



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE BEZERRA DE CASTRO OLIVEIRA

**RAZÃO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE: OS DESAFIOS
DO PROGRESSO HUMANO NA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA**

FORTALEZA

2021

FELIPE BEZERRA DE CASTRO OLIVEIRA

RAZÃO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE: OS DESAFIOS DO
PROGRESSO HUMANO NA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA

Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.
Orientador: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira

FORTALEZA

2021

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- O47r Oliveira, Felipe Bezerra de Castro.
Razão e liberdade na filosofia de Herbert Marcuse : os desafios do progresso humano na sociedade industrial avançada / Felipe Bezerra de Castro Oliveira. – 2021.
102 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2021.
Orientação: Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira.
1. razão. 2. liberdade. 3. sociedade industrial avançada. 4. novo sujeito. 5. processo de trabalho. I. Título.
CDD 100
-

FELIPE BEZERRA DE CASTRO OLIVEIRA

RAZÃO E LIBERDADE NA FILOSOFIA DE HERBERT MARCUSE: OS DESAFIOS DO
PROGRESSO HUMANO NA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA

Dissertação apresentada a Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em 14/12/2021

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Manfredo Araújo de Oliveira (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.Dr. Adauto Lopes da Silva Filho
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

À minha mãe Bianca Bezerra, a pessoa mais bondosa e honesta que já conheci.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Manfredo Oliveira pelas orientações em torno desta dissertação e outros assuntos de filosofia. Talvez esse seja o espaço mais adequado para deixar registrado que a sua vida e obra inspiraram bastante a minha “imagem ideal” – para utilizar um termo caro à Libanio – do tipo de filósofo que aspiro ser.

Ao Prof. Dr. Adauto Lopes e todos os membros do seu grupo de pesquisa *Teoria Crítica, Filosofia e Educação* da UFC pela rigorosidade metódica na leitura de textos filosóficos, sem o qual não haveria aquele famigerado “salto qualitativo” em meus estudos, pesquisas e reflexões.

Ao Prof. Dr. Alberto Gadanha e todos os membros do seu grupo de estudos e pesquisas *Atualidade do pensamento de Herbert Marcuse* da UECE pelas críticas, sugestões e outras atividades intelectuais que nos tornam não apenas acadêmicos sérios e responsáveis, mas, acima de tudo, seres humanos melhores.

Ao Prof. Dr. Expedito Passos pelos suportes teórico-metodológicos oferecidos nos anos que antecederam o meu ingresso no mestrado. Sem o seu acolhimento, paciência e dedicação, certamente a minha vida acadêmica teria sido mais difícil e angustiante.

Aos meus familiares, especialmente à minha mãe Bianca Bezerra pela força material e afetiva que me ajudou muito a desenvolver as minhas faculdades e capacidades, possibilitando-me compartilhar com os meus semelhantes àquilo que há de melhor em meu espírito. Às minhas sobrinhas Lara Crisóstomo e Ana Carla pela esperança de um mundo melhor. À minha namorada Nathália Moura, cuja companhia trouxe doces pitadas de amor, carinho e alegria nesta importante etapa de minha formação acadêmica.

Agradeço também a todos que me possibilitaram uma convivência acadêmica lúdica e saudável, desde os amigos do curso até os professores e demais funcionários da UFC: Valdir Filho, Djibril Ernesto, John Aquino, Pedro Henrique, Uly Alves, Camila Ferreira, Maressa Barros, Renata Silva, Fernando Monteiro, Leandro Ávila, Erison de Sousa, Jéssyca Aragão, Ed Freitas, Raimundinha, Elzir Barboza, Francisco Nunes, Amsterdam Duarte, Fátima Nobre, J. G. Trindade, Evanildo Costeski, José Olinda, Eduardo Chagas, Sebastião Barroso, entre inúmeros outros.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

[...] O pré-condicionamento dos indivíduos, sua transformação em objetos de administração, parece ser um fenômeno universal. A ideia de uma forma diferente de Razão e Liberdade, sonhada tanto pelo idealismo dialético como pelo materialismo, ainda parece uma Utopia. Mas o triunfo das forças retrógradas e conservadoras não desmerece a verdade desta Utopia. A mobilização total da sociedade contra a libertação definitiva do indivíduo, que constitui o conteúdo histórico do presente período, mostra quão real é a possibilidade desta libertação (MARCUSE, 2004, p. 374).

RESUMO

Esta pesquisa aborda o pensamento de Herbert Marcuse (1898 – 1979) sobre conceitos filosóficos como razão, liberdade e progresso humano, com o objetivo de elencar reflexões éticas que contribuam para o debate sobre a emancipação humana na contemporaneidade. Metodologicamente, optamos por uma abordagem hermenêutica, ou seja, pretendemos articular uma interpretação crítica desses conceitos-chave, que por si só, envolvem também algumas perspectivas hegeliano-marxistas e freudianas de Marcuse sobre a dinâmica entre indivíduo, sociedade e trabalho. Nossa dissertação foca, sobretudo, nas obras *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*, além, é claro, de outros textos que perpassam o eixo temático que propomos discutir. O ponto de partida da pesquisa será a hipótese de que a história humana já atingiu o estágio em que a ciência e a técnica podem ser utilizadas de modo a promover melhorias significativas nas condições de vida de toda a população global. A problemática central, aqui, é inquirir sobre os fatores objetivos e subjetivos que impedem a realização dessa possibilidade histórica. À luz da filosofia de Marcuse, argumentamos que o processo de trabalho constitui uma base indispensável para a descoberta das condições que permitem a efetivação de um estágio histórico superior de Razão e Liberdade, pois enquanto categoria ontológica central do ser social, ele serve de mediação tanto para a satisfação universal das necessidades vitais quanto para a autorrealização dos indivíduos. Daqui se conclui que, sem a emergência de um novo sujeito com necessidades e aspirações que desafiem os valores unidimensionais da sociedade industrial avançada, tampouco superaremos as condições objetivas e subjetivas de alienação que se desenham no mundo contemporâneo.

Palavras-chave: razão; liberdade; sociedade industrial avançada; novo sujeito; processo de trabalho.

ABSTRACT

This researching on the thought of Herbert Marcuse (1898 – 1979) it's about philosophical concepts like reason, freedom, human progress, with the aim to indicate ethical reflections that contributes for the discussion about human emancipation in the contemporaneity. Methodological, we decide for the hermeneutical approaching, in other words, we intend to articulate a critical interpretation of these key-concepts, that involves also some Freudian, Hegelian-Marxists perspectives of Marcuse about the dynamics between individual, society and work. Our dissertation focuses, mainly, in the works *Eros and civilization* and *One-dimensional man*, and also, other writings that cross over the thematic axes we are discussing. The starting point of the researching will be the hypothesis that the human history already reached the phase which the science and the technic could be used to promote significant improvements in the living conditions of the entire global population. The central problematic, here, it's inquire about the objective and subjective factors that put an end to the realization of this historical possibility. In the light of the Marcuse's philosophy we argue that the work process constitutes an indispensable base for the discovery of the conditions that allow the effectuation of the superior historical phase of Reason and Freedom, since, as central ontological category of social being, serve as mediation both for the universal satisfaction of vital needs and for the self-fulfillment of individuals. We conclude that, without the emergence of the new subject with necessities and aspirations that challenges the unidimensional values of advanced industrial society, neither will we overcome the objective and subjective conditions of alienation that have been drew in the contemporary world.

Keywords: reason; freedom; advanced industrial Society; new subject; work process.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	11
2	UMA RETROSPECTIVA SOBRE A VIDA E OBRA DE HERBERT MARCUSE.....	16
2.1	A proposta marcuseana de teoria crítica da sociedade.....	19
2.2	Perspectivas hegeliano-marxistas e freudianas para uma compreensão da dinâmica entre indivíduo e sociedade.....	28
3	OS REFLEXOS DA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO.....	40
3.1	Crítica da racionalidade tecnológica.....	44
3.2	A situação do progresso técnico na ordem social do capital.....	52
4	RAZÃO E LIBERDADE NO PENSAMENTO DE MARCUSE.....	62
4.1	O processo de trabalho e as suas implicações para a construção de uma sociedade livre e racional.....	65
4.2	Anotações para a formação de um novo sujeito.....	79
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	94
	REFERÊNCIAS.....	98

1 INTRODUÇÃO

A presente dissertação tematiza as reflexões do filósofo Herbert Marcuse (Berlim, Alemanha: 19 de julho de 1898 – Starnberg, Alemanha: 29 de julho de 1979) acerca de conceitos filosóficos como razão, liberdade e progresso humano, com o objetivo geral de elencar reflexões éticas que contribuam para o debate sobre a emancipação humana na contemporaneidade. De maneira geral, o exame das caracterizações que Marcuse elaborou para esses conceitos-chave envolve também os seus pontos de vista sobre concepções como sujeito, sociedade e trabalho: todas elas relevantes para entrelaçarmos o nexos dialético entre os instrumentos conceituais da filosofia e da teoria crítica, de um lado, e as questões que dizem respeito à realidade concreta, de outro. Sendo esse o escopo de nossos estudos, concentremo-nos rapidamente na escolha de nossa literatura acadêmica básica e do nosso referencial teórico-metodológico.

Nossa pesquisa está focada nas seguintes obras: *Razão e revolução*, *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*. Isso não significa, porém, que nos amarraremos à camisa de força desses textos, pois o eixo temático que propomos discutir, ainda que sistematicamente desenvolvidos nesses três livros, permeia toda a obra de Marcuse¹. Por conseguinte, segue-se que, para melhor sustentar os nossos posicionamentos em relação à filosofia de Marcuse, recorreremos às outras fontes do referido autor, sejam dos seus anos de juventude (anos 1930-40), sejam dos seus anos de maturidade (anos 1950-70). No mais, também acolheremos, quando necessário, estudos de especialistas da obra marcuseana, assim como alguns de seus críticos e até outros autores que possam nos auxiliar a articular uma perspectiva crítica em nossa pesquisa.

Como orientação metodológica, optamos por uma abordagem mais hermenêutica que, atentando-se a uma série de procedimentos lógico-epistemológicos requeridos para a retidão formal do pensamento e o desenvolvimento da pesquisa teórica em geral, pretende articular tanto uma interpretação crítica quanto uma compreensão analítica dos textos em

¹ Em obras como *Das Ende der Utopie* (1967), *An Essay On Liberation* (1969) e *Counterrevolution and Revolt* (1972), por exemplo, podemos conferir uma tentativa de Marcuse em desenvolver as ideias anteriormente trabalhadas em seus livros mais populares. Além disso, acrescentamos a existência de vários artigos, conferências, entrevistas nas quais ele busca esclarecer melhor a sua filosofia e corrigir as más interpretações de seu pensamento. No decorrer de nossos estudos, veremos que tais referências bibliográficas são indispensáveis.

questão. Dito isso, cabe fazer, nesta introdução, pequenas observações biográficas sobre Marcuse, com o propósito de situá-lo quanto à cultura filosófica em geral².

Herbert Marcuse foi um filósofo alemão, posteriormente naturalizado norte-americano, pertencente ao Instituto para a Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*), um grupo de intelectuais que concentrava os mais variados segmentos da *intelligentsia*, desde filósofos e teóricos críticos até psicanalistas e economistas, e assim por diante. A *Escola de Frankfurt*, como ficou mais tarde conhecida nos manuais de filosofia, deve grande parte de sua popularidade às obras escritas por pensadores como Theodor Adorno (1903 – 1969), Marx Horkheimer (1895 – 1973), Walter Benjamin (1892 – 1940), além, é claro, de Marcuse e tantos outros que, por ora, não cumpre mencionar.

Devido ao advento do nacional-socialismo na Alemanha em 30 de janeiro de 1933, os pensadores dessa escola, inicialmente sediada em Frankfurt, tiveram que se exilar, gradativamente, na Suíça e depois nos Estados Unidos da América, como foi o caso de Marcuse e Horkheimer, e alguns membros em outros países. Foi durante os anos de intensa atividade intelectual nesse grupo, cujo quadro de referências teóricas é de orientação essencialmente hegeliana, marxista e freudiana, que Marcuse ergueu os alicerces de sua filosofia, o que lhe situa como “um representante típico do marxismo ocidental” (LOUREIRO, 1998, p. 100). Quais são, pois, os pressupostos centrais do pensamento marcuseano?

Por enquanto, destacamos a ideia de que a história humana já atingiu o estágio em que os recursos materiais e intelectuais disponíveis podem ser organizados de modo a promover a satisfação das necessidades humanas básicas “comida, bebida, moradia, vestimenta e algumas coisas mais” (MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. 2007. p. 33) de toda a população mundial (MARCUSE, 2015, p. 45). Subjacente a essa linha de raciocínio, a perspectiva marcuseana também entende que o progresso tecnológico e científico tornou obsoleta a existência do trabalho alienado, ou seja, o processo de trabalho “pode ser reduzido a um mínimo, dando lugar aos poucos a um trabalho mais ou menos criativo e a um tempo livre mais ou menos autônomo” (MARCUSE, 1999, p. 114). Com efeito, a meta de abolição do trabalho alienado “que impede os indivíduos de realizarem suas capacidades e necessidades humanas” (MARCUSE, 2001, p. 103) constitui, no final das contas, um critério determinante para julgarmos os graus de liberdade e racionalidade objetivados na realidade social.

² Para uma visão resumida da biografia de Marcuse ver MATOS, Olgária. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993. p. 76-78. Para outras abordagens também resumidas DORIA, Francisco Antonio. **Marcuse: vida e obra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983. p. 13-21; JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 66-67.

Ao tomar partido pelo socialismo marxista, Marcuse conclui que, se a administração planejada dos meios de produção, distribuição e troca dos bens naturais, sociais e culturais estiverem submetidas ao tribunal da razão que visa o interesse comum, e não ao autoritarismo cego típico dos interesses de dominação, poderemos superar, em proporções que a humanidade jamais sonhara, as condições sub-humanas de existência (MARCUSE, 2015, p. 236-237). Isso porque, em sua filosofia, a razão não se deixa unidimensionalizar apenas na dimensão instrumental, que por si só, é totalmente destituída de senso crítico; resgatam-se, também, as outras dimensões atrofiadas pela sociedade industrial avançada, quer dizer, as finalidades teóricas, práticas e estéticas da Razão, sem as quais não conseguimos desenvolver padrões objetivos para a orientação de pensamentos e comportamentos que sejam avessos à lógica de dominação.

Partindo dessas hipóteses, devemos pôr em evidência o problema que dará o contorno de nossa dissertação: o que impede a realização de uma prática histórica que possibilite a utilização racional dos recursos materiais e intelectuais disponíveis, a fim de trazer o máximo de liberdade e felicidade para todos os indivíduos? A força de nossa questão reside no fato de que o mundo contemporâneo, mesmo estando em plenas condições de redirecionar o curso do progresso técnico e científico em favor de uma sociedade cada vez mais livre e racional, insiste em perpetuar formas obsoletas de luta pela existência. Como exemplo principal, citamos as estruturas sociais de exploração e opressão que fazem do processo de trabalho não uma atividade consciente e livre, mas sim escravizadora e subserviente – algo que já teve a sua necessidade objetiva ultrapassada.

É evidente que Marx, assim como muitos de seus contemporâneos, articulava em sua teoria filosófica o conceito de progresso (RUSSELL, 2015, p. 359-360). O mesmo pode ser verificado em Marcuse, que como veremos no decorrer destas páginas, concebe o progresso humano como um processo de aperfeiçoamento da humanidade, no sentido de propiciar a humanização progressiva dos indivíduos, bem como a superação dos modos de vida que perpetuam a violência e a arbitrariedade com os nossos semelhantes, a destruição e o desperdício dos recursos materiais e intelectuais, a miséria social e cultural, entre outras inúmeras formas de irracionalidade (MARCUSE, 2001, p. 99-122).

Sublinhamos, entretanto, que a visão marcuseana não está em consonância nem com o pessimismo de alguns frankfurtianos, que só veem na civilização tão-somente tendências regressivas, nem com a ingenuidade dos filósofos de matriz iluminista, que só enxergam o aperfeiçoamento humano temporal *ad infinitum*. Para Marcuse, do mesmo modo que somos capazes de tornar a vida humana digna de ser vivida, trazendo melhorias significativas nas

condições de vida, também podemos fazer exatamente o contrário, isto é, permitir que a civilização recaia na barbárie. Ambos os casos são possibilidades históricas e dependem do modo como os seres humanos escolhem conduzir o seu destino. Posto isso, elaboraremos, a seguir, algumas considerações preliminares acerca da temática desenvolvida em cada capítulo desta dissertação.

No primeiro capítulo, propomos apresentar uma vista panorâmica da vida intelectual de Marcuse, com o objetivo de elucidar tanto a sua proposta de teoria crítica quanto os fundamentos filosóficos de seu quadro referencial teórico. A questão perseguida, aqui, é saber se a teoria filosófica de Marcuse dispõe de componentes adequados para articular uma compreensão filosófica da dinâmica estrutural de nossa sociedade, ou seja, se as suas concepções, hipóteses e problemas fundamentais refletem adequadamente o mundo de hoje. Tudo isso será imprescindível para compreendermos os elementos hegeliano-marxistas e freudianos incorporados tanto na crítica de Marcuse às sociedades modernas quanto no seu projeto filosófico.

No segundo capítulo, nossa preocupação gira em torno dos meios de contenção (materiais e espirituais) do progresso humano, o que implica abordar a organização social característica da sociedade industrial avançada sob a perspectiva da teoria crítica de Marcuse. Ao defrontar-nos com essa conjuntura, indagaremos se a sociedade fundada no lucro e na mercadoria está condicionando a formação de sujeitos autoconscientes, que fazem escolhas livres e racionais, ou, pelo contrário, condicionando-nos a existir como um instrumento, como uma coisa, isto é, sob “a forma pura de servidão” (MARCUSE, 2015, p. 66). Para Marcuse, a predominância da segunda hipótese demanda, digamos assim, uma reflexão filosófica sobre as possibilidades históricas de uma mudança qualitativa da ordem social vigente.

No terceiro capítulo, tematizamos duas características da filosofia de Marcuse que lhe distinguem radicalmente de seus colegas frankfurtianos, quais sejam, a adesão à tese marxiana sobre a centralidade ontológica do trabalho, o que nos revelará uma releitura excepcional do marxismo, e a tentativa de discutir, ou mesmo propor, algumas conceptualizações para a formação de um novo sujeito. Nessa incursão crítica, buscaremos investigar alguns elementos para um projeto filosófico comprometido com uma mudança qualitativamente revolucionária envolvendo não só a esfera social (objetividade), mas também a esfera psíquica (subjetividade).

Gostaríamos de anunciar, clara e liminarmente, que todos os argumentos, conceitos, proposições e demais dados articulados durante o percurso de nossa exposição serão utilizados

para sustentar a seguinte tese: o processo de trabalho³ – uma atividade que Marx considera inerente à condição existencial humana (OLIVEIRA, 1995, p. 54) – deve servir de mediação para a autorrealização humana, no sentido de garantir tanto a satisfação universal das necessidades vitais quanto o desenvolvimento das faculdades e capacidades humanas. Argumentaremos, basicamente, que, se o trabalho, enquanto categoria ontológica central do ser social, engendra não apenas a libertação da necessidade, “a substância concreta de toda liberdade” (MARCUSE, 2015, p. 41), mas também faz desabrochar as mais altas potencialidades humanas, então ele é “absolutamente indispensável para a descoberta das condições de realização da razão e da liberdade no sentido real” (MARCUSE, 2004, p. 236-237). Entrementes, verificaremos que, sem a emergência de um novo sujeito com necessidades e aspirações que desafiem os valores unidimensionais da sociedade industrial avançada, tampouco superaremos as condições objetivas e subjetivas de alienação que se desenham no mundo contemporâneo.

Por fim, salientamos que, se os nossos estudos e reflexões conseguirem estabelecer um diálogo teórico-crítico com o pensamento de H. Marcuse, bem como contribuir – ainda que minimamente – para o amadurecimento de perspectivas teóricas e práticas comprometidas com a construção de um mundo melhor, então certamente terá valido a pena todo o esforço e dedicação empreendidos na escrita desta dissertação.

³ Partimos, obviamente, da concepção marxiana de trabalho. Cf. MARX, Karl. **O capital**: crítica da economia política, Livro I: o processo de produção do capital. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013. p. 255.

2 UMA RETROSPECTIVA SOBRE A VIDA E OBRA DE HERBERT MARCUSE

A tarefa de apresentar uma chave de leitura para a filosofia de qualquer pensador é um empreendimento teórico que demanda certo nível de rigor e sistematização. Procurando respeitar ao máximo possível essa premissa, propomos, neste capítulo, articular uma visão de conjunto da trajetória intelectual de Herbert Marcuse, com o objetivo de apontar os conceitos, hipóteses e problemas que consideramos centrais na sua filosofia. Assim, pretendemos trazer não apenas um fio condutor – que a nosso ver é mais questão de preferência do que estritamente propedêutico –, mas também uma perspectiva crítica sobre o pensamento do autor, a fim de compartilhar algumas de nossas conclusões sobre o seu eixo principal de ideias.

Se olharmos retrospectivamente para a vida intelectual de Marcuse, perceberemos que ele foi o tipo de filósofo que tinha princípios éticos bem definidos e que estava disposto a lutar pelas causas que defendia. Aliás, sua coerência fazia-lhe apoiar os movimentos de oposição às sociedades capitalistas contemporâneas ao mesmo tempo em que lhe obrigava a apresentar-se como um observador crítico no interior do marxismo. Afirmamos, assim, que a unidade de teoria e práxis era um princípio que perpassava desde os seus anos melancólicos de juventude, onde passou por decepções profundas com o *Sozialdemokratische Partei Deutschlands* (SPD) em 1919 e com o fracasso da revolução alemã em 1921, até os períodos mais esperançosos de sua maturidade intelectual nas décadas de 60 e 70, quando a *New Left* estava no auge de sua popularidade.

Portanto, seja pela via da atividade teórica (flanco de batalha que pretendemos examinar mais atentamente nesta dissertação), seja pela via da atividade prática, a tomada de posicionamentos, a contribuição intelectual nas discussões de estratégias políticas, as participações nos movimentos sociais eram constantes na sua história pessoal de vida. É nesse sentido que o compromisso teórico-prático de Marcuse tornou-lhe mundialmente aclamado como o filósofo da libertação e da revolução (KELLNER, 1999. p. 15-18), pois ele não só trazia valiosas contribuições teóricas que influenciavam a *intelligentsia* de esquerda, como também apoiava praticamente os movimentos sociais que demonstravam tendências emancipatórias nas sociedades modernas.

Toda essa visão geral será posta à prova na medida em que traçarmos comentários a respeito da evolução intelectual de Marcuse. Existe, porém, uma questão que precisa ser antecipadamente confrontada: qual é a diferença entre filosofia e teoria crítica, ou, formulando um pouco melhor, quais são as tarefas e especificidades de cada uma dessas atividades? Superar

essa dificuldade agora certamente evitará, mais a frente, confusões em torno do pensamento de Marcuse.

No texto *Filosofia e Teoria Crítica*, publicado em 1937, identificamos a fonte que melhor elucida a questão levantada. Supondo “as relações econômicas como responsáveis pelo todo do mundo existente” (MARCUSE, 1997, p. 137), a teoria crítica da sociedade tem como propósito compreender o “contexto total da realidade efetiva (*Wirklichkeit*)” (*Ibidem.*). Nessa tradição de pensamento, cujo vínculo com o marxismo é auto evidente, predominam as categorias econômicas, de tal modo que “o caminho da transformação e as medidas fundamentais para a organização racional da sociedade são traçados mediante a respectiva análise das relações políticas e econômicas” (MARCUSE, 1997, p.138). Para Marcuse, os limites da teoria crítica aparecem de forma mais aguda quando ela tenta ocupar um espaço de discussão que historicamente pertence à filosofia, o que muitas vezes tende a “reduzir determinados conteúdos filosóficos a fatos sociais” (MARCUSE, 1997, p. 143). Conclui-se, aqui, que a tarefa do teórico crítico é confrontar, sob enfoque econômico e social, “a má facticidade com suas melhores possibilidades” (MARCUSE, 1997, p. 145).

A filosofia, por outro lado, se propõe a “investigar o fundamento último e universal do ser” (MARCUSE, 1997, p. 138), o que implica, em última análise, articular uma modalidade de conhecimento filosófico sobre os objetos do mundo⁴. Nessa perspectiva, qualquer objeto dotado de estruturas acessíveis à razão pode se inserir no campo de investigação da filosofia (MARCUSE, 1997, p. 138-139). Portanto, “a razão é a categoria fundamental do pensamento filosófico” (MARCUSE, 1997, p.138), de tal modo que a racionalidade humana, quando erigida em instância crítica (MARCUSE, 1997, p. 139), torna-se capaz não apenas de captar a inteligibilidade e o sentido do real, como também de descodificar alguns traços do que há de universal e necessário na sociedade, no Estado, na vida individual, coletiva e assim por diante⁵.

Marcuse explica que “Quando identificou razão e liberdade [...] Hegel deduziu a consequência de toda tradição filosófica: a liberdade é o ‘formal’ (*Formelle*) da racionalidade, a forma, sob a qual unicamente pode ser razão” (MARCUSE, 1997, p. 139). Partindo dessa linha interpretativa, podemos dizer que, historicamente, os grandes projetos filosóficos sempre estiveram acompanhados de generosas doses de utopia, ou, para falar com Marcuse (1999, p.

⁴ Se falássemos nos termos da reviravolta linguística, perspectiva que concebe a linguagem como a instância através da qual articulamos nossos conhecimentos sobre a realidade, a exposição se daria assim: “[...] A filosofia se revela, então, como a ciência universal, no sentido de que ela tematiza as estruturas universais do universo do discurso, o dado abrangente de tudo o que pode ser seu objeto, ou seja, de tudo o que é linguisticamente articulado ou articulável” (OLIVEIRA, 2014, p. 7).

⁵ Para Corbisier, que também segue uma orientação hegeliano-marxista, a “confiança na razão” constitui um dos principais pressupostos da atividade filosófica (CORBISIER, 1990, p. 97-103).

145), que “o elemento utópico foi, na filosofia, durante muito tempo, o único elemento progressivo: com as construções dos melhores Estados, do prazer superior, da felicidade (*Glückseligkeit*) perfeita e da paz perpétua”. Fica claro, assim, que a aspiração utópica de um estágio superior de Razão e Liberdade exprime, para os grandes espíritos do passado, uma possibilidade realizável, ou seja, que tem o seu lugar, seu *topos*, na história⁶. Em síntese, diríamos que o critério da historicidade passou a exigir do filósofo uma amplitude de investigação em torno das alternativas utópicas que sempre aproximam a humanidade de ideais inalcançáveis, como por exemplo, “o mundo melhor e o verdadeiro ser” (MARCUSE, 1999, p. 144). Daí que muitos intérpretes acentuem a tentativa marcuseana de rastrear a dimensão utópica da cultura filosófica ocidental, pois, nessa chave de leitura dos clássicos, o caráter utópico das concepções filosóficas é o que aponta para a realizabilidade das potencialidades e capacidades humanas⁷.

Como veremos mais à frente, Marcuse “adotava o projeto de reconstruir a razão e de postular alternativas utópicas à sociedade existente – uma imaginação dialética que foi relegada em uma era que rejeita o pensamento revolucionário e visões grandiosas de libertação e reconstrução social” (KELLNER, 1999, p. 17). Essa dimensão de sua filosofia, porém, será examinada em outro momento. Para fins deste capítulo, importa apenas deixar claro que o vínculo muitas vezes simbiótico entre a atividade do filósofo e a do teórico crítico é o empenho comum em construir uma sociedade livre e racional.

Ademais, parece-nos evidente que a integração do marxismo e da psicanálise no projeto de Marcuse se deve ao fato de que ele considerava que a contribuição de Freud na decodificação da funcionalidade do psiquismo humano (subjetividade) se mostrou tão importante quanto a de Hegel e Marx na compreensão dos processos históricos e sociais (objetividade). Para esclarecer esse ponto de vista, faremos, a seguir, algumas considerações sobre as ideias de Marcuse, com especial atenção na sua proposta de teoria crítica da sociedade e nos fundamentos filosóficos de seu pensamento.

⁶ Para compreender o jogo etimológico feito aqui, recomendamos a consulta do verbete “Utopia” em: CORBISIER, Roland. **Enciclopédia filosófica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987. p. 296-300.

⁷ A exposição que se segue oferece uma descrição oportuna da relação entre utopia e filosofia no pensamento de Marcuse: “Os ensaios marcusianos da segunda metade do decênio de 1930 – por exemplo, ‘O Conceito de Essência’, ‘O Caráter Afirmativo da Cultura’, ‘Filosofia e Teoria Crítica’, ‘Sobre Hedonismo’ – são consagrados à tarefa de desvendar o sentido utópico dos grandes conceitos da cultura ocidental, ou seja, o seu valor de índice das potencialidades do homem” (MERQUIOR, 2017. p. 35).

2.1 A proposta marcuseana de teoria crítica da sociedade

Na introdução desta dissertação, dissemos que a tradição filosófica da qual Marcuse se situa é o marxismo ocidental. Assim sendo, cumpre-nos, aqui, enumerar algumas concepções e pressupostos fundamentais que Marcuse assumiu em seu pensamento, de maneira a apresentar uma chave de leitura para a sua proposta de teoria crítica. Como o nosso objetivo primário é apresentar somente uma visão panorâmica da sua vida e obra, deixaremos propositalmente algumas pontas soltas que deverão ser melhor desenvolvidas ao longo desta dissertação. Iniciaremos nossa exposição, pois, com a elaboração de pequenas notas explicativas sobre a influência de Martin Heidegger (1889 – 1976) no início da formação intelectual de Marcuse⁸ – um ponto que, para muitos estudiosos, permanece relativamente obscurecido.

Embora sejam inegáveis as contribuições da filosofia heideggeriana no início da vida intelectual de Marcuse, consideramos que quando se trata da sua formação intelectual total, “os nomes de Hegel, Marx e Freud logo ecoam como influências fundamentais” (SILVA FILHO et. al., 2020, p. 39)⁹. Isso porque, de acordo com Martin Jay – um dos maiores estudiosos da Escola de Frankfurt –, essa influência inicial foi sendo rompida à medida que Heidegger mergulhava em tendências políticas de extrema-direita, e Marcuse, totalmente contrário à postura heideggeriana, assumia as orientações teóricas predominantes na Escola de Frankfurt a partir de seu ingresso nesse ciclo em 1933 (JAY, 2008. p.121-124). Contudo, não podemos dizer com toda certeza se esse rompimento ocorreu primeiramente em nível filosófico ou político. Ao que tudo indica, tal processo parece ter ocorrido simultaneamente nos dois níveis. Em todo caso, não restam dúvidas de que, para Marcuse, a aproximação de Heidegger com o nacional-socialismo naqueles tempos “condenava não só a sua pessoa, mas também toda a sua filosofia” (MARCUSE, 1999, p. 23)¹⁰.

Talvez a maior contribuição heideggeriana para a Escola de Frankfurt como um todo esteja presente na sua teoria do instrumento, que serviu de importante subsídio para a

⁸ A respeito da influência de Heidegger no início da vida intelectual de Marcuse, Cf. JANSEN, Peter-Erwin. O processo de habilitação de Marcuse – uma odisséia. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 27-40.

⁹ A centralidade desses três grandes pensadores na filosofia de Marcuse também é endossada em MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt**. São Paulo: É Realizações, 2017.p. 28-37.

¹⁰ A comunicação de Marcuse com Heidegger, mediante troca de cartas, oferece um dado bastante concreto acerca das causas do rompimento entre os dois pensadores. HEIDEGGER, Martin; MARCUSE, Herbert. Herbert Marcuse/Martin Heidegger – Correspondência. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 41-46.

crítica à ideologia da sociedade industrial avançada, sobretudo no caso de Marcuse e Habermas (OLIVEIRA, 2012. p. 208). Não obstante, utilizar-se de alguns componentes de uma teoria filosófica não implica em arcar com as suas mesmas conclusões e visões de mundo. Prova disso é um dos aspectos centrais da filosofia marcuseana, a saber, a compreensão dialética da realidade, que relacionava o conceito com a dinâmica, com a prática humana. Visto deste ângulo declaradamente marxista, na qual havia uma relação entre sujeito e natureza mediada pela práxis, “o antigo Marcuse heideggeriano havia claramente desaparecido” (JAY, 2008, p. 122). Acrescentamos ainda que as perspectivas marcuseanas acerca de noções como razão, liberdade e progresso possuem fundo que pesam muito mais para o hegelianismo e o marxismo, além de englobar elementos centrais da psicanálise, sem a qual as ideias de Marcuse não teriam os traços distintivos pela qual sua personalidade teórica é comumente lembrada.

