para confinar essa valoração num plano de objetividade que evite quer o historicismo, quer o subjetivismo, em suma, que reconduza o excedente do sentido, bem como a abertura subversiva que instaura, ao jogo da bidimensionalidade no qual mais não se admite do que uma ruptura qualitativa antecipada no contínuo da história.⁴⁵ Assim, a liberdade de valorar acaba reduzida à escolha do sentido racional da história que, como vimos, é a verdade em si para nós. A prática da liberdade, como invenção e opção, afigura-se, por conseguinte, duplamente condicionada: por um lado, «a formação de conceitos permanece determinada pela estrutura da matéria não dissolúvel na subjetividade»⁴⁶; por outro, a verdade histórica mais elevada pertence ao sistema que oferece a maior oportunidade de pacificação».⁴⁷

⁴³ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 200.

⁴⁴ Cf. MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 225.

⁴⁵ Cf. MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 225.

⁴⁶ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 222.

⁴⁷ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 228.

Mas estas duas limitações carecem da objetivação do terceiro termo que as associa, ou seja, que dá sentido à passagem do facto ao valor, justificando o paradoxo de uma imanência que gera um processo de transcendência que mais não é do que uma reposição da verdade da própria imanência: o conceito de projeto. Ao contrário do que seria de esperar, Marcuse não destaca os aspectos de abertura, projeção, participação, tateio, intencionalidade, que usualmente formam uma constelação à volta daquele conceito nuclear, mas opta por entendê-lo ligado a determinação e exclusão de outros projetos possíveis,⁴⁸ uma forma, portanto, de totalização, inexorável, com um sentido único que só admite, verdadeiramente, outras totalizações que se constituam como outras histórias. Daí que considere viável a identificação entre as condições históricas dessa destinação e determinados critérios de racionalidade, mesmo reconhecendo que acaba por se dar uma confusão final entre juízos de facto e juízos de valor, já que o que cabe desejar é o que é verdadeiramente desejável, a saber, a concretização do próprio projeto da Razão⁴⁹.

Desta feita, a possibilidade de pensar o sentido redonda na possibilidade de realizar o sentido, o que supõe, simultaneamente, a descoberta da verdade e a sua prossecução indeclinável, à filosofia cabendo gerir estas duas dimensões, ou seja, verificar, a cada momento da história, se o sentido seguido é o verdadeiro e obstar à evolução de processos desviados. Percebemos agora melhor que o negativo seja suficiente para o cumprimento de tais desígnios, pois não há nada a inventar, nada a inovar, mas tudo a consumir, de acordo com um conjunto de requisitos condicionados no momento inaugural desta história que é a nossa. Mas, assim sendo, subjacente a toda a filosofia de Marcuse está a convicção da existência de um Absoluto, convicção tanto mais estruturadora quanto sustenta o positivo da crítica, por isso exigindo apenas o exercício da função negativa, mas que está dissimulado na preocupação obsessiva com o fantasma do outro desviado, a sociedade tecnológica unilateral. No limite, a questão fundamental, herança inequívoca do legado hegeliano, pode ser enunciada do seguinte modo: é a Verdade que revela o Absoluto ou é no Absoluto que se descobre a Verdade?

Absoluto

Nesta reflexão sobre o lugar do absoluto, entre sentido, história e transcendência, descobrimos a razão que levou Pierre-Jean Labarrière a sentir-se interpelado pela obra analisada, de um modo suficientemente profundo para utilizá-la como contraponto à explicitação da sua própria

⁴⁸ MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 224.

⁴⁹ Cf. MARCUSE, H., *op. cit.*, p. 224-225.

filosofia, para além das divergências relativas à interpretação da obra de Hegel.⁵⁰ A força da exposição de Marcuse advém, cremos, de, nela, uma experiência do mundo, por todos nós partilhada, encontrar uma dicção coerente, e, em grande parte, inultrapassável: o sentimento de uma existência avassalada, em permanente luta com a condição, é constitutivo da consciência da modernidade, atingindo a sua expressão mais aguda no sistema em vigor, como resultado da feição tecnológica da racionalidade que incorpora como dispositivo orientado para a satisfação. Um tal efeito advém, assim, do modo como esse sistema se propõe como processo de totalização ao levar até às últimas consequências um dos sentidos patentes do projeto da modernidade, que a permanente relação entre discurso e dominação parece confirmar, o de vir a realizar a expectativa legítima de uma vida material melhor, ou seja, da concretização de uma das condições necessárias, ainda que insuficientes, para a felicidade.

Ora, perante, uma tal evidência, a única questão que cabe formular, com vista a uma crítica de fundo desta concepção, que pretenda quebrar o círculo apontado, diz respeito à sua exclusividade como compreensão da realidade coeva: ao descrevermos o sentido da nossa humanidade como o de um estado de violência permanente, os homens lutando contra um mundo em que lhes é proposta a perda de si em troca de alguns bens, o mundo lutando contra os homens que não reconhecem o valor dessa abdicação, o filósofo negando os dois processos de afrontamento em nome de uma autenticidade destinada, estaremos a esgotar a totalidade dos sentidos da experiência humana possível, ou, mais importante, teremos identificado o que caracteriza tal experiência como autenticamente humana?

A interrogação não se limita a circunscrever o alcance da perspectiva com a qual se debate, mas questiona liminarmente a tese epistêmica fulcral segundo a qual seria viável converter os juízos de valor em juízos objetivos,

⁵⁰ A presença da filosofia de Hegel é uma constante na reflexão dos dois autores, Marcuse querendo superá-la pela versão marxista, ainda que, indelevelmente, marcado pela interpretação que, sob a orientação de Martin Heidegger, resultaria na sua tese de doutoramento (MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grunlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main, 1932), não obstante a rutura ensaiada em *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, New York, Humanity Books, 1999 [1941], Labarrière, cuja respetiva tese de doutoramento teria idêntico peso na hermenêutica futura (cf. LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968), também na sua continuada colaboração com Gwendoline Jarczyk, não julgando viável ou necessária qualquer forma de ultrapassagem para além daquela preconizada pela própria dialética hegeliana, a de um infinito aprofundamento do movimento do pensar (cf., por exemplo, JARCZYK, G./LABARRIÈRE, P.-J., *Hegeliana*, Paris, PUF, 1986), tanto mais que a supõe compatível com a mais exigente ortodoxia religiosa. Por isso, uma parte significativa da obra do filósofo francês é constituída pela tradução e pela interpretação dos textos de Hegel, da Lógica (*La science de la logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1972-1981) à Fenomenologia do Espírito (*Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1993).

enunciáveis, portanto, em termos de verdade. No jogo, encetado por Labarrière, entre experiência e autenticidade, acaba por surgir a dúvida de fundo relativamente ao valor de tal objetividade, ou seja, relativamente, ao valor do que se afigura, em consequência, como *um* valor. Assim entendida, a dúvida franqueia o acesso a uma realidade mais radical, que o contexto histórico atual pode, eventualmente, obnubilar, mas que não deixa de estar em ação, mesmo nessa opacidade, a da experiência da liberdade de procurar e de encontrar um sentido para a história.

