

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

JULIANO CÉSAR DA SILVA

**O QUE É E O QUE PODERIA SER:
UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE RAZÃO
DE HERBERT MARCUSE (1936 – 1955)**

UBERLÂNDIA
2010

JULIANO CÉSAR DA SILVA

**O QUE É E O QUE PODERIA SER:
UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE RAZÃO
DE HERBERT MARCUSE (1936 – 1955)**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva

Uberlândia
2010

JULIANO CÉSAR DA SILVA

O QUE É E O QUE PODERIA SER:
UM ESTUDO SOBRE O CONCEITO DE RAZÃO
DE HERBERT MARCUSE (1936 – 1955)

Dissertação de mestrado
apresentada ao Programa de Pós-
Graduação em Filosofia da
Universidade Federal de Uberlândia,
para a obtenção do título de Mestre.

Área de concentração: Filosofia
Moderna e Contemporânea

Uberlândia, 16 de abril de 2010.

Banca Examinadora:

Prof^a. Dr^a. Ana Paula de Ávila Gomide (UFU)

Prof. Dr. Robespierre de Oliveira (UEM)

Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva (Orientador)

*À Isabelle,
a 'pequena fera'.*

AGRADECIMENTOS

Ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia, pela seriedade e compromisso com a excelência da pesquisa acadêmica;

À CAPES, pelo apoio financeiro sem o qual a pesquisa não seria realizada com sucesso;

Ao Prof. Dr. Luiz Felipe Netto de Andrade e Silva Saad, pelo apoio e compreensão irretocáveis;

Aos Profs. Drs. Simeão Donizeti Sass e Jairo Dias Carvalho, pelas frutíferas discussões e pelas contribuições filosófico-teóricas;

A todos os componentes, fixos e variáveis, do grupo de estudo sobre Teoria Crítica, que sempre enriqueceram a leitura dos textos;

A todos os familiares que, direta e indiretamente, deram incentivos e se envolveram nesta empreitada;

À Bernardete, sempre à disposição para ajudar e colaborar nas mais difíceis tarefas cotidianas;

Ao meu orientador, Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva, pela disponibilidade ímpar de dirigir e crivar os manuscritos, e ao simples Rafael, pela amizade e companheirismo compreensivos nos momentos críticos;

À Lucielle, sempre ao lado.

Não os que morrem, mas os que morrem antes de querer e dever morrer, os que morrem em agonia e dor, são a grande acusação lavrada contra a civilização. Também servem de testemunho para a culpa irredimível da humanidade. A morte deles suscita a dolorosa consciência de que foi desnecessária, de que poderia ter sido de outra maneira.

(MARCUSE, *Eros e civilização*)

RESUMO

Este trabalho pretende investigar o conceito de razão no pensamento de Marcuse no período compreendido entre 1936 e 1955. Ele principia por mostrar que, nos textos mais relevantes da década de 1930, esse conceito já desempenha o papel central na construção teórico-crítica do filósofo. Na apreciação de obras da década seguinte, evidencia que a razão recebe um novo contorno pelo aparecimento do termo “razão tecnológica”, o que parece ser uma ruptura com o sentido tradicional do conceito. Finalmente, ele toma a obra *Eros e civilização*, demonstrando o que Marcuse entende por “razão libidinal” e como esse termo é uma tentativa de se manter fiel aos princípios originários da Teoria Crítica. Este trabalho pretende mostrar também que ao conceito de razão sempre estão relacionados outros, como os de liberdade e felicidade, e que por ele se pode entender como o autor criticou o Iluminismo e a ordem social vigente sem deixar de ser um teórico da revolução e um defensor da inseparabilidade entre teoria e prática.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Marcuse; Razão, Liberdade e Felicidade.

ABSTRACT

This work purposes to investigate the concept of reason in Marcuse's thought in the period between 1936 and 1955. It begins by showing that, in most relevant texts of the 1930s, this concept already plays a central role in theoretical-critical project of philosopher. In assessing works of the next decade, it reveals that the reason receive a new outline by the appearance of the term "technological reason", which seems to be a break with the traditional sense of the concept. Finally, it takes the work *Eros and civilization* demonstrating what Marcuse meant by "libidinal reason" and how this term is an attempt to remain faithful to the original principles of the Critical Theory. This work aims to show also that others concepts always are related of reason one, such as freedom and happiness, and that makes it possible to comprehend how the author criticized the Enlightenment and the prevailing social order while he has been a theorist of revolution and a defender of the union between theory and practice.