Se concepções como realidade e sujeito exprimem noções determinantes para identificarmos os pressupostos epistemológicos centrais de uma filosofia, então podemos afirmar seguramente que o programa teórico da Escola de Frankfurt – apontamos especialmente para a dialética hegeliana, o materialismo histórico e a teoria freudiana – constituem os principais alicerces filosóficos de Marcuse¹¹. Daí considerarmos problemática qualquer tipo de leitura que sobreponha os aspectos heideggerianos e fenomenológicos do Jovem Marcuse à dialética e à psicanálise, algo que contradiz todo o seu processo de evolução intelectual posterior a 1933¹². Uma vez encontrado o fio da meada de nossa linha interpretativa, podemos, enfim, dar prosseguimento a nossa exposição.

A partir deste momento, chamamos atenção para os manuscritos da Escola de Frankfurt produzidos durante a década de 40, cujos elementos servirão como ponto de partida para traçarmos uma distinção entre Marcuse e seus colegas do *Institut*. Ao examiná-los, pudemos verificar, assim como Loureiro e Kellner, duas tendências no interior da teoria crítica: I) a análise filosófica e cultural das tendências da civilização ocidental, realizadas por

¹¹ No discurso de inauguração do Instituto Para a Pesquisa Social, em 22 de junho de 1924, Carl Grünberg (1861 – 1940), seu primeiro diretor, já havia deixado claro, na conclusão de sua fala, o compromisso da teoria crítica com o marxismo enquanto metodologia científica (JAY, 2008. p. 47-48). Segundo Jay (2008. p. 47-54), os principais expoentes do *Institut* se fundamentaram numa perspectiva filosófica mais focada no materialismo dialético neohegeliano, portanto, contrária ao marxismo mecanicista e não dialético, na tradição de Engels-Kautsky até então comum naquele período. A respeito do processo de integração da psicanálise no *Institut für Sozialforschung*, (JAY, 2008. p. 133-162). Citamos apenas as correntes de pensamento que, a nosso ver, são as mais predominantes na Escola de Frankfurt. Para averiguar outras fontes intelectuais que também exerceram influências consideráveis nos frankfurtianos, conferir o livro de Olgária Matos supracitado.

¹² Para um aprofundamento maior em torno desse tema, por exemplo, como Marcuse via o pensamento heideggeriano de 1928 até 1932, se ele considerava notável o vínculo de Heidegger com o nacional-socialismo antes de 1933, a sua opinião geral sobre a filosofia heideggeriana. Cf. MARCUSE, Herbert; OLAFSON, Frederick. A política de Heidegger: uma entrevista com Herbert Marcuse, por Frederick Olafson. Tradução de Fernando Bee. In. **Dissonância**: Revista de Teoria Crítica, Campinas, v. 2, n. 1.2., jun., 2018. p. 91-107.

pensadores como Adorno e Horkheimer e II) o desenvolvimento mais centrado no plano político-prático da teoria crítica como teoria da mudança social, levado a cabo por figuras como Franz Neumann (1900 – 1954) e Marcuse (LOUREIRO, 1998. p. 101)¹³.

É certo que essas tendências pontuadas são bastante factuais, principalmente se tomarmos como exemplo alguns acontecimentos vivenciados por Adorno e Marcuse na década de 60: enquanto este parecia acolher as rebeliões estudantis que se espalhavam pelo mundo a partir do movimento “maio de 68”, a fim de subsidiá-los com uma teoria e prática voltadas para formas de organização que pudessem se contrapor à sociedade capitalista tardia, aquele, adverso ao clima de protestos que assolavam o horizonte cultural da época e afetado pelos incidentes que sofrera enquanto lecionava na Universidade de Frankfurt, via em parte daqueles movimentos tendências fascistas¹⁴. Ambos os filósofos estavam numa fase de plena maturidade intelectual quando se posicionaram sobre esses acontecimentos. Quais seriam as implicações delas?

Adorno não estava errado ao denunciar a degradação da teoria em estratégia política, em ideologia etc., e nem ao criticar a redução da *práxis* a um mero ativismo antiteorético (MATOS, 1993, p. 99). Trata-se de um problema fundamental, geralmente visto com bastante seriedade por figuras marxistas de peso, tais como György Lukács (1978. p. 19-25). Não obstante, o esforço de compreender o desaparecimento das forças críticas “negativas” do mundo (JAY, 2008, p. 131) não era considerado uma das preocupações centrais do *Institut*? Como, então, virar as costas para as dificuldades encontradas pelas forças socialistas e democráticas que começavam a se organizar contra o *status quo*? (OLIVEIRA, 2012, p. 209) Será que Adorno secundarizou uma das conquistas fundamentais da perspectiva marxista, a saber, “a unidade de teoria e prática” (LUKÁCS, 1978, p. 20)? Ora, do mesmo modo que é inconcebível falar de uma prática que não seja orientada por princípios teóricos, igualmente sem sentido é fechar-se a pretensa pureza da teoria, recusando-se a se defrontar praticamente com os problemas da realidade concreta.

Atualmente, os balanços históricos costumam-se mostrar bastante favoráveis às conquistas sociais e culturais perpetradas pelos movimentos estudantis da década de 60. Na

¹³ Ver também KELLNER, Douglas. Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40. In: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Editado por Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 39.

¹⁴ A última correspondência de Adorno – feita pouco antes de seu falecimento – com Marcuse ajuda-nos a compreender um pouco as controvérsias ocorridas nesse período. ADORNO, Theodor; MARCUSE, Herbert. Herbert Marcuse/Theodor Adorno – As últimas cartas. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999.

verdade, não há dúvidas quanto ao fato de que as rebeliões daquele período tivessem ajudado significativamente na tomada de consciência crítica e política de toda uma geração (HOBSBAWM, 1995, p. 430-432). Prova desse potencial transformador encontra-se nas diversas manifestações artísticas (música, dança, cinema, literatura, fotografia, entre outros) da juventude sessentista, que nos salvaguardam um tesouro de pistas contendo seus sonhos e expectativas. Enfim, independentemente das posições de Adorno serem certas ou erradas, o movimento estudantil mostrou indicações de ser “o mais forte e talvez o único catalisador para a decadência interna do sistema de dominação” (MARCUSE, 1999, p. 98) daquele momento, motivo pelo qual Marcuse resolveu acolhê-los¹⁵.

Ademais, se analisarmos as escolhas de Marcuse sob a luz de suas ideias filosóficas, veremos que elas não poderiam ter sido diferentes, pois “o divórcio entre pensamento e ação, entre teoria e prática, faz parte mesmo do mundo não livre” (MARCUSE, 2014, p. 168). Pois bem, o pensador berlinense não ficou conhecido apenas por sua obra teórica, mas também pela sua vinculação ao ativismo político dos movimentos estudantis em San Diego e Berkeley, ao movimento *Black Power*, e assim por diante, tendo inclusive participado das insurreições estudantis contra a Guerra do Vietnã em 1968 (MATOS, 1993, p. 76). Daí que não fosse nenhuma surpresa que Herbert Marcuse se tornasse um inspirador internacional da Nova Esquerda (JAY, 2008, p. 430), chegando ao ponto de ter o nome entoado com frequência nos órgãos de imprensa daquele período (HOBSBAWM, 1995, p. 350).

Em certa medida, a influência de Marcuse sob a Nova Esquerda¹⁶ demonstra uma prova incontestável não só da força subversiva de suas reflexões filosóficas, mas também da sintonia de seu espírito com a revolucionária tese onze de Karl Marx (2007, p. 535): “Os filósofos apenas interpretaram o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo”. Não é por acaso que, ao constituir-se como um paradigma de coragem e coerência, “o filósofo da libertação e da revolução” passou a receber inúmeros tipos de ameaças e intimidações, que iam desde a direita anticomunista norte-americana exigindo o fim de seu contrato de trabalho no campus de San Diego na Universidade da Califórnia (JAY, 2008, p. 12) até ameaças de morte por parte de grupos mais extremistas como a Ku Klux Klan. Todavia, a

¹⁵ Consideramos apropriado mencionar dois jovens que, na época, tinham certo vínculo com Marcuse: Rudi Dutschke, um expressivo líder estudantil que agitou bastante a Alemanha, sabia-se que ele fundamentava boa parte de suas ideias a partir da obra marcuseana; e Angela Davis, ícone da luta pelos direitos civis nos Estados Unidos da América, que tornou-se mundialmente conhecida pela mobilização da campanha “Libertem Angela Davis” na década de 70, com direito a músicas compostas por grandes artistas em alta da época, como John Lennon e Yoko Ono.

¹⁶ Segundo Keller (1970, p.81) a publicação de *One-Dimensional Man* em 1964 certamente foi uma das causas dessa popularidade.

imagem que mais frequentemente dele aparecia na imprensa era “a de um velho tranquilo de roupa informal conversando amigavelmente com seus alunos” (DORIA, 1983, p. 16).

Ao observarmos esses dados que trouxemos à tona, podemos notar que, de fato, Marcuse foi o membro da Escola de Frankfurt que desenvolveu o programa teórico que mais levava a sério “a ideia de revolução como resposta às antinomias do presente” (LOUREIRO, 1998, p. 118). Contudo, para além dessas diferenças na esfera histórico-concreta, que não cabe aprofundar em nossa dissertação, devemos traçar alguns pontos de convergência e divergência entre Marcuse e os seus colegas do *Institut* na esfera teórico-abstrata, questão de maior interesse em nossa pesquisa.

Dentre os pontos de convergência, citamos, por exemplo, a afinidade com a concepção de razão proveniente da filosofia clássica alemã, no sentido de que os indivíduos não devem se submeter a nenhum tipo de autoritarismo cego, mas tão-somente ao “tribunal da razão”; a tentativa de recuperar a dimensão filosófica da obra de Marx; o estabelecimento de um diálogo crítico com tradições filosóficas diferentes; a tarefa de compreender o enfraquecimento do posicionamento negativo da classe trabalhadora, ou, para utilizar terminologias marcuseanas, o surgimento da sociedade sem oposição e a paralisia da crítica; a análise da lógica de dominação presente na racionalidade (instrumental, técnica, científica, etc.) das sociedades industriais avançadas.¹⁷

Todas essas características denotam a qualidade essencialmente negativa da crítica do *Institut*. Do ponto de vista marcuseano, um dos grandes pontos fracos da teoria crítica era “a sua incapacidade de demonstrar tendências libertadoras dentro da sociedade estabelecida” (MARCUSE, 2015, p. 238). Essa perspectiva que reconhece a capacidade da teoria para denunciar sistematicamente a má factualidade do *status quo*, sem, entretanto, propor alguns caminhos que pudessem conduzir seguramente ao bem, ou seja, a uma existência mais livre, feliz, verdadeira, também é endossada por Horkheimer (MATOS, 1993, p. 89).

De fato, especular novas caracterizações para indivíduos e sociedades que estivessem em comunhão com os valores mais elevados da humanidade constitui uma tarefa desafiadora. Provavelmente os frankfurtianos não se sentiam suficientemente preparados para um projeto de tamanha magnitude, ou, quiçá, recusavam-se a caminhar nesse campo minado de complexidades, problemas e armadilhas ilimitados. Afinal, sabia-se que, para a perspectiva marxista, a superação de determinadas formas históricas de dominação jamais deveria conduzir a um modelo ideal de sociedade, presunçosamente livre de problemas e impasses, mas sim a

¹⁷ A maioria das características aqui extraídas podem ser vistas no segundo capítulo de *A Imaginação Dialética*, a saber, *A gênese da teoria crítica*.

uma melhoria significativa nas condições de existência¹⁸. Responder se isso decorria de tendências concretas indicadas por Marx e Engels ou de um certo “otimismo cósmico” (RUSSELL, 2015, p. 360) da parte deles desviaria muito o foco de nossa pesquisa, sendo-nos suficiente afirmar que, nesse ponto, Marcuse pensava existir, na civilização, oscilações entre períodos de regressão, estagnação e progresso, perspectiva da qual tomamos parte¹⁹.

Quanto às divergências, devemos sublinhar dois postos-chave: em primeiro lugar, os frankfurtianos negavam “a necessidade ou mesmo a possibilidade de formular uma descrição definitiva do homem socialista” (JAY, 2008, p. 99). Indo na contramão dessa orientação, Marcuse “tentou articular uma antropologia positiva em algum momento de sua carreira” (JAY, 2008, p. 100), ou seja, ele foi o único, dentre os grandes nomes do *Institut*, a ter desembocado nessa aventura de indicar algumas caracterizações para um novo sujeito, transformado tanto no âmbito intelectual (faculdades superiores) quanto sensorial (faculdades inferiores). Em segundo lugar, diferentemente de figuras como Adorno e Horkheimer, Marcuse considerava-se demasiadamente certo quanto a “importância ontológica do trabalho” (JAY, 2008, p. 121), pois ele entendia, assim como Marx, que “o trabalho [*Arbeit*] era o meio de o homem realizar sua essência” (JAY, 2008, p. 120). É importante enfatizar que a noção de que “o trabalho é a verdadeira expressão da liberdade humana” (MARCUSE, 1972, p. 32) decorre de fundamentos marxistas como esse, e, como tal, permeia toda a filosofia marcuseana.

Muitos desses pontos que, por ora, apresentamos apenas de forma sumária, serão desenvolvidos adequadamente ao longo desta dissertação, especialmente os de divergência, que consideramos uma marca distintiva da obra marcuseana. Agora, devemos prosseguir com a teoria crítica da sociedade conforme proposta por Marcuse, tendo em vista que já delimitamos alguns traços gerais do programa teórico da Escola de Frankfurt. Na introdução de *O homem unidimensional*, podemos verificar alguns elementos que merecem uma atenção especial:

[...] A fim de identificar e definir as possibilidades de um melhor desenvolvimento, a teoria crítica deve realizar uma abstração a partir da atual organização e utilização dos recursos da sociedade e dos resultados dessa organização e utilização. Tal abstração que se recusa a aceitar o universo dado dos fatos como o contexto final de validação, tal análise “transcendente” dos fatos à luz de suas possibilidades, impedidas e negadas, pertence à ampla estrutura da teoria social. Ela se opõe a toda metafísica em virtude do caráter rigorosamente histórico da transcendência. As “possibilidades”

¹⁸ Para ver os trechos que fundamentam nossa leitura marcuseana de Marx, Cf. MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélcio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 38.

¹⁹ Algo que pode ser verificado em MARCUSE, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1981, p. 118. E em MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes, Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015. p. 57-78.

devem estar ao alcance da respectiva sociedade; elas devem ser metas definíveis da prática. Além disso, a abstração em relação às instituições estabelecidas deve ser a expressão de uma tendência atual – isto é, sua transformação deve ser a real necessidade da população que se encontra subjacente. A teoria social está interessada pelas alternativas históricas que rondam a sociedade estabelecida enquanto tendência e forças subversivas. Os valores ligados às alternativas tornam-se fatos quando são traduzidos em realidade pela prática histórica. Os conceitos teóricos culminam com a transformação social (MARCUSE, 2015, p. 33).

Vamos analisar essa citação por partes. Num primeiro momento, observamos que a primeira tarefa do teórico crítico consiste em articular uma análise concreta do estado de coisas, de modo a desvelar a estrutura essencial da atual forma histórica da realidade social. Num segundo momento, deve-se fazer um balanço sobre a utilização dos recursos materiais e intelectuais existentes, quer dizer, inquirir se os fins que estão fundamentando as relações de produção e a organização das forças produtivas estão proporcionando um índice de desenvolvimento humano compatível com as suas capacidades. Em outras palavras, a teoria crítica tem como tarefa analisar a sociedade vigente sob a luz das suas possibilidades, com o propósito de avaliar criticamente se as condições materiais e intelectuais encontram-se historicamente favoráveis para “melhorar a condição humana” (MARCUSE, 2015, p. 32), se o atual estágio de progresso técnico e científico oferece reais “chances de aliviar a luta humana pela existência” (Ibidem.).

No léxico marcuseano, a *análise transcendente dos fatos* designa a identificação das tendências teoréticas e praxiológicas que, numa forma social imediatamente dada, ultrapassam seu horizonte de experiência em direção às possibilidades reais, ou melhor, às alternativas históricas ainda não exploradas (MARCUSE, 2015, p. 33). Assim, explica-nos D. Kellner (2015, p. 12), “compreender as possibilidades de liberdade e felicidade tornaria possível a negação de condições que impedem o pleno desenvolvimento e realização dos indivíduos”. Nessa perspectiva, a teoria crítica da sociedade deve oscilar entre conceitos filosóficos como ideia e realidade, potencialidade e atualidade, sendo “este o núcleo idealista do materialismo dialético: a transcendência da liberdade, para além das formas dadas” (MARCUSE, 1981, p. 73). Inscreve-se, aqui, a lição benjaminiana de que a análise da realidade concreta deve primeiro passar pela experiência gelada da abstração (MATOS, 1993, p. 91), uma vez que o universo estabelecido do discurso e da ação é compreendido não só pelo acervo categorial da economia política, mas também da filosofia.

A teoria crítica da sociedade era, na época de sua origem, confrontada com a presença de forças reais (objetivas e subjetivas) na sociedade estabelecida que moveram (ou poderiam ser orientadas a mover) em direção a instituições mais racionais e livres ao abolir as existentes que se tornaram obstáculos para o progresso. Essas eram as bases empíricas sobre as quais a teoria foi erguida e dessas bases empíricas derivou a ideia

de libertação das possibilidades inerentes – o desenvolvimento, de outro modo bloqueado e distorcido, da produtividade material e intelectual, das faculdades e necessidades. Sem a demonstração de tais forças, a crítica da sociedade ainda seria válida e racional, mas incapaz de traduzir sua racionalidade em prática histórica. A conclusão? “Libertação de possibilidades inerentes” não expressa mais de modo adequado a possibilidade histórica (MARCUSE, 2015, p. 238-239).

Eis a tarefa de uma teoria crítica da sociedade: identificar as forças históricas capazes de realizar o progresso da razão em liberdade, a fim de demonstrar a possibilidade de superação dos obstáculos ao progresso humano, ou, em outros termos, apontar para as “possibilidades específicas de melhorar a vida humana e formas e meios específicos de realizar essas possibilidades” (MARCUSE, 2015, p. 32). Entretanto, sem a premissa de que “a vida humana é digna de ser vivida, ou melhor, pode ser e deve ser feita digna de ser vivida” (*Ibidem.*), nada disso é realizável, pois se não reconhecemos a dignidade da pessoa humana como juízo de valor universalmente válido, tampouco cultivaremos a solidariedade requerida para agirmos coletivamente contra a miséria material (por exemplo a labuta, a agressividade, a pobreza, a injustiça) (MARCUSE, 2015, p. 44-45) e a miséria intelectual (em termos marcuseanos, o pensamento unidimensional). Não se trata, aqui, de meras fórmulas acadêmicas elaboradas magicamente para solucionar todos os problemas do mundo, mas sim de princípios comprometidos com o espírito de humanismo que está nas próprias raízes renascentistas da cultura moderna²⁰, cujos bons frutos viemos historicamente colhendo até hoje. Nessa perspectiva, a Grande Recusa “tende a uma nova cultura que cumpra as promessas humanísticas traídas pela cultura tradicional” (MARCUSE, 1977, p. 22).

Partindo desses princípios ético-políticos, podemos pensar o significado do progresso humano. É importante destacar que, no pensamento de Marcuse, existem duas concepções de progresso, a saber, o conceito quantitativo (progresso técnico), voltado para a lógica de dominação, e o conceito qualitativo (progresso humanitário), direcionado para a emancipação humana. Nessa perspectiva, o progresso técnico é uma pré-condição para a realização do progresso humanitário (MARCUSE, 2001, p. 101). No entanto, consideramos mais adequado traçar alguns comentários sobre o progresso técnico somente no capítulo dois, onde examinamos a crítica marcuseana da sociedade industrial avançada. Para fins desta subseção, importa apenas confeccionar algumas notas explicativas para a definição de “progresso humanitário”, dado que este é o tipo de progresso vislumbrado pelo programa teórico de Marcuse.

²⁰ A respeito desse movimento intelectual, recomendamos a explicação abbagnaniana do verbete “Humanismo”. Cf. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p. 602-603.

Na sua acepção qualitativa, Marcuse define progresso humanitário àquele em que a civilização se desenvolve sob a luz das perspectivas históricas de libertação (MARCUSE, 2001, p. 100.) Assim, o “resultado do progresso aqui consiste na humanização progressiva dos homens, no desaparecimento da escravidão, do arbítrio, da opressão e do sofrimento” (MARCUSE, 2001, p. 100). Essa concepção, que entende o progresso como um aperfeiçoamento humano capaz de tornar a existência cada vez mais livre, feliz e racional, torna-se incompreensível se não relacionarmos ela com a categoria trabalho.

[...] Até que a forma de trabalho alienado tenha sido abolida, todo o progresso continuará a ser, ora mais, ora menos, técnico, caracterizando-se por métodos mais racionais de produção, e por um domínio mais racional sobre os homens e a natureza (MARCUSE, 2004, p. 244).

Pois bem, se “dominação e servidão [...] designam de modo bastante geral a situação social do homem na relação de trabalho exteriorizado” (MARCUSE, 1972, p. 46), então libertar-se gradativamente do trabalho alienado, que em determinados estágios históricos sempre acaba atingindo um *status* de forma obsoleta de luta pela existência, constitui uma das principais metas visadas pelo progresso humanitário. Isso porque o trabalho alienado designa a atividade “em que o homem não pode realizar realmente suas próprias forças e capacidades, mas em que se torna escravo do trabalho, em vez de este ser a manifestação da sua existência, da sua pessoa” (MARCUSE, 1999, p. 18).

Partindo daí, perguntamos: quais são as perspectivas teóricas e práticas que o projeto marcuseano pressupõe comprometidas com a construção de uma sociedade cada vez mais livre e racional, quer dizer, um mundo melhor? Devido à influência do marxismo e da psicanálise em sua filosofia, Marcuse entende que a mudança social capaz de trazer o máximo de felicidade e liberdade implica transformações tanto nas relações econômicas quanto no aparelho psíquico dos indivíduos. Nas linhas abaixo, indicaremos sumariamente como se dá essa articulação teórica, pois imprescindível para compreendermos a concepção marcuseana de progresso humano.

Ao assumir os pressupostos do materialismo histórico, Marcuse entende que para compreendermos a natureza das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos, ou seja, se são relações de dominação e exploração ou relações de igualdade e cooperação, devemos em primeiro lugar saber como encontram-se estruturadas as relações de produção nas sociedades humanas, o que por sua vez, inclui também a compreensão do modo como são organizadas as suas forças produtivas. Nesse sentido, desvelar o sentido do progresso humano no pensamento

de Marcuse implica em demonstrar a imprescindibilidade do processo de trabalho para a formação de relações sociais cada vez mais livres e racionais.

No tocante a teoria freudiana, o pensamento marcuseano identifica na estrutura tripartite da psique o auxílio na compreensão do funcionamento da mente humana, sendo a sua pressuposição um meio para a elaboração de hipóteses que vislumbram superar os mecanismos ideológicos de dominação que operam no aparelho psíquico dos indivíduos: um problema pertinente quando buscamos compreender o mundo contemporâneo no contexto da sociedade industrial avançada. Daí que a concepção marcuseana de progresso se contraponha aos tradicionais conceitos do século XVIII-XIX²¹, pois ela compreende que o aperfeiçoamento humano decorre de mudanças qualitativas envolvendo não só a esfera social (objetividade), mas também a esfera consciencial (subjetividade).

Parece-nos interessante agora aprofundarmos o suporte argumentativo que Marcuse utiliza para chegar às conclusões esboçadas nesta seção. Por conseguinte, faremos a seguir, um estudo da leitura marcuseana de Hegel, Marx e Freud, com o propósito de compreender como se deu essa empreitada de reverter a imagem conservadora da filosofia hegeliana e da teoria psicanalítica (JAY, 2008, p. 124) ou mesmo como ocorreu esse “casamento antinatural de Freud e Marx” (JAY, 2008, p. 133). É preciso, pois, patinar nesse tríplice terreno teórico: um passeio que, mesmo sendo bastante circular, tem o propósito de examinar os entornos essenciais da filosofia marcuseana, as linhas mestras do pensamento de Marcuse, portanto.

2.2 Perspectivas hegeliano-marxistas e freudianas para uma compreensão da dinâmica entre indivíduo e sociedade

As teorias de Hegel, Marx e Freud não apenas revolucionaram o universo das ciências humanas, como também geraram um impacto sócio-histórico e cultural de proporções incalculáveis no mundo contemporâneo, especialmente quando se trata do século XX. Referimo-nos, basicamente, ao advento de paradigmas filosóficos e psicológicos que

²¹ Em relação a essas concepções mais ingênuas de progresso, especialmente as iluministas e positivistas, Marcuse interpreta-as da seguinte forma: “Constatamos na formulação filosófica do conceito de progresso uma tendência manifesta a neutralizar o próprio progresso. Enquanto ainda no século XVIII até a Revolução Francesa o conceito de progresso técnico era concebido também qualitativamente e o aperfeiçoamento técnico como tal não se separava do aperfeiçoamento da humanidade – sobretudo em Condorcet –, isto muda no século XIX [...] Comte e Mill procuram definir o conceito de progresso sem recorrer a valores: do progresso técnico enquanto tal não pode resultar a perfeição humana. Isso significa entretanto que o elemento qualitativo do progresso se vê cada vez mais relegado para o domínio da utopia. Ele se encontra nos sistemas pré-científicos, em seguida nos socialistas-científicos em que o elemento humanitário triunfa sobre o elemento técnico, e não no próprio conceito de progresso. Este é neutro, livre de valores ou pretensamente livre de valores” (MARCUSE, 2001, p. 101).

contribuíram profundamente para a evolução da concepção moderna de mundo, fenômeno que segue firme até os dias de hoje, apesar dos “ataques pós-modernos à razão e ao iluminismo” (KELLNER, 1999, p. 17).

Nesta seção, pretendemos fazer um corte bastante profundo, ou seja, buscamos compreender como as perspectivas hegeliano-marxistas e freudianas de sujeito e realidade social foram incorporadas no quadro referencial teórico de Marcuse. Ora, sem uma aproximação teórica mínima com esses três grandes pensadores do mundo germânico, ainda que sob um viés marcuseano, dificilmente entenderemos como Marcuse concebe a relação entre indivíduo e sociedade. Desse modo, apresentaremos, a seguir, breves considerações sobre o projeto iluminista da modernidade, começando por uma passagem marcuseana relativa a um acontecimento que fez a terra tremer: *la révolution française*. De acordo com Marcuse,

Na visão de Hegel, a reviravolta decisiva dada pela História, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Hegel evidenciou este progresso, opondo o uso da razão à aquiescência não-crítica às condições de vida dominantes. “Nada é razão que não resulte do pensar”. O homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes. O homem é um ser pensante. Sua razão o capacita a reconhecer suas próprias potencialidades e as do seu mundo. Ele não está, pois à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeitá-los a um critério mais alto, ao critério da razão. Seguindo sua orientação, o homem atingirá certas concepções que revelam estar a razão em conflito com o estado de coisas existente. Ele chegará a perceber que a história é uma luta constante pela liberdade, que a individualidade do homem, para poder realizar-se, requer que este possua alguma propriedade, e que todos os homens tenham igual direito a desenvolver as faculdades que lhe são próprias (MARCUSE, 2004, p. 17).

A partir dessa passagem, perguntamos: qual foi a grande novidade que o iluminismo trouxe para o mundo? Sem escorregarmos de uma leitura marcuseana, propomos responder esta questão sob três perspectivas, a saber, histórica, cultural e filosófica. No plano histórico-concreto, todo esse processo revolucionário culminou no triunfo histórico da razão e da liberdade perante a lógica de dominação perpetrada pelo rei despótico sobre os seus súditos, dos senhores feudais pelos seus vassallos. Em linhas gerais, isso aconteceu porque a crítica ao *ancien régime* “fundava-se na denúncia de sua irracionalidade, denúncia essa que, por sua vez, se fazia em nome da exigência de racionalidade e de liberdade, de que era portadora a nova classe social em ascensão, a burguesia” (CORBISIER, 1987, p. 163). Nesse ínterim, o iluminismo aparece como uma espécie de matriz do pensamento liberal – o que torna, até certo ponto, legítimo a sua reivindicação pelos expoentes desta doutrina política (ROUANET, 1987).

p. 200). Sabemos os desdobramentos básicos dessa história toda: das cinzas do feudalismo emergiu a nova ordem do capital.

Já no plano cultural, a revolução francesa significou algo muito maior, especialmente para Hegel e a tradição marxista ocidental. Como um dos postulados básicos do Iluminismo era a sua pretensão de universalidade, acabou que o espírito de *liberté, égalité, fraternité* tornou-se uma aspiração ético-política que estava para além da luta burguesa contra o feudalismo. Ora, sem sombras de dúvidas, a nova sociedade liberal representava evidente progresso em relação às estruturas sociais anteriores (feudalismo e *ancien régime*) (CORBISIER, 1987. p. 163). Não obstante, o desfecho lógico desse processo social culminou numa traição dos valores iluministas por parte dos liberais²², uma vez que quando estes deram início a era do capital, não se preocuparam em resolver o problema da “contradição entre a igualdade jurídica ou formal e a desigualdade econômica e social” (CORBISIER, 1987, p. 163).

Diante dessa situação, caberia aos socialistas a tarefa de fazer a doutrina iluminista dos direitos humanos estender-se a todo o gênero humano – projeto histórico que, diga-se de passagem, ainda está muito longe de ser realizado –, e não apenas a classe burguesa que se estabeleceu no poder (ROUANET, 1987. p. 201-205). Numa chave de leitura marxista e hegeliana, diríamos que a formalidade legal dos direitos constitucionais instituídos pelos revolucionários franceses, que em termos histórico-culturais representavam um grande avanço da humanidade em direção a liberdade e a razão, devem servir de norte para a sua efetivação na realidade concreta, mesmo que às custas de uma transformação social radical. Na citação abaixo, Marcuse oferece uma perspectiva filosófica própria dos ideais iluministas, sobre cuja abordagem iremos debruçar-nos logo em seguida.

Todas as filosofias do Iluminismo Francês, e suas sucessoras revolucionárias, definiram a razão como uma força histórica objetiva que, uma vez libertada dos grilhões do despotismo, faria do mundo um lugar de progresso e felicidade. Elas sustentavam que, “o poder da razão, e não a força das armas, propagaria os princípios de nossa gloriosa Revolução”. Em virtude de seu próprio poder, a razão triunfaria sobre a irracionalidade social e destruiria os opressores da humanidade (MARCUSE, 2004, p. 18).

No plano filosófico, o “racionalismo revolucionário do iluminismo” (MARCUSE, 1999, p. 79) redimensiona a subjetividade humana, de modo que o indivíduo, enquanto sujeito dotado de consciência e racionalidade, passa a submeter “ao tribunal da razão, da liberdade, da

²² A análise marcuseana do processo de degeneração do racionalismo liberal pode ser visto em: MARCUSE, Herbert. *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*. In: *Idem. Tecnologia, guerra e fascismo*. Editado por Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 72-104.

própria experiência o imaginário social tradicional” (LIBANIO, 2014, p. 237). Dessa forma, o sujeito humano deixa de se acomodar ao *establishment* e passa a questionar a tradição não pensada, não refletida, sempre opondo-se ao autoritarismo cego que permeia o universo estabelecido do discurso e da ação (LIBANIO, 2014. p. 237). Ao menos nas intenções dos jacobinos, esta parecia ser a nova conjuntura que começava a se delinear no mundo, o que representa um grande marco histórico e filosófico. É nesse sentido que Marcuse, como todo bom marxista que reivindica a herança iluminista, apostava na capacidade racional da humanidade, bem como na sua predisposição para sublevar-se contra as forças sociais que lhe esmagam a existência.