Podemos compreender liminarmente esta contraposição nodal a partir do esclarecimento do que está em causa quando se fala de uma experiência *do* homem: na linha do pensamento de Marcuse, caberá considerar que experiência do homem corresponde a homem da experiência, já que todo ele se esgota nas determinações concretas, mundanas, de tal experiência, enquanto que, para Labarrière, a mesma expressão designa um tipo de pertença mútua, ou seja, um processo de mediação, em que homem e mundo vão construindo o sentido da humanidade, que será, por efeito de tal movimento de articulação dialética, simultânea, mas diferenciadamente, o sentido da própria experiência e, conseqüentemente, o do mundo dessa experiência. Como escreve, «se uma ‘convergência’ pode ser procurada (se portanto a questão respeitante ao universal conserva um sentido’) será talvez menos na ordem da realidade como tal, ou ainda num sistema que tenta enclausurá-la, do que na de uma *atitude* comum aos homens do nosso tempo».⁵¹

«Atitude», termo fundamental herdado da filosofia de Eric Weil.⁵² Se, na esteira do precursor, a atitude é caracterizada como exigência de um discurso que a compreenda e, logo, lhe confira um sentido, depreende-se que Labarrière pretenda situar a reflexão «num certo tipo de relação entre o dizer

⁵¹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 56.

⁵² Como sintetiza Canivez: “A atitude, com efeito, é uma certa maneira de existir; é uma auto-determinação da liberdade cujo resultado é um certo olhar sobre a realidade, uma certa configuração do real.” CANIVEZ, P., *Weil*, Paris, Les Belles Lettres, 1999, p. 81. A atitude corresponde, assim, a uma certa unificação da diversidade das experiências numa configuração relativamente sensata que, por isso mesmo, acaba por requerer um discurso que reflita essa sensatez de base. Ainda que a atitude anteceda existencial e historicamente um tal discurso, caberá a este revelar a coerência da atitude e, desse modo, destacá-la do fluxo mais ou menos inconsistente do ser-aí. A ideia de uma lógica da filosofia que configura o pensamento filosófico de Eric Weil, em geral, e a sua compreensão do legado hegeliano, em particular, constituíram uma referência nuclear para Labarrière, como o próprio reconhece, por exemplo, na introdução àquela que poderá ser tida pela sua obra maior (*Le discours de l’altérité: une logique de l’expérience*, Paris, PUF, 1983) ou nas análises que lhe dedica no balanço da recepção do pensamento hegeliano em França (JARCZYK, G./LABARRIÈRE, P.-J., *De Kojève à Hegel, 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996. Bastaria ter em consideração o lugar de um tal diálogo na origem da distinção avançada por Labarrière entre a lógica e o lógico para se pesar o seu significado. Para as relações entre Labarrière e Weil, vj. BERNARDO, L., *Linguagem e Discurso: uma hipótese hermenêutica sobre a filosofia de Eric Weil*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2003.

e o fazer, entre a teoria e a práxis»⁵³, ponto dinâmico intermédio, que corresponde à noção de experiência retomada, mediante uma grelha de inspiração hegeliana, da filosofia de Merleau-Ponty. Ora, como ficou patente, não se trata de uma atitude qualquer, mas daquela que, na interpretação do autor, melhor exprime o sentimento do homem atual, enquanto esse sentimento resulta da experiência da própria mediação, isto é, da experiência de um processo de liberdade. Uma tal exigência permite ao filósofo apresentar uma leitura completamente diversa daquela a que Marcuse nos houvera conduzido: «uma das tendências do nosso tempo, a mais significativa talvez, é a de recusar a prevalência de todo o juízo que situaria o homem em relação ao mundo, e não o mundo em relação ao homem».⁵⁴

Ainda que nunca a tenha enunciado com tal simplicidade, damo-nos conta de que toda a estratégia crítica de Labarrière assenta na possibilidade desta alternativa. Só desta maneira se compreende uma particularidade formal da obra, à primeira vista surpreendente, a saber, que o diálogo inicial com Marcuse, despoletador da produção, incidindo na insuficiente compreensão, atribuída ao autor germânico, do significado da metafísica na relação entre verdade e valor, que o teria conduzido a uma visão redutora da articulação entre contingência e transcendência, seja rapidamente abandonado a favor da introdução de outras figuras, oriundas de áreas diversas, como a poesia ou a sociologia, para ser reatado nas páginas conclusivas. É que, se as questões de fundo que estribam a reflexão são comuns, mantendo-se em funcionamento no decurso da exposição, mesmo quando Labarrière interpõe outras instâncias de diálogo, o filósofo francês precisa de ir criando espaço para uma experiência de outro tipo, uma experiência de reconciliação e de totalidade, “poética constituinte ou conascente”⁵⁵ da história, que encontra na abertura à transcendência a revelação da sua lógica, em nítido contraste com aquela de oposição e de totalização exposta por Marcuse.

Esta preocupação em justificar uma alternativa determina a necessidade de promover o constante enfraquecimento de algumas das teses nucleares da proposta de Marcuse. Desde logo, relativamente ao único ponto que verdadeiramente concede como válido na globalidade: o diagnóstico levado a cabo por Marcuse sobre os perigos de reificação do humano. Ao supor que se trata de uma crítica aos efeitos excessivos da técnica,⁵⁶ quando, como vimos, o que está em causa é o espectro de uma racionalidade tecnológica que tem a pretensão de substituir o projeto da racionalidade crítica, mesmo que essa leitura redutora possa ser assacada a uma certa incompreensão,

⁵³ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 17.