Acima, mostramos um esboço resumido da leitura marcuseana da revolução francesa, que como já sabemos, foi bastante inspirada na perspectiva de Hegel. Cumpre-nos, agora, interpretar como o marxismo e a concepção iluminista de mundo foram assimiladas na filosofia marcuseana. Na base antropológica da filosofia de K. Marx, o homem é compreendido sob a perspectiva da sua vida genérica, isto é, enquanto ser genérico em sua relação com a natureza e com seu semelhante (OLIVEIRA, 1995. p. 69). Por conseguinte, segue-se que a essência do indivíduo, portanto, a natureza humana, é concebida como algo imaginado e planejado pelo próprio homem em relação recíproca com a natureza e com seus semelhantes, ou, em termos marxianos, “assim como a sociedade mesma produz o homem enquanto homem, assim ela é produzida por meio dele” (MARX, 2010, p. 106). Temos, assim, a elaboração de uma concepção ontológica de homem, entendido enquanto um ser social²³, uma vez que a essência humana é, na sua efetividade, o conjunto das relações sociais estabelecidas entre os indivíduos (MARX, 2007, p. 534).

Para Marx, a essência humana tem um aspecto não apenas social e natural, mas também histórico, pois as relações entre homem e natureza podem mudar à medida que surjam novas variedades de experiência e amplitude de perspectivas filosóficas e científicas. Visto numa ótica marxiana, isso significa que tanto as circunstâncias fazem os homens quanto os homens fazem as circunstâncias (MARX; ENGELS, 2007. p. 43). Conclui-se, aqui, que apesar de a tese materialista defender como decisivo na formação da consciência humana as condições materiais de existência, ela não negar a influência da subjetividade sobre a objetividade, e, portanto, a alteração qualitativa desta por aquela.

²³ Essa concepção marxiana de essência humana pode ser vista mais precisamente em *Teses sobre Feuerbach* (1845-1846), a saber, na 6ª tese, onde se afirma que “a essência só pode ser apreendida como ‘gênero’, como generalidade interna, muda, que une muitos indivíduos de modo natural”(MARX,2007. p. 534.

Quais são, pois, as implicações da antropologia marxiana na filosofia de Marcuse? Posto que “Marx compreende o trabalho, além do significado propriamente econômico, como a atividade vital do homem, como a verdadeira realização do homem” (MARCUSE, 1972, p. 29), então as relações sociais estabelecidas entre os indivíduos, o seu vínculo com a natureza, estão essencialmente associadas à categoria trabalho. Portanto, as leis econômicas que regulam a relação do homem com a natureza por meio do trabalho podem gerar modos de vida – vida genérica – racionais ou irracionais, pois é exatamente através do trabalho que a penúria e as necessidades, bem como a universalidade e a liberdade, se tornam reais (MARCUSE, 1972, p. 29).

A certa altura da argumentação, a perspectiva marxista infere que a situação factual do capitalismo expressa “uma catástrofe da essência humana” (MARCUSE, 1972, p. 36), pois nas relações capitalísticas de produção “o trabalho não é atividade livre, autorrealização universal e livre do homem, e sim sua escravidão e desrealização” (MARCUSE, 1972, p. 33). Noutras palavras, as relações sociais fundadas no lucro e na mercadoria fizeram do processo de trabalho uma atividade alienante, que deforma a essência humana ao negar-lhes tanto a autorrealização individual quanto a satisfação das necessidades humanas mais elementares.

Por causa desse novo estado de coisas, o socialismo marxista passou a empunhar a bandeira do Iluminismo, com o propósito de oferecer subsídios teóricos para que a nova classe revolucionária, a saber, o proletariado, travasse uma luta política pela emancipação universal do gênero humano, indo além da emancipação parcial alcançada pela Revolução Francesa (ROUANET, 1987, p. 201).

Pois bem, os bolcheviques, seguindo um caminho semelhante ao dos jacobinos, fizeram a roda da história girar novamente ao participarem decisivamente dos eventos que culminaram na Revolução Russa. Para exemplificarmos esse ponto de vista marcuseano, citamos a guerra ideológica travada entre a URSS e os EUA, nos anos de Guerra Fria: quando o capitalismo se sentia ameaçado pelo comunismo, via-se forçado a combater a extrema desigualdade social e econômica inerentes ao seu sistema, e quando o comunismo se sentia desafiado pelo capitalismo, via-se na obrigação de atenuar a repressão estatal, geralmente considerada sufocante pelos padrões ocidentais. Nessa perspectiva, certamente parecia existir uma convergência entre o racionalismo liberal e marxista, pois as circunstâncias histórico-políticas forçavam ambas as potências a trazerem melhores condições de vida aos seus povos,

muitas vezes pondo em xeque a lógica de dominação perpetrada pelo *laissez-faire* e a burocracia soviética (MARCUSE, 2015, p. 83).²⁴

A despeito da hegemonia neoliberal que se seguiu logo após a queda do muro de Berlim (LOUREIRO, 1998, p. 11) – evento histórico que, por suas consequências, fez os marxistas em geral concluírem que o “velho século não acabou bem” (HOBSBAWM, 1995, p. 26) –, toda essa menção deve servir apenas para dizer que, goste ou não das ideias filosóficas de matrizes iluministas e marxistas, o fato é que seus conceitos e pressupostos estavam por trás das ações que transformaram profundamente o mundo em que vivemos. Assim, deixemos de lado os debates sobre essas questões mais espinhosas e concentremo-nos no que interessa nesta dissertação, a saber, o pensamento de Marcuse.

Conforme viemos apresentando até agora, a caracterização marcuseana do conceito de sujeito mostrou somente aspectos hegelianos e marxistas. Até aqui, um crítico mal-intencionado poderia dizer que a imagem que Marcuse construía da razão se assemelhava ao culto que os iluministas faziam dela, só faltando construir-lhe um templo para adorá-la, uma vez que somente ela parecia dispor de poder para apontar os rumos do progresso humano. De fato, perspectivas iluministas caricatas como essa parecem sugerir “que o homem já era, de saída, racional” (ROUANET, 1987, p. 143), como se a sociedade não tivesse de avançar “do estágio animal ao humano” (MARCUSE, 2001, p. 107). No entanto, o século XX foi surpreendido com um novo paradigma, responsável por ampliar os horizontes teóricos de Marcuse: a psicanálise. O que essa teoria nos diz?

No seu pensamento, Sigmund Freud sugeria que, ao longo da história, três grandes mudanças haviam atingido profundamente o ego humano coletivo: I) A teoria heliocêntrica de Nicolau Copérnico, segundo o qual a Terra não era o centro do universo, mas apenas um planeta a mais a girar em torno do Sol; II) A teoria da evolução de Charles Darwin, responsável por mostrar que o ser humano não era uma espécie única e distinta ocupando um papel de destaque na criação, mas tão-somente uma espécie superior proveniente de formas inferiores de vida; III) Por fim, a própria teoria psicanalítica de Freud, ao descobrir que as forças inconscientes do aparelho psíquico predominam mais no cotidiano humano do que a atividade racional e consciente, portanto, que a inconsciência, a instância psíquica do *id.*, é a principal fonte de nossas motivações comportamentais (SCHULTZ; SCHULTZ, 2016, p. 283). Isso não era pouca coisa, pois abalava a postura ocidental tradicional que dizia que o homem é um agente racional

²⁴ Ver também MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1969. p. 8.

da própria vida. Uma vez fixando esse ponto de ancoragem, sigamos, então, com a evolução do pensamento marcuseano, desta vez com uma breve contextualização histórica.

No começo de sua atividade intelectual na Escola de Frankfurt, Marcuse era mais centrado no eixo Marx e Hegel, período em que apresentava tendências demasiadamente racionalistas, conforme podemos verificar em obras como *Reason and Revolution* (1941). Só depois, na década de 40, quando começou a se interessar seriamente pelo pensamento de Freud, é que ele começou a mergulhar no acervo categorial psicanalítico, cujo fruto principal pode ser visto na publicação de *Eros and Civilization* (1955).

O motivo da adesão à psicanálise parecia claro: como a ordem social comandada pelo capital permanecia ditando as regras do jogo no mundo contemporâneo, ainda que “ultrapassada a sua necessidade objetiva” (JAY, 2008, p. 149), tornava-se razoável analisar as sociedades industriais avançadas também pelo ponto de vista da psicanálise, cujos estudos principais se concentravam no âmago da inconsciência humana. Daí a pressuposição da estrutura tripartite da psique na concepção de sujeito elaborada por Marcuse, pois através dela, poder-se-ia compreender em profundidade o funcionamento da mente humana. Contrapondo-se a muitas correntes intelectuais da época, que tachavam de irracionalista a teoria psicanalítica, Marcuse pensava, assim como Sérgio Paulo Rouanet (1987, p. 142), que “uma psicanálise não pode ser freudiana e irracionalista ao mesmo tempo”. Basta uma citação para esclarecermos o ponto de vista marcuseano sobre essa questão:

Talvez não exista nas últimas décadas pensador mais racionalista que Freud, cujo esforço como um todo foi no sentido de mostrar que o melhoramento das condições humanas em geral necessita que as forças irracionais ainda atuantes no homem se subordinem à razão. Sua afirmação “Onde era id, eu (o ego) devo (deve) vir a ser” (*“Wo Es war, soll Ich werden”*) é talvez a mais racional de todas as formulações que se possa imaginar em psicologia (MARCUSE, 2001, p. 107).

Quais as conclusões implícitas nesse trecho? Em primeiro lugar, a psicanálise propiciou aos marxistas uma nova perspectiva de compreensão da sociedade e do indivíduo, pois ela mirava a faceta psíquica da realidade social. Por conta disso, pensadores como Marcuse se sentiram no direito de se apropriar dos instrumentos conceituais da teoria psicanalítica, com o propósito de contribuir filosoficamente para a explicação dos mecanismos sociais de controle e dominação que operam no aparelho psíquico dos indivíduos. Portanto, em vez de recusar esse grande feito da psicologia moderna, Marcuse escolheu integrá-lo em seu pensamento, pois assim seria capaz de edificar uma teoria filosófica que respondesse aos novos desafios impostos

pela sociedade industrial avançada, principalmente no tocante ao problema da deflexão dos resultados do progresso humano²⁵.

Ora, parecia razoável pensar que a abordagem psicanalítica seria capaz de trazer algumas explicações para as motivações que faziam as pessoas se conformarem a desordem social comandada pelo capital, a exemplo da predominância do individualismo absoluto sem consideração ecológica e social, que por si só, engendra não apenas a exploração desumana dos trabalhadores, como também o processo de destruição dos ecossistemas (*p. ex.*, os desmatamentos e queimadas das florestas, a poluição oceânica, etc.), o esgotamento de recursos materiais e naturais finitos (não renováveis), a agressividade no trato com a vida animal – algo ainda muito comum nas indústrias de alimentos e cosméticos –, o indefensável desperdício de toneladas de alimentos num mundo em que muitos ainda não tem o que comer²⁶, e assim por diante. De fato, tal situação é tão irracional e apocalíptica, que somente uma chave de leitura psicanalítica para compreender a paralisia da consciência crítica perante a destrutibilidade, institucional e psicológica²⁷, engendrada pelo modelo de desenvolvimento econômico das sociedades capitalistas contemporâneas.

Dentre as conclusões marcuseanas, destacamos a seguinte: quanto mais a tecnologia e a ciência parecem capazes de criar as condições para a pacificação da existência, em vez do constante Estado de Guerra (*Warfare State*) e violência institucionalizada, a solidariedade e cooperação entre os povos, em vez de relações sociais fundadas na exploração e dominação, a afirmação da dignidade de toda pessoa humana, em vez do anarquismo individualista a moda *yuppie*, tanto mais o espírito e o corpo do homem são organizados contra essas alternativas (MARCUSE, 2015, p. 53). Afinal de contas, a concretização desses valores de fundo eminentemente socialistas implicaria na catástrofe do capitalismo, uma vez que lhe atingiria os princípios sagrados (LIBANIO, 2014, p. 278).

À luz desse ponto de vista, não se torna difícil de entender porquê a sociedade industrial avançada utiliza todo o seu poder político e econômico, o seu controle privado da *mass media* e da indústria do entretenimento em geral, cujo alcance social atinge proporções quase que onipresentes, para inculcar modos de pensamento e comportamento que reproduzem

²⁵ Numa de suas reflexões mais brilhantes, H. G. Wells chega a concluir que se as ciências sociais estivessem à altura de suas responsabilidades, jamais se deixaria faltar educação, lazer e liberdade para os homens, mulheres e crianças de todo o mundo, ainda mais no atual estágio histórico em que nos situamos, onde o processo produtivo nunca, em toda a história da humanidade, fora tão abundante (WELLS, 1968. p. 99-100).

²⁶ A aberração que Paulo Freire costumava chamar de “miséria na fartura” (FREIRE, 2019. p. 100).

²⁷ Os conceitos de “destrutibilidade institucionalizada” e “destrutibilidade psicológica” são utilizados com maestria numa conferência de Marcuse feita em 1977 para os estudantes ligados ao movimento ecológico da Califórnia. Cf. MARCUSE, Herbert. *Ecologia e crítica da sociedade moderna*. In: Org. LOUREIRO, 1999. p. 143-154.

a sua cartilha neoliberal. De maneira geral, esse tipo de configuração político-econômica e cultural exprime os traços básicos daquilo que Marcuse chama de sociedade e pensamento “unidimensionais”²⁸. Para compreender todo esse processo de unidimensionalização da sociedade e do pensamento, faz-se necessário confeccionar pequenas notas explicativas sobre a teoria do aparelho psíquico de Freud e a leitura marcuseana da mesma.

Qualquer leigo em psicanálise sabe que o *id.* se situa no nível mais profundo do inconsciente e é comandado pelo princípio de prazer, sendo o seu fim reduzir a tensão mediante a busca do prazer e evitando a dor. Nessa instância psíquica é que se encontram as pulsões de vida (*Eros*) e de morte (*Thanatos*). Já o *ego* é comandado pelo princípio de realidade e denota o aspecto racional da personalidade responsável pelo controle consciente dos instintos. Essa instância psíquica é a responsável pela conciliação entre as demandas do mundo interior e exterior, e, ao contrário da paixão insistente e irracional do *id.*, o *ego* tem como fim refrear as demandas em busca do prazer até encontrar o objeto apropriado para satisfazer a necessidade e reduzir a tensão (sublimação). Por fim, o *superego* refere-se às demandas sociais e culturais, portanto, representa o aspecto moral da personalidade, produto da internalização dos valores e padrões recebidos dos pais e da civilização (SCHULTZ; SCHULTZ, 2016, p. 306).

O que Marcuse vai tentar reverter na teoria freudiana são as suas tendências fatalistas, como por exemplo, a “noção de incompatibilidade entre a vida comunitária e a plena satisfação do indivíduo” (MERQUIOR, 2017, p. 33) e “o contraste entre liberdade e felicidade e o contraste entre sexualidade e civilização” (MACINTYRE, 1970, p. 52). Destacamos aqui a importância da relação entre o pensamento de Marx e Freud realizada em *Eros e Civilização*, onde se afirma basicamente que os conceitos freudianos não diferenciam “adequadamente entre as vicissitudes biológicas e as histórico-sociais dos instintos” (MARCUSE, 2013, p. 27). Daí a tentativa marcuseana de historicizar os conceitos psicanalíticos, com o propósito de distinguir os atributos meramente histórico-sociais dos de natureza somático-psicológicas. Nessa interpretação filosófica da psicanálise, dois conceitos freudianos sofreram importantes modificações: “repressão” e “princípio de realidade”, como exporemos a seguir.

Marcuse explica que de acordo com Freud (2013, p. 9), “a história do homem é a história da sua repressão”. Nessa perspectiva, a repressão designa os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão (MARCUSE, 2013, p. 5) dos

²⁸ Aqui está uma explicação bastante clara e sucinta desta importante terminologia marcuseana: “No uso de Marcuse, o adjetivo unidimensional descreve práticas que se conformam com as estruturas preexistentes, normas e comportamentos, em contraste com o discurso multidimensional, que focaliza possibilidades que transcendem o estado de coisas estabelecido” (KELLNER, 2015, p. 21).

instintos primários do ser humano. Essa “coação é a própria precondition do progresso” (MARCUSE, 2013, p. 9), uma vez que ela aparece como a repressão básica necessária para a convivência harmoniosa e a organização racional da sociedade. Opondo-se a tal concepção, Marcuse concebeu a mais-repressão como aquela em que as restrições impostas aos indivíduos servem apenas aos interesses de dominação social (MARCUSE, 2013, p. 25), sendo, portanto, “dispensável do ponto de vista do crescimento e da preservação da civilização” (MERQUIOR, 2017, p. 34). Sem a teoria da luta de classes, não tem como identificar as manifestações da mais-repressão na sociedade vigente, pois é justamente através da teoria marxista que se descodifica o conjunto das aspirações de todos os membros de uma sociedade ou de um grupo de sociedades, o que nos permite definir, com uma precisão científica, o resultado destas aspirações (LENINE, 1979. p. 12).

Quanto ao segundo conceito, a saber, princípio de realidade, “pode ser simplesmente definido como a soma total daquelas normas e valores que supostamente governam o comportamento normal numa sociedade estabelecida” (MARCUSE, 1999, p. 144). No contexto da sociedade industrial avançada, a forma histórica do princípio de realidade é o princípio de desempenho, domínio pelo qual “a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros” (MARCUSE, 2013, p. 34). Mais uma vez se faz necessária a teoria da luta de classes para articulação de uma distinção rigorosa entre princípio de realidade e princípio de realidade estabelecido, posto que, sem ela, passamos a confundir “as exigências do princípio da realidade com as exigências que alguma forma particular de dominação social nos procura impor em nome da realidade” (MACINTYRE, 1970, p. 53). Assim entendido, apontemos as principais categorias psicanalíticas que Marcuse articula em sua teoria filosófica, a fim de analisar as suas hipóteses sobre como ocorre a introjeção da ideologia dominante no aparelho mental dos indivíduos.

De início, gostaria de definir, de modo bem simples e resumido, os conceitos freudianos mais importantes que uso. Em primeiro lugar, há a hipótese de Freud segundo a qual o organismo vivo é moldado por dois impulsos primários, ou pulsões (*two primary drives, or instincts*). Um destes, ele denominou Eros, a energia erótica, a pulsão de vida; estes termos são mais ou menos sinônimos. O outro impulso primário, ele denominou Thanatos, a energia destrutiva, o desejo de destruir a vida, de aniquilar a vida. Freud atribuiu estes desejos à pulsão primária de morte nos seres humanos (MARCUSE, 1999, p. 143-144).

Nesse enfoque, a noção freudiana de que a cultura é um processo especial que se desenrola na humanidade (FREUD, 2011. p. 68) apresenta-se como um fator de suma importância, pois ela se refere a “um processo a serviço de Eros, que pretende juntar indivíduos

isolados, famílias, depois etnias, povos e nações numa grande unidade, a da humanidade” (FREUD, 2011, p. 68). Naturalmente, essas “forças criadoras de cultura” (MARCUSE, 2001, p. 117) se opõem ao instinto natural de agressão – que assim como o Eros, é constitutiva do ser humano – através da sublimação. Quando isso ocorre, os impulsos destrutivos da humanidade são canalizados para atividades psíquicas mais elevadas²⁹. Daí “a luta entre Eros e morte, instinto de vida e instinto de destruição, tal como se desenrola na espécie humana” (FREUD, 2011, p. 68).

Ao assumirmos essas hipóteses, torna-se inevitável a seguinte pergunta: a sociedade industrial avançada está perpetuando condições de existência que permitem aos indivíduos a sublimação da agressividade humana, canalizando-a para exigências culturais voltadas para direções construtivas e promovedoras de novos progressos? Marcuse nos assegura, em certo número de passagens de *Eros e Civilização*, que a interiorização da mais-repressão e do princípio de desempenho, cuja forma histórica atualmente gira em torno de valores cultuados pela ideologia liberal, resultam na preponderância, na vida individual, da pulsão de morte (*Thanatos*) sobre a pulsão de vida (*Eros*).

Por mais que a psicanálise tenha descoberto a força potencial do inconsciente e os seus elevados graus de influência em nossos pensamentos e comportamentos, isso não implica dizer que ela destruiu a ideia de que o homem é um animal racional, mas sim que existem mecanismos psíquicos que nos desviam dos caminhos da razão. A partir do momento em que nos tornamos conscientes desses condicionamentos psíquicos, passamos a conhecer os limites da razão e deixamos de ficar indefesos perante a irracionalidade que opera no plano da vida social e individual. Certamente não deve ser fácil controlar o instinto de agressão e destruição que opera na inconsciência humana, porém, o seu mero reconhecimento já é um motivo para buscarmos, mediante o esforço da atividade racional e consciente, “a realização plena e natural das mais íntimas tendências de Eros” (MARCUSE, 2013, p. 163)³⁰. Daí não ser nada contraditório afirmar que Freud descobriu os limites da racionalidade humana “e com isso armou o homem para a conquista da razão” (ROUANET, 1987, p. 143).

²⁹ Como exemplos dessas atividades, Freud (2011, p. 42) cita a ciência e a arte. Se pensarmos hegelianamente, poderíamos acrescentar a filosofia e a religião.

³⁰ É importante ressaltar que, tanto para a psicologia moderna quanto para Marcuse, a predominância da energia erótica, da pulsão de vida, não tem implicações meramente genitais. A transcrição a seguir esclarece tal perspectiva mediante uma conceituação da sexualidade humana: “É uma relação erótica com o mundo. Por erótica entende-se, para além do senso comum, como uma relação prazerosa, que produz satisfação e bem-estar. Então, é possível compreender a sexualidade como algo mais amplo do que exclusivamente uma necessidade biológica ou restrita aos aspectos reprodutivos. A sexualidade está em cada um, é um aspecto constitutivo da humanidade em todos nós” (BOCK; FURTADO; TEIXEIRA, 2008. p. 197).

Pois bem, se considerarmos a conjuntura apresentada por Marcuse como certa ou provável, então podemos assegurar que ele cumpre o propósito a que se dispôs, principalmente no tocante ao fornecimento de subsídios teóricos que auxiliam na análise concreta da realidade concreta e no processo de identificação das forças históricas de libertação existentes na sociedade afluente. Não por acaso, ao fazer um balanço sobre a vida e obra de Marcuse, um renomado filósofo marxista brasileiro afirmou que “mesmo aqueles que divergem da sua perspectiva reconhecerão que a importância da sua contribuição para o pensamento crítico contemporâneo prevalece amplamente sobre quaisquer restrições que lhe possam ser feitas” (KONDER, 1998, p. 17). Como a nossa exposição está em plena sintonia com essa conclusão geral de L. Konder, posicionamo-nos a favor da atualidade do pensamento de Marcuse. Sendo assim, buscaremos aumentar a força argumentativa dessa perspectiva mediante uma análise da crítica marcuseana à sociedade industrial avançada, objeto que trataremos no capítulo seguinte.

3 OS REFLEXOS DA SOCIEDADE INDUSTRIAL AVANÇADA NO MUNDO CONTEMPORÂNEO

No primeiro capítulo, apresentamos uma retrospectiva sobre a vida e obra de Herbert Marcuse, ou seja, fizemos uma análise de sua trajetória intelectual, pontuando e comentando tanto os traços gerais de sua proposta de teoria crítica quanto dos fundamentos filosóficos de seu quadro referencial teórico. Agora, o nosso objetivo consiste em mostrar como a filosofia de Marcuse trouxe importantes contribuições para uma crítica e compreensão do mundo contemporâneo. Ora, como a situação atual da realidade social reproduz as características gerais do “processo econômico e tecnocientífico do desenvolvimento do capitalismo, que dominou os dois ou três últimos séculos” (HOBSBAWM, 1995, p. 562), então torna-se inevitável tematizar a crítica marcuseana aos países capitalistas avançados.

Logo de início, já devemos destacar que, para Marcuse, a lei e ordem das sociedades capitalistas contemporâneas são resultados de um processo histórico que reproduz estruturas sociais de controle e opressão, o que serve de respaldo para uma tese básica: “a história ainda é a história da dominação, e a lógica do pensamento continua a lógica da dominação” (MARCUSE, 2015, p. 149). Isso porque, em essência, a ordem social do capital dispõe de uma configuração histórico-social e político-econômica que não alterou significativamente as relações de servidão e exploração, ou, para ser mais preciso, apenas atenuou a lógica de dominação em proporções incompatíveis às possibilidades de felicidade e liberdade humanas que o progresso tecnológico e científico tem demonstrado capacidade de alcançar. Adiante, analisaremos os argumentos utilizados para sustentar a tese marcuseana aqui exposta.

Na realidade social, a despeito de toda mudança, a dominação do homem pelo homem ainda é um *continuum* histórico. Entretanto, a sociedade que projeta e empreende a transformação tecnológica da natureza altera a base da dominação ao gradualmente substituir a dependência pessoal (do escravo pelo seu dono, do servo pelo senhor feudal, do senhor pelo doador do feudo etc.) pela dependência da “ordem objetiva das coisas” (pelas leis econômicas, pelo mercado etc.). Com certeza, a “ordem objetiva das coisas” é ela mesma o resultado da dominação, mas, não obstante, é verdade que a dominação agora gera uma racionalidade maior – aquela de uma sociedade que sustenta sua estrutura hierárquica enquanto explora ainda mais eficientemente as fontes naturais e mentais, e distribui os benefícios dessa exploração em uma escala cada vez maior. Os limites dessa racionalidade, e de sua força sinistra, aparecem na escravização progressiva do homem por um aparato produtivo que perpetua a luta pela existência e a estende a uma luta internacional total que arruína a vida daqueles que constroem e usam esse aparato (MARCUSE, 2015, p. 153).

Nesse texto, Marcuse deixa claro que as relações sociais fundadas na dominação e na opressão sempre foram uma constante na história da humanidade. Nessa abordagem, as

sociedades capitalistas contemporâneas expressam uma continuação da lógica de dominação, que ao longo de toda a história humana, sempre apareceu sob diferentes formas. Como argumento central para sustentarmos esse ponto de vista, mencionamos umas das teses centrais do marxismo, que Marcuse endossa em sua obra, a saber: o “grande papel histórico do capital é a criação do trabalho excedente, trabalho que é supérfluo do ponto de vista do mero valor de uso, da mera subsistência” (MARX apud. MARCUSE, 1981, p. 26). Essa mesma perspectiva aparece, de outra maneira, nesse outro trecho: “O processo capitalista visa à produção do maior montante possível de mais-valia, isto é, à maior exploração possível da força de trabalho do trabalhador assalariado” (MARCUSE, 1972, p. 136).

Partindo desses pressupostos³¹, qualquer processo histórico-social que reproduza as relações capitalistas de produção está condicionado a perpetuar a lógica de dominação, pois as relações sociais pautadas na preservação do trabalho como fonte de lucro perpetuam a existência desumana daqueles que formam a base humana da pirâmide social, ainda que haja uma progressiva abolição do trabalho alienado, fenômeno que pode ser verificado no contexto da sociedade industrial avançada (MARCUSE, 2015, p. 82). Assim, o investimento de capital privado para a extração e apropriação privada da mais-valia é o principal fator que torna o capital um instrumento social para a dominação do homem pelo homem (MARCUSE, 2015, p. 65). A fim de descrever as tendências dinâmicas e estruturais do novo estágio do capitalismo avançado – cujos reflexos, pensamos, podem ser vistos nos dias atuais –, Marcuse elaborou a concepção de sociedade industrial avançada. Revisitá-la é imprescindível para compreender a análise marcuseana do mundo contemporâneo:

A análise está centrada na sociedade industrial avançada, na qual o aparato técnico de produção e distribuição (com um crescente setor de automação) funciona, não como a soma total de meros instrumentos que podem ser isolados de seus efeitos sociais e políticos, mas antes como um sistema que determina *a priori* o produto do aparato assim como as operações para servi-lo e ampliá-lo. Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a se tornar totalitário no sentido em que ele determina não apenas as ocupações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais. Dessa forma, isso ofusca a oposição entre a existência pública e privada, entre as necessidades individuais e sociais. A tecnologia serve para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social. A tendência totalitária desse controle parece afirmar-se ainda em outro sentido – espalhando-se para regiões do mundo menos desenvolvidas e até mesmo pré-industriais e criando similaridades no desenvolvimento do capitalismo e do comunismo (MARCUSE, 2015, p. 36).

³¹ Não pretendemos fazer nenhum tipo de análise esgotante do conceito de mais-valia na obra de Karl Marx, mas tão-somente indicar a sua influência no pensamento de Marcuse.

Dois comentários se impõem aqui. O primeiro é que toda essa abordagem marcuseana da realidade social permanece atualíssima, ainda mais com a hegemonia neoliberal que se estabeleceu no final do século passado, com toda a sua retórica espalhada aos quatro ventos no mundo todo: “o mercado, a concorrência e a competitividade, a globalização da produção e dos fluxos financeiros, a divisão internacional do trabalho, a moeda forte, a desregulamentação, a privatização, a liberalização” (LOUREIRO; MUSSE, 1998, p. 11). Para a perspectiva marxista em geral, isso implica dizer que continuamos reproduzindo um “modo de produção e de apropriação baseado nos antagonismos de classes, na exploração de uns pelos outros” (MARX; ENGELS, 2010, p. 52), apesar de Marcuse reconhecer que as relações de trabalho não se encontram organizadas do mesmo modo que era no tempo de Marx³². Numa palavra, o atual estado de coisas encontra-se em profundo descompasso com os princípios filosóficos do socialismo marxista.

O segundo comentário diz respeito a “algumas tendências do capitalismo americano que conduzem a uma sociedade fechada” (MARCUSE, 2019, p. 304), que como sabemos, se tornou uma tendência social cada vez mais comum em todas as regiões do mundo graças a um fenômeno que, em fins do século XX, recebeu o nome de globalização³³. Do ponto de vista marcuseano, o congelamento da crítica e da oposição tem a ver com os interesses de dominação disseminados na sociedade afluente. Qual é a relação desse fenômeno com as classes proprietárias dos meios de produção?

De modo geral, é justamente esta classe – a burguesia – quem escolhe os modos específicos de transformar e utilizar o homem e a natureza. Se a maneira pela qual a sociedade organiza a vida de seus membros constituintes resulta do jogo dos interesses dominantes (MARCUSE, 2015, p. 36), então podemos concluir que o projeto histórico fomentado pelas classes capitalistas é o que atualmente dita as regras do jogo, ou seja, que dá forma ao universo

³² Aqui estão algumas distinções básicas entre as relações de trabalho no século XIX e no século XX: “O proletário dos estágios anteriores do capitalismo era, na verdade, a besta de carga, que proporcionava pelo trabalho de seu corpo as necessidades e luxos da vida enquanto vivia na imundície e na miséria. Assim, ele era a negação viva de sua sociedade. Em contraste, o trabalhador organizado nos setores avançados da sociedade tecnológica vive sua negação menos perceptivelmente e, como os outros objetos da divisão social do trabalho, ele está sendo incorporado à comunidade tecnológica da população administrada” (MARCUSE, 2015, p. 60).

³³ Acharmos oportuno trazer pequenas considerações de Hobsbawm sobre a hegemonia do capital mediante a globalização: “A história da economia mundial desde a Revolução Industrial tem sido de acelerado progresso técnico, de contínuo mas irregular crescimento econômico, e de crescente ‘globalização’, ou seja, de uma divisão mundial cada vez mais elaborada e complexa de trabalho; uma rede cada vez maior de fluxos e intercâmbios que ligam todas as partes da economia mundial ao sistema global” (HOBSBAWM, 1995, p. 92). Em vista disso, sublinhamos mais uma vez a importância da crítica de Marcuse ao capitalismo avançado elaborada em *One-dimensional man*, obra que, segundo Douglas Kellner (2015, p. 29), “fornece um modelo de análise da síntese de negócios, do Estado, da mídia e outras instituições culturais sob a hegemonia do capital corporativo que caracteriza a economia e a política dos EUA nos anos 80 e 1990”.

do discurso e da ação, da cultura intelectual e material (MARCUSE, 2015, p. 37), portanto. Daí supormos que as classes proprietárias dos meios de produção se apresentam, na atualidade, como as classes dominantes. Caso contrário, não estaríamos diante da ordem social do capital.

Segundo Marcuse (2015, p. 240), as tendências totalitárias da sociedade industrial avançada se manifestam principalmente pela sua capacidade de barrar, ou mesmo sabotar, os modos e meios tradicionais de protesto, da Grande Recusa, deixando em inoperância a dialética da libertação. Essa análise marcuseana da realidade concreta parece confirmar uma conclusão geralmente chegada pelos frankfurtianos, a saber, que “nenhum grupo social, incluindo o proletariado, os intelectuais e os artistas, parecia imune a esta mortificação da competência da razão para discernir os fins dos processos sociais” (FONTES, 2019, p. 128-129). Contudo, o otimismo de Marcuse sempre lhe impulsionava a apontar para a esperança de que tal estado de coisas pudesse ser radicalmente subvertido, o que lhe diferencia bastante de alguns dos seus colegas frankfurtianos³⁴. Nosso ponto de vista pode ser comprovado se analisarmos atentamente as duas hipóteses fundamentais de *O homem unidimensional*:

O homem unidimensional oscilará completamente entre duas hipóteses contraditórias: 1) a de que a sociedade industrial avançada é capaz de conter a mudança qualitativa devido a um futuro previsível; 2) a de que existem forças e tendências que podem romper essa contenção e implodir a sociedade (MARCUSE, 2015, p. 35).