⁵⁴ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 57.

⁵⁵ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 76.

⁵⁶ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 23.

acaba por gerar uma circunscrição do respetivo alcance, confinado, doravante, o problema tão só a uma das valências da experiência contemporânea, que não ao todo da mesma. Nesta, em contrapartida, Labarrière prefere valorizar o que considera ser um traço manifesto de liberdade, destacando-se do fundo circunstancial de opressão: a falência dos absolutos.

Não há dúvida de que o homem contemporâneo se reconhece, igualmente, em tal situação, a de um mundo que, no que respeita à sua dimensão cultural, se pensa a si próprio como fragmentado e fragmentário, imponente na forma como lida com os processos de organização social e política, mas irresoluto na fixação de valores, crenças, certezas que restituíssem uma visão unificada do real. Toda a questão está, uma vez mais, no modo como se valoriza essa situação. Ora, Labarrière, ao invés de Marcuse, não a interpreta como uma perda, mas como uma exigência de sentido, isto é, como a possibilidade histórica de o homem assumir a sua liberdade, enquanto esta significa o processo inacabado do «homem criador de si próprio».⁵⁷

Por conseguinte, para ele, o homem não está apenas condenado a ser oprimido por um esquema de dominação mundano, mas cabe-lhe, igualmente, o exercício de uma liberdade produtiva de si e do sentido do próprio mundo, que parece, à primeira vista, absorvê-lo completamente, mas que, a um segundo olhar, surge como dependente do seu gesto configurador, «pois o valor do mundo é de mediação, e o homem, longe de estar submetido à sua 'ordem' ilusória, tem o dever, nele se exprimindo, de lhe conferir o sentido que ele não possui em si mesmo: tal é 'a maior liberdade de espírito' que lhe é deixada no meio das desgraças que sofre».⁵⁸ Somos, deste modo, solicitados a pensar uma alternativa ao pessimismo corrente⁵⁹: tal como o afrontamento da alternativa reificadora fez aparecer o absoluto histórico da oposição entre o mundo da tecnologia e a racionalidade crítica, assim a falência dos absolutos poderá ser a condição necessária para a emergência do sentido autêntico do Absoluto: «poderemos então sem pena consolar-nos pelo declínio dos absolutos se for verdade que assim se apressa a aparição do Absoluto».⁶⁰

A verificar-se, esta situação corresponde a uma leitura efetivamente diversa da de Marcuse, não só por procurar dar conta de um sentido presente na vivência antropológica, mas, sobretudo, por ter o poder de se substituir, progressivamente, ao projeto, quer da racionalidade tecnológica, quer da racionalidade crítica, porquanto se vai construindo, dialeticamente, no interior do que, no sentimento da contingência, é afirmação de uma liberdade

⁵⁷ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 46.

⁵⁸ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 46.

⁵⁹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 37-40.

⁶⁰ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 67.

inventiva dos sentidos que a vão determinando, ao ponto de provocarem a emergência do absoluto como sentido dos sentidos.

Assim, não seria exagerado afirmar que, afinal, Labarrière nada concede ao autor de Francoforte. Mesmo no que parece uni-los encontra-se, sempre, uma reserva que a ser explorada alteraria radicalmente a orientação da análise: a pertinência reconhecida à leitura da situação social é atalhada pela acusação de uma superficialidade cuja superação obrigaria a «remontar bem para cá da sua tradução empírica»⁶¹, justificando a recondução da análise social à análise cultural⁶²; o reconhecimento da necessidade de levar a cabo certos valores associados ao exercício da racionalidade, é acompanhado pela alteração do tipo de valor em causa, para Marcuse valores sociais, para Labarrière valores antropológicos, que introduzem a ideia de uma esfera de interioridade própria do humano⁶³; a partilha do conceito de dimensão tem como propósito a introdução de duas diferenças essenciais, primeiro, horizontalmente, entre bidimensionalidade e multidimensionalidade, diferença que parece revelar, aliás, alguma incompreensão da amplitude do conceito no pensamento de Marcuse, mas que se percebe visa defender a propriedade de experiências constitutivas da humanidade do homem, como a experiência religiosa, depois, verticalmente, preconizando a necessidade de um aprofundamento que restitua o sentido, tanto da fatualidade, quanto da valoração e reponha os direitos de uma metafísica cuja definição será, relativamente à tradicional, com a qual se debatia Marcuse, modificada em termos da experiência fundamental⁶⁴; no que respeita à dialética, que ambos defendem, também se dão alterações de monta, uma vez que Labarrière considera, por um lado, que a negação, por si só, é condição necessária, mas não suficiente, à produção de um positivo, o que afeta o entendimento da segunda dimensão, como crítica e negativa, avançado por Marcuse, enquanto, por outro, entende-a como um movimento de geração, não de reconciliação⁶⁵, o que implica que não haja lugar para um fim que seja equivalente a um desfecho na ordem da eventualidade; quanto à concepção de liberda-

⁶¹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 27.

⁶² LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 69.

⁶³ «Je pense en effet que les valeurs qui sont ici en cause, loin d'être une simple donnée résultant de l'agencement d'éléments extérieurs à l'homme, subsistant par soi, et qu'il faudrait prendre en compte sans plus, sont l'émergence d'une certaine préconception intérieure à l'homme, jusqu'en son inachèvement, de cela même qui doit le mener à son achèvement» LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 26.

⁶⁴ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 157-159.

⁶⁵ «C'est ce mouvement, si l'on veut maintenant lui donner un nom, que l'on peut designer sous l'appellation d'attitude dialectique. Voilà qui nous situe bien loin de la croyance magique en une positivité finale, fruit d'une négativité redoublée, bien loin aussi d'un instrument orgueilleux qui jonglerait avec le réel en lui imposant ses lois. (...) Elle n'est pas, comme on le dit souvent, la 'réconciliation des contraires', mais le mouvement structurel perpétuellement recommencé, de leur engendrement et de leur suppression». LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 63.

de, Labarrière responde à predominância do contentamento ou descontentamento, na óptica de Marcuse, com a ideia da gratuidade que, a seu ver, suscitará a passagem de uma fenomenologia para uma lógica⁶⁶; em consequência, a noção de projeto sofre uma inflexão radical, para Marcuse, como vimos, ligado a um processo histórico de destinação, segundo Labarrière, só se justificando como eterno recomeço da tarefa do sentido.

Por fim, no que se afasta decididamente do seu interlocutor, a transcendência, mantida na dependência do imanente vivido, não é reduzida a uma dimensão crítica, mas pensada como experiência construtiva de alteridade, primeiro do mundo-outro, ainda que conascente, depois dos outros homens, que também estão presentes na mesma experiência da contingência, para ser reconhecida como necessariamente de um outro absoluto, sem o qual toda a moção refletida careceria de sentido, no caso vertente, Deus, que, assim, aparece convocado pelo próprio trabalho interno de uma vontade de intentar uma experiência radical e total do projeto humano. Já numa posição diametralmente oposta à de Marcuse, Labarrière conclui que “alteridade, pluralidade, exata inteligência de uma história, eis, ao que parece, as componentes da situação espiritual do nosso tempo que requerem um esforço especial de investigação e de clarificação.”⁶⁷

Ora, o esforço preconizado requer uma atitude metodológica, oposta à do objetivismo, que siga três etapas fundamentais⁶⁸: *respeito* total da realidade, ou seja, escuta dos seus sinais; *distanciação* reflexiva, que permita, na esteira de Hegel, ressaltar a constância da forma, garante da liberdade do conteúdo⁶⁹, assente em duas funções da linguagem, a de conceptualizar o dado e a de mediar a experiência unificada da história⁷⁰; *abraço* revelador que, desposando o devir, nele descobre o apelo libertador de um sentido agente e, em tal entrega, confiante e partilhada, assume a esperança na redenção de todas as fragilidades que caracterizam a contingência.⁷¹ Trata-se tão-só de esperança, pois nada está decidido previamente, nada está dado como antecipação coartora da liberdade humana.⁷² Esta caracterização

⁶⁶ «C'est ici que s'opère le passage d'une phénoménologie à une *logique*, — non pas que soit atteint pour lors quelque point de vue absolument autre (ce qui impliquerait, à la limite, un incompréhensible dualisme des sujets comprenant), mais, dans l'unité fondamentale du sujet historique, c'est alors la dimension de la liberté, de la gratuité, qui se trouve, non point cernée et débusquée, mais bien visée et accueillie» LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 33.

⁶⁷ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 154.

⁶⁸ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 62-63.

⁶⁹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 72.

⁷⁰ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 94-95.

⁷¹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 107.

⁷² “Simplement nous savons qu'il faut aller vers cette chance pro-mise et ce déchiffrement essentiel avec tout l'acquis qui nous fait ce que nous sommes: libres (ou en devenir de liberté), et ce en fonction de notre expérience passée, individuelle et collective.” LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 73.

é dobrada por três dimensões fenomenológicas, tidas como próprias de uma experiência considerada autêntica: atenção, gravidade e acolhimento.⁷³

Cabe, então, concluir que, em contraponto a Marcuse, para Labarrière, há lugar para esperar uma existência mais sensata, mais pacificada, mais satisfatória, mas essa esperança centra-se no homem, não no mundo. Todavia, importa insistir em que o homem é aqui pensado, não tanto como instância ou evento do mundo, vítima de forças que, de um modo ou de outro, o esmagam ou desvirtuam, mas como movimento relacional, processo desiderativo permanente, graças ao qual cada homem se transcende, na consciência da sua dependência ontológica do outro e na vivência do desejo, para poder ser plenamente aquilo que é. Se esta experiência for aprofundada, na concatenação dinâmica da alteridade vivida e da respectiva consciência, o homem descobrirá uma dependência originária, chave do mistério da sua constituição relacional, que alterará radicalmente o seu ponto de vista, bem como a sua situação no mundo, porquanto lhe dará acesso ao sentido de todos os seus atos, qualificando positivamente o processo negativo do desejo.

Assim, o centramento no homem supõe um momento concomitante de descentramento, dupla negação da experiência de si e do mundo, em virtude do qual se encontra a positividade do Absoluto como proveniência. Tal desvelamento permite uma espécie de confiança na presença do sentido, mesmo onde o homem se depara com o mistério e a desrazão: «podemos, então, empregar, novamente, categorias positivas, as de plenitude e de superabundância, mas também a de comunicação (...) e por fim (...) a de amor.»⁷⁴ A condição, como bem se entende, é que se abdique da vontade de domínio e se perfilhe uma práxis da reflexão, mais do que da luta, já que, como se depreende, para o autor, o real nunca nos pertence, mesmo, ou sobretudo, quando julgamos conquistá-lo: o sentido do mundo supõe a sua negação, isto é, a desrealização da sua materialidade pela introdução de uma função *utópica*,⁷⁵ descoberta no próprio processo da referência; o sentido da história advém mediante a projeção de um plano *ucrônico*; o sentido da humanidade requer o trânsito amoroso pelo qual a existência se torna plural, para recuperar uma unidade que só advirá pela revelação da divindade.

Trabalho de mediação constante, este, que visa os nós cegos com os quais cada posição se anula na outra a qual, por sua vez, assim é anulada, para que, desse nada, que por o ser permite o entremeio, ambas possam reconhecer-se enquanto instâncias relativas. Do ponto de vista antropológico, a

⁷³ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 79.

⁷⁴ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 120.

⁷⁵ Este aspeto que, aqui, ainda aparece como operatório, tornar-se-á, progressivamente, central na reflexão filosófica de Labarrière, como se poderá verificar em *L'utopie logique*, Paris, L'Harmattan, 1992 e *Poïétiques: quand l'utopie se fait histoire*, Paris, PUF, 1998.

passagem pelo vórtice do nada tem uma consequência ética que a insistência na dialética tende a escamotear: o apaziguamento da ânsia do desejo, na multiplicidade das suas manifestações. A compreensão da relatividade de todas as situações conduz à relativização do que fora tido como absoluto, o próprio Absoluto só sendo revelado em função da intensidade do processo anulatório, o que implica a aceitação de que a resposta à pergunta sobre a humanidade do homem, não se encontra na condição humana, seja esta entendida como determinação ou como projeção de um contexto mundano. Que Labarrière tenha assumido a circularidade do percurso assim esboçado,⁷⁶ patenteia a sua convicção da existência de um processo universal de mediação, a linguagem, que opera a negação, ao mesmo tempo que, facilitando o jogo entre a hermenêutica da situação e a experiência metafísica da origem, vai entretecendo os textos do sentido.