Nessa linha de raciocínio, a classe capitalista constitui a maior força de contenção das alternativas históricas de libertação, pois ela se opõe tanto à mudança social quanto ao reajustamento psíquico necessários para levar a cabo as novas condições que o progresso técnico e científico tem posto ao alcance da humanidade. Esse posicionamento das classes dominantes é compreensível, tendo em vista que a transformação social e espiritual (mudança qualitativa) capaz de garantir a satisfação universal das necessidades vitais e a abolição do trabalho alienado se apresentariam mais em termos revolucionários do que propriamente reformistas (MARCUSE, 2015, p. 75). Não é à toa que a “contenção da mudança social é talvez a mais singular realização da sociedade industrial avançada” (MARCUSE, 2015, p. 33). Existem, portanto, “forças de emancipação” (MARCUSE, 1970, p. 115) em ativa na sociedade

³⁴ Cedemos espaço, aqui, para uma interessante observação crítica sobre o pensamento de Adorno: “Se é verdade que a racionalização sistêmica tende a produzir um mundo administrado, é também verdade que a racionalização cultural produz efeitos opostos. É essa a verdadeira dialética da modernidade, e essa dialética está longe de ter desaparecido, como supunha Adorno” (ROUANET, 1987, p. 342). Em nossa linha interpretativa, Marcuse obviamente não se insere entre os intelectuais de tendências predominantemente fatalistas e pessimistas, mas sim entre os que reconhecem o potencial revolucionário do projeto cultural da modernidade, embora ele reconheça também as dificuldades que o progresso humano tem de enfrentar perante a ordem social do capital.

afluente, embora elas sejam constantemente combatidas por “forças agressivas, regressivas e destrutivas” (MARCUSE, 1970, p. 123). Tal conjuntura exprime o desafio que o pensamento negativo – caracterizado pela capacidade de negar as formas existentes de pensamento e realidade sob a luz de suas possibilidades superiores – tem pela frente (KELLNER, 2015, p. 12).

Já indicamos alguns elementos centrais da crítica de Marcuse à sociedade industrial avançada, a fim de apontar para alguns de seus reflexos no mundo contemporâneo. Na maneira como lidamos com os conteúdos aqui expostos, prevaleceu uma abordagem mais geral, cujo propósito é servir como ponto de partida para uma análise mais aprofundada de dois importantes conceitos articulados na crítica marcuseana, a saber, racionalidade tecnológica e progresso técnico, objeto que trataremos sucessivamente nas subseções seguintes.

3.1 Crítica da racionalidade tecnológica

A Escola de Frankfurt é famosa, entre outras coisas, pela sua crítica magistral ao processo de racionalização presente nas sociedades capitalistas contemporâneas, tema imprescindível para a compreensão das estruturas sociais de exploração e opressão que insistem em se perpetuar continuamente na história humana. Nesse sentido, vale a pena destacar, ainda que a título de menção, a perspectiva adorniano-horkheimerana da razão instrumental, uma crítica responsável por denunciar a predominância da subjetividade instrumental na realidade social existente, por si só, atrofiada, repressiva, e, por isso, comprometida com um projeto de colonização e dominação tanto da natureza quanto dos indivíduos³⁵.

Frente a essas observações iniciais, parece-nos evidente que alguns elementos da crítica de Adorno e Horkheimer foram incorporados no pensamento de Marcuse, que defrontando-se com o mundo contemporâneo à sua moda, prefere a terminologia racionalidade tecnológica para denotar a razão sistêmica das sociedades modernas. De nossa parte, abordar a racionalidade da dominação (instrumental, tecnológica, científica) que reina de maneira absoluta na ordem social do capital tem como propósito extrair as contribuições de Marcuse para uma compreensão deste fenômeno contemporâneo, que como sabemos, ocupa lugar central nas reflexões desenvolvidas pelos frankfurtianos.

³⁵ Rouanet (1987, p.47) indaga: “Que fazem Adorno e Horkheimer em sua *Dialética do Iluminismo* senão descrever as aventuras de uma subjetividade instrumental, desde o início voltada para a dominação, isto é, para a conquista da natureza, externa e interna, e para a submissão dos homens – de novo, segundo o modelo de uma consciência solitária, que se relaciona instrumentalmente com o mundo objetivo, com o mundo social e com o mundo subjetivo?”

Como bem explica Kellner (1999, p. 29), os pensamentos contemporâneos sobre a tecnologia costumam apresentar-se sob duas formas: 1) discursos tecnófilos que enaltecem a chegada de novas tecnologias, apregoando um futuro dourado; 2) posicionamentos tecnofóbicos que demonizam a tecnologia, identificando nela somente um instrumento de destruição e dominação. Diferentemente dessas abordagens tecnófilas e tecnofóbicas, a “teoria crítica de Marcuse da técnica/tecnologia” (KELLNER, 1999, p. 29) pressupõe que os recursos científicos e tecnológicos podem ter desdobramentos históricos voltados tanto “para democratizar e melhorar a vida humana” (Ibidem) quanto para fazer a civilização recair na barbárie. Nessa ótica, “a tecnologia é vista como um processo social” (MARCUSE, 1999, p. 73), portanto, são determinados “grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilização” (Ibidem), de modo que, dependendo do grupo social, a tecnologia pode ser utilizada para o bem (emancipação) ou para o mal (dominação).

Portanto, a tecnologia não é responsável pelo estabelecimento de relações sociais opressivas, pois do ponto de vista marcuseano, “a dominação é exercida por um determinado grupo ou indivíduo, a fim de se manter e consolidar numa posição privilegiada” (MARCUSE, 2013, p. 28). Porém, se o projeto histórico da sociedade industrial avançada se limita apenas à dimensão tecnológica da razão, então ele tende somente a perpetrar uma dominação cada vez mais efetiva do homem e da natureza (MARCUSE, 2015, p. 36-54), de modo que todos os seus recursos materiais e intelectuais disponíveis, a ciência, a tecnologia, os bens naturais, sociais, culturais, são utilizados para projetar novas formas de controle e coesão social.

Marcuse (2015, p.78) escreve que “É antes um processo social objetivo, na medida em que a produção e a distribuição de uma quantidade crescente de bens e serviços estão de acordo com uma atitude tecnológica racional”. Os desdobramentos deste processo social objetivo são problemáticos porque a racionalidade tecnológica não leva em consideração as funções teóricas e práticas da razão e muito menos as estéticas – dimensão em que, para Kant, os sentidos e o intelecto se encontram –, o que resulta numa organização social que tende a degenerar as relações humanas (MARCUSE, 2013. p. 138)³⁶. Obstaculiza-se, aqui, o pleno desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, jogando para o escanteio os

³⁶ Esse é um dos problemas centrais que a Escola de Frankfurt identificava na racionalidade hegemônica vigente. O seguinte trecho ajuda-nos a ilustrar melhor esse ponto de vista: “[...] O que seus membros consideravam inadequado era a redução da racionalidade a seu aspecto formal, instrumental”. (JAY, 2008. p. 171).

“conceitos de autorrealização do indivíduo, de livre desenvolvimento das capacidades individuais, de supressão da alienação” (MARCUSE, 1999, p. 54)³⁷.

Posto isso, sublinhamos que essas caracterizações propostas por Marcuse, que perpassam textos da década de 40, 50 e 60, exprimem uma evolução intelectual das suas concepções inerentes à tecnologia e à técnica, e não uma descontinuidade da sua linha de pensamento. Assim, se não compreendermos a tecnologia como um processo social e nem sequer percebermos que são os grupos sociais dominantes que escolhem os seus modos de utilização e de aplicação, tampouco entenderemos a crítica de Marcuse à sociedade tecnológica. Buscando desenredar a confusa meada da concepção de racionalidade tecnológica, analisaremos, adiante, uma citação marcuseana que endossa a tese marxista sobre a predominância da ideologia dominante nas sociedades modernas.

[...] Ora, em toda sociedade em que o trabalho é dividido e apropriado segundo critérios de classe, em que o processo de produção se realiza mediante a apropriação de mais-valia às custas dos produtores imediatos, surge necessariamente uma contradição entre o interesse geral e o interesse da classe dominante [...] Por um lado, a classe dominante, para justificar sua posição dominante no processo de produção, deve transformar o interesse singular de sua classe em interesse geral [...] Nessa medida, o universal é uma simples “criação” dos indivíduos determinados como pessoas privadas, e a contradição entre interesse geral e o interesse privado, da mesma maneira que a independência do universal, é apenas uma “aparência”, sempre reproduzida e sempre novamente destruída na história (MARCUSE, 1972, p. 143).

Nesse enfoque, está bastante nítida a perspectiva marxista de que a ideologia aparece como um sistema de valores materiais e espirituais que representam, em essência, os interesses dos grupos sociais dominantes. O ponto forte desta crítica reside no fato de que os interesses de dominação objetivados na realidade social carregam um falso *status* universal, fazendo com que os interesses particulares das classes dominantes se tornem hegemônicos, atropelando violentamente os interesses gerais da população. Com efeito, na medida em que os membros constituintes desta sociedade “correspondem à racionalidade dada, pensamento e comportamento expressam a falsa consciência, respondendo e contribuindo para a preservação de uma falsa ordem dos fatos” (MARCUSE, 2015, p. 154).

Atualmente, a racionalidade tecnológica determina, quase que integralmente, os fundamentos que justificam ideologicamente o modelo capitalista de desenvolvimento, que em si mesmo, constitui-se como um fator condicionante da subjetividade humana. Nessa

³⁷ Em sua crítica da cultura contemporânea, Libanio também denuncia o reinado da razão instrumental e seus desdobramentos que comprometem o desenvolvimento integral da pessoa humana (corpo, psique e espírito) (LIBANIO, 2014. p.140-141).

perspectiva, a teoria crítica tem como tarefa avaliar os princípios racionais que estruturam o projeto histórico da sociedade industrial avançada, pois mediante a razão predominante em seu sistema de administração objetiva, “a luta pela existência e a exploração do homem e da natureza se tornaram ainda mais científicas e racionais” (MARCUSE, 2015, p. 154-155).

Quais são, então, os valores e interesses que permeiam o universo tecnológico, responsáveis pelo “sistema de pré-condicionamento” (MARCUSE, 2015, p. 46) que unidimensionaliza em escala massiva o pensamento e o comportamento dos indivíduos? Falando de maneira simplificada, as leis da competitividade, dos custos e benefícios, a produção e a distribuição de bens e serviços supérfluos, bem como uma rede de necessidades falsas que estimulam o consumo padronizado, entre outros mecanismos que asseguram a eficiência, a eficácia e a coerência de “um universo de instrumentalidades mental e física” (*Ibid.*, p. 171), onde os indivíduos são vistos como meios em si mesmos, e não como fim. Na citação abaixo, Marcuse oferece-nos uma descrição geral das tendências da sociedade industrial avançada que conduzem não só à hegemonia da ideologia dominante, como também à paralisia da consciência crítica dos grupos sociais que expressam – ao menos potencialmente – a principal força de negação do *establishment* capitalista.

O traço distintivo da sociedade industrial avançada é sua capacidade efetiva de sufocar aquelas necessidades que demandam libertação – libertação também daquilo que é tolerável, gratificante e confortável – enquanto sustenta e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluenta. Aqui, os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados; uma imprensa livre que se autocensura; a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis (MARCUSE, 2015, p. 46).

O predomínio de necessidades e aspirações como essas no aparelho psíquico dos indivíduos denota aquilo que Marcuse (1999, p. 144) chama de “estrutura de caráter destrutiva”, considerada por ele uma base central de sustentação da organização social dos países capitalistas avançados. Por sua vez, tal estrutura de caráter é fruto do atual estágio histórico do capitalismo avançado, ou, em termos psicanalíticos, do princípio de realidade estabelecido. “Sob o domínio do princípio de desempenho”, escreve Marcuse (2013, p. 35-36), “o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado; só podem funcionar como tais instrumentos se renunciam à liberdade do sujeito-objeto libidinal que o organismo humano primariamente é e deseja”. Assim, fica claro que a sociedade fundada no lucro e na mercadoria está condicionando não a formação de sujeitos autoconscientes, que fazem escolhas livres e

racionais, mas, pelo contrário, fomentando o processo de objetificação da existência. No trecho seguinte, Marcuse oferece-nos algumas notas explicativas para compreendermos o *modus operandi* da racionalidade tecnológica nas sociedades industriais modernas e na consciência humana.

Como as leis e os mecanismos da racionalidade tecnológica estão difundidos por toda a sociedade, desenvolvem um conjunto de valores de verdade próprios que serve bem ao funcionamento do aparato – e para isso apenas. Afirmações relativas a comportamento competitivo ou conivente, métodos comerciais, princípios de organização e controle efetivos, conduta correta, uso da ciência e tecnologia são verdadeiros ou falsos em termos deste sistema de valores, quer dizer, em termos de instrumentalidades que ditam seus próprios fins. Estes valores de verdade são testados e perpetuados pela experiência e devem guiar os pensamentos e ações de todos os que desejam sobreviver. A racionalidade aqui pede submissão e coordenação incondicional e, conseqüentemente, os valores de verdade relacionados a esta racionalidade implicam a subordinação do pensamento a padrões externos preestabelecidos. Podemos chamar verdade tecnológica este conjunto de valores de verdade, tecnológica no duplo sentido de que é um instrumento de eficácia em vez de um fim em si, e de que segue o padrão do comportamento tecnológico (MARCUSE, 1999, p. 84).

Em termos freudianos e marxistas, diríamos que os traços da agressividade na cultura contemporânea se manifestam na esfera de valores que permeiam o universo estabelecido do discurso e da ação, cuja cultura material e intelectual está muito mais comprometida com o alpinismo social e a competitividade do que com o bem comum e a solidariedade. Esse é o terreno propício para a semente de uma cultura que nos submete “à produção pacífica de meios de destruição, ao aperfeiçoamento do desperdício, a ser educados para uma defesa que deforma os defensores e aquilo que defendem” (MARCUSE, 2015, p. 31)³⁸. Conseqüentemente, na atual conjuntura, os instintos de morte predominam sobre os instintos de vida, o que significa dizer que vivemos num mundo em que os indivíduos se tornaram tolerantes a “políticas, condições e modos de conduta que não deviam ser admitidos porque impedem, se é que não destroem, as oportunidades de criação de uma vida sem medo e sem miséria” (MARCUSE, 1970, p. 88).

Um aspecto central da crítica marcuseana reside na assertiva de que os interesses particulares das classes dominantes, sob a forma das necessidades e aspirações superficiais amplamente difundidas no aparato produtivo e na indústria de entretenimento em geral, são justamente o que mantém em andamento a destrutibilidade institucional e psíquica da sociedade

³⁸ Explicando esse ponto do pensamento de Marcuse, Douglas Kellner (2015, p. 24) escreve: “a liberdade de expressão intelectual é inefetiva quando a mídia coopta e difunde, ou distorce e suprime, ideias de oposição, e quando os formadores de opinião moldam a opinião pública de tal modo que ela se torna hostil ou imune ao pensamento e à ação de oposição”.

industrial avançada. Em termos freudianos, o estímulo do consumismo desenfreado, do obsoletismo planejado e da produtividade destrutiva semeiam a pulsão de morte na natureza e na espécie humana. Como essas necessidades e aspirações servem principalmente aos interesses de dominação, então nada mais coerente que elas sejam criadas com a finalidade de justificar ideologicamente o sistema político estabelecido³⁹. Trata-se, aqui, de elementos sistêmicos da razão operante no capitalismo, por isso ainda não superados:

Nós vivemos e morremos racionalmente e produtivamente. Nós sabemos que a destruição é o preço do progresso, assim como a morte é o preço da vida, que a renúncia e o esforço são os pré-requisitos para a gratificação e o prazer, que os negócios têm que continuar, e que as alternativas são Utópicas. Essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido; ela é o requisito para seu funcionamento contínuo e faz parte de sua racionalidade (MARCUSE, 2015, p. 154).

Sob o domínio da racionalidade tecnológica, “racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato” (MARCUSE, 1999, p. 97). O problema do predomínio deste tipo de racionalidade reside no fato de que a situação social do homem na relação de trabalho exteriorizado continua sendo, essencialmente, uma relação de dominação e servidão. Ora, se para “a grande maioria da população, o espírito e o corpo sempre foram sentidos como instrumentos de desempenhos penosos e socialmente necessários” (MARCUSE, 1981, p. 31), então torna-se evidente “que algo deve estar errado com a racionalidade do próprio sistema” (MARCUSE, 2015, p. 153) e “o que está errado é o modo como os homens têm organizado seu trabalho social” (Ibidem). Afinal de contas, existir como um objeto, como uma coisa, constitui a forma mais pura de servidão (MARCUSE, 2015, p. 66). Daqui se segue a noção marcuseana de que a eficiência submissa sedimenta a estrutura da racionalidade tecnológica (MARCUSE, 1999, p. 84).

Para Marcuse, a base da sociedade unidimensional é formada de indivíduos com pensamentos e comportamentos unidimensionais justamente porque as suas necessidades, aspirações e valores são meras expressões dos interesses de dominação. Quer isto dizer que a busca pela participação na gritante concentração econômica do poder torna-se a principal aspiração dos indivíduos, ou seja, as “massas coordenadas não anseiam por uma nova ordem, mas por uma fatia maior da ordem dominante” (MARCUSE, 1999, p. 90). Com efeito, a busca

³⁹ Os reflexos sombrios da sociedade industrial avançada podem ser observados no Brasil contemporâneo: “Pergunta a um cidadão de pouca escolaridade o que é neoliberalismo. É provável que não saiba responder. Pergunte então o que pensa da vida, do país e do mundo. Certamente expressará essa ideologia do sucesso individual e da supremacia de uns sobre outros, que legitima todo tipo de preconceito e discriminação”. (BETTO, 2020, p. 121).

insaciável pelos posicionamentos cada vez mais altos na hierarquia social, “da aquisição agressiva, da competição e da posse defensiva” (MARCUSE, 1981, p. 68) triunfa sobre qualquer tipo de preocupação, intelectual ou emocional, com a extrema desigualdade econômica e social, tornando as pessoas indiferentes ao universo de valores mais comprometidos com a repartição equitativa dos bens sociais, culturais e naturais, portanto, com a alternativa de um convívio humano cada vez mais lúdico, harmônico, saudável. Em termos marcuseanos,

[...] Aqueles cuja vida é o inferno da Sociedade Afluente são mantidos na ordem por uma brutalidade que revive as práticas medievais e do início da era moderna. Para os outros, as pessoas menos desprivilegiadas, a sociedade se ocupa da necessidade de libertação, satisfazendo as necessidades que fazem a servidão palatável e até mesmo imperceptível, realizando esse fato no próprio processo de produção (MARCUSE, 2015, p. 59).

Em linhas gerais, o processo de racionalização dos países capitalistas avançados promove a unidimensionalização da sociedade e do pensamento, pois através da massificação cultural característica da sociedade tecnológica, a adaptação e a integração social se torna o mais importante objetivo individual, e não as necessidades e aspirações que demandam libertação, por si só, capazes de equacionar criticamente os valores da realidade social existente (FONTES, 2019, p. 128-129). É nesse sentido que o conformismo toma a forma de ideologia, fazendo com que os indivíduos reproduzam pensamentos e comportamentos que apenas endossam as aspirações e necessidades indispensáveis para “uma sociedade na qual os sujeitos e os objetos constituem instrumentalidades em um todo que tem sua *raison d'être* nas realizações de sua produtividade todo-poderosa” (MARCUSE, 2015, p. 58-59).

Diante desse quadro, podemos inferir que a razão crítica se encontra em sono profundo, posto que, se na ideia hegeliana de um universal racional – pressuposto aceito por Marcuse – “está incluído o conceito de um bem comum, sobre o qual terão que colocar-se de acordo racionalmente os membros de uma sociedade, de forma a poder relacionar as suas liberdades individuais cooperativamente” (FONTES, 2019, p. 125), então o progresso da razão em liberdade atualmente encontra-se desviado de seu percurso histórico devido às “características estruturais próprias unicamente do capitalismo e que têm como resultado inevitável as patologias que acompanham a perda de um universal racional” (FONTES, 2019, p. 126-127). Grosso modo, há uma total desarmonia entre os interesses particulares e os interesses gerais, de modo que, no mundo objetivo, os interesses de dominação se sobrepõem

aos interesses de emancipação⁴⁰. Daí a tarefa de atualizar uma crítica antiga, já percebida pelos socialistas marxistas do século XIX, a saber, a contradição entre igualdade constitucional e desigualdade institucionalizada.

No atual estágio do capitalismo avançado, portanto, a dominação não se manifesta somente na forma de exploração econômica do trabalhador, quer dizer, ela também se manifesta num universo de valores e interesses que, incorporados racionalmente nos aparatos tecnológicos dominantes, tendem a unidimensionalizar a consciência dos indivíduos, condicionando-os a existir como meras instrumentalidades, ou, melhor dizendo, engrenagens que mantêm o funcionamento da sociedade industrial avançada. Portanto, a destrutibilidade deste tipo de configuração político-econômica e social alcança o nível institucional e psíquico, abrangendo a natureza, nossos semelhantes e a nós mesmos.

Nessa altura, importa traçar alguns comentários a respeito do pensamento de Marcuse sobre as políticas de Estado de Bem-Estar Social (*Welfare State*) instituídas pelos países capitalistas avançados, consideradas por ele como uma força de contenção da mudança social oferecida “pela política da racionalidade tecnológica” (MARCUSE, 2015, p. 78). Sugere-se, aqui, que tal programa deve servir apenas para “elevar o padrão da vida *administrada*” (Ibidem), cujo fim é contribuir para o “desenvolvimento e expansão intensificados da produtividade” (Ibidem). Até certo ponto, tal crítica pode resguardar certa força argumentativa, porém, a noção de que a autoridade pública, e não o livre mercado, constitui a melhor instância de poder para “assegurar um mínimo de renda e bem-estar social para todos” (HOBSBAWM, 1995, p. 155) não deve ser tratada com desprezo ao ponto de considerarmos apenas uma forma de manutenção estrutural da sociedade de classes. Enquanto a classe trabalhadora não desenvolver uma consciência e prática revolucionárias, é necessário acolher as reformas gradativas de cunho mais social-democrático, pois elas são capazes de combater as condições sub-humanas de existência.

Como bem explica MacIntyre (1970, p. 81-82), “as lutas de bem-estar não só não poderiam ser criadas sem luta constante, especialmente por parte do trabalho organizado, como ainda só continuam a existir graças a uma pressão contínua”. Em virtude disso, fazemos coro à crítica do pensador britânico à Marcuse, pois a “ideia de que as elites governantes estão agora

⁴⁰ Essa situação factual pode ser mais bem entendida com a seguinte transcrição: “A desarmonia entre o indivíduo e as necessidades sociais e a falta de instituições representativas nas quais os indivíduos trabalhem para si mesmos e falem por si mesmos levam à realidade de tais universais como Nação, o Partido, a Constituição, a Corporação, a Igreja – uma realidade que não é idêntica a nenhuma entidade particular identificável (indivíduo, grupo ou instituição). Tais universais expressam vários graus e modos de reificação. Sua independência, apesar de real, é espúria na medida em que é a independência de poderes particulares que organizam o todo da sociedade” (MARCUSE, 2015, p. 201).

habilitadas a valer-se do bem-estar social como de um instrumento de controle social é, quando muito, um quarto de verdade; e é muito perigosa, de vez que menoscaba a importância das instituições de benefícios sociais” (MACINTYRE, 1970, p. 82). É necessário, portanto, uma avaliação crítica dos programas de bem-estar social antes de precipitarmos uma visão generalizada a respeito deles. Do contrário, corremos o risco de praticar aquilo que a direita diz ser uma tendência geral da esquerda, a saber, enxergar como estruturas de dominação todos os mecanismos sociais, inclusive àqueles que contribuem para a formação de uma cultura cívica e responsável.

À guisa de arremate, vale a pena ressaltar que muitos filósofos brasileiros nos oferecem reflexões suscetíveis de serem usadas para endossar algumas conclusões de Marcuse relacionadas à sociedade tecnológica. A título de exemplo, mencionamos Roland Corbisier, que compreende a crise da filosofia em face do desafio da técnica, observando que uma das características fundamentais do nosso tempo é o processo de tecnificação da existência (CORBISIER, 1990. p. 48). Outro exemplo pode ser visto em Manfredo Oliveira, para quem a consciência humana encontra-se bastante limitada à dimensão tecnológica, de modo que a técnica aparece como a atitude fundamental do homem com relação ao seu mundo (OLIVEIRA, 1995. p. 79-80). Até mesmo Mário Ferreira dos Santos chegou a apostar que o século XX seria cognominado pelos vindouros de “século da técnica e da ignorância” (SANTOS, 1962. p. 16). A partir daqui, concluímos que, enquanto não superarmos este lamentável estado de coisas, permaneceremos diante de uma brutal unidimensionalização da sociedade e do pensamento. Nesse sentido, elaborar reflexões filosóficas que visam subverter os desdobramentos históricos destrutivos do progresso técnico e da razão instrumental também permanecerá uma tarefa filosófica de alta prioridade.

3.2 A situação do progresso técnico na ordem social do capital

Qualquer filósofo minimamente simpático ao humanismo iluminista e marxista costuma colocar no cerne de suas preocupações a seguinte questão: os desdobramentos histórico-sociais atuais estão contribuindo para o aperfeiçoamento da sociedade como um todo, de modo a trazer melhorias nas condições humanas de existência? Nessa perspectiva, o progresso humano é visto como algo inteiramente dependente da ação consciente do sujeito humano. Não se trata, pois, de decisões que devem ser tomadas pelas diretrizes cegas de uma sociedade tecnocrata e muito menos pelos interesses particulares das grandes corporações, mas sim pelos interesses gerais da população mundial, portanto, pelo modo como a humanidade

escolhe conduzir o seu destino (ROUANET, 1987. p. 32-33). Ora, a hipótese de que a libertação da escravidão econômica que sujeita o indivíduo às meras necessidades para manter-se vivo encontra-se “facilmente dentro dos limites da possibilidade técnica” (RUSSELL, 1956, p. 182) é acolhida pelos mais variados setores da *intelligentsia* socialista⁴¹. Sendo assim, por que a humanidade ainda não conseguiu abolir a pobreza em todo o mundo, tornando possível não mais do que quatro ou cinco horas diárias de trabalho produtivo⁴²?

Do ponto de vista marxista, argumenta-se que algo está errado no modo como as relações sociais são estabelecidas entre os indivíduos. Partindo daí, consideramos que um ponto de convergência fundamental entre os pensadores da Escola de Frankfurt, a exemplo de Horkheimer, Marcuse, Adorno e Jürgen Habermas, é a proposta “de recusar firmemente as tentações sempre recorrentes do irracionalismo, mantendo a exigência de verdade como algo indissociável da exigência de liberdade e de reativar a negatividade dialética com o objetivo de emprestar novamente à Razão sua força libertadora” (CHATÊLET et. al, 2000, p. 350). Que seria o equacionamento crítico entre a verdade e a emancipação, senão a tentativa teórico-prática de fazer uma análise concreta da realidade concreta, com vistas à identificação das forças históricas de libertação existentes na sociedade afluyente que são capazes de realizar o progresso da razão em liberdade?

Claro está que, no contexto da organização social do capital, quanto mais nos deixarmos levar por “uma satisfação ‘guiada’ das necessidades materiais, ao mesmo tempo que faz do ser humano inteiro – inteligência e sentidos – um objeto de administração, engrenado para produzir e reproduzir não só as metas mas também os valores e promessas do sistema, seu paraíso ideológico” (MARCUSE, 1981, p. 23), tanto mais longe estaremos de concretizar, mediante uma ação consciente e coletiva, as promessas humanísticas traídas pela modernidade, cujo propósito maior é combater “a servidão universal, a perda de dignidade humana em uma liberdade de escolha pré-fabricada” (*Ibidem.*). Para ilustrar esse pensamento, faz-se necessário um exame detalhado da concepção marcuseana de progresso técnico.

Aqui entende-se por progresso que, no curso do desenvolvimento da civilização, apesar de muitos períodos de regressão, aumentaram os conhecimentos e as capacidades humanas em seu conjunto, e que ao mesmo tempo eles foram utilizados

⁴¹ Tal hipótese aparece no pensamento marcuseano mais ou menos nos seguintes termos: “Mesmo numa obra como *Eros e civilização* (1955) em que a transformação revolucionária não é explicitamente tematizada, ou num diagnóstico sombrio do capitalismo avançado, tal como exposto em *O homem unidimensional* (1964), Marcuse tem sempre como fio condutor do seu pensamento a busca de uma sociedade emancipada, cuja pré-condição material seria a liberação dos seres humanos do trabalho alienado, possível em virtude da automação crescente na sociedade industrial avançada”. (LOUREIRO, 1998. p. 160).

⁴² Essa possibilidade histórica é admitida até mesmo por pensadores que não se identificam com o socialismo revolucionário (RUSSELL, 1956. p. 181-182).

visando a dominação cada vez mais universal do meio humano e natural. O resultado desse progresso é a riqueza social crescente. Na mesma medida, com o desenvolvimento da civilização, aumentam as necessidades humanas e também os meios de satisfazê-las. A questão que permanece em aberto é se esse progresso contribui igualmente para o aperfeiçoamento humano, para uma existência mais livre e mais feliz. A esse conceito quantitativo de progresso podemos chamar de progresso técnico (MARCUSE, 2001, p. 99-100).

Na sua acepção quantitativa, Marcuse define progresso técnico àquele em que a civilização se desenvolve mediante a lógica de dominação, ainda que tenha aumentado e atualizado os seus recursos materiais e intelectuais. O problema deste tipo de progresso consiste no seguinte: se uma organização social dada atingiu um estágio histórico em que o progresso tecnológico e científico pode satisfazer em maiores proporções as necessidades vitais (*p. ex.*, “alimentação, vestuário e moradia possíveis em certo nível cultural”) (MARCUSE, 2015, p. 44) dos indivíduos e reduzir gradativamente a jornada de trabalho humano (MARCUSE, 2015, p. 53), então por que os indivíduos não estão usufruindo, numa escala cada vez maior, os bens naturais, sociais e culturais que a ciência e a tecnologia tem posto ao seu alcance?

Ora, a ciência e a tecnologia continuam desviando-se de um destino humanitário por causa dos fins repressivos que as classes dominantes historicamente têm imposto a elas, hipótese que consideramos bastante plausível, tendo em vista o exame que fizemos da crítica marcuseana à sociedade industrial avançada. Consoante Marcuse (1981, p. 31), “a racionalidade da repressão organizada no modo de produção capitalista era óbvia: servia à conquista da escassez e ao domínio da natureza; tornou-se uma força propulsora do progresso técnico, uma força produtiva”. Portanto, consideramos que, enquanto não se subverter radicalmente o atual estado de coisas, dificilmente “a grande massa da humanidade poderá gozar da mesma espécie de descuidada intrepidez que caracteriza o jovem e rico ateniense dos Diálogos de Platão”, como um dia presumiu Russell (1956, p. 182).

Uma vez aceitando essas considerações, podemos defrontar-nos com algumas vulgarizações do pensamento de Marcuse, entre elas, a noção de que a tecnologia é, *per se*, danosa à humanidade. Esse tipo de abordagem pode ser encontrado, por exemplo, em *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin* (1969) de José Guilherme Merquior, obra que teve o grande mérito de trazer o primeiro estudo brasileiro envolvendo um eixo significativo dos pensadores da Escola de Frankfurt (SOARES, 2008, p. 52).

Para Marcuse, diz Merquior (2017, p. 31), a “tecnologia é condenada como agressora da humanidade autêntica”, de modo que, no âmbito da civilização, o aspecto tecnológico constituía “a fonte da sua nocividade aos valores humanos” (MERQUIOR, 2017, p. 30). Na citação abaixo, o filósofo berlinense tenta explicar o seu pensamento sobre a ciência

e a tecnologia desenvolvida em *O homem unidimensional*. Apoiar-nos-emos nela para demonstrar, via argumentação, que o autor diz exatamente o contrário do exposto por Merquior.