No meio da linguagem, o homem pode concretizar a reunião almejada ente origem e fim, porquanto ela própria se oferece como pura relação, dicção do passado, do presente e do futuro. Em conformidade, o autor valorizou a função lógica da linguagem, isto é, a possibilidade que nela se realiza de compreender o esquema de funcionamento dinâmico da realidade. Todavia, tal como Marcuse, mas com teor diverso, avançou uma dupla exigência para a ocorrência do sentido no encontro entre os dois processos funcionais, de modo a evitar a alienação no e pelo discurso. Por um lado, defendeu, importa que a linguagem não sirva como trama de preconceitos, ao passo que, por outro, é fundamental que o sujeito de enunciação correlacione universal e concreto: «Só assim o discurso deixa de conotar a alienação e a perda do homem relativamente a si próprio, mas designa (e realiza) o regresso do homem e de todas as coisas ao seu lugar original».⁷⁷

O efeito preconizado revela um entendimento do processo de libertação oposto ao de Marcuse, uma vez que admite que tudo se passe num plano de interioridade, mesmo quando o que é visado esteja para cá ou para lá da mediação discursiva. Podemos, em conformidade, concluir que, para Labarrière, se o discurso não alienado é o discurso original, no duplo sentido de originário e apropriado como efetuação de uma criatividade pessoal, então a luta principal do homem faz-se com os termos desse discurso. A atitude que o autor procurou aclarar descobre, por conseguinte, a sua figura própria num gesto de recolhimento que consistirá, para cada homem, em «reunir toda a sua existência numa interrogação radical que se inclua a si mesma no seu projeto e que reconduza o ser até ao plano originário onde se enraíza a-historicamente a sua própria experiência his-

⁷⁶ Referindo-se ao conteúdo de uma experiência autenticamente humana, escreve: «Or ce contenu, quel est-il? Il a été défini plus haut et d'entrée de jeu comme identique à l'Absolu, puisque c'est d'une logique de l'expérience de l'Absolu, ai-je dit, que l'on entend parler ici». LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 103.

⁷⁷ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 101.

tórica».⁷⁸ Torna-se, uma vez mais, patente que, para Labarrière, a experiência verdadeiramente humana, ou seja, aquela que deve prevalecer, é a experiência do Absoluto, desde que este seja compreendido como sentido de uma experiência de liberdade que se vai constituindo como sobredeterminação unificadora das várias vivências quotidianas do que sugestivamente designa como «o sabor da liberdade».⁷⁹

Assim, se a crítica de Labarrière a Marcuse suscita um enfoque na confiança excessiva que este deposita nos fatores exteriores, mundanos e acidentais, a apresentação deliberada da sua própria posição filosófica, por via desse confronto, deixa à vista o que nela pode ser tido como amplificação de um percurso de interioridade no qual e para o qual a ação transformadora exterior resulta marginalizada. Com efeito, se o filósofo francês via na crise histórica dos absolutos um incentivo para um reforço da busca interior do Absoluto, seja esse interior acedido pela linguagem do pensamento ou do mundo, ficam por esclarecer as modalidades de intervenção superadora ou aperfeiçoadora de uma existência marcada pela insatisfação. Escutar⁸⁰ e compreender, encontrar a lógica de ser-se humano, serão condições necessárias ou suficientes para obstar às causas reconhecidas da dominação? O que, deste modo, transparece é que uma tal valorização de uma via interior, ainda que tenha a pretensão de dar coerência a uma atitude que já está em ação, não deixa de resultar de uma escolha teórica do filósofo que, primeiro, decide eleger esta vertente como a mais autêntica, segundo, o faz em nome de um aparato teórico que condiciona as modalidades do discurso e, terceiro, tem o propósito de fazer coincidir o sentido suposto dessa atitude com a qualificação de uma experiência do Absoluto.

Ora, inevitavelmente, se levanta a questão sobre o verdadeiro sujeito dessa nova figura do universal, que em termos hegelianos, corresponde, como se percebe, à identificação do Absoluto com o universal concreto, questão que se torna mais relevante pelo facto de o autor preservar a sua proposta, em grande parte resultante de uma leitura pessoal da última figura da *Fenomenologia do Espírito*, «o saber absoluto», de qualquer tentativa de ultrapassagem do plano antropológico de uma experiência concreta.⁸¹ Fica, então, à vista que a passagem da experiência genérica da liberdade à forma de uma atitude determinada

⁷⁸ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 102.

⁷⁹ «Même si, grisé par l'expérience d'une liberté dont il n'a pas encore appris à connaître les limites, celui-ci nous paraît en user pour sa propre destruction, jamais plus il n'oubliera la saveur qu'elle a pour lui». LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 64.

⁸⁰ É o autor que apresenta a escuta do sentido como «engagement». Cf., LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 70 e 80.

⁸¹ O autor insistirá constantemente nesta interpretação em múltiplas passagens, como a que segue a título exemplificativo: «Le concept ainsi réalisé, unité en devenir de l'intérieur et de l'extérieur, est histoire véritable: non point achevée et close, mais une histoire qui aurait découvert l'axe de son imprévisible développement. (...) Le concept se possédant lui-même est en effet si certain d'être identique à toute réalité qu'il laisse

e desta ao discurso valorativo sobre a sua configuração autêntica estão marcadas por uma idealização que redundaria na identificação preliminar do sentido com a transcendência, desta com a experiência do outro, o qual levado à radicalidade da relação só pode ser o Absoluto.