Por exemplo, tentei mostrar que, na realidade tecnológica, o mundo-objeto (incluindo os sujeitos) é experimentado como um mundo de *instrumentalidades*. O contexto tecnológico predefine a forma na qual os objetos aparecem. Aparece *a priori* ao cientista como elementos livres de valores ou complexos de relações, suscetíveis à organização num sistema lógico-matemático efetivo; e aparecem ao senso comum como o material do trabalho ou lazer, produção ou consumo. O mundo-objeto é, assim, o mundo de um projeto histórico específico, e nunca é acessível fora do projeto histórico que organiza a matéria, e a organização da matéria é um empreendimento teórico e ao mesmo tempo prático (MARCUSE, 2015, p. 211).

É preciso salientar a centralidade do conceito de projeto para compreender a tese marcuseana de que “a ciência, em virtude de seu próprio método e conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem” (MARCUSE, 2015, 170). Isso porque, no léxico marcuseano, projeto diz respeito a “uma determinada escolha, apreensão de um entre outros modos de compreender, organizar e transformar a realidade” (MARCUSE, 2015, p. 211). Nessa concepção, um determinado tipo de escolha “define a gama de possibilidades abertas nesse modo e impede possibilidades alternativas incompatíveis com ela” (Ibidem). Daí deduzirmos uma conclusão óbvia: o projeto que dá a atual forma histórica da sociedade industrial avançada, ao universo tecnológico onde homem e natureza aparecem como instrumentalidades, resulta das escolhas feitas pelas classes dominantes. Como, então, inverter os desdobramentos do progresso técnico a favor de uma sociedade emancipada?

Se a consumação do projeto tecnológico envolve romper com a racionalidade tecnológica predominante, por sua vez a ruptura depende da existência continuada da própria base técnica. Pois é essa base que torna possível a satisfação das necessidades e a redução da labuta – ela permanece a base real de todas as formas de liberdade humana. A mudança qualitativa reside mais na reconstrução dessa base – isto é, em seu desenvolvimento tendo em vista diferentes fins (MARCUSE, 2015, p. 220).

Nesse enfoque, a redefinição dos valores que giram em torno do *telos* que a sociedade industrial avançada impôs à ciência e à tecnologia exigiria “uma reversão política” (MARCUSE, 2015, p. 222), principalmente se a finalidade pretendida implicasse em libertar a classe trabalhadora “de todos os interesses particulares que impedem a satisfação das necessidades humanas e a evolução das faculdades humanas” (Ibidem). Essas proposições contradizem as interpretações de Merquior, ou seja, que o pensamento marcuseano “quando concebe a desintegração do *status quo*, a imagem da paralisia do sistema repressivo não é

política, mas puramente cultural” (MERQUIOR, 2017, p. 41). A força de convicção dos nossos argumentos é endossada pelas próprias palavras de Marcuse:

Quanto mais a racionalidade tecnológica, liberta de seus aspectos exploradores, determina a produção social, mais será dependente da direção política – do esforço coletivo para atingir uma existência pacificada, com os objetivos que os indivíduos livres podem colocar para si mesmos (MARCUSE, 2015, p. 223).

Na perspectiva marcuseana, a “tecnologia, portanto, pode fornecer a correção histórica da identificação prematura entre Razão e Liberdade” (MARCUSE, 2015, p. 222), pois a intencionalidade humanitária introjetada na tecnologia subverteria os avatares da agressividade corporificados nos aparatos dominantes. Tal raciocínio caminha numa direção oposta à leitura merquiorana, que conclui o seguinte: “Dentro da civilização tecnológica, Marcuse não divisa nenhuma promessa de reorientação no sentido da felicidade; não enxerga nada que prepare um futuro humano” (MERQUIOR, 2017, p. 41). Se excluíssemos *dentro da civilização tecnológica* e colocássemos *na perpetuação da forma de organização social do capitalismo*, a assertiva de Merquior estaria correta. Com essa alteração, a afirmação de que no pensamento marcuseano “o poder liberador da tecnologia é explicitamente reconhecido” (MERQUIOR, 2017, p. 44) até faria mais sentido, em vez de contradizer a interpretação merquiorana de que Marcuse identificava na tecnologia a principal fonte de agressividade e destruição da sociedade afluenta.

Uma das teses centrais da *Ideologia Alemã* de Marx e Engels, a saber, que a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante, aparece na obra marcuseana sob a forma de que a ideologia da sociedade industrial avançada nada mais é do que a perpetuação das ideias dos grupos sociais dominantes na realidade social existente. Como não a relacionar à crítica marcuseana da sociedade tecnológica?

Para Marcuse (1981, p. 15-16), a “esfera de consumo é uma área da existência social do homem e, como tal, determina a sua consciência que, por seu turno, é um fator na formação de seu comportamento, de sua atitude tanto no trabalho como nas horas de lazer”. Disso resulta que “excluir a esfera de consumo, em seus mais amplos aspectos sociais, da análise estrutural transgride o princípio do materialismo dialético” (MARCUSE, 1981, p. 16). Merquior até chega a pontuar algumas observações marcuseanas sobre a causa da agressividade nas sociedades modernas (MERQUIOR, 2017, p. 38), porém, suas conclusões gerais a relacionam muito mais com a teoria freudiana, secundarizando a centralidade da tese marxista sobre a ideologia dominante na crítica da sociedade industrial avançada. Talvez esse seja o motivo de Merquior

considerar a abordagem marcuseana da sociedade moderna despojada de toda esperança marxista, identificando tão-somente pessimismo no pensamento marcuseano⁴³.

“Quando a técnica se torna a forma universal da produção material”, escreve Marcuse (2015, p. 161), “ela circunscreve uma cultura inteira; ela projeta uma totalidade histórica – mundo”. Nesse contexto, o modo social de produção constitui o fator histórico básico para o *telos* projetado nos recursos técnico-científicos disponíveis. Assim, afirmar que Marcuse entendia que a tecnologia em si, sem influência humana alguma, apresentava-se como a causa *sine qua non* das novas formas de controle e opressão características da sociedade industrial avançada é impensável, para não dizer absurdo. Se as classes capitalistas detêm a propriedade privada dos meios de produção, relação econômica que, grosso modo, caracteriza a situação factual do capitalismo, então os fins repressivos impostos ao aparato tecnológico por essa mesma classe constituem uma das principais causas da destruição global de recursos, da natureza, da vida humana, e assim por diante. Daí firmarmos acordo com os intérpretes que consideram que o pensamento marcuseano não pretende “descartar a ciência e a técnica, mas de pô-las a serviço de uma sociedade emancipada” (LOUREIRO, 1999, p. 160).

Sendo assim, consideramos errado qualquer tipo de interpretação que atribua ao pensamento de Marcuse tendências tecnofóbicas, tais como a condenação do desenvolvimento tecnológico e científico. Aliás, quando perguntado, numa entrevista feita por Wiltrud Mannfeld, se o seu pensamento era inimigo do desenvolvimento técnico e da técnica, Marcuse fez questão de desmistificar essa interpretação errônea de seu pensamento. Para elevarmos os graus de exatidão da nossa interpretação crítica, referenciaremos integralmente a resposta dada à pergunta feita pelo entrevistador:

De modo algum, pelo contrário. Eu disse muito frequentemente que uma sociedade verdadeiramente socialista sem progresso técnico ou científico não é de forma alguma pensável. Esta é a condição básica do socialismo. A diminuição do tempo de trabalho necessário exige um estágio superior de progresso técnico (MARCUSE, 1999, p. 24-25).

Com essa citação, podemos, enfim, declarar terminado o nosso diálogo com Merquior em torno do pensamento de Marcuse sobre a tecnologia. Importa, agora, dialogar com outra perspectiva que consideramos equivocada, qual seja, a interpretação de que Marcuse não considerava a classe trabalhadora o agente histórico da revolução, mas sim outros grupos sociais. Justifica-se debater essa questão porque, em seu diagnóstico do mundo contemporâneo,

⁴³ O autor faz questão de enfatizar isso em várias passagens de seu livro, ver MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt**. São Paulo: É Realizações, 2017.

Marcuse discute tanto a contenção da mudança social quanto à possibilidade histórica de melhorar a vida humana, e, no interior deste universo, se inscreve, com frequência, a sua reflexão e concepção de progresso.

Em *Histoire des idées politiques* (1982), um clássico do século XX escrito por François Chatélet, Duhamel Olivier e Évelyne Pisier-Kouchner, podemos verificar este tipo de interpretação. Nesse livro, os pensadores franceses afirmam que as camadas sociais rejeitadas e marginalizadas da sociedade representam, para Marcuse, as principais forças de negação do *status quo*, de modo que “somente elas podem lutar por uma revolução fundamental, que acabe com a exploração e promova uma erotização geral da existência” (CHATÉLET et. al., 2000, p. 373).

Certamente, em alguns momentos de sua trajetória intelectual, Marcuse deixou margens para esse tipo de interpretação⁴⁴. Inclusive, alguns críticos de sua obra chegam a afirmar que os estudos marcuseanos das sociedades contemporâneas muitas vezes se utilizam de conceitos que “além de serem confusos, confundem” (MACINTYRE, 1970, p. 81). Não obstante, em carta enviada à M. Horkheimer que data de 11 de novembro de 1941, podemos verificar que esse tipo de questão relacionada à obscuridade da escrita sempre foi uma constante em sua vida intelectual: “Não sou pessoa de deixar ‘mensagens na garrafa’. O que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico” (MARCUSE, 1999, p. 311). Daí que, nos seus anos de maturidade intelectual, Marcuse tenha se preocupado cada vez mais em esclarecer as controvérsias em torno de seu pensamento, priorizando uma abordagem mais clara e precisa que, sem perder o rigor, se propõe a articular uma investigação filosófica das sociedades modernas.

Posto isso, voltemos à pauta dos grupos sociais que, para a dialética marxista, constituem as principais forças de emancipação no interior da sociedade afluyente. Na leitura marcuseana do materialismo histórico, a classe trabalhadora é a principal força de negação da sociedade industrial avançada por três razões: “1. Só ela pode paralisar o processo de produção; 2. Constitui a maioria da população; 3. A sua própria existência é a negação do ser humano” (MARCUSE, 1981, p. 45). Na citação seguinte podemos verificar um desenvolvimento melhor deste ponto de vista:

⁴⁴ À guisa de exemplo, trazemos à tona seguinte trecho: “A força de negação, como sabemos, não está hoje concentrada em classe alguma. Ela hoje ainda é uma oposição caótica e anárquica, política e moral, racional e instintiva: a recusa a participar e colaborar, o nojo diante de toda prosperidade, o impulso de protesto é uma oposição débil e não organizada. Mas, creio, ela se baseia em impulsos e objetivos que se encontram em contradição irreconciliável com o todo existente” (MARCUSE, 1972, p. 165).

Por outras palavras, a classe trabalhadora é o sujeito potencial da revolução não apenas por ser a classe explorada no modo de produção capitalista mas porque as necessidades e aspirações dessa classe exigem a abolição desse modo de produção. Segue-se que, se a classe trabalhadora deixou de ser essa “negação absoluta” da sociedade existente, se ela se converteu numa classe nessa sociedade, compartilhando de suas necessidades e aspirações, então a transferência de poder somente para a classe trabalhadora (não interessa sob que forma) não garante a transição para o socialismo como uma sociedade qualitativamente diferente. A própria classe trabalhadora tem que mudar se quiser vir a ser o poder que efetua essa transição (MARCUSE, 1981, p. 45).

Está claro, aqui, que a classe trabalhadora é interpretada como o agente potencial da revolução. Que fazer, então, quando o grupo social que representa a maioria da população mundial, que é capaz de paralisar o processo capitalista de produção, que é desumanizada pelas condições de existência, não desenvolve pensamentos e ações que negam o estado de coisas? Ora, num período histórico em que a dialética da libertação se encontra em inoperância, pondo em xeque a validade da concepção hegeliana de razão na história, torna-se tarefa da teoria crítica defrontar-se com as novas formas de controle e dominação na sociedade afluyente, com o fim de inquirir acerca das alternativas históricas capazes de driblar as forças de integração e coesão que atuam na fase madura do capitalismo (MARCUSE, 1972. p. 163). Pois são justamente as perspectivas de contenção projetadas pela sociedade tecnológica que obstaculizam a efetivação do potencial revolucionário da classe trabalhadora. No texto *Sobre o conceito de negação da dialética* (1966), Marcuse descreve a natureza das forças de dominação atuantes na sociedade industrial avançada.

Trata-se, aqui, não de forças espirituais, ideológicas, e sim de forças sociais suficientemente poderosas e materiais para neutralizar as contradições durante todo um período para suspender as forças negativas, destruidoras, ou mesmo transformá-las em forças positivas, que reproduzem o existente ao invés de destruí-lo. Resultado dessa hipótese: questionabilidade do conceito da negação que se desdobra no interior de um todo existente como libertação. E, com isso, questionabilidade também desse conceito materialista da razão na história (MARCUSE, 1972, p. 163).

Diante desse quadro, Marcuse afirma que o “poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada sociedade da abundância” (MARCUSE, 1972, p. 165). Essas forças abarcam as mais variadas camadas sociais, cuja revolta pode aparecer desde a forma das rebeliões estudantis provocadas pelas novas gerações e do trabalho intelectual crítico da *intelligentsia* até a sublevação da população dos guetos devido às condições sub-humanas de existência. Porém, devemos sublinhar que essas camadas sociais não representam os agentes históricos da revolução, mas sim atuam como catalisadores, pois a sua função é “ativar a contradição reprimida e manipulada” (MARCUSE, 1968, p. 198) da

classe trabalhadora, de modo a atuar como um catalisador da mudança social radical (MARCUSE, 1968. p. 198). Tal perspectiva encontra-se formulada de modo bastante claro em *Um ensaio sobre a libertação*:

É naturalmente tolice dizer que a oposição da classe média está a substituir o proletariado como classe revolucionária e o *Lumpenproletariat* a tornar-se uma força política radical. Assistimos, sim, à formação de grupos, ainda relativamente pequenos e fracamente organizados (muitas vezes desorganizados), os quais, em virtude da sua consciência e das suas necessidades, funcionam como catalisadores potenciais da revolta dentro das maiorias a que, pela sua origem de classe, pertencem (MARCUSE, 1977, p. 74).

Assim sendo, consideramos as interpretações de Chatêlet, Olivier e Pisier-Kouchner parcialmente equivocadas, pois eles sugerem que, na teoria de Marcuse, somente as “camadas sociais rejeitadas” (CHATÊLET et. al., 2000, p. 373) são capazes de lutar por uma revolução social capaz de dar fim a exploração econômica nos países capitalistas avançados. Trata-se, aqui, de uma linha interpretativa que Marcuse sempre tentou desmistificar em suas obras, pois na sua perspectiva, a tomada de consciência política da classe trabalhadora constitui o fator determinante para a construção, em solidariedade, de um mundo melhor. Em termos marxistas, o projeto histórico da sociedade industrial avançada, cuja realização converte o progresso científico e técnico em um instrumento de dominação (MARCUSE, 2015, p. 52), “só pode ser derrubada por aqueles que sustentarão o processo de trabalho estabelecido, que constituem a sua base humana, que reproduzem os seus lucros e benefícios” (MARCUSE, 1981, p. 127)⁴⁵. Daí a conclusão de que os grupos radicais ainda isolados, a exemplo dos catalisadores já mencionados nesta subseção, tenham como principal tarefa ajudar a ampliar esse processo de conscientização da classe trabalhadora⁴⁶.

Agora que conseguimos compreender o pensamento de Marcuse sobre a ciência e a técnica, revelando a sua crítica ao projeto de dominação que obstaculiza as possibilidades históricas de melhorar a vida humana, bem como as controvérsias em torno de seus

⁴⁵ É digno de nota trazer alguns comentários de Loureiro acerca desta controvérsia em torno do pensamento de Marcuse: “Em 1969, no *Ensaio sobre a libertação*, entusiasmado com as lutas dos anos 60, Marcuse vê no movimento estudantil e na contracultura a manifestação de uma ‘nova sensibilidade’, que recusa a competição, o consumo obscuro, o desperdício e a obsolescência programada, e que busca uma vida mais simples, mais humana, voltada para o trabalho gratificante e com sentido, para a beleza, a sensibilidade e a preservação do meio ambiente. Entretanto, Marcuse nunca afirmou serem a contracultura ou a nova sensibilidade uma força revolucionária. O que ele disse é que a nova sensibilidade poderia contribuir para produzir um novo movimento revolucionário, mas não era enquanto tal o sujeito revolucionário. Na verdade, ele nunca deixou de apontar os limites de tais movimentos, assim como nunca deixou de estar aberto às promessas de emancipação que eles continham. No seu entender, as minorias, os estudantes, o movimento feminista eram tão-somente grupos catalisadores, não sujeitos revolucionários, contrariamente à interpretação que os marxistas ortodoxos faziam das ideias de Marcuse na época” (LOUREIRO, 1998. p. 161-162).

⁴⁶ Pelo menos é o que está implícito em **Contra-revolução e revolta** de Marcuse.

posicionamentos acerca da revolução social, podemos levantar esta grave questão: é possível que, numa sociedade de classes, o curso do progresso tecnológico e científico se direcione para o aperfeiçoamento da sociedade como um todo? As argumentações marcuseanas induzem a noção de que, quaisquer que sejam as classes dominantes, elas tendem a tornar o progresso técnico um instrumento de dominação (MARCUSE, 2015, p. 73). Posto que tal estrutura de classes é a condição *sine qua non* da sociedade industrial avançada, faz-se necessário confeccionar algumas reflexões sobre as alternativas históricas ao capitalismo avançado, conforme desenvolvidas na filosofia de Marcuse.

4 RAZÃO E LIBERDADE NO PENSAMENTO DE MARCUSE.

Nos capítulos precedentes, mostramos que os fundamentos teóricos da filosofia de Marcuse, bem como o seu diagnóstico do mundo contemporâneo, expressam uma esperança muito distante do pessimismo sombrio comumente associado aos mestres da teoria crítica (JAY, 2008. p. 162). Contudo, a finalidade de elencar propostas e concepções que contribuam para o debate sobre a emancipação humana na contemporaneidade exige que se vá um pouco mais além de críticas ao capitalismo avançado. Em outras palavras, intencionamos pisar num terreno rodeado de espinhos e pedregulhos: as reflexões de Marcuse acerca das alternativas históricas à ordem social do capital. Tal questão foi discutida na conferência *O fim da utopia*, como podemos ver na citação abaixo.

[...] A nossa tarefa atual é a de discutir e definir, sem nenhuma inibição e com o risco de parecermos brutais, a diferença qualitativa que se manifesta entre a sociedade socialista como sociedade livre e as sociedades existentes. E é precisamente aqui que, na busca de fórmulas capazes de sintetizar as qualidades novas da sociedade socialista, deparamo-nos quase naturalmente (pelo menos comigo sucedeu assim) com as qualidades erótico-estéticas. O fato de que a diferença qualitativa da sociedade livre consista precisamente nessa junção de conceitos (na qual o conceito de estético é tomado em sentido originário, ou seja, como desenvolvimento da sensibilidade, como modo de existir) sugere, por sua vez, uma tendencial convergência entre técnica e arte e entre trabalho e jogo (MARCUSE, 1969, p. 21).

Quando Marcuse ousou inquirir acerca de subsídios teóricos que pudessem contribuir na construção de uma sociedade cada vez mais livre e racional, ele se defrontou com alguns enigmas que desafiam a inteligência humana através dos séculos. Trata-se de um empreendimento teórico digno de uma aproximação dialógica, dado que especular novas caracterizações de indivíduo e de sociedade é mais difícil do que articular críticas radicais ao *status quo*. Ao fazer teorizações nessa linha, Marcuse buscou ultrapassar a dimensão negativa da crítica articulada pelos frankfurtianos, que muitas vezes limitando-se a um discurso filosófico que denunciava os aspectos irracionais da ordem social vigente, recusava-se a indicar algumas alternativas de superação do estado de coisas. Nesse sentido, seu objetivo principal consistiu em apontar algumas notas teóricas para uma mudança qualitativa que condicionasse “um ambiente onde as faculdades não agressivas, eróticas, receptivas do homem, em harmonia com a consciência da liberdade, se esforçam pela pacificação do homem e da natureza” (MARCUSE, 1977, p. 49).

De nossa parte, empenhar-se corajosamente na elaboração de novas concepções de mundo e de ser humano, com o propósito de discutir novos relacionamentos com o *cosmos* e,

sobretudo, vislumbrar possibilidades históricas de um convívio humano lúdico e saudável, constitui uma das principais tarefas da filosofia, especialmente em disciplinas de ordem ético-política. Negligenciar essa dimensão da atividade filosófica significa, por conseguinte, um erro teórico-prático que precisa em grande medida ser superado. Ora, sem uma tentativa de investigar filosoficamente as relações que estabelecemos com o transcendente, com os semelhantes, com a sociedade e com nós mesmos, evitando discutir alternativas de comportamentos e pensamentos que visem uma mudança social que opere tanto no plano da objetividade quanto no da subjetividade, tampouco estaremos preparados para construir um mundo melhor. O resultado disso seria desastroso para todos, pois estaríamos descartando 25 séculos de cultura intelectual e material historicamente acumulados, permitindo assim a continuidade da “enorme desproporção entre a sabedoria ético-política de que dispõe a humanidade e o imenso potencial tecnológico adquirido” (OLIVEIRA, 2010, p. 11).

Se, como vimos, a racionalização tecnológica promovida pelo capitalismo avançado representa um dos maiores problemas do tempo presente, então faz-se mais do que necessário discutir a emergência de outras formas de razão e liberdade que desafiem a racionalidade e a sensibilidade incorporadas nas instituições dominantes⁴⁷. Para Marcuse, tal perspectiva pressupõe, evidentemente, tanto um projeto de transformação social que represente muito mais uma ruptura que um prolongamento do estado de coisas – o que significa, em termos da dialética marxista, muito mais um elemento de negação que de afirmação –, quanto uma nova antropologia concebida não apenas como teoria, mas também como modo de vida (MARCUSE, 1969, p.17). Do ponto de vista marcuseano, restringir toda essa discussão ao terreno da utopia significa, digamos assim, chamar de utópico aquilo que se inscreve no horizonte das possibilidades históricas⁴⁸.

Diante desse quadro, não se torna desarrazoável pensar numa mudança social em termos revolucionários, pois na medida em que as sociedades modernas permanecem perpetuando um mundo regido pela lógica de dominação, o progresso técnico tende a obstaculizar indefinidamente a passagem da quantidade à qualidade, isto é, “o acontecer de novos modos de existência com novas formas de razão e liberdade” (MARCUSE, 2014, p. 163).

⁴⁷ A propósito das terminologias aqui empregadas, Cf. MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007. p. 17.

⁴⁸ A exposição que se segue oferece uma explicação oportuna da concepção marcuseana de utopia: “[...] Para ele, as potencialidades humanas postas em face da realidade brutal em que se vive seriam um forte argumento contra essa mesma realidade. É nesse sentido que ele utiliza o termo ‘utopia’, não como algo irrealizável, mas como algo possível ainda não realizado. Assim, o conhecimento crítico da filosofia aliado à imaginação e à fantasia possibilitam a utopia como um guia para a transformação da realidade social”. (OLIVEIRA. 2008. p. 49).

É preciso, pois, pensar à luz de um projeto socialista revolucionário que esteja para além da tecnificação da existência que vem traindo os valores humanísticos prometidos pela modernidade. Formulando a questão de outra maneira, diríamos que uma das questões mais emergentes da atualidade é discutir a “diferença qualitativa entre as sociedades livres de amanhã e as sociedades não ainda livres de hoje, a qual (depois de Marx) leva-nos a conceber todo o desenvolvimento histórico ocorrido até o presente momento como uma simples pré-história da humanidade” (MARCUSE, 1969, p. 14).

A despeito de todas as controvérsias intelectuais existentes entre os filósofos da Escola de Frankfurt, sublinhamos um importante ponto de acordo: “(...) Como marxistas, seus membros repudiavam a ideia de que uma economia não planejada, sem meios de produção socializados, pudesse ser racional” (JAY, 2008, p. 171), pois, nessa perspectiva, “a autoridade política, numa sociedade capitalista, não poderia ser racional no sentido substantivo de conciliar os interesses particulares e gerais” (*Ibidem.*). Assim, torna-se viável pensar que o programa teórico dos frankfurtianos se mostraria radicalmente oposto à concepção em voga hoje, qual seja, que “o mercado é a única instituição capaz de coordenar racionalmente quaisquer problemas sociais, sejam eles de natureza puramente econômica ou política” (TEIXEIRA, 1998, p. 195). Em última análise, não se pode deixar que as leis do livre mercado decidam sobre os grandes dilemas éticos da contemporaneidade, pois isso significaria perder a confiança no tribunal da Razão crítica, portanto, na força especulativa e imaginativa da humanidade.

Partindo de um pressuposto da tradição filosófica ocidental assumido por Marcuse, a saber, que “na estrutura da razão, está implícita a estrutura análoga do real, pois, se houvesse, entre a razão e a realidade, total desacordo ou heterogeneidade, o real seria incognoscível e nada se poderia dizer a seu respeito” (CORBISIER, 1987, p. 242), torna-se válido perguntar não só pelas qualidades essenciais de uma sociedade livre e racional, mas também de um novo sujeito capaz de realizá-la. Obviamente que Marcuse jamais pretendeu bater definitivamente o martelo sobre questões desse tipo – que por si só, carregam consigo um universo indeterminado de problemas a serem enfrentados pelas gerações futuras –, mas sim propor um diálogo teórico-crítico em torno dela. Ora, se, através dos séculos, o intercâmbio teórico e científico de ideias sobre as mais diversas questões relacionadas à vida individual e coletiva trouxeram bons frutos à espécie humana, por que a especulação filosófica acerca de problemas desta natureza haveria de ser prejudicial? É por pensarmos que a filosofia constitui um importante referencial para orientar as discussões que giram em torno das qualidades essenciais de uma organização social com seres humanos livres e racionais que iremos, nos subtópicos seguintes, avaliar criticamente algumas propostas marcuseanas para uma nova sociedade e um novo indivíduo.

4.1 O processo de trabalho e as suas implicações para a construção de uma sociedade livre e racional.

A hegemonia mundial do neoliberalismo, que desde o final do século XX até os dias de hoje, tem se mostrado profundamente marcado pela globalização das relações econômicas, trouxe consigo o capitalismo como sistema definidor da produção, do consumo, da circulação e da distribuição de riqueza social⁴⁹. Do ponto de vista marxista, a perpetuação em nível global das relações econômicas estruturadas na propriedade privada dos meios de produção é devastadora, pois esse tipo de “propriedade privada consiste em uma forma falsa do ter e possuir objetos” (MARCUSE, 1972, p. 39). Não nos compete, aqui, aprofundar essa questão, mas tão-somente assinalar que, à luz do quadro teórico de Marcuse, a lógica do capital que regula as novas revoluções tecnológicas expressa a continuidade de tendências dinâmicas e estruturais que, se estendendo ao tempo presente, engendram o processo de objetificação da existência.

Na crítica da sociedade industrial avançada exposta nesta dissertação, tivemos a oportunidade de ver que a sua dinâmica estrutural “regula, mais do que abole, a dominação do homem, ao mesmo tempo pelo homem e pelos produtos do seu trabalho” (MARCUSE, 2014, p. 163). Com efeito, todo o ser humano, corpo e psique, é condicionado a fazer parte da máxima eficiência da civilização tecnológica, deixando de constituir-se em grande medida como sujeito para se tornar cada vez mais um objeto (MARCUSE, 2014. p. 172). Do ponto de vista da filosofia hegeliana, a dinâmica civilizacional atual encontra-se em plena harmonia com a lógica de dominação, pois a “liberdade é para Hegel, uma categoria ontológica: isto significa ser, não um mero objeto, mas sujeito de sua própria existência, não sucumbir a condições externas, mas transformar a fatalidade em realização” (MARCUSE, 2014. p. 164). Disso se segue a oposição entre a perspectiva hegeliana e as concepções predominantemente positivistas e cientificistas que, segundo Marcuse, não só justificam a ideologia da sociedade unidimensional, como também reificam o universo estabelecido do discurso e da ação.

Procurando discutir a problemática acerca da função que a civilização tecnológica e sua racionalidade hegemônica vigente desempenham na realidade social, Marcuse escreveu o seguinte:

⁴⁹ Essa perspectiva é originariamente apresentada em: OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; TEIXEIRA, Francisco J. S. **Neoliberalismo e reestruturação produtiva**: as novas determinações do mundo do trabalho. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará. 1998.

Se o Bom e o Belo, a Paz e a Justiça não podem ser derivados nem de condições ontológicas, nem de científico-rationais, elas não podem logicamente clamar por validade e realização universal. Em termos de razão científica, elas permanecem questão de preferência, e nenhuma ressurreição de algum tipo de filosofia aristotélica ou tomista pode salvar essa situação, uma vez que ela é refutada *a priori* pela razão científica. O caráter não-científico dessas ideias acaba fatalmente por enfraquecer a oposição à realidade estabelecida; as ideias se tornam meros ideais, e seu conteúdo concreto, crítico, evapora em uma atmosfera ética ou metafísica (MARCUSE, 2015, p. 156).

Dentro de tal concepção instrumental de mundo, o risco de emergir o caráter justificável, tanto lógica quanto historicamente, da Razão em termos que incluam escravidão, inquisição, trabalho infantil, campos de concentração (MARCUSE, 2014, p. 169). É iminente, pois, nesse processo crescente de dominação da natureza, toda a articulação do conhecimento gira em torno de critérios meramente quantitativos. Vê-se, assim, que a difusão de imperativos técnico-operacionais que fomentam a cisão radical entre ciência e ética (MARCUSE, 2015, p. 155) bem como o afastamento de qualquer depuração crítica sobre o Ser – objeto por excelência da filosofia (MARCUSE, 1997, p. 138) –, buscou relegar os valores fundamentais da vida ao campo do subjetivismo, destituindo-os de uma base objetiva. Para Marcuse, os esforços contemporâneos de reduzir o escopo e a verdade do conhecimento filosófico representam a destruição do pensamento crítico propriamente dito (MARCUSE, 2015, p. 175-178), pois, em última instância, isso significa desqualificar os instrumentos conceituais capazes de nortear uma apreciação valorativa sobre as questões decisivas para o futuro da espécie humana.

Afirmamos, pois, que as questões levantadas por Marcuse permanecem relevantes. Inclusive, a *bioética* surgiu, na década de 70, como uma resposta a esses tipos de preocupações, isto é, como uma tentativa de superar o enorme abismo entre o avanço científico descontrolado e irresponsável, de um lado, e uma reflexão crítica sobre os fins inerentes à produção de conhecimento, por outro (ZILLES, 2004, p. 120). Contudo, devemos reiterar mais uma vez que, no contexto neoliberal de hoje, a lógica do capital é a que tem predominado em todas as esferas da vida, seja no âmbito individual, seja no coletivo (IANNI, 1998, p. 112-120). Para Urbano Zilles (2004, p. 118), a situação atual é trágica, pois, “se o conhecimento científico-tecnológico se orientar unicamente pelas leis do livre mercado, é possível que aquilo que hoje se apresenta como a grande esperança, amanhã se torne autodestruição da espécie humana”. Dito isso, perguntamos: como as duas grandes correntes da ética contemporânea, a saber, a deontológica e a teleológica, interpretariam os atuais rumos da sociedade tecnológica?⁵⁰

⁵⁰ A propósito da fonte que serviu de embasamento para as reflexões que se seguem, Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

Consoante Manfredo Oliveira (2010, p. 22), a categoria central da ética deontológica é o *correto*, enquanto a da ética teleológica é o *bem*. Sob o ângulo da ética deontológica, poderíamos dizer que não estamos sabendo fundamentar adequadamente o que é ou não correto, quer dizer, aquilo que pode ser normativamente prescrito, proibido ou permitido. Pelo ângulo da ética teleológica, diríamos que não estamos pensando se as consequências produzidas pela ação humana estão propagando o bem e, por sua vez, evitando o mal. Portanto, do ponto de vista deontológico, ficamos sem referencial para legitimar ontologicamente os fundamentos normativos básicos das sociedades modernas e dos juízos morais, ao passo que, do ponto de vista teleológico, não estamos sabendo mensurar, à luz do clássico binômio do bem e do mal, os resultados de nossas ações⁵¹. Em síntese, ficamos eticamente paralisados, pois não conseguimos confrontar filosoficamente os grandes desafios de nosso tempo, por exemplo, “até que ponto a sociedade é capaz de usar seus novos conhecimentos de tal maneira que não prejudiquem a vida de toda a população de hoje, das gerações futuras e sem agredir o ecossistema” (ZILLES, 2004, p. 117-118).

Seja dito de passagem, o pano de fundo de toda essa problemática reside na supremacia de uma “visão puramente funcionalista, utilitarista e instrumental da natureza” (OLIVEIRA, 2010, p. 56), cujas características gerais são: i) *desteleologização*: separa a realidade de todos os fins inerentes; ii) *desontologização*: torna os objetos do mundo destituídos de essências, deixando de legitimar a dimensão ontológica de qualquer ordem objetiva de bens e valores; e iii) *desqualificação*: subjetiviza as proposições normativas e avaliativas⁵². Nesse contexto, pode-se dizer, como o faz Marcuse (2015, p. 155), que “não importa o quão possa ser o papel do sujeito como ponto de observação, medida e cálculo, esse sujeito não pode realizar seu papel científico como agente ético, ou estético, ou político”.

Terminadas essas observações preliminares, centraremos a nossa atenção, daqui pra frente, em como se dá a tentativa de resgatar a Razão crítica na proposta marcuseana de materialismo dialético neohegeliano. Com esse estudo, buscamos, acima de tudo, mostrar a base filosófica que fornece o espaço ontológico para compreendermos as implicações do processo de trabalho para a construção de uma sociedade livre e racional. Embarquemos, pois, na seguinte citação:

⁵¹ De maneira geral, a ética “tem por objetivo o juízo de apreciação no referente à distinção de Bem e Mal” (LIBANIO, 2015, p. 15). Em vista disso, torna-se preferível que os conceitos teleológicos fundamentem os deontológicos. Para ver alguns pensadores que caminham nessa mesma trilha argumentativa, consultar (OLIVEIRA, 2010, p. 35-38).

⁵² Sobre as noções de *desteleologização*, *desontologização* e *desqualificação*, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010. p. 55.

Agora há uma grande classe de conceitos – ousamos dizer, os conceitos filosoficamente relevantes – na qual a relação quantitativa entre o universal e o particular assume um aspecto qualitativo, na qual o universal abstrato parece designar potencialidades num sentido concreto e histórico. Entretanto, “homem”, “natureza”, “justiça”, “beleza” ou “liberdade” podem ser definidos, eles sintetizam os conteúdos experienciais em ideias que transcendem suas realizações particulares como algo que está para ser ultrapassado, superado. Portanto, o conceito de beleza compreende todo o belo ainda não realizado; o conceito de liberdade toda a liberdade ainda não atingida (MARCUSE, 2015, p. 207).

Analisando essa passagem atentamente, podemos inferir que os conceitos filosoficamente relevantes podem estabelecer a ponte entre pensamento, teoria, linguagem, sujeito, de um lado, e ser, realidade, mundo, objeto, de outro⁵³, sendo todos eles de grande relevância se quisermos falar em termos de uma exigência ética da economia, desenvolvimento integral da pessoa humana, melhoria das condições de vida, e assim por diante. Em outras palavras, os esquemas conceituais bem constituídos nos podem oferecer uma importante mediação para a compreensão teórica das qualidades essenciais que giram em torno de uma organização social com seres humanos livres e racionais. Assim, pode-se dizer, com Marcuse, que o pensamento conceitual pode contribuir não apenas no intercâmbio filosófico e científico de ideias sobre as mais diversas questões relacionadas à vida humana, como também na aliança entre o impulso de compreender o mundo e a aspiração de transformá-lo.

É evidente, portanto, a defesa marcuseana do caráter inerentemente histórico e ao mesmo transcendental dos conceitos filosóficos. Nessa perspectiva, o conceito contém, em si, um núcleo abstrato no qual giram em torno as qualidades essenciais que podem servir de caracterização para concepções como, por exemplo, razão e liberdade, isto é, o ser (verdade) que elas exprimem. Daqui se segue que o conceito exprime um *status* universal justamente porque ele salvaguarda as qualidades essenciais de um dado objeto (belo, livre, justo), servindo assim de parâmetro para medir criticamente a realidade concreta (uma música pode ser bela, mas não esgota todo o significado do conceito de beleza, assim como um país pode ser bastante livre em relação a outros, mas não é a personificação absoluta da liberdade).

Como explica Marcuse (2015, p. 206), o “caráter abstrato desses conceitos parece designar as qualidades mais concretas como realizações parciais, aspectos, manifestações de uma qualidade mais universal e mais ‘excelente’, que é experimentada *no* concreto”. Leva-se

⁵³ Abordagens filosóficas deste tipo ainda persistem bravamente nos dias de hoje, porém, em termos atualizados, isto é, levando em consideração a reviravolta linguística da filosofia contemporânea. Para um estudo crítico do debate contemporâneo acerca deste eixo temático, Cf. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

em consideração, aqui, a condicionalidade histórica do mundo dos fatos, quer dizer, o quadro social e cultural em que se situa a realidade concreta, que mesmo revelando certos limites históricos, possui um horizonte de possibilidades a serem descobertas pela inteligência humana. Nas palavras de Marcuse (2004, p. 110): a “totalidade dos objetos que compõem o mundo humano tem de ser libertada da sua ‘oposição’ à consciência, e os objetos devem ser tomados de tal maneira que venham a fazer parte do desenvolvimento da consciência”. Quer isto dizer que justamente porque o “mundo dos fatos” (MARCUSE, 2004, p. 141) não é absolutamente racional que ele tem de ser trazido constantemente ao tribunal da Razão crítica. Afinal, as qualidades essenciais exprimidas pelos conceitos filosoficamente relevantes jamais se encontrarão totalmente objetivadas na realidade concreta, embora elas sirvam de horizonte norteador para a Grande Recusa – entendida por Marcuse (2014, p. 165) como um processo tanto de pensamento quanto de ação.

Segundo Hegel, o contingente exprime uma existência possível, ou seja, algo que é, mas que pode também não ser (HEGEL, 2012, p. 45). Se o “senso comum confunde a aparência acidental das coisas com sua essência, e persiste na crença de que há uma identidade imediata entre a essência e a existência” (MARCUSE, 2004, p. 51), então articular uma compreensão filosófica da realidade “significa compreender que as coisas realmente são, e isto, por outro lado, significa rejeitar sua mera fatalidade” (MARCUSE, 2014, p. 165). O pensar especulativo, por conseguinte, depende do instrumental conceitual de fundo eminentemente filosófico para analisar a realidade concreta sob a luz de suas possibilidades. Explica-se, assim, o poder do pensar negativo retomado por Marcuse em sua leitura de Hegel, simbolizado na fórmula “o pensar é essencialmente a negação de algo imediatamente dado” (HEGEL, 2012, p. 52). Qual seria, então, a má facticidade que deve ser suprassumida pela negatividade dialética?

Desde o legado filosófico e cultural deixado pela tradição marxista ocidental, é sabido que um dos principais escopos da emancipação humana se tornou a abolição do trabalho alienado. Marcuse não apenas se inscreve nesta tradição de pensamento, como também esboçou alguns esquemas conceituais que reiteram a importância do processo de trabalho para a construção de uma sociedade livre e racional. O ponto principal dessa virada reside na “subversão materialista de Hegel feita por Marx” (MARCUSE, 2014, p. 170). Façamos, então, uma rápida digressão sobre essa questão.

Segundo Marx, o trabalho é uma condição existencial humana porque, independentemente de sua forma histórica e social, ele medeia a relação entre homem e natureza, sendo o seu fim intrínseco a satisfação das necessidades humanas (produção de valores de uso) (MARX, 2013, p. 255-261). Na teoria marxiana, portanto, o trabalho aparece

como categoria ontológica central do ser social não só por causa da “ênfase exagerada de Marx na centralidade do trabalho como modo de autorrealização do homem” (JAY, 2008, p. 323), mas também, e principalmente, porque ele exprime a maneira como a ação humana se desencadeia na natureza inorgânica, externa, tendo uma função central na construção da relação entre indivíduo e sociedade.

Lembremos, ainda uma vez, que para Marx (e Marcuse assina embaixo), as relações entre homem e natureza estão essencialmente associadas à categoria trabalho, de tal maneira que as leis econômicas que regulam a relação do homem com a natureza mediante o processo de trabalho podem gerar condições de existência – vida genérica – dignas ou degradantes, racionais ou irracionais. Nisso se desdobra uma relação entre os pensamentos de Marx e Hegel feita por Marcuse, donde resulta a seguinte leitura da história, qual seja, que “a condição de senhor e a condição de escravo são resultantes da necessidade de certas relações de trabalho, que, por sua vez, são relações em um mundo reificado” (MARCUSE, 2004, p. 108). A partir daí, não se torna difícil de concluir que o horror produzido pelo capitalismo é fruto do tipo de objetivação que ele fomenta (JAY, 2008, p. 120).

De acordo com Marcuse (2004, p. 255), a “organização capitalística do trabalho é designada nos ensaios iniciais de Marx como ‘alienação’, e, portanto, como uma forma de trabalho degenerada, contra a natureza”⁵⁴. Ora, a partir do momento em que a “atividade vital se encontra a serviço da propriedade, ao invés de a propriedade estar a serviço da atividade vital livre” (MARCUSE, 1972, p. 39), a propriedade privada deixa, por seu turno, de cumprir grande parte de sua finalidade essencialmente humana, a saber, “a existência e disponibilidade de todos os objetos de que o homem necessita para a realização livre de sua essência” (*Ibid.*, p. 39). Nesse sentido, o que fundamenta ontologicamente o ser genérico do sujeito humano é, precisamente, o trabalho, que no contexto da sociedade industrial avançada, encontra-se alienado⁵⁵. Se assim é, então as relações capitalísticas de produção permanecem não expressando um relacionamento humano verdadeiro e essencial, pois através delas, a propriedade privada continua existindo predominantemente como instrumento de poder e

⁵⁴ Lima Vaz fez uma arguta observação sobre o uso difuso da concepção de alienação na obra marxiana: “[...] Com efeito, o alcance último da crítica da Economia política, tal como foi empreendido por Marx, dificilmente poderá ser entendido se não se faz uso do conceito de alienação. É verdade que Marx, nas obras da maturidade, deixou de falar simplesmente na ‘alienação do trabalho’, usou raramente o particípio ‘alienado’ e mais raramente ainda o substantivo ‘alienação’, preferindo seus equivalentes ‘objetivação’ ou ‘coisificação’, que aparecem na *Crítica da Economia Política* de 1859. Mas o conceito de ‘alienação’ continua presente em seu pensamento” (VAZ, 1983, p. 157).

⁵⁵ Daqui pra frente, o seguinte artigo ajudou em nossa análise da leitura marcuseana do conceito de alienação em Marx: CHAGAS, Eduardo F. *O pensamento de Marx sobre a subjetividade*. In. **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 1, n. 2, jan/jun, 2013. p. 14-32.

dominação, deixando muitas vezes de atender as necessidades vitais dos indivíduos e de lhes proporcionar o desenvolvimento das faculdades humanas⁵⁶.

Por conta de tudo isso, afirmamos que, em termos estruturais e dinâmicos, a base da civilização é formada pelas relações de trabalho (MARCUSE, 2013. p. 163). Porém, não menos importante, devemos dizer também que a ontologia histórico-materialista de Marx, pedra angular da concepção marxiana de homem que conduz inevitavelmente ao problema da alienação, constitui o fundamento da crítica às sociedades capitalistas que guiou por séculos o marxismo ocidental⁵⁷. Sem essa base ontológica do marxismo, que em muito superou teórica e praticamente o idealismo lógico-ontológico de Hegel, nada se compreende da teoria marxiana e, por seu turno, a crítica marxista das sociedades modernas⁵⁸. Agora que vestimos uma boa armadura filosófica, voltemos, pois, ao cerne de nossa questão.

Partindo da concepção de que o “interesse geral é a reprodução da sociedade global com o melhor aproveitamento das forças produtivas disponíveis para a maior felicidade possível dos indivíduos” (MARCUSE, 1972, p. 143), podemos então dizer, seguramente, que o espectro que assombra a ordem social do capital é “a obsolescência da alienação em tempo integral” (MARCUSE, 1999, p. 151). O ideal aqui perseguido é, naturalmente, a abolição do trabalho alienado, que para Marcuse, exprime a principal diferença qualitativa entre as sociedades livres de amanhã e as sociedades ainda não livres de hoje, ou, para utilizar uma terminologia do marxismo clássico (MARX; ENGELS, 2007. p. 33), a passagem da pré-história a história humana propriamente dita.

[...] O fato de que o reino da liberdade possa ser pensado e possa surgir tão-somente além do reino da necessidade significa que esse último se destina a permanecer como tal, compreendida a alienação do trabalho. Portanto, como diz Marx, não importa o que aconteça nesse reino, não importa qual seja o grau de racionalização e mesmo de redução do trabalho, este último sempre se manterá como uma atividade realizada no reino da necessidade e para o reino da necessidade, e, assim, como uma atividade não livre. Acredito que uma das novas possibilidades nas quais se expressa a diferença qualitativa entre uma sociedade livre e uma sociedade não livre consiste precisamente

⁵⁶ Disso resulta a necessidade de abolição da propriedade dos meios de produção, que Marcuse interpreta da seguinte forma: “A negatividade da sociedade capitalista está na alienação do trabalho; a negação desta negatividade virá com a abolição do trabalho alienado. A alienação tomou sua forma mais universal na instituição da propriedade privada; a reparação virá com a abolição da propriedade privada. É da maior importância assinalar que Marx concebia a abolição da propriedade inteiramente como um meio para a abolição do trabalho alienado, e não como um fim em si. A socialização dos meios de produção é, como tal, um fato meramente econômico, exatamente como qualquer outra instituição econômica”. (MARCUSE, 2004. p. 245).

⁵⁷ Ver, por exemplo, a obra de Lukács, autor que, inclusive, dispõe de algumas perspectivas que utilizamos neste parágrafo. Cf. LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Temas de ciências humanas (v. 4)**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1978. p. 1-18.

⁵⁸ Recomendamos, aqui, um riquíssimo estudo da antropologia marxiana presente em: MARCUSE, Herbert. Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico. In: **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Tradução de Fausto Guimarães. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1972. p. 9-55.

na busca do reino da liberdade já no interior do trabalho e não além dele (MARCUSE, 1969, p. 14).

O ser genérico – o indivíduo em sua relação com a natureza e seus semelhantes – é responsável pela elaboração do mundo objetivo, de modo que a natureza inorgânica, o reino da necessidade, é moldado à sua imagem e semelhança. Noutras palavras, isso significa dizer que o homem projeta a sua essência na natureza, portanto, no meio social em que vive. Os resultados desse processo de objetivação geram determinados tipos de organização social, e, portanto, podem variar de acordo com as forças essenciais humanas objetivadas na natureza⁵⁹. Pois bem, se o reino da liberdade só pode florescer no terreno do reino da necessidade, de tal modo que “a história é o espaço da possível efetivação do homem como ser livre” (OLIVEIRA, 1998, p. 190), então qual é a condição fundamental que medeia a passagem do reino da necessidade ao da liberdade, da pré-história a história humana?

Na perspectiva hegeliano-marxista, claro está que o trabalho enquanto atividade livre e consciente serve como critério fundamental para uma ética filosófica preocupada em apresentar uma concepção de sujeito constituído de um ser universal e livre, isto é, contraposta ao modo de trabalho vigente, alienado, que “deforma todas as faculdades humanas e proscreeve a satisfação” (MARCUSE, 2004, p. 240). Do ponto de vista marcuseano, as relações de dominação nas sociedades capitalistas contemporâneas não são eternas e nem naturais, mas se enraízam, por assim dizer, num modo de trabalho historicamente concebido. Posto isso, afirmamos que, se as relações de produção não estiverem mais fundamentadas na exploração física da força de trabalho, certamente teremos minado um importante fundamento do poder constituído – o que inclui, por sua vez, um dos alicerces centrais da lógica de dominação que mantém erguida a ordem social do capital (MARCUSE, 1969, p. 38). O processo de trabalho constitui, pois, um fator determinante para julgarmos se as relações sociais estão mais inclinadas para a dominação ou a emancipação, ou seja, também serve de parâmetro para avaliarmos os graus de razão e liberdade atingidos em determinados estágios históricos.

No entanto, Marcuse (2013, p. 149) enfatiza que a “posse e a obtenção das necessidades da vida são pré-requisitos e não o conteúdo de uma sociedade livre”. Assim entendida, a passagem da pré-história a história humana não deve ser concebida como a realização de um modelo ideal de sociedade, mas sim como a superação dos obstáculos que o modo capitalista de produção impõe à liberdade da classe trabalhadora. Expondo a questão

⁵⁹ Nas palavras de Karl Marx: “Precisamente por isso, na elaboração do mundo objetivo [é que] o homem se confirma, em primeiro lugar e efetivamente, como *ser genérico*. Esta produção é a sua vida genérica operativa. Através dela a natureza aparece como a sua obra e a sua efetividade (*Wirklichkeit*)”. (MARX, 2010, p. 85).

dessa maneira, Marcuse apenas quis chamar atenção para o fato de que a abolição da exploração da força de trabalho mediante extração de mais-valia poderia trazer consigo um estágio superior de liberdade, embora nada garantisse que tal realização estaria isenta de novas formas de dominação. Apostava-se, basicamente, que das cinzas do capitalismo emergiria uma sociedade mais livre, humana e racional.

Algumas reflexões éticas sobre a relação entre filosofia e ciência nos ajudam a elucidar essa questão. Segundo Marcuse (2009, p. 164), “o *telos* interno da ciência não é nada mais que a proteção e o melhoramento da existência humana”, de tal sorte que o “seu abandono é equivalente à ruptura entre a ciência e a razão”. Vê-se, assim, que as ciências se devem pôr ao serviço da sociedade em seu conjunto, ou seja, a produção de conhecimento precisa servir de mediação para “assegurar à prática científica o respeito à dignidade humana” (SEVERINO, 2014, p. 199). Fica demasiadamente claro, portanto, que a ciência e a técnica não podem se deixar governar cegamente pelas leis do livre mercado. Apesar de existirem instituições que admitem como verdadeiro a dimensão ética da investigação científica⁶⁰, gostaríamos de dialogar com uma que se encontra em plena sintonia com alguns critérios que, segundo Marcuse, incentivam a realização humana pessoal e coletiva.

“Segundo a Organização Mundial de Saúde (OMS)”, escrevem os psicólogos A. Bock, O. Furtado e M. Teixeira (2008, p. 102), “saúde é o estado de bem-estar físico, mental e social”. Nessa ótica, “saúde se refere, portanto, a um conjunto de condições, criadas coletivamente, que permitem a continuidade da própria sociedade” (BOCK et. al., 2008, p. 102), tais como “condições de alimentação, de educação, de lazer, de trabalho, de participação social, etc., que permitem a um conjunto social produzir e reproduzir-se de modo saudável” (*Ibidem*). A saúde individual e coletiva exige, pois, um conjunto de ações e instituições através das quais se garanta o mínimo requerido para a satisfação das necessidades básicas que reproduzem a vida humana, como por exemplo, “alimento, alojamento, vestuário, lazer” (MARCUSE, 2013, p. 117). Contudo, embora sejam elogiáveis “os empenhos científicos para sanar e aprimorar a saúde humana desde a concepção até a senilidade final” (LIBANIO, 2015, p. 29), não podemos nos esquecer que “os fins, os meios e a relação entre eles caem necessariamente sob o juízo ético” (LIBANIO, 2015, p. 50). Portanto, sem um vínculo com as humanidades, sobretudo a filosofia, donde provém uma importante fonte de sua dimensão ética, diríamos que a ciência se torna inclinada a proceder “sem levar em conta o uso social e as consequências de suas descobertas” (MARCUSE, 2009, p. 160).

⁶⁰ Para ver alguns exemplos, Cf. SEVERINO, Antônio Joaquim. *Dimensão ética da investigação científica*. In: **Práxis educativa**, Ponta Grossa, v.9, n.1, jan/jun 2014, p. 199-208.

Partindo dos fundamentos dialético-materialistas de Marcuse, diríamos que o diálogo entre a filosofia e a ciência tem como propósito central abalar a estrutura de qualquer argumento a favor da relativização das necessidades humanas, dado que existem padrões objetivos, de natureza filosófica e científica, para determinar aquilo que é necessidade básica, vital e minimamente requerida para o desenvolvimento humano. Tal posicionamento não só põe em xeque a velha tese de que a atividade científica é eticamente neutra, como também desmistifica concepções filosóficas do tipo “o muito e o pouco hão de ser entendidos relativamente à consciência subjetiva que o homem tenha de suas necessidades” (ORTEGA Y GASSET, 2018, p. 143), pois pressupondo a dimensão biológico-corporal do ser humano em sua inter-relação com a natureza, reconhece-se também a legitimidade da “aflição por preocupações vitais, isto é, por ter que adquirir as condições materiais de sua existência” (OLIVEIRA, 2012, p. 220).

Nessa altura, torna-se oportuno comentar que Marcuse utilizou algumas ideias de Whitehead (1861 – 1947) para corroborar com a sua hipótese de que existem possibilidades concretas e objetivas de trazer melhorias significativas nas condições de vida. Confirmamos, pois, a função da Razão em Whitehead, a fim de examinar os seus desdobramentos na obra marcuseana.

A nova ideia de Razão é expressa na proposição de Whitehead: ‘A função da Razão é promover a arte da vida’. Em vista desse fim, a Razão é a ‘direção do ataque sobre o meio’ que deriva do ‘triplo desejo de: (1) viver, (2) viver bem, (3) viver melhor’. As proposições de Whitehead parecem descrever tanto o verdadeiro desenvolvimento da Razão quanto seu fracasso. Ou melhor, parecem sugerir que a Razão ainda está para ser descoberta, reconhecida e realizada, pois até agora a função histórica da Razão também tem sido reprimir e mesmo destruir o desejo de viver, viver bem, e viver melhor – ou adiar e colocar um preço exorbitantemente alto para a realização desse desejo (MARCUSE, 2015, p. 217-218).

A tese de Whitehead sobre a função da Razão tem como fundamento a concepção de que a arte da vida consiste, primeiro, em estar vivo; segundo, estar vivo em condições satisfatórias; e terceiro, em conquistar um aumento da satisfação (WHITEHEAD, 1988, p. 5). A dimensão subversiva desta concepção está na recusa de qualquer conformismo propriamente dito, pois não basta simplesmente viver ou viver bem: é preciso também “o impulso de ascendermos ainda mais, em busca de uma vida melhor” (WHITEHEAD, 1988, p. 39). Comentando essas formulações gerais, Marcuse (2015, p. 219) sugere que a dimensão teleológica da arte da vida aponta para uma proposta de existência em tempo livre sobre a base das necessidades vitais satisfeitas, isto é, a humanização progressiva dos indivíduos. Assim, mediante esse fim intrínseco, o ataque ativo da Razão ao meio ambiente subverteria o projeto

tecnológico e científico da sociedade industrial avançada, liberando-nos “para a ‘arte de viver’ além das necessidades e luxos de dominação” (MARCUSE, 2015, p. 219). As premissas de Whitehead, a saber, “(i) viver, (ii) viver bem, (iii) viver melhor”, oferecem, pois, um excelente ponto de partida para repensarmos os rumos do progresso humano na contemporaneidade.

Em vários textos⁶¹, Marcuse defende a possibilidade histórica de um mundo que perpetue a convergência entre técnica e arte, trabalho e fruição, reino da necessidade e reino da liberdade. Fundamental, aqui, é a tese de que, numa sociedade socialista, o trabalho deixaria de se limitar a um simples meio de valorização do capital para existir como atividade que medeia a realização das potencialidades e satisfação das carências humanas (LOUREIRO, 2005, p. 12-13). Se é certo que as carências e necessidades podem ser satisfeitas sem a perpetuação do trabalho alienado – hipótese fundamental do socialismo marxista –, então, devem-se buscar alternativas históricas que façam voar em estilhaços as formas obsoletas de luta pela existência cujo escopo é uma cultura fundada na dominação. O interesse deste enfoque está em ver a autorrealização humana ligada ao processo de trabalho, de tal modo que o trabalho alienado, ao ser abolido, se transformaria em atividade lúdica, gratificante – “livre jogo das capacidades humanas”, para utilizar uma terminologia de Marcuse.

Diante das sociedades pluralistas e multiculturais que marcam o mundo de hoje (OLIVEIRA, 2010, p. 126), quais são as contribuições que os pensamentos aqui esboçados podem trazer para uma teoria filosófica preocupada com a efetivação da cidadania no indivíduo e da democracia na sociedade? Em outras palavras, quais são as implicações dessas concepções para a construção de uma sociedade livre e racional? Do ponto de vista do marxismo, a democracia atingirá o seu ápice quando os bens naturais, sociais e culturais estiverem adequadamente disponibilizados para todos. Uma democracia socialista, pois, deve aspirar um ideal de igualdade que supere a sua mera modalidade formal e jurídica, tal como prescrita pela democracia liberal, para tornar-se também econômica e social, cessando, assim, a exploração do homem pelo homem e, finalmente, permitindo condições que não só aperfeiçoem significativamente o exercício da liberdade de expressão, mas também para uma existência em que todos possam ter as mesmas oportunidades de desenvolver e realizar plenamente a sua humanidade através do trabalho⁶².

⁶¹ Além do já referenciado *O fim da utopia*, mencionamos também: MARCUSE, Herbert. *Libertando-se da sociedade opulenta*. In: Org. COOPER, David. **Dialética da libertação**. Tradução de ZAHAR EDITORES. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968. p. 186-201.

⁶² Para ver a fonte filosófica que serviu de gancho para as nossas reflexões, Cf. CORBISIER, Roland. **Introdução à filosofia**. Tomo I. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990. p. 115.

Vale recordar, mesmo correndo o risco de nos repetir um pouco, que o socialismo revolucionário – uma tradição filosófica fundada nas categorias oriundas da obra de Marx – compreende que a dominação de classe exercida pela burguesia é contraditória com a consolidação e a universalização dos ordenamentos políticos democráticos. Assim, na matriz original do pensamento socialista revolucionário, defende-se, enfaticamente, que a continuidade do processo de democratização das sociedades modernas apareceria nos quadros de liquidação do sistema capitalista em vista da transição socialista⁶³. Traduzindo isso em termos marcuseanos, diríamos que sem a Grande Recusa dos abusos financeiros e predatórios do atual sistema de propriedade privada dos meios de produção e nem um projeto histórico capaz de desbloquear os espíritos na direção da nossa modernidade sempre inconclusa, porém atualmente comprometida com o *status quo* capitalista⁶⁴, tampouco a *práxis* humana promoverá a passagem da pré-história a história humana.

A mudança qualitativamente revolucionária, nos termos aqui esboçados, só pode ocorrer efetivamente através de uma harmonia entre os interesses gerais de uma maioria soberana e livre, de um lado, e o projeto socialista revolucionário, de outro, portanto, mediante a participação cívica da classe trabalhadora – o agente revolucionário por excelência. Nessa hipótese, diz Marcuse (1999, p. 127), a questão sobre até que ponto a *práxis* histórica libertadora poderia ou não ser violenta dependeria inteiramente da resistência contra a revolução por parte das classes dominantes. No texto *Ética e revolução*, encontramos uma descrição de como o marxismo encara tal situação:

[...] A teoria marxista supõe que as antigas classes dominantes jamais abandonariam voluntariamente sua posição, que elas seriam as primeiras a usar a violência contra a revolução e que a violência revolucionária seria a defesa contra a violência contrarrevolucionária (MARCUSE, 1998, p. 141).

Um pouco mais a frente, Marcuse (1998, p. 143) explica que “a violência revolucionária foi na maioria das vezes eficazmente justificada como contraviolência, quer dizer, como violência necessária para garantir formas superiores de liberdade contra a resistência das formas estabelecidas”. Vê-se, assim, uma concepção indispensável para compreendermos a ética revolucionária, qual seja, *contraviolência*, geralmente utilizada para

⁶³ Embasam essas afirmações os estudos feitos em: NETTO, José Paulo. Notas sobre democracia e transição socialista. In: **Temas de ciências humanas** (v. 7). São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1980. p. 31-66.

⁶⁴ No texto *Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse*, Arantes parece sugerir que alguns dos elementos destacados neste período ainda não foram adequadamente assimilados pelos setores de esquerda da comunidade acadêmica brasileira. ARANTES, Paulo Eduardo. **Zero à esquerda**. São Paulo: Editora Conrad, 2004. p. 149-153.

argumentar que qualquer projeto histórico comprometido com um estágio superior de Razão e Liberdade precisa, em tese, resistir bravamente à fúria dos interesses de dominação. Daí a conclusão de que, em última instância, a ação política das forças contrarrevolucionárias mediante expedientes reacionários e golpistas seriam antidemocráticas e violentas.

Apontamos, basicamente, para algumas condições que, de acordo com Marcuse, fazem da democracia uma causa, ou valor, pelo qual valha a pena lutar e por ela morrer. As caracterizações talvez pareçam grosseiras, mas bastam para elucidar os fins visados pelo “filósofo da revolução”:

[...] Ademais, quanto ao conceito de democracia, creio que o problema seja muito complexo. Se tivesse de definir numa frase a minha atitude, deveria dizer que, nesse momento, ninguém é mais favorável do que eu à democracia. A minha objeção, porém, se funda na constatação de que, em nenhuma das sociedades existentes, e tampouco decerto naquelas que se autointitulam democráticas, existe a democracia: existe, sim, tão somente uma certa forma de democracia, limitada, ilusória e comprometida por todas as espécies de desigualdades. As verdadeiras condições de democracia devem ainda ser criadas, em toda parte (MARCUSE, 1969, p. 42).

A tese marcuseana de que o trabalho é a verdadeira expressão da liberdade humana nada mais é do que uma tentativa de mostrar a diferença qualitativa em virtude da qual o socialismo é realmente a negação das sociedades capitalistas vigentes. Qualquer apreciação dessa perspectiva deve ser cautelosa, pois jamais podemos esquecer que as “instituições de uma sociedade socialista, mesmo na sua forma mais democrata, nunca poderiam resolver todos os conflitos entre o universal e o particular, entre os seres humanos e a natureza, entre os indivíduos em si” (MARCUSE, 2007, p. 65-66). Ao retratar a questão dessa maneira, Marcuse trouxe pitadas revigorantes para o *ethos* socialista, pois as suas propostas grandiosas de libertação e reconstrução social tinham em mira não a concretização milenarista de uma sociedade perfeita, mas sim as possibilidades concretas e objetivas de “aumento do potencial humano de felicidade e da diminuição do sofrimento” (MARCUSE, 2007, p. 55). Dialogar, pois, com as correntes marxistas, especialmente as que argumentam a favor da categoria trabalho como fundante do ser social, é indispensável para qualquer teórico em filosofia que vise contribuir com as forças criadoras de cultura comprometidas com a efetivação de um estágio histórico superior de Razão e Liberdade.

Atualmente, a reestruturação produtiva mediante processos de automação, robotização, informatização, entre inúmeras outras conquistas da revolução técnico-científica contemporânea, confirmam a possibilidade histórica de redução do tempo de trabalho humano e, por sua vez, o aumento do tempo livre. Abrimos um parêntese, aqui, para dizer que os fatores condicionantes que impedem a sociedade fundada no lucro e na mercadoria de optarem pela

escolha dessa alternativa histórica devem começar a inquietar os teóricos liberais que defendem ferrenhamente a possibilidade de humanização do capitalismo mediante mudanças reformistas no interior de seu sistema. Não se pode negar, portanto, que um dos grandes problemas do tempo presente é a intensificação das contradições clássicas do capitalismo (MARCUSE, 1969, p. 25), cujo exemplo mais gritante está no desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza social, de um lado, e na sua utilização destrutiva e repressiva, de outro. “Se essas décadas provaram alguma coisa”, constata o historiador Hobsbawm (1995, p. 555), “foi que o grande problema político do mundo, e certamente do mundo desenvolvido, não era como multiplicar a riqueza das nações, mas como distribuí-la em benefício de seus habitantes”.