Absoluto da experiência e experiência do Absoluto deverão coincidir se o percurso de compreensão do que está em causa na atitude for autêntico, mas, paradoxalmente, essa coincidência só pode ser um processo de mediação, isto é, um movimento constante de mútuo aprofundamento e de mútua anulação, numa dimensão utópica e ucrônica, em sentido literal, que é descoberta como a dimensão das dimensões, a fonte geradora tanto do sentido como da transcendência.⁸² Desta feita, a verdade não é, a transcendência não é, o absoluto não é, para que os três possam ter algum sentido para o homem, sentido que, só advém, paradoxalmente, enquanto promessa de verdade, de transcendência e de absoluto. Assim sendo, cabe ponderar a que homem nos estamos a referir e que experiência lhe corresponde. Este ponto de chegada dubitativo torna bem visível a dificuldade que procuramos fazer ressaltar: ainda que o autor fale do homem como de todo o ser humano, subjaz à sua proposta um modelo de humanidade à medida das características do Absoluto, que encontra numa experiência que, como decorre, só pode ser uma experiência religiosa particular, extrema, radical e original, em sintonia com a posição explanada. Como o próprio autor acaba por reconhecer, «o saber (ou o não saber) que se clarifica aqui é aquele que se encontra em todos os místicos».⁸³

Mas, torna-se inevitável perguntar, por um lado, até que ponto este grau de saber se deduz, mesmo dialeticamente, dos vários sentidos que atravessam a dimensão comum da existência e que a condicionam como contingência, e, por outro, se um tal entendimento não ficará, ele próprio, totalmente dependente de uma certa contingência.⁸⁴ A ser válida, tal imputação acar-

cette réalité se développer dans sa contingence et sa liberté propres. (...) Ou encore : la liberté de l'homme est telle qu'elle doit se vivre (c'est encore la dernière page du *Savoir absolu* qui nous le précise) dans la contingence plénière de la nature et de l'histoire.» JARCZYK, G./LABARRIÈRE, P.-J., *Hegéliana*, Paris, PUF, 1986, pp. 70-71.

⁸² «Le langage humain authentique est celui qui réalise une médiation de l'expérience humaine par rapport à elle-même pour faire d'elle, l'arrachant à son immédiateté, une totalité, intelligible, rassemblée idéellement dans une unité plénière de signification» LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 97.

⁸³ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 115. Dimensão omnipresente na sua obra que, em coerência, desembocaria na tradução dos textos de Maître Eckart, com a sua colaboradora de sempre (*Du détachement et autres textes*, Paris, Rivages, 1995; *Les sermons*, Paris, Albin Michel, 2009) e na respetiva interpretação, em vários trabalhos de entre os quais cabe destacar: JARCZYK, G./LABARRIÈRE, P.-J., *Maître Eckhart ou l'empreinte du désert*, Paris, Albin Michel, 1995.

⁸⁴ Bastará, como Eric Weil antecipou na *Logique de la Philosophie*, com a passagem escandalosa do ponto de vista do discurso do Absoluto, mas pensável na perspectiva das atitudes e dos discursos possíveis, das categorias filosóficas para as categorias da filosofia, que haja quem não queira, com conhecimento de causa, seguir a deontologia

retaria, na terminologia de Marcuse, que a filosofia de Labarrière fosse indexada a uma forma idealística de alienação, consistindo na sugestão de uma fuga para um ponto nulo, uma evasão orientada para uma origem pensada que seria confundida com uma efetiva desalienação.

A inquietação insinua-se, inevitável: de um modo ou de outro, não é sempre o homem, do qual se parte e o qual se pretende realizar, que fica pelo caminho, em virtude dos quesitos extremos que sustentam o intuito de valoração? Não ha dúvida de que a proposta de Labarrière não corresponde a um discurso intolerante, se este for entendido como sistema conceptual rígido e fechado, antes se apresenta como uma metodologia de dissolução dessa fixidez cristalizada num discurso particular. Não obstante, importa considerar se a universalização da atitude mística permite, por si só, que os servos cedam ao discurso dos senhores, isto é, à possibilidade de compreensão em vez da necessidade da luta, condição necessária para que possam escolher livremente a própria via da libertação,⁸⁵ ou se, ao invés, os afasta definitivamente de tal objetivo acenando-lhes com um projeto que, na realidade, eles não estão ainda em condições de cumprir. De outro modo, até que ponto a condição transcendental da autenticidade,⁸⁶ ao forçar a resolução da pluralidade dos sentidos numa unidade assumida como sentido último de uma existência propriamente humana, não obsta a um discurso efetivamente agente, permanecendo tão só na poesia essencialista do discurso, correspondente à discursividade típica em torno da categoria do Finito, que tende a tomar a historicidade pela história, a temporalidade pelo tempo, a individualidade pelos indivíduos, a linguagem pelo discurso?⁸⁷

inerente a uma experiência do Absoluto tal como ela aparece no discurso do Absoluto. É que, como refere, «il semble que, en fait, le discours absolument cohérent n'a pas réconcilié l'individu et la réalité, mais s'est seulement réconcilié avec l'Être.» WEIL, E., *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950, p. 56.

⁸⁵ WEIL, E., *op. cit.*, pp. 38-39; 59.

⁸⁶ Um exemplo do modo como Labarrière põe em prática esta condição encontra-se em expressões que supõem uma dupla exigência deontológica, dada na própria forma do discurso, como seja “le langage humain authentique” (*op. cit.*, p. 97) ou “une contingence vraie” (*op. cit.*, p. 106).

⁸⁷ Cf. WEIL, E., *op. cit.*, p. 389-390. Sobre a pertinência desta interrogação, atente-se na seguinte auto-análise, que manifesta o modo como intimamente o filósofo reduz o problema da alienação a um traço da finitude do homem: «À titre personnel – mais en reconnaissant que cet énoncé ne se propose à l'assentiment qu'avec bien de réserves – je n'éprouve aucun effroi à dire ce qui pourra paraître d'un accord délicat avec ce qui vient d'être dit: ne peut-on pas – ne doit-on pas – confesser qu'un tel éveil du sujet à sa propre altérité structurelle peut être freinée, je dirais même contrariée – et parfois jusqu'à une quasi abolition – par l'inhumanité des circonstances, mêmes «travaillées» et «converties» par le sujet en quête de son «autostance»? J'y verrais alors une marque de notre inéluctable *finitude*, à laquelle il nous faut activement consentir dès lors que nous aspirons à une *autostance authentiquement humaine*, c'est-à-dire s'inscrivant dans une *histoire* qui ne se peut construire qu'à la mesure de la contingence qu'elle est, en tant que *temporalité en désir et instance d'historicité*.» LABARRIÈRE, P.-J., *Au fondement de l'éthique: autostance et relation*, Paris, Kimé, 2004, pp. 97-98. A crítica que aventamos