Independentemente das polêmicas mais recentes em torno do enfoque filosófico aqui assumido, por exemplo, se os atuais fatores técnicos parecem ter eliminado o fator humano da produção e, com isso, validado as teses sobre o fim da centralidade ontológica do trabalho⁶⁵, o fato é que não podemos nos perder de um horizonte norteador fundamental da *práxis* humana: a primazia do “respeito à vida humana e à vida dos outros seres vivos” (OLIVEIRA, 2010, p. 74). Para tanto, qualquer reflexão ética deve, no mínimo, reconhecer o trabalho como momento constitutivo do ser social, a fim de não negligenciar a tarefa filosófica de aprimorar os fundamentos éticos de uma *práxis* histórica libertadora capaz de amenizar a luta pela existência, ou, em termos manfredianos, “trazer mais satisfação à vida humana e possibilitar um espaço muito maior de tempo livre de que o homem poderá utilizar-se para o enriquecimento de sua personalidade na construção comum das diferentes esferas de convivência humana” (OLIVEIRA, 1998, p. 193).

De nossa parte, pensamos, assim como Florestan Fernandes (1983, p. 127), que o Brasil e outras nações ao redor do globo não podem deixar de se posicionar ao lado do marxismo, cujo arsenal teórico sempre se mostrará radicalmente oposto a qualquer tipo de poder que conceba a exploração de classe como algo eterno e natural. Encarado sob ângulos teóricos sérios e responsáveis, o projeto socialista revolucionário, longe de qualquer conotação milenarista, deve ser entendido como uma espécie de convite para analisarmos a realidade sob a luz de suas possibilidades, ou, digamos assim, pensarmos o mundo para além do horizonte de nosso quadro histórico-social e cultural. Sob esta perspectiva, parece-nos exato dizer que, enquanto as circunstâncias históricas que tornam o trabalho um meio para a desumanização, e não para a humanização, permanecerem vigentes, dificilmente o marxismo deixará de ser “a

⁶⁵ Para uma primeira aproximação teórica acerca do tema aludido, recomendamos o seguinte texto: Orgs. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A nova problemática do trabalho e a ética**. In: OLIVEIRA; TEIXEIRA, 1998, p. 163-194.

filosofia do nosso tempo”, tal como ensinava Corbisier (1990, p. 47) em seus cursos de filosofia no Brasil.

4.2 Anotações para a formação de um novo sujeito

A hipótese de que a história humana já atingiu o estágio em que o progresso tecnológico e científico tornou obsoleta a perpetuação do trabalho alienado suscitou, em Marcuse, uma preocupação latente sobre as causas que impedem uma utilização sistemática dos recursos materiais e intelectuais disponíveis para a satisfação universal das necessidades vitais e o pleno desenvolvimento das capacidades e faculdades humanas. Frente a essa situação factual, Marcuse chegou à conclusão de que havia uma disparidade enorme entre o fator objetivo (as forças produtivas em desenvolvimento), por um lado, e o fator subjetivo (o aparelho psíquico das massas) (MARCUSE, 1969, p. 31), por outro, constituindo-se como desafio do tempo presente a emergência de um novo sujeito. “Sob tais circunstâncias”, escreve Marcuse (1977, p. 76), “a transformação radical de consciência é o princípio, o primeiro passo para mudar a existência social: por outras palavras, a emergência do novo sujeito”. Nessa ótica, a ideia da classe trabalhadora como sujeito potencial da revolução permanece firme e forte (LOUREIRO, 1998. p. 118), embora ela jamais se efetive como sujeito revolucionário enquanto continuar reproduzindo materialmente as necessidades e aspirações unidimensionais da sociedade tecnológica.

Sob a luz da antropologia marxista, a natureza emerge como natureza subjetiva do ser humano e natureza objetiva do ambiente (OLIVEIRA, 1995. p. 54). Assim entendida, a mudança qualitativamente revolucionária, concebida por Marcuse (1999, p. 144) como mudança radical, “deve implicar tanto uma mudança nas instituições da sociedade como também uma mudança na estrutura de caráter predominante entre os indivíduos desta sociedade”. Não por acaso, nas conferências *O fim da utopia e Libertando-se da sociedade opulenta*, falou-se, ainda que esporadicamente, de uma Nova Antropologia, a fim de enfrentar o problema do descompasso entre o fator subjetivo e o fator objetivo nas sociedades afluentes. Crucial, aqui, é a discussão em torno dos traços distintivos para a formação de um novo sujeito, quer dizer, de um tipo humano suscetível de recusar, intelectualmente e sensorialmente, os valores defasados e enrijecidos de uma sociedade fundada no lucro e na mercadoria (LOUREIRO, 1998. p. 163).

Em linhas gerais, a mudança social radical não envolve apenas uma transformação revolucionária das instituições dominantes, mas deve operar também no sujeito humano de

maneira totalizante, estendendo-se a toda à sua dimensão psicofísica⁶⁶, o que inclui, por sua vez, as faculdades sensoriais e intelectuais. Nessa perspectiva, “a mudança qualitativa, a libertação, implica mudanças orgânicas, de instinto e biológicas, ao mesmo tempo que mudanças políticas e sociais” (MARCUSE, 1968, p. 194-195). Qual é, então, o primeiro passo para começarmos a pensar uma mudança qualitativa na estrutura de caráter predominante, isto é, capaz de alavancar uma tomada de consciência para a objetiva possibilidade de uma transformação social que leve a cabo as novas condições que o progresso técnico e científico tem posto ao alcance da humanidade?

O ponto de partida dessa perspectiva está na “premissa de que as necessidades humanas possuem um caráter histórico” (MARCUSE, 1969, p. 18), ou seja, que “todas as necessidades humanas (inclusive a sexual) são historicamente determinadas e transformáveis” (Ibidem). Disso se segue a discussão em torno da possibilidade do surgimento de “novas necessidades vitais” (Ibidem), por si só, capazes de promover uma ruptura total com a continuidade das necessidades e aspirações nas quais se fundam o princípio de desempenho e a mais-repressão predominantes. Observemos, por um instante, um dado factual sobre a história do Brasil que nos servirá de respaldo para ilustrar a validade das hipóteses anunciadas por Marcuse:

A escravidão foi uma instituição nacional. Penetrou toda a sociedade, condicionando seu modo de agir e de pensar. O desejo de ser dono de escravos, o esforço por obtê-los ia da classe dominante ao modesto artesão branco das cidades. Houve senhores de engenho e proprietários de minas com centenas de escravos, pequenos lavradores com dois ou três, lares domésticos, nas cidades, com apenas um escravo. O preconceito contra o negro ultrapassou o fim da escravidão e chegou modificado a nossos dias (FAUSTO, 2013, p. 62).

Admitindo a plausibilidade da narrativa histórica de Fausto, podemos dizer que a atual constituição brasileira, promulgada em 1988, apresenta um projeto de indivíduo e sociedade que muito provavelmente seria considerado utópico aos olhos de muitos brasileiros que viveram no auge do Brasil colonial. Ora, diferentemente de uma cosmovisão radicalmente a favor do sistema escravista, que concebia o negro não como sujeito humano, mas como objeto e coisa (FAUSTO, 2013, p. 58-59), a Constituição de 1988 se compromete a “construir uma sociedade livre, justa e solidária” (Art. 3º. Inc. I), a “garantir o desenvolvimento nacional” (Art. 3º. Inc. II), a “erradicar a pobreza e a marginalização e reduzir as desigualdades sociais e regionais” (Art. 3º. Inc. III) e “promover o bem de todos, sem preconceitos de origem, raça,

⁶⁶ A respeito desse conceito antropológico, OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012. p. 220.

sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação” (Art. 3º. Inc. IV). Embora seja inegável que alguns traços racistas do Brasil colonial persistam vergonhosamente nos dias de hoje, não podemos negar que os projetos históricos que fizeram da igualdade jurídico-formal o fundamento da cidadania ampliaram os horizontes deontológicos e teleológicos do *ethos* brasileiro, possibilitando-nos a criação de um espaço social para novos ordenamentos políticos democráticos. Bem entendido o que dissemos, exemplos análogos poderiam ser aplicados a diversos tipos de países e épocas históricas, onde, da mesma maneira, projetos culturais emancipatórios seriam considerados irrealizáveis – ou insurretos demais – devido à má factualidade de uma realidade irracional, perversa, que insiste em se perpetuar não apenas no âmbito institucional, mas também na estrutura psíquica dos seus povos.

Uma hipótese, entre muitas outras possíveis, que levantamos para explicar esse padrão de pensamento e comportamento é a dificuldade, ou mesmo indisposição, que muitas vezes temos de pensar o mundo para além do quadro histórico-social e cultural em que nos situamos. Afora isso, pontuamos, também, o fato incontestável de que as condições sub-humanas de existência impedem, em grande medida, o desenvolvimento pleno do componente racional da humanidade. Sendo assim, parece-nos dispor de elevados graus de verdade a hipótese de Marcuse sobre a existência de um caráter histórico nas necessidades e aspirações humanas, dado a sua suscetibilidade de modificação à medida que apareçam novos projetos de indivíduo e sociedade. Partindo do pressuposto de que novos projetos de transformação social e existencial podem exprimir possibilidades históricas, segue-se a seguinte assertiva: “[...] Podemos fazer do mundo um inferno, ou melhor, como vocês sabem, caminhamos para isso. Mas podemos fazer também o oposto” (MARCUSE, 1969, p. 13).

Abrimos um parêntese para dizer que, a despeito de qualquer polêmica relacionada a essas reflexões, pensamos, assim como Marcuse (1969, p. 16), que o critério da ausência de determinadas condições objetivas e subjetivas como suporte argumentativo para afirmar a impossibilidade de um projeto histórico deve ser considerado, no mínimo, discutível. Com isso, pretendemos abrir um espaço para filosofias comprometidas com projetos repletos de esperança e utopia, pois um olhar panorâmico sob a história da filosofia atesta que alguns caminhos apontados pelos grandes espíritos do passado estavam muito além de seu tempo. Em termos marcuseanos, queremos dizer que projetos utópicos só podem ser “definidos como irrealizáveis, quando muito, em sentido provisório” (MARCUSE, 1969, p. 15). Tendo apresentado e nos posicionado a favor dessas hipóteses, podemos, então, nos debruçar na proposta de análise conjuntural feita abaixo:

Qual é a dialética da libertação que nos interessa aqui? É a construção de uma sociedade livre, uma construção que depende, em primeiro lugar, da predominância da necessidade vital de se abolir os sistemas constituídos de servidão e, em segundo lugar, e este é decisivo, depende do comprometimento vital, da luta, consciente bem como subconsciente e inconsciente, pelos valores qualitativamente diferentes de uma existência humana livre. Sem o aparecimento dessas novas necessidades e satisfações de homens livres, todas as mudanças nas instituições sociais, por maiores que sejam, apenas substituiriam um sistema de servidão por outro (MARCUSE, 1968, p. 189).

O que queremos destacar nesse trecho é, em primeiro lugar, a necessidade vital de romper o ciclo infernal da lógica de dominação edificada pela ordem social do capital, pois segundo Marcuse (1981, p. 127), o “fim da coisificação é o princípio do indivíduo: o novo Sujeito da reconstrução radical”. Em outras palavras, um estágio histórico superior de Razão e Liberdade exige a abolição dos sistemas constituídos de controle e dominação, o que, no contexto da civilização tecnológica, se funda nas relações capitalistas de produção. Não é coincidência, portanto, que Marcuse tenha reconhecido, à sua maneira, a importância da luta pela libertação dos países neocolonialistas para “o enfraquecimento e desintegração potencial do sistema imperialista mundial” (MARCUSE, 1968, p. 201). Entretanto, limitar-se ao plano objetivo, quer dizer, na transformação radical das estruturas sociais, em nada garante uma mudança qualitativa. Nisso reside a problemática da mudança social, que como sabemos, Marcuse sempre buscou chamar atenção.

Em segundo lugar, destacamos que a modificação, no plano subjetivo, deve operar em todas as instâncias psíquicas do indivíduo, consciência, inconsciência e subconsciência. Segundo Marcuse (2015, p. 203), “a consciência pode muito bem ser chamada uma disposição, propensão ou faculdade”. Partindo daí, a consciência pode configurar uma espécie de pensamento que, acompanhando os membros individuais de um grupo, classe ou sociedade, pode ser verdadeiro ao sintetizar “os dados da experiência em conceitos que refletem, tão plena e adequadamente quanto possível, a sociedade dada nos fatos dados” (MARCUSE, 2015, p. 203) ou, pelo contrário, falso quando se torna, por exemplo, mera engrenagem de uma socialização irracionalmente agressiva e exploradora. O reconhecimento do componente da racionalidade crítica na espécie humana, pois, faz com que “o caminho da falsa consciência para a verdadeira” (MARCUSE, 2015, p. 34) torne-se uma questão de escolha:

[...] A existência de uma maioria de indivíduos capazes de tal racionalidade tem sido a hipótese em que a teoria democrática se tem baseado. Se a maioria estabelecida não for composta de tais indivíduos, não pensa, não quer, não age como povo soberano (MARCUSE, 1977, p. 98).

Nenhum ser humano, portanto, é coagido a pensar, a refletir, a despertar para aquilo que Marcuse chama de *consciência verdadeira*, pois “eles só podem fazer isso se sentirem a necessidade de mudar seu modo de vida, de negar o positivo, de recusar” (MARCUSE, 2015, p. 34). O impasse, todavia, encontra-se numa condição de possibilidade, ou mesmo pressuposto, para o pensamento crítico, que é, justamente, o tempo livre para lazeres que nos permitam ler, estudar, refletir, dialogar, aprender, escrever, e assim por diante (CORBISIER, 1990, p. 103). Sem isso, dificilmente seria possível conceber um estágio histórico superior de Razão e Liberdade, dado que, segundo Marcuse (2015, p. 237), a “autodeterminação será real na medida em que as massas forem dissolvidas em indivíduos liberados de toda propaganda, doutrinação e manipulação, capazes de conhecer e compreender os fatos e de avaliar as alternativas”.

Em virtude disso, concordamos com a tradição marxista clássica quanto ao fato de que as relações econômicas e sociais constituem fatores condicionantes de peso, seja no processo de reificação da consciência humana, seja, pelo contrário, no desenvolvimento das faculdades e capacidades humanas. Com isso, ergue-se um argumento contra as concepções que desconhecem a centralidade ontológica do trabalho para o estabelecimento de um ser genérico universal e livre. Nessa ótica, a emancipação pela via do trabalho, hipoteticamente falando, poderia promover uma tomada de consciência crítica nas massas com a proporção e a rapidez que seria de se desejar. Isso envolve, naturalmente, também as faculdades sensoriais do indivíduo.

Sem deturpar o sentido freudiano, podemos dizer que a interferência do inconsciente e do subconsciente, em muitos aspectos, antecipam a *práxis* humana, pois, sob prisma ético, as decisões para as quais eles influenciam podem ser boas ou más. Disso se segue um terreno conceitual adequado para pensarmos um novo tipo humano que desenvolveria uma sensibilidade aguda para os grandes problemas da humanidade, a tal ponto de adquirir uma percepção instintiva de que as desigualdades econômicas e sociais, por serem intoleráveis demais, lhe causariam tristeza e revolta, em vez de indiferença e conformismo. Da mesma maneira, sentiria felicidade e entusiasmo quando assistisse o aparecimento de novas forças de libertação na sociedade afluenta, e não, pelo contrário, insegurança e hostilidade. Ora, não custa lembrar e repetir que, de fato, a ordem social do capital parece alimentar-se do coração frio de indivíduos que deixam as suas necessidades e aspirações se adequarem à ideologia dominante. Assim, com esses dois exemplos bastante didáticos, tentamos pontuar alguns traços para uma nova sensibilidade que, sendo qualitativamente diferente da estrutura de caráter predominante nas sociedades vigentes, deveriam causar uma reação psíquica comparável ao que, nos dias de hoje, qualquer ser humano minimamente decente experimentaria ao ver os horrores do período

escravista retratados nos quadros de Jean-Baptiste Debret (1768 – 1848)⁶⁷. O trecho seguinte elucidava alguns aspectos que devem acompanhar essa espécie de reajustamento psíquico que tentamos descrever aqui:

[...] Pressupõem um tipo de homem que recuse os princípios de desempenho que orientam as sociedades constituídas; um tipo de homem que se livrou da agressividade e da brutalidade inerentes à organização da sociedade constituída e à sua moralidade hipócrita e puritana; um tipo de homem biologicamente incapaz de lutar em guerras e de criar sofrimentos; um tipo de homem que tem conhecimento claro da alegria e do prazer e que trabalha, coletiva e individualmente, para um ambiente social e natural no qual essa existência se torna possível (MARCUSE, 1968, p. 194).

A Grande Recusa, portanto, deve acompanhar o aparelho psíquico como um todo, pois a constatação de que existem possibilidades históricas de construir um mundo melhor devem atingir não apenas a esfera intelectual e racional, mas também a esfera da sensibilidade, instintiva. De acordo com Marcuse (1968, p. 199), a “educação, hoje, deve envolver a mente e o corpo, a razão e a imaginação, as necessidades intelectuais e as de instinto”. Levando essa concepção até as últimas consequências, teríamos de fazer da sociedade em seu conjunto uma gigantesca escola, tal como um dia sonhou Che (GUEVARA, 2011, p. 259). A dialética da libertação se inscreve, aqui, no sentido de que do mesmo modo que não existe revolução social sem libertação individual, também não pode haver libertação individual sem a libertação da sociedade (MARCUSE, 1981, p. 54).

É ilustrativo observar que, nos anos 60, Marcuse percebeu no fenômeno da contracultura, sobretudo nos *hippies* e *beatniks*, algumas modificações qualitativas das necessidades e aspirações humanas que, se generalizadas, poderiam trazer bons frutos às gerações vindouras. Apontava-se, basicamente, para a “recusa de participar dos benefícios da sociedade opulenta” (MARCUSE, 1969, p. 33), como por exemplo, a “aspiração por aparelhos de televisão cada vez mais eficientes, por automóveis cada vez mais velozes ou por esse ou aquele *comfort*” (Ibidem). A dimensão anticonsumista da contracultura exprimia, portanto, uma tendência subversiva que, para além de alguns aspectos problemáticos do seu *ethos*, deveria ser exaltada, e não menosprezada, principalmente se levarmos em conta que o capitalismo, como bem pontua Jacob Gorender, é movido pela cobiça, pela avareza, em resumo, pelo objetivo do lucro (GORENDER, 1996, p. 13).

⁶⁷ Vale a pena trazer, aqui, a seguinte observação de Marcuse (2007, p. 18): “A transformação estética é conseguida através de uma remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão, de modo a revelarem a essência da realidade na sua aparência: as potencialidades reprimidas do homem e da natureza. A obra de arte representa portanto a realidade, ao mesmo tempo que a denuncia”.

Do ponto de vista da ecologia, que se atenta ao fato observável de que a Terra possui recursos finitos (esgotáveis) (LIBANIO, 2010. p. 22), esses grupos sociais traziam consigo uma lição valiosa sobre a emergência de um equilíbrio no uso e consumo das coisas, opondo-se, assim, às necessidades falsas e repressivas propagadas pelo *american way of life*⁶⁸. Nesse ponto em específico, cultivava-se, consciente ou inconscientemente, a virtude tradicionalmente conhecida como temperança, que se bem entendida, constitui a base de um velho princípio marxista: *a cada um de acordo com as necessidades*. Oxalá a atitude anticonsumista da juventude sessentista fosse incorporada na cultura contemporânea.

De nossa parte, pensamos que os movimentos de contracultura tentaram reformular os estilos de vida e convivência predominantes porque, não se restringindo a meras soluções individuais, eles propuseram modificações nas nossas concepções de mundo e ser humano, seja pelas suas participações ativas em protestos contra o sistema político estabelecido, seja através de suas criações artísticas, a exemplo de suas obras musicais e literárias. “A arte não pode mudar o mundo”, lemos em *A dimensão estética*, “mas pode contribuir para a mudança da consciência e impulsos dos homens e mulheres, que poderiam mudar o mundo” (MARCUSE, 2007, p. 36).

Gostaríamos, agora, de retomar mais uma vez a problemática dos valores socialistas. Do ponto de vista marcuseano, a pacificação da existência, a solidariedade e a cooperação entre os povos, o princípio da dignidade de toda pessoa humana, o respeito pelos outros seres vivos, a preservação de nosso planeta, devem gerar, consigo, atitudes e pensamentos que façam oposição às crenças falsas que permeiam o senso comum, profundamente marcado por uma cultura fundada no desperdício, no individualismo, no consumismo e na agressividade. Para Marcuse (2015, p. 237), “a sociedade seria racional e livre na medida em que é organizada, mantida e reproduzida por um sujeito histórico essencialmente novo”. Daqui se conclui que, para superarmos as condições objetivas e subjetivas de alienação, faz-se emergente o advento de um novo sujeito que disponha de necessidades e aspirações essencialmente diferentes dos valores unidimensionais da sociedade industrial avançada.

A possibilidade do surgimento de uma nova racionalidade e sensibilidade, onde os indivíduos construiriam um mundo regido pelas necessidades de paz, liberdade e alegria, põe novamente em cena a problemática do trabalho. O conceito de livre jogo das capacidades humanas, bastante desenvolvido na obra marcuseana, englobam caracterizações que podem

⁶⁸ À luz da ética ecológica, alguns elementos da cultura norte-americana, principal núcleo ideológico da sociedade de consumo, precisam ser urgentemente subvertidos: “[...] Esse embate trava-se no coração do problema ecológico. O lucro sem limite, o desmando consumista, os gastos excessivos destroem a terra, enquanto a justa medida a salva. Toca-nos escolher entre a vida e a morte!” (LIBANIO, 2010, p. 66).

contribuir significativamente para rompermos com o caráter mercantil de nossa relação com a natureza e os nossos semelhantes.

[...] Se o trabalho se transformar em livre jogo das capacidades humanas, o sofrimento deixará de ser necessário para coagir os homens a trabalhar. Por si mesmos e tão-somente por ser a satisfação de suas próprias necessidades, os homens trabalharão para construir um mundo melhor, onde a existência se satisfará a si mesma (MARCUSE, 2001, p. 119).

Na obra *Eros e civilização*, a noção de que “repressão instintiva – labor socialmente útil – civilização” pode ser significativamente transformada em “libertação instintiva – trabalho socialmente útil – civilização” (MARCUSE, 2013, p. 119) é essencial para compreendermos a concepção marcuseana de livre jogo das capacidades humanas. Dadas as condições em que a redução do dia de trabalho chegaria a um ponto em que a sua mera porção de tempo não paralisaria mais o desenvolvimento integral do ser humano, criando assim o primeiro pré-requisito da liberdade (MARCUSE, 2013, p. 117)., a humanidade teria alcançado um estágio histórico em que o indivíduo seria capaz de “liberar tempo e energia para o livre jogo das faculdades humanas, fora dos domínios do trabalho alienado” (MARCUSE, 2013, p. 119).

Nessa perspectiva, a autorrealização humana implica a existência de indivíduos capazes de iniciativa própria, de se comunicar, de aprender, ou, numa palavra, de desenvolver autonomamente as suas faculdades sensoriais e intelectuais. O livre jogo das capacidades humanas exprime, pois, o velho sonho de transformar o esforço laborioso, essencialmente alienado, numa atividade gratificante, semelhante ao que faziam os artistas, pois o trabalho, na sua forma verdadeira, pode e deve tornar-se cada vez mais “um meio para a autorrealização autêntica do homem, para o pleno desenvolvimento das suas potencialidades; a utilização consciente das forças da natureza poderia ocorrer para sua satisfação e prazer” (MARCUSE, 2004, p. 240)⁶⁹. Todo esse argumento, e nunca é demais explicitar, se fundamenta na tese marxista de que os processos de automação na sociedade tecnológica, à medida que avançam, tornam progressivamente dilatadas as possibilidades históricas de convergência entre técnica e arte, trabalho e fruição, reino da necessidade e reino da liberdade⁷⁰.

Diferentemente de Adorno e Horkheimer, que viam em Ulisses o herói cultural predominante da civilização ocidental⁷¹, Marcuse identificava em Prometeu “o herói arquétipo

⁶⁹ Fizemos, aqui, uma leitura manfrediana de Marcuse (OLIVEIRA, 1998, p. 167)

⁷⁰ Para uma perspectiva marcuseana dessa tese do marxismo clássico (MARCUSE, 1969, p. 72).

⁷¹ No primeiro excurso de *Dialética do esclarecimento*, a saber, *Ulisses ou mito e esclarecimento*, lê-se o seguinte: “[...] A história da civilização é a história da introversão do sacrifício. Ou, por outra, a história da renúncia”. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985. p. 54).

do princípio de desempenho” (MARCUSE, 2013, p. 124), pois ele simboliza a produtividade e o esforço incessante para determinar a vida, de tal maneira que “sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados” (MARCUSE, 2013, p. 123-124). Opondo-se à imagem do trapaceiro e rebelde que cria a cultura ao preço do sofrimento perpétuo, Marcuse propõe como novos heróis culturais Orfeu e Narciso: “a imagem deles é a da alegria e da plena fruição; a voz que não comanda, mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é paz e termina com as labutas de conquista; a libertação do tempo que une o homem com Deus, o homem com a natureza” (MARCUSE, 2013. p. 124).

O que Marcuse pretendeu fazer ao inverter os quadros de heróis da cultura ocidental? Ele quis dizer que o mundo da natureza, profundamente marcado pela crueldade, sofrimento e opressão, pode e deve ser transformado num mundo pacífico, livre e feliz. É crucial, aqui, que o trabalho, enquanto atividade fundamental da vida humana, se torne cada vez mais um fator de decisão e realização pessoal, ou seja, uma ocupação essencialmente marcada pelo amor e gosto pelo que se faz, de tal modo que o sentido da existência seria marcado por sensações de bem-estar físico, mental e social, e não por sofrimentos e renúncias impostas pelos interesses de dominação⁷². Em *Eros e civilização*, tudo isso aparece da seguinte forma:

[...] O poder criador de cultura de Eros é sublimação não repressiva: a sexualidade não é desviada nem impedida de atingir seu objetivo; pelo contrário, ao atingir o seu objetivo, transcende-o em favor de outros, buscando uma gratificação mais plena (MARCUSE, 2013, p. 161).

Aqui se vê, com toda a clareza, uma proposta de ordem cultural que incentive muito mais a sublimação do que a repressão⁷³. Para tanto, faz-se necessário, segundo Marcuse, um novo princípio de realidade, onde sejam predominantes as imagens órficas e narcísicas, em vez da prometeica. Assim, contrapondo-se ao processo civilizacional embasado na mais-repressão e no princípio de desempenho, o que se propôs foi uma espécie de sublimação não repressiva, pois o trabalho como livre jogo, em essência, deve fomentar o desenvolvimento integral do ser humano e a satisfação das necessidades humanas básicas (MARCUSE, 2013. p. 167). “Pensamos que o conteúdo representativo das imagens órficas e narcisistas”, explica Marcuse (2013, p. 136), “era a reconciliação (união) erótica do homem e da natureza na atitude estética,

⁷² Em nossa linha interpretativa, a noção marcuseana de *livre jogo das capacidades humanas* denota características que podem dialogar com as concepções cristãs de *missão* e *vocação*. (LIBANIO, 2014. p. 96-98).

⁷³ Já trabalhamos essas duas categorias no primeiro capítulo dessa dissertação, a saber, na seção “Perspectivas hegeliano-marxistas e freudianas para uma compreensão da dinâmica entre indivíduo e sociedade”.

onde a ordem é a beleza e o trabalho é a atividade lúdica”. Portanto, está implícito nelas a proposta de uma convivência lúdica e saudável, pois supondo o bem-estar de todos como guia maior da *práxis* humana, provavelmente os indivíduos conseguiriam estabelecer, em grande medida, relações harmoniosas consigo mesmos, os semelhantes, a sociedade e a natureza.

Metodologicamente, temos um esquema que propõe redefinir a racionalidade da dominação operante na sociedade industrial avançada mediante uma racionalidade da gratificação – uma proposta filosófica que, se estendesse à existência humana em sua integralidade, incluindo o mundo do saber, do ter e do poder, muito provavelmente acarretaria numa virada histórica no rumo do progresso tecnológico e científico, atingindo sobretudo o princípio de desempenho que governa a sociedade unidimensional. Todavia, a longa jornada do dia de trabalho é um dos principais fatores repressivos impostos ao princípio de prazer pelo princípio de realidade estabelecido (MARCUSE, 2013, p.128), cuja necessidade objetiva encontra-se historicamente ultrapassada e perpetuando formas obsoletas de luta pela existência, ou seja, evitando a transformação do esforço laborioso (trabalho alienado) em jogo (atividade lúdica). Daí a emergência de “que um princípio de realidade qualitativamente diferente substitua o princípio de realidade repressivo, trazendo consigo uma mudança radical no plano psíquico, assim como no próprio plano histórico-social” (MARCUSE, 2001, p. 116).

A rigor, o que se tentou denunciar foi um processo civilizatório que busca sobrepor a todo custo a racionalidade à sensibilidade, fazendo com que os sentimentos de dor e prazer não fossem adequadamente ponderados pela Razão Ocidental (MARCUSE, 2001, p.134), pois diante do “tribunal da razão teórica e prática, que modelou o mundo do princípio de desempenho, a existência estética está condenada” (MARCUSE, 2013, p. 133). Compreende-se, aqui, a evolução histórica de uma crença que há milênios se enraizou no senso comum ocidental, a saber, a aceitação geral do sofrimento pessoal como algo enobrecedor e inevitável. Somada à hostilidade a qualquer forma de engajamento político e social, dispomos de uma receita perfeita para a manutenção da sociedade unidimensional (MARCUSE, 2015, p. 50). Historicamente, o desenvolvimento da Razão Ocidental, segundo Marcuse, parece se ter dado mais ou menos nesses termos.

Apresentamos, ainda que brevemente, os fatores psicológicos, culturais e sociais que impedem a realização do livre jogo das capacidades humanas. Existe, porém, um problema que nos compete analisar com cuidado. Do ponto de vista marcuseano, a repressão instintiva predominante (mais-repressão) é resultado da organização social específica do trabalho, sendo a sua perpetuação um mero fruto dos interesses de dominação na sociedade vigente (MARCUSE, 2013, p. 119). Chega-se a afirmar que o princípio de desempenho foi “o princípio

de realidade específico que governou o progresso da civilização ocidental” (MARCUSE, 2013, p. 99). Até que ponto a ascese, a eficiência, a competência, a disciplina, a hierarquia, desempenho entre outros, são necessários para o processo de trabalho, Marcuse não deixou muito claro; em alguns momentos, ele bate de frente com a tradição filosófica, dando a entender que, para o pensamento ocidental, “tudo o que pertencer à esfera da sensualidade, do prazer, dos impulsos, tem por conotação ser antagonico da razão – algo que tem de ser subjugado, reprimido” (MARCUSE, 2013, p. 122).

Concordamos que a estetização da existência, assim como a ampliação da energia erótica e da pulsão de vida, deve estender-se ao plano histórico-social e psíquico, dado que “a libertação de Eros poderia criar novas e duradouras relações de trabalho” (MARCUSE, 2013, p. 119). Acreditamos também que seja verossímil pensar que a racionalidade da gratificação, fundada numa *arte de viver*, deva sobrepor-se à racionalidade da dominação. Contudo, em nossa leitura, Marcuse exagera muito na sua crítica da Razão Ocidental, tal como concebida pela tradição aristotélica (OLIVEIRA, 1995, p. 75), pelo seguinte: as suas dimensões poiéticas, teóricas e práticas não podem ser compreendidas à luz de funções meramente apologéticas.

Ora, nenhuma dimensão da Razão pode sobrepor-se às outras, pois todas elas dispõem de finalidades que são articuláveis entre si. Criticar, por exemplo, a sociedade tecnológica em vista de sua limitação a uma visão de mundo puramente instrumental, poiética, é uma coisa; outra totalmente diferente é flertar com a ideia de que os benefícios desta dimensão são menos importantes. Assim proposto, valores como ascese, vocação, honra, disciplina, competência, desempenho, e assim por diante, devem ser entendidos como conceitos que exprimem, para além do mundo ideologizado e rodeado de interesses unilaterais em que foram historicamente gestados, qualidades autônomas, verdadeiras, transcendentais e, por assim dizer, absolutas⁷⁴.

Sob o ângulo dessa abordagem, torna-se problemático interpretar o mito de Prometeu apenas pelo viés do princípio de desempenho, pois, interpretando-o desse jeito, perde-se de vista aquilo que tradicionalmente é considerado o seu legado ao mundo ocidental – “o símbolo da resistência magnânima ao sofrimento imerecido, e da força de vontade que resiste à opressão” (BULFINCH, 2013, p. 47). Vê-se, assim, que a cultura prometeica oferece uma imagem de grande valor à humanidade, pois, simbolicamente, ela encontra-se comprometida

⁷⁴ A respeito da acepção utilizada para o conceito de Absoluto. Cf. HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a ciência da lógica**. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012. p. 169-170.

com as forças históricas de emancipação que não temem desafiar o poder dos interesses dominantes. Procuremos exemplificar, desta vez sob um ponto de vista histórico-crítico, o que estamos tentando dizer.