A interrogação surge tanto mais pertinente quanto Labarrière estabelece uma condição para que a sua proposta funcione, a da invenção de uma nova linguagem do sentido.⁸⁸ Ora, esta linguagem só poderá, segundo o autor, resultar de uma vivência autêntica do sentido. Nas suas palavras, “não se pode falar do sentido ficando fora do movimento que assim se descreve.”⁸⁹ Uma tal condição exige, concomitantemente, que se passe a um outro plano de reflexão que só parcialmente se encontra nesta obra, marcada ainda pela convicção de que se justifica a separação analítica dos planos fenomenológico, lógico e poético, os quais terão de ser pensados num processo de entrosamento positivo. No próprio amadurecimento da sua filosofia, Labarrière foi levado a desenvolver esta dimensão relacional no plano do lógico, isto é do gesto, mediador e configurador, que não já da mera atitude.⁹⁰

Todavia, a recusa constante da passagem do lógico à lógica acaba por reduzir o sentido a uma versão esquemática que tudo engloba porque se propõe como mediação incessante de termos que não têm independência, o que parece corroborar a validade das questões levantadas e adensar a inquietação que as atravessa com o espectro de uma contradição de fundo destinada a anular a produtividade intencionada em todo o agir. É que a fórmula definitiva que o autor propõe redundante num paradoxo tendente a fechar pensamento e ação com um nó cego cuja negatividade só se afigura suportável para aqueles que, de algum modo, já abandonaram a história. Ao estabelecer que só poderemos pensar o sentido se o projetarmos como trânsito infinito, isto é, se formos capazes de concebê-lo na radicalidade de um não-sentido, uma tal exigência de dupla negação, tão consonante com o esforço reflexivo do filósofo, mas que Labarrière não quer confinada ao exercício especializado,⁹¹ que lugar para os homens, aqueles que sofrem,

do ponto de vista da ação não obsta à riqueza das reflexões que Labarrière produziu sobre as relações entre filosofia e poesia, como procurámos pôr em evidência em BERNARDO, L., “Espaço do discurso, espaço do poema: algumas considerações sobre a relação entre filosofia e poesia na utopia lógica de Pierre-Jean Labarrière”, «Saberes do Tempo», homenagem a Maria Henriqueta Costa Campos, número especial da *Revista da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas*, Lisboa, Colibri, 2002.

⁸⁸ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 87.

⁸⁹ LABARRIÈRE, P.-J., *op. cit.*, p. 89.

⁹⁰ Cf. LABARRIÈRE, P.-J., *Croire et Comprendre : approche philosophique de l'expérience chrétienne*, Paris, Cerf, 2000. Este aprofundamento suscita a utilização de uma terminologia que melhor traduza a relação, que ainda não estava presente na obra em análise : *synergie, intercohérence originelle, bi-réflexivité originare, croissance connexe, interdépendance foncière*, etc.

⁹¹ A própria estrutura formal dos seus ensaios filosóficos, que se vem repetindo no decurso da produção, pressupõe a vontade de passar do plano estritamente teórico para uma hermenêutica das figurações histórica, como o próprio não deixa de explicitar: «Une telle approche voudrait donc se placer à un niveau *fondamental*. C'est-à-dire, une fois encore, en-deçà des efforts que nous consentons quotidiennement pour tenter d'assurer la prééminence des attitudes ou des expressions qui nous importent au plus haut chef. (...) Le séjour nécessaire dans cet arrière-plan *logique* devrait assurer, autant que se

sem o filtro do filosofar, a sedução da racionalidade consumista, que lugar para o mundo, entretela de todos os possíveis, incluindo os inautênticos e os sem sentido?

Sentido

No fim deste percurso cruzado, julgamos poder concluir pela pertinência das duas propostas, menos num registro de oposição entre elas do que de necessária conjugação do princípio geral que norteia cada uma, desde que este seja enquadrado na ordem onde faz plenamente sentido. Assim, como crítica ao manifesto empobrecimento cultural, que faz perigar tanto a pluralidade de valências do mundo da vida, quanto as possibilidades de o homem construir uma existência sensata, a insistência de Marcuse na implicação entre a racionalidade tecnológica e a figura histórica de um homem unidimensional não saberia ser descartada. Todavia, importa não tomar essa circunstância, cada vez mais difícil de escamotear, como necessária, seja por um determinismo histórico, seja por um niilismo civilizacional, pois que, enquanto houver homem, a liberdade será, no fundo ou no horizonte, a única condenação definitiva. Ora, o testemunho mais elementar dessa liberdade constitutiva encontra-se no modo como, por via da linguagem, o homem nega a negação que a sua presença ao mundo já introduz com as múltiplas tentativas de dar sentido à realidade, dessa maneira, tentando resolver a exigência de que essa mesma realidade faça sentido. Por conseguinte, impõe-se conceder o devido acolhimento à ideia de Labarrière de que é sempre viável infletir o que parece ser um sentido inexorável da história, mediante um gesto de liberdade que, num certo ponto, surja, igualmente, como processo de libertação do contingente da contingência: à possibilidade da queda na unilateralidade cabe contrapor a realidade de uma liberdade que, em coerência, supõe um dinamismo plural do sentido, bem como, uma concepção multidimensional do humano.

Podemos não ser o que somos porque também podemos sê-lo, ambas as polaridades só coexistindo em função de uma liberdade cuja realidade as institui e compreende. O homem pluridimensional pode encerrar-se numa solução unilateral, mas o sentido desse confinamento depende da abertura

peut, la rectitude du regard à jeter sur ce domaine, non moins que la complexité du mouvement qui, ici aussi bien qu'ailleurs, est susceptible de remettre les choses de l'esprit au niveau inconfortable et véridique de leur contradiction foncière.

(...)

La cinquième étape, qui aurait pu être la dernière, consistera à nouer concrètement cette contradiction vivante en montrant comment elle anime de l'intérieur des *figures d'histoire* qui reçoivent de là un éclairage nouveau.» LABARRIÈRE, P.-J., *Au fondement de l'éthique...*, pp. 9-10.

enunciada na primeira proposição. Por mais paradoxal, a inversão do questionamento inicial resulta, ao que cremos, inevitável. O que se afigura decisivo não é tanto a possibilidade de verdade e de absoluto num mundo difracionado pela diversidade de sentidos possíveis, mas a viabilidade daqueles se proporem como sentido efectivo, ou seja, como expressão de um acto de liberdade, promovendo, sem outro tipo de circunscrição que a da decisão livre pela transcendência da utopia ou do absoluto, a infinitude da dialéctica do pensamento e da acção.