Ao longo dos séculos, a vida de muitas pessoas empenhadas na construção de um mundo melhor, sejam elas revolucionárias ou não, tem sido marcada por lutas e sacrifícios de toda sorte, muitos das quais optam por suportar a carga psíquica do temor da prisão, da tortura, da morte, da perseguição e demais ataques advindos de forças historicamente regressivas e destrutivas. Posto isso, indagamos: seria possível gestar uma concepção de sujeito revolucionário, por si só, capaz de consagrar uma vida a um projeto de transformação social, sem o tempero de algumas qualidades morais iluministas, de viés secularizado⁷⁵, ou mesmo de algumas pitadas de religiosidade, a exemplo das virtudes teológicas da fé, esperança e caridade?

Não podemos ignorar que a lógica do capital tende a mercantilizar tudo o que vê, desde os valores tradicionalmente conhecidos por *virtude* até os princípios estéticos de igual importância historicamente difamados como *paixão* – geralmente considerados “privilégio dos gênios ou a marca distintiva dos boêmios decadentes” (MARCUSE, 2013, p. 133). Já nos *Manuscritos de Paris*, constata-se que a forma-dinheiro, enquanto conceito atuante do valor de troca, tem uma forte capacidade de inverter os valores humanos: “Ele transforma a fidelidade em infidelidade, o amor em ódio, o ódio em amor, a virtude em vício, o vício em virtude, o servo em senhor, o senhor em servo, a estupidez em entendimento, o entendimento em estupidez” (MARX, 2010, p. 160). Basicamente, nada escapa de se tornar um instrumento de justificação da ordem social vigente, inclusive os valores advogados por Marcuse.

A partir de tudo o que foi dito, torna-se viável endossar a perspectiva de que “tomar como tarefa a busca dos fins e a proposição dos valores é a própria razão de existir da Filosofia” (VAZ, 1991, p. 680). Aos nossos olhos, tal ponto de vista encontra-se em sintonia com a concepção de que o “ser subjetivo, enquanto ser espiritual, pode investigar as razões de suas suposições teóricas e práticas, e com isso se libertar das causas cegas de suas teorias e de suas ações” (OLIVEIRA, 2010, p. 59). Argumentamos, por conseguinte, que a Razão seja criticada em vista de seu atrofiamento, pois consideramos mais adequado reivindicar as suas finalidades teóricas, práticas, poéticas, estéticas, do que pretender condenar algumas de suas dimensões. Do contrário, abriremos brechas para a tendência pós-moderna de condenar integralmente a

⁷⁵ Eis uma lição importante do primeiro grande representante da filosofia clássica alemã que ilustra o que estamos tentando dizer: “Virtude é a força das máximas de um ser humano no cumprimento de seu dever. Força de qualquer tipo pode ser reconhecida somente pelos obstáculos que pode superar, e, no caso da virtude, esses obstáculos são inclinações naturais que podem entrar em conflito com a resolução moral do ser humano”. (KANT, 2008, p. 238).

Razão, o Iluminismo, enfim, o projeto filosófico da modernidade, que como sabemos, é radicalmente crítico por excelência (CORBISIER, 1990, p. 152). Falando de outra maneira, não podemos deixar que a crítica da razão instrumental se degenera numa recusa da modernidade enquanto tal, pois se ela for levada às últimas consequências, tenderá a identificar na racionalidade humana aspectos exclusivamente apologéticos e repressivos (OLIVEIRA, 1995, p. 7). De um modo ou de outro, nossa proposta está implícita na obra marcuseana, tal como podemos observar na seguinte proposição: “Mas a Razão, e só a Razão, contém seu próprio corretivo” (MARCUSE, 2014, p. 170).

Pois bem, apesar de Marcuse cambaleiar muito na corda bamba desta questão espinhosa, entendemos que, no final das contas, seu projeto consistiu numa tentativa de reconciliar “as faculdades ‘inferiores’ e ‘superiores’ do homem, sensualidade e intelecto, prazer e razão” (MARCUSE, 2013, p. 133-134). Portanto, se é certo que Marcuse tentou apresentar a dimensão absoluta de conceitos como sensualidade, contemplação, gratificação, com o propósito de incorporá-los à existência humana como um todo, então podemos considerar o diálogo com a sua filosofia um empreendimento teórico de alto valor. Talvez, uma das grandes lições marcuseanas seja a recordação de que nenhum socialismo libertário pode engavetar a imaginação estética e a sensualidade, pois ambas geram princípios universalmente válidos para uma ordem objetiva (MARCUSE, 2013, p. 137). Não por acaso, Martin Jay (2008, p. 155) observou, muito corretamente, que o projeto marcuseano de reconhecer a validade do momento hedonista na totalidade dialética da razão e da felicidade é nada menos que um protesto contra as tendências ascéticas do idealismo.

Após todas essas reflexões, torna-se pertinente fazer alguns comentários acerca de uma questão aparentemente insolúvel, mas que sempre esteve no cerne das preocupações de Marcuse (2013, p. 172): “como pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não-liberdade se tornou parte integrante da engrenagem mental? E, se assim não for, quem está autorizado a estabelecer e impor os padrões objetivos?”.

Mesmo com todas as condições objetivas e subjetivas de alienação vigentes na sociedade tecnológica, não conseguimos pensar em outra saída que não seja pela democracia. Para falarmos com M. Oliveira (1995, p. 170-171), julgamos que seja impossível conceber uma sociedade humanamente madura, por si só, capaz de deliberar e impor seus próprios padrões objetivos, se, dentro dos seus quadros políticos, não houver espaços públicos para a livre disputa filosófica. Inclusive, de acordo com Marcuse (1968, p. 192), “somente essa insistência, na prática e na teoria, em demonstração e em debate, é que ainda obstrui o caminho da completa degradação do homem para um objeto, ou antes, sujeito/objeto, da administração total”. Essas

posturas não contradizem as virtudes básicas da tradição liberal-democrata, pois o “liberal verdadeiro não diz *isto é certo*, mas *sinto-me inclinado a pensar que, nas circunstâncias atuais, esta opinião é, provavelmente, a melhor*” (RUSSELL, 1956, p. 26). Que significa isso, senão o reconhecimento de que as nossas ideias e hipóteses só podem ser sustentadas, ou impostas, mediante força argumentativa e probativa, jamais pelo particularismo de nossos interesses ou pela arbitrariedade de nossas vontades? Grande valor tem, aqui, uma fórmula de Marcuse (2015, p. 138): “A epistemologia é ética em si mesma, e a ética é epistemologia”. Um passo indispensável para a edificação de uma cultura de debates movida pelo espírito de amor à sabedoria é, por conseguinte, o desmoronamento das tendências espetaculosas da *mass media*⁷⁶.

Do ponto de vista do materialismo histórico e dialético, perspectiva na qual nos situamos, a principal tarefa do filósofo é “compreender o mundo no qual ele vive – compreender em termos do que ele tem feito ao homem, o que ele pode fazer ao homem” (MARCUSE, 2015, p. 183). Assim, se pretendemos contribuir para uma axiogênese⁷⁷ que nos conduza às possibilidades históricas de melhoria significativa nas condições de vida⁷⁸ e, por seu turno, evitar o perigoso caminho das utopias totalitárias, então devemos explorar ao máximo as capacidades especulativas e imaginativas da humanidade⁷⁹. Nessa perspectiva, a livre disputa filosófica é, digamos assim, a via régia para a descoberta de novas formas de Razão e Liberdade, o que exige, e já sabemos disso, a unidade de teoria e práxis. Portanto, sem a insistência teórico-prática de elaborar um discurso racional, lógico e significativo acerca de questões relacionadas à vida individual e coletiva, bem como o incentivo de debates filosóficos sobre como deve ser uma organização social com seres humanos livres e racionais, certamente estaremos fadados, no plano histórico-social e psicológico, a estagnar o curso do progresso humano, ou, pior ainda,

⁷⁶ Segundo entendemos, a postura de Marcuse também segue uma linha platônica: “[...] Além disso, nos debates que se arrastam nos meios de comunicação, a opinião estúpida é tratada com o mesmo respeito que a inteligente, o mal informado pode falar tanto quanto o bem informado, e a propaganda anda no mesmo barco com a educação, e a verdade com a falsidade” (MARCUSE, 1970, p. 99).

⁷⁷ Para um estudo desse conceito, tal como articulamos aqui, Cf. VAZ, Henrique de Lima. *A cultura e seus fins*. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 149-159, 1992.

⁷⁸ Do ponto de vista da ética ecológica, o conceito de *vida* tem um sentido bastante amplo, ou seja, envolve tanto o ser humano quanto os outros seres vivos: “Diante de uma destruição globalizada, só uma reação também global resolveria. E esta nasce do despertar da consciência, que ouve o grito da Terra contra as forças que matam os ecossistemas e, conseqüentemente, toda a vida do planeta” (LIBANIO, 2010, p. 64).

⁷⁹ Com o novo paradigma da linguagem na filosofia contemporânea, dispomos de um terreno mais adequado para firmarmos esse posicionamento: “A reviravolta linguística estriba-se basicamente na tese de que a expressão linguística é mediação necessária de todo e qualquer saber, condição irrecusável de todo o nosso acesso ao mundo, pois em qualquer compreensão de estados de coisas, objetos, situações ou eventos no mundo se penetram mutuamente linguagem e realidade, de tal modo que a pergunta pelo que se pode conhecer contém sempre a pergunta pelo que pode ser dito: fabricando a linguagem em que sentenças são articuladas, os seres humanos fabricam verdades” (OLIVEIRA, 2010, p. 121).

a recair na barbárie, evitando assim o desafiante processo de democratização das sociedades modernas (CORBISIER, 1990, p. 229).

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob a luz de todos os argumentos, conceitos, proposições e demais dados apresentados nesta dissertação, sustentamos a seguinte tese: o processo de trabalho deve servir de mediação tanto para a autorrealização humana quanto para a satisfação universal das necessidades vitais. Concluímos, a partir de Marcuse, que se o trabalho, enquanto categoria ontológica central do ser social, engendra não só a satisfação das necessidades humanas básicas, como também o desenvolvimento das faculdades e capacidades humanas, então ele é absolutamente indispensável para a descoberta das novas condições de realização da razão e da liberdade. Não por acaso, em vários momentos sinalizamos positivamente para a hipótese de que, atualmente, os processos de automação na sociedade tecnológica, à medida que avançam, tornam progressivamente dilatadas as possibilidades históricas de redirecionar o curso do progresso técnico e científico em favor de uma sociedade cada vez mais livre e racional.

Diante desses pressupostos, importa colocar novamente em cena a problemática inicial de nossa dissertação: quais seriam os principais fatores que impedem uma administração planejada dos meios de produção, distribuição e troca dos bens naturais, sociais e culturais, com a finalidade ético-política de submetê-los ao tribunal da razão que visa o interesse comum, e não ao autoritarismo cego dos interesses de dominação? Sob o ângulo de nossa pesquisa, o diagnóstico de Marcuse denuncia algumas condições objetivas e subjetivas de alienação que, obstaculizando o progresso da razão em liberdade, continuam se desenhando no mundo contemporâneo, porém, sob novas formas. Superá-las exige, por assim dizer, a emergência de um novo sujeito com necessidades e aspirações que desafiem os valores unidimensionais da sociedade industrial avançada. Dito isso, apresentaremos, nas linhas abaixo, uma visão panorâmica de nossas conclusões gerais.

No primeiro capítulo, vimos que o projeto de Marcuse consistiu, basicamente, num diálogo com Hegel, Marx e Freud à luz da teoria crítica, sendo o seu objetivo iluminar algumas questões pertinentes das sociedades modernas. De nossa parte, ele cumpriu bem o propósito a que se dispôs, qual seja, fornecer alguns subsídios teóricos que auxiliem as novas gerações a fazer uma análise concreta da realidade concreta e, ao mesmo tempo, também a identificar as forças históricas de libertação existentes nas sociedades vigentes. Além disso, se lançarmos um olhar atento para o eixo principal das ideias filosóficas de Marcuse, perceberemos que as suas contribuições continuam relevantes para compreendermos o nosso mundo e a nós mesmos.

No segundo capítulo, buscamos apresentar as linhas gerais da crítica de Marcuse à sociedade industrial avançada. Nesse cenário delineado pelo filósofo frankfurtiano, tentamos

evidenciar algumas tendências dinâmicas e estruturais do capitalismo avançado que, estendendo-se aos nossos dias, impactam fortemente a existência como um todo⁸⁰. Em nossa incursão, tentamos mostrar que a irracionalidade das relações capitalistas de produção reitera os diversos tipos de desigualdades, tensões e contradições da sociedade mundial administrada em moldes neoliberais⁸¹. Do ponto de vista marcuseano, isso significa dizer que o indivíduo continua não se constituindo como o sujeito de sua própria existência, mas sim como um mero objeto, portanto, passível de sucumbir às condições externas destrutivas e altamente repressivas da sociedade tecnológica (MARCUSE, 2014. p. 164). Todavia, sublinhamos que a análise marcuseana das sociedades modernas devem ser entendidas à luz da Guerra Fria, isto é, no contexto da coexistência estática e paralisadora entre o capitalismo monopolista e os países socialistas realmente existentes. Assim, a sua compreensão da realidade, por dispor de certos limites históricos, deve ser posta em diálogo com os esforços teóricos contemporâneos de compreender o mundo à luz das sociedades pluralistas e multiculturais que se desenham no tempo presente, cujo paradigma econômico é uma produção industrial globalizada pelo intercâmbio mercantil (OLIVEIRA, 2010. p.126).

No terceiro capítulo, fizemos uma avaliação dissertativa das conceptualizações marcuseanas para a formação de um novo sujeito e de uma nova sociedade. Uma vez reconhecendo a capacidade especulativa e imaginativa da humanidade, que como se sabe, é historicamente comprovável argumentamos que é possível discutir filosoficamente alguns traços distintivos de uma organização social com seres humanos livres e racionais (WHITEHEAD, 1988. p. 31-32). Perguntar pelas possibilidades históricas que sirvam de argumento para a construção de uma nova sociedade, inquirir até que ponto as conquistas científicas e tecnológicas nos permitem sonhar com melhorias significativas nas condições de vida, discutir sobre as virtudes que devem acompanhar o reajustamento psíquico da humanidade, constituem uma missão que a filosofia não pode mais deixar de se outorgar. Se tem uma lição que o materialismo histórico nos ensina bem é que os conceitos dialéticos, diferentemente dos conceitos estatístico-quantitativos, exprimem relações interatuantes e modificáveis pela *práxis* humana. Assim, consideramos que tratar com desdém qualquer esforço teórico legítimo de se libertar da *sociedade unidimensional*, vendo-o tão somente como

⁸⁰ Inclusive, Paulo Arantes chegou a afirmar que, somente quando experienciássemos a desintegração social impulsionada pelo programa suicida da economia mundializada, “Marcuse será finalmente compreendido na sua verdadeira dimensão”(ARANTES, 2004. p. 153). Loureiro, uma notável intérprete de Marcuse, também endossa essa noção de que, no século XX, houve uma má assimilação das ideias marcuseanas no Brasil. (LOUREIRO, 2005, p. 7-20).

⁸¹ Sobre o uso desta terminologia, Cf. IANNI, Octávio. Neoliberalismo e nazifascismo. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 7, 1998. p. 115.

um mero refúgio para o mundo ideal, implica em desconhecer que as grandes produções filosóficas nasceram no contexto de crises civilizacionais aparentemente insuperáveis⁸².

Pois bem, consideramos proselitismo demais cogitar que alguns escritos e conferências de Marcuse aqui estudados são suficientes para a elaboração de um projeto histórico capaz de fazer face aos novos problemas do século XXI. Em muitos aspectos, as teorizações marcuseanas que reivindicam modificações revolucionárias qualitativas, assim como as tentativas originais de Marx, são muitas vezes vagas e dispersas, carecendo da mesma força probativa de sua crítica ao *status quo* tecnologizado. Contudo, é razoável dizer que algumas de suas ideias-chave, caso conseguisse se inserir no plano da cultura, ou, para utilizar terminologias vazianas (VAZ, 1992. p. 157), influenciasse de alguma maneira os valores materiais que alimentam a vida e os valores espirituais que exprimem as razões de viver, certamente elas contribuiriam não só para a gestação histórica de um novo sujeito, como também para a construção de uma sociedade cada vez mais livre e racional. Ademais, diríamos que, se quisermos fazer evoluir filosoficamente o *ethos* socialista, muitas páginas de reflexão crítica sobre o socialismo revolucionário ainda precisam ser escritas e discutidas⁸³.

Marcuse não só sabia de tudo isso, como ousou pisar nesse campo minado de questões explosivas. Tal projeto, a nosso ver, retoma a dimensão utópica da atividade filosófica, com o propósito de honrar a filosofia ao não a fazer perder de vista o seu compromisso histórico com a humanidade. Se iniciativas como essa, no futuro, conduzirão a algum estágio histórico superior de Razão e Liberdade, não podemos assegurar. Entrementes, temos acompanhado, no decorrer dos séculos, as grandes obras do espírito humano propiciadas pela reflexão filosófica séria e responsável, motivo pelo qual apostamos todas as nossas fichas na capacidade especulativa e imaginativa da humanidade. Afinal, não seria uma essência da filosofia, tal como sugeriu Whitehead (1988, p. 3), ocupar-se com os tópicos fundamentais da vida humana, colocando-os à luz dos nossos modernos processos de pensamento?

Terminada a nossa exposição, gostaríamos de concluir essas considerações finais com uma pequena reflexão sobre o Brasil atual. De 1964 a 1985, o nosso país experienciou um contexto histórico contrarrevolucionário e reacionário profundamente marcado por mortes, prisões, exílios, torturas, instituídos por um terrorismo de Estado que, por muitos anos, tentou

⁸² A leitura que Corbisier faz da tese hegeliana sobre a ruptura, ou cisão, como ponto de partida para o lúdimo filosofar, traduz bem o que estamos tentando expressar aqui (CORBISIER, 1990. p. 92-93).

⁸³ Um grande pensador marxista manteve altas expectativas quanto ao surgimento de uma segunda onda socialista “que, sem dúvida alguma, encontrará uma humanidade mais madura e aproveitará as lições da primeira, como as questões do mercado, do planejamento, do papel do Estado, da organização da sociedade civil, das liberdades individuais e assim por diante”. (GORENDER, 1996. p. 15).

desbaratar a influência do marxismo na cultura nacional. Esse projeto de poder não conseguiu impedir que a perspectiva marxista alcançasse notável posição hegemônica na esquerda brasileira⁸⁴, embora seja bastante evidente que reminiscências dessas forças regressivas e destrutivas de nossa história tenham retornado ao tempo presente⁸⁵. Ora, não podemos ignorar o fato de que o projeto socialista revolucionário, seja no plano teórico e especulativo, seja no plano prático e político, tem-se mostrado um importante veículo de reformas humanitárias nos países capitalistas existentes mesmo sem alcançar os seus objetivos mais utópicos (MARCUSE, 1969. p. 110). Assim, para que não haja margens para uma interpretação errada das afirmativas que fizemos, queremos dizer que desde o advento da filosofia moderna, o pensamento filosófico contemporâneo não pode virar totalmente as costas para os projetos históricos preocupados com a construção de uma sociedade livre e racional, recusando-se a contribuir com as forças de emancipação que batalham para fazer do mundo um lugar onde as leis mortifiquem, em todos os tempos, a lógica de dominação nas relações sociais.⁸⁶

⁸⁴ Para lançar uma luz sobre as descrições aqui apresentadas, recomendamos a leitura do texto Comunismo e marxismo no Brasil de J. Q. de Moraes. Cf. SADER, Emir; MORAES, João Quartim de; GIANNOTTI, José Arthur; SCHWARZ, Roberto. **Nós que amávamos tanto o capital**. São Paulo: Boitempo, 2017. p. 39-51.

⁸⁵ Vladimir Safatle, no prefácio à obra de Marighella publicado recentemente, escreve o seguinte: “[...] Se atualmente vemos um profascismo que se levanta contra ‘ameaças comunistas’, é porque tais ameaças não são fruto de delírio paranoico. Elas efetivamente existem, só que estão no futuro. O poder atual procura sufocar as comunistas e os comunistas antes mesmos de elas e eles se descobrirem comunistas. É para elas e eles que este livro foi organizado” (SAFATLE, 2019. p. 18). Aos nossos olhos, esse trecho descreve muito bem aquilo que Marcuse chamava de “contrarrevolução preventiva”. (MARCUSE, 1981. p. 11-12).

⁸⁶ Para dispensarmos aspas MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Tradução, introdução e notas de Edson Bini. Bauru: Edipro, 2004, p. 93.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Marx. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro, Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor; MARCUSE, Herbert. Herbert Marcuse/Theodor Adorno – As últimas cartas. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999.
- ARANTES, Paulo Eduardo. Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse. In: **Zero à esquerda**. São Paulo: Editora Conrad, 2004.
- BETTO, Frei. **O diabo na corte: leitura crítica do Brasil atual**. São Paulo: Cortez, 2020.
- BOCK, Ana Mercês Bahia; FURTADO, Odair; TEIXEIRA, Maria de Lourdes Trassi. **Psicologias: uma introdução ao estudo da psicologia**. 14. ed. São Paulo: Saraiva, 2008.
- BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. 53. ed. Brasília: Edições Câmara, 2018.
- BULFINCH, Thomas. **O livro da Mitologia**: A Idade da Fábula. Tradução de Luciano Alves Meira. São Paulo: Martin Claret, 2013.
- CHAGAS, Eduardo. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. In: **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 1, n. 2, p. 14-32, jan/jun, 2013.
- CHATÉLET, François; OLIVIER, Duhamel; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **História das ideias políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- CORBISIER, Roland. **Enciclopédia filosófica**. 2. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1987.
- CORBISIER, Roland. **Introdução à filosofia Tomo I**. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1990.
- DORIA, Francisco Antonio. **Marcuse: vida e obra**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.
- FAUSTO, Boris. **História do Brasil**. 14. ed. atual. e ampl. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.
- FERNANDES, Florestan. Nós e o marxismo. In: **Revista Nova Escrita/Ensaio**, São Paulo, ano V, n. 11/12, p. 125-146. Editora e Livraria Escrita, 1983.
- FONTES, Paulo Vitorino. Repensando os fundamentos da teoria crítica de Frankfurt e os seus dilemas teóricos, epistemológicos e políticos. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 46, n. 144, p. 121-147, jan/abr, 2019.
- FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa**. 61. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2019.

FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

GORENDER, Jacob. A vigência d'O capital nos dias de hoje. In: Org. COGGIOLA, Osvaldo. **Marxismo hoje**. São Paulo: Xamã, 1996.

GUEVARA, Che. O socialismo e o homem em Cuba. In: SADER, Eder (Org.). **Che Guevara – política**. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2011. p. 247-268.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: a ciência da lógica**. Tradução de Paulo Meneses. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HEIDEGGER, Martin; MARCUSE, Herbert. Herbert Marcuse/Martin Heidegger – Correspondência. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 41-46.

HOBBSAWM, Eric J. **Era dos extremos: o breve século XX**. Tradução de Marcos Santarrita. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

IANNI, Octávio. Neoliberalismo e nazifascismo. In: **Crítica Marxista**, São Paulo, Xamã, v. 1, n. 7, p. 112-120, 1998.

JANSEN, Peter-Erwin. O processo de habilitação de Marcuse – uma odisséia. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **A metafísica dos costumes**. 2. ed. Tradução, textos adicionais e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2008.

KELLNER, Douglas. Introdução à 2ª edição. In: MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes, Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015.

KELLNER, Douglas. O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos. In: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Editado por Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

KELLNER, Douglas. Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40. In: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Editado por Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 21-69.

KONDER, Leandro. Marcuse, Revolucionário. In: **PHYSIS: Rev. Saúde Coletiva**. Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 15-28, 1998.

LENINE, Vladimir Ilitch. Karl Marx (breve nota biográfica com uma exposição do marxismo). In: **Obras escolhidas em três tomos (v. 1)**. São Paulo: Editora Alfa-Omega, 1979.

LENNON, John; ONO, Yoko. **Angela**. Londres: EMI. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=MBpcm-DtN0Q>. Acesso em 25 dez.2020

LIBANIO, João Batista. **A arte de formar-se**. 7. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

LIBANIO, João Batista. **A ética do cotidiano**: obra póstuma do teólogo João Batista Libanio. São Paulo: Paulinas, 2015.

LIBANIO, João Batista. **Ecologia**: vida ou morte? São Paulo: Paulus, 2010.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática. In: Org. LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo. **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998. p. 99-120.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação. In: **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 7-20, 2005.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse: cem anos. In: **Crítica marxista**. São Paulo, Xamã, v. 1, n. 7, p. 157-163, 1998.

LUKÁCS, György. A autocrítica do marxismo. In: **Temas de ciências humanas (v. 4)**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978. p. 19-25.

LUKÁCS, György. As bases ontológicas do pensamento e da atividade do homem. In: **Temas de ciências humanas (v. 4)**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1978. p. 1-18.

MACINTYRE, Alasdair. **As ideias de Marcuse**. Tradução de Jamir Martins. São Paulo: Editora Cultrix, 1970.

MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

MARCUSE, Herbert. A noção de progresso à luz da psicanálise. In: **Cultura e psicanálise**. Tradução de Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 99-122.

MARCUSE, Herbert. A responsabilidade da ciência. Tradução de Marília Mello Pisani. In: **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 159-164, 2009.

MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: **Tecnologia, guerra e fascismo**. Editado por Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1999. p. 72-104.

MARCUSE, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Tradução de Álvaro Cabral. 2. ed. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1981.

MARCUSE, Herbert. Ecologia e crítica da sociedade moderna. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse**: a grande recusa hoje. Tradução de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: LTC, 2013.

MARCUSE, Herbert. Estudos sobre a autoridade e a família. In: **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Tradução de Fausto Guimarães. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1972.

MARCUSE, Herbert. Ética e revolução. In: **Cultura e Sociedade Volume II**. Tradução de Isabel Maria Loureiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra S.A., 1998.

MARCUSE, Herbert. Filosofia e teoria crítica. In: **Cultura e Sociedade Volume I**. Tradução de Robespierre de Oliveira. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. Libertando-se da sociedade opulenta. In: Org. COOPER, David. **Dialética da libertação**. Tradução de ZAHAR EDITORES. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Paz e Terra: Rio de Janeiro, 1969.

MARCUSE, Herbert. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira et. al. São Paulo: Edipro, 2015.

MARCUSE, Herbert. Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico. In: **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Tradução de Fausto Guimarães. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1972.

MARCUSE, Herbert. Pela frente única das esquerdas. In: Org. LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Tradução de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. Prefácio à edição francesa de “O Homem Unidimensional”. Tradução de Alberto Dias Gadanha, Djibril Ernesto Pereira e Renê Ivo da Silva Lima. In: **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 8, n. 14, p. 295-309, jan/jul, 2019.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MARCUSE, Herbert. Sobre o conceito de negação na dialética. In: *Idem*. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade**. Tradução de Fausto Guimarães. Zahar Editores: Rio de Janeiro, 1972.

MARCUSE, Herbert. Tolerância repressiva. In: WOLFF, Robert Paul; MOORE JR., Barrington; MARCUSE, Herbert. **Crítica da tolerância pura**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

MARCUSE, Herbert. **Um ensaio sobre a libertação**. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

MARCUSE, Herbert. Uma nota sobre a dialética. Tradução de Alberto Dias Gadanha. In: GADANHA, Alberto Dias. **Razão e revolução: de Herbert Marcuse, por uma dialética de alteração institucional**. 2014. 171 f. – Univm [rsidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

MARCUSE, Herbert; OLAFSON, Frederick. A política de Heidegger: uma entrevista com Herbert Marcuse, por Frederick Olafson. Tradução de Fernando Bee. In: **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, Campinas, v. 2, n. 1.2., p. 91-107, jun., 2018.

MARX, Karl. Ad Feuerbach. In: MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política, Livro I: o processo de produção do capital**. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Cavini Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

MARX, Karl. **Manifesto comunista**. Tradução de Álvaro Pina e Ivana Jinkings. São Paulo: Boitempo, 2010.

MATOS, Olgária. **A escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo: Moderna, 1993.

MERQUIOR, José Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neo-hegeliana de Frankfurt**. São Paulo: É Realizações, 2017.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat. **Do espírito das leis**. Tradução, introdução e notas de Edson Bini. Bauru, SP: Edipro, 2004.

NETTO, José Paulo. Notas sobre democracia e transição socialista. In: **Temas de ciências humanas (v. 7)**. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas LTDA, 1980.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A filosofia na crise da modernidade**. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. A nova problemática do trabalho e a ética. In: Org. OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; TEIXEIRA, Francisco J. S. **Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Cortez. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará. 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A ontologia em debate no pensamento contemporâneo**. São Paulo: Paulus, 2014.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea: subjetividade e inversão teórica**. São Paulo: Paulus, 2012.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Ética, direito e democracia**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2010.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de; TEIXEIRA, Francisco J. S. **Neoliberalismo e reestruturação produtiva: as novas determinações do mundo do trabalho**. 2. ed. São Paulo: Cortez Editora. Fortaleza: Universidade Estadual do Ceará. 1998.

OLIVEIRA, Robespierre de. Viver bem, viver melhor. In: **Revista CULT**, São Paulo, v. 127, p. 48-51. ago. 2008.

ORTEGA Y GASSET, José. **Origem e epílogo da filosofia**. Tradução de Fernando Ferreira Jr. Campinas, SP: Vide Editorial, 2018.

ROUANET, Sergio Paulo. **As razões do iluminismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

RUSSELL, Bertrand. **Ensaio impopulares**. Tradução de Brenno Silveira. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1956.

RUSSELL, Bertrand. **História da filosofia ocidental, livro III: a filosofia moderna**. Tradução de Hugo Langone. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

SANTOS, Mário Ferreira dos. **Métodos lógicos e dialéticos (v. 1)**. 2. ed. São Paulo: Editora Logos Ltda., 1962.

SADER, Emir; MORAES, João Quartim de; GIANNOTTI, José Arthur; SCHWARZ, Roberto. **Nós que amávamos tanto o capital**. São Paulo: Boitempo, 2017.

SAFATLE, Vladimir. **Carlos Marighella – Chamamento ao povo brasileiro e outros escritos**. São Paulo: Ubu Editora, 2019.

SCHULTZ, Duane ; SCHULTZ, Sydney Ellen. **História da psicologia moderna**. Tradução de Marília de Moura Zanella, Suely Sonoe Murai Cuccio e Cintia Naomi Uemura. 3. ed. São Paulo: Cenarge Learning, 2016.

SEVERINO, Antônio Joaquim. Dimensão ética da investigação científica. In: **Práxis educativa**, Ponta Grossa, v.9, n.1, p. 199-208, jan/jun 2014.

SILVA FILHO, Adauto Lopes da; FREITAS, Jéssyca Aragão de; OLIVEIRA CASTRO, Felipe Bezerra de. Elementos platônicos para uma teoria crítica da sociedade: uma leitura marcuseana de Platão. In: **Revista Dialectus**, Fortaleza, ano 9, n. 16, p. 38-51, jan/abr, 2020.

SOARES, Jorge Coelho. O filósofo refratário. In: **Revista CULT**, São Paulo, v. 127, p. 52-55. ago. 2008.

VAZ, Henrique de Lima. A cultura e seus fins. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 19, n. 57, p. 149-159, 1992.

VAZ, Henrique de Lima. Morte e vida da filosofia. In: **Síntese**, Belo Horizonte, v. 18, n. 55, p. 677-691, 1991.

VAZ, Henrique de Lima. Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx. In: **Revista Nova Escrita/Ensaio**, São Paulo, ano V, n. 11/12, p. 147-160. Editora e Livraria Escrita, 1983.

WELLS, Herbert George. **História Universal (v. 7)**. Tradução de Anísio Teixeira. 7. ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1968.

WHITEHEAD, Alfred North. **A função da razão**. Tradução de Fernando Dídimo Vieira. 2. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

ZILLES, Urbano. O caráter ético do conhecimento científico. In: **Revista da ADPPUCRS**, Porto Alegre, n.5, p. 117-121, dez., 2004.