Torna-se, dessa feita, perceptível o motivo das críticas que dirigimos aos dois autores: uma vez que a liberdade e o sentido se encontram co-implicados, devendo, constantemente, evidenciar o traçado dessa mútua pertença pela proposta de narrativas, buscadas na pletora da linguagem, cuja densidade de sentidos favoreça a prática da liberdade, enquanto a experiência de liberdade, suposta nesses exercícios narrativos, conduza à vontade de não interromper essa busca precária de sensatez, há que evitar a todo o custo a tentação de avançar um fecho para uma tal abertura, mormente no que respeita à filosofia. É que esta, em virtude dos seus instrumentos metodológicos, mesmo quando se crê em condições de suportar uma injunção libertadora, facilmente gera um simulacro da sistematicidade ideológica.

As dificuldades que encontramos em ambas as concepções decorrem, portanto, de nelas detectarmos um gesto contraditório: por um lado, partilham a mesma exigência que acabamos de apontar, a partir do momento em que conferem a prevalência ao meio da linguagem, mas, por outro, no respectivo aprofundamento, acabam por pretender resolvê-la a favor de uma experiência, tida como mais autêntica, que resultaria na sua chave e encerraria a questão sobre o sentido do(s) sentido(s). Dito de outro modo, o que, para nós, intérprete, aproxima, tanto quanto distancia, os dois autores é o facto de cada um apresentar um discurso que gira em torno de duas categorias discursivas – verdade e absoluto – que aí estão pressupostas como o sentido último. Ora, uma vez que a ideia de um sentido fundamental remete, enquanto processo de autenticação, para a esfera da legitimidade, ela só pode assumir-se como valor, nunca como facto ou evento derradeiro. Eventualmente por operarem com uma noção ontologicamente forte da razão, da história, da experiência e do homem, e manterem em vigência os binômios herdados da Modernidade, nos momentos decisivos da argumentação, como vimos, ambos propõem conceitos que sugerem a coincidência da axiologia com a factualidade. Nesta linha, e em jeito de breve contraposição, sugerimos um conjunto de variações sem outra pretensão do que a de constituírem pontos de reflexão em regime de abertura dialogante.

Os dois, como acompanhamos, procuram fazer coincidir o sentido com uma transcendência, a da verdade histórica ou a da alteridade constituinte do absoluto, o que acarreta que o sentido seja entendido como a exposição de um dado que o sustém e, em si, o antecipa, mas cabe perguntar se o

movimento não deveria ser inverso, ou seja, se a coincidência não deveria ser da transcendência com o sentido, mais do que do sentido com a transcendência, de tal modo que a ideia da transcendência como um dado (mesmo que se considere, como Labarrière, que esse dado é um processo dinâmico, correlativo da experiência humana) seja substituída pela da transcendência como nexos textuais de uma escrita que a vai narrando e que, em tal narrativa nunca perde o contato com a imanência.

Desta feita, a transcendência não seria tanto um fim, quanto uma permanente irrupção na complexa intriga da humanidade, o que suporia a sua identificação com um processo inconclusivo de abertura. Tratar-se-ia, assim de aplicar à transcendência o que Labarrière escreveu sobre o sentido: «não há nenhuma esperança possível de um 'sentido' completo (já feito) mesmo no plano formal de uma afirmação de si mesmo».⁹² Uma tal modificação de perspectiva corresponderia ao cultivo de uma via intermédia, nem cristalização de um destino, nem salto qualitativo ou existencial, mas entremeio hermenêutico, para o qual sentido e transcendência se verificariam, mutuamente, a cada novo passo das narrativas. Exercício de uma racionalidade bem mais modesta e local do que aquela preconizada pelos nossos autores, mas que teria a virtude de obstar às dicotomias abissais como a da forma e do conteúdo, ou a da realidade vivida e da utopia desejada. A pergunta, por nós inicialmente formulada, sobre a viabilidade do universal concreto, ter-nos-ia, então, levados a pensar a necessidade de introduzir a ideia de um concreto universalizável e/ou universalizado, conquistado a partir das categorias do texto e do discurso, o que obsta a qualquer regresso à identificação, para nós ilegítima, entre concreto/ vivido e universal/pensado, que é visada, igualmente, na crítica que Labarrière fez às perspectivas narrativas.⁹³

Por fim, torna-se claro que a verdade não estaria inscrita no sentido como dobra de objetividade ou presença do absoluto, mas teria de ser escrita como sentido, isto é, ajustando, pragmática e poeticamente, a enunciação e o enunciado, mediante a prática de uma escrita plural e difrativa. Desse modo, em vez de encaminhar os discursos da alienação para uma utopia resolutive, pensada num porvir, ou num êxtase, o que corresponde a esvaziá-los do que lhes é próprio, poder-se-ia neles detectar, mais do que a simples negatividade, o princípio positivo de uma existência melhorada.

⁹² LABARRIÈRE, P.-J., *Dimensions pour l'homme*, p. 49.

⁹³ LABARRIÈRE, P.-J., *Croire et Comprendre...*, p. 112.

Referências bibliográficas

N. B. As obras listadas circunscrevem-se ao momento analisado. Outras referências encontram-se nas notas do artigo.

ABROMEIT, J./COBB, W. (eds.), *Herbert Marcuse: a Critical Reader*, London/New York, Routledge, 2004.

BRETON, S./GUIBAL, F., *Altérités – Jacques Derrida et Pierre-Jean Labarrière*, Paris, Osiris, 1986.

HAAR, M., *L'homme unidimensionnel*, Paris, Hatier, 1975.

HABERMAS, J., *Theorie und Praxis*, Frankfurt-am- Main, Suhrkamp, 1971.

LABARRIÈRE, P.-J., *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968.

—————, *Dimensions pour l'homme : essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée de Brouwer, 1975.

—————, *L'unité plurielle*, Paris, Aubier-Montaigne, 1975.

MACINTYRE, A., *Herbert Marcuse: an Exposition and a Polemic*, London, Penguin, 1970.

MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Grunlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, Frankfurt-am-Main, 1932.

—————, *Eros and Civilization: a Philosophical Inquiry into Freud*, London/New York, Routledge, 2005 [1955].

—————, *One-Dimensional Man*, London/New York, Routledge, 2002, [1964].

RUSH, F. (ed.), *The Cambridge Companion to Critical Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

Endereço do Autor:

Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa
Departamento de Filosofia
Av. de Berna, 26 C
1069-061 Lisboa – Portugal