Key words: Critical Theory; Marcuse; Reason, Freedom and Happiness.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE MARCUSE UTILIZADAS

CE	–	The concept of essence
F e TC	–	Filosofia e teoria crítica
Afirm	–	Sobre o caráter afirmativo da cultura
Hed	–	Sobre o hedonismo
RR	–	Razão e revolução
Impl	–	Algumas implicações sociais da tecnologia moderna
EC	–	Eros e civilização

SUMÁRIO

1 – INTRODUÇÃO	10
2 – O CONCEITO DE RAZÃO NOS ESCRITOS DE MARCUSE DE 1930	15
2.1 – A razão e o conceito de essência humana	15
2.2 – Razão e Teoria Crítica	26
2.3 – A razão, a alma e a sensibilidade	33
2.4 – A razão e a felicidade	39
3 – RAZÃO, REVOLUÇÃO E TÉCNICA NOS TEXTOS DE MARCUSE DE 1940.....	47
3.1 – O poder da negatividade em Hegel	48
3.2 – A razão tecnológica	54
4 – RAZÃO, LIBERDADE E REPRESSÃO EM <i>EROS E CIVILIZAÇÃO</i>	62
4.1 – Razão e liberdade em Freud: uma leitura marcuseana	63
4.2 – A repressão no indivíduo e na civilização	69
4.2.1 – A filogênese	69
4.2.2 – A ontogênese	72
4.2.3 – Mais-repressão e princípio de desempenho	74
4.3 – A repressão na Filosofia	78
4.4 – A razão libidinal	84
5 – DA IRRACIONALIDADE DO REAL AO PRINCÍPIO DE REALIDADE	94
REFERÊNCIAS	100

1 – INTRODUÇÃO

A clareza estilística perpassa toda a obra de Marcuse. Com a intenção de não deixar o leitor isolado, perdido ou perplexo frente a elaborações textuais carregadas de erudição, adota ortodoxamente uma linguagem acessível e didática, inclusive para os não-acadêmicos. Esse foi, por sinal, um dos maiores motivos de seu sucesso entre jovens, artistas e público em geral nas décadas de 1960 e começo de 1970. Porém, o acolhimento e o entendimento que se tem feito de suas idéias no Brasil não seguiram o mesmo caminho. Durante esses anos, identificado como pensador ícone da contracultura, foi repellido pelo catolicismo por ser visto como defensor do liberalismo sexual e das drogas. Academicamente, ou não encontrou retaguarda entre os marxistas que viam nele um irracionalista ou não lhe sobrevieram adeptos interessados em abandonar a moda reinante do estruturalismo. A isso tudo se soma o fato - talvez o mais grave - de ainda não se ter traduções ou traduções sérias para o português: a título de exemplos, vale destacar a ausência de escritos marcuseanos no volume dedicado à Escola de Frankfurt da Coleção *Os Pensadores* e também a questionável tradução, dentre outros, do termo “reification” por “espoliação” em *O homem unidimensional* (curiosamente vertido como *A ideologia da sociedade industrial*). Pior do que isso, foi a exclusão de uma nota de rodapé na tradução de *Contra-revolução e revolta*, provavelmente suprimida pela censura da repressão política no Brasil. A referida nota mencionava justamente a prisão de artistas norte-americanos no Brasil durante um Festival de inverno em Ouro Preto¹. Na sua introdução a *Cultura e Sociedade* (1997, p. 09), escreve Leo Maar:

Para os críticos, sua obra se consumaria ao arrepio do rigor intelectual, seria uma reflexão instrumentalizada estrategicamente pela ação imediata, tornando-se por isto sinônimo de ausência de ‘racionalidade efetiva’ para os cultores da prática como procedimento ‘civilizado’ nos parâmetros da boa soberania popular-burguesa. Excluindo Marcuse de suas fileiras,

¹ Como exceções resistentes e recentes no Brasil, vale ressaltar o trabalho de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira na publicação de *Cultura e sociedade* (1997, 1998) pela editora Paz e Terra e o “renascimento” de Marcuse em diversos congressos e grupos de estudos científicos. Para além das terras tropicais, destaca-se atualmente o trabalho de Douglas Kellner em compilar artigos, cartas, resenhas, rascunhos e outros documentos inéditos em uma série de seis volumes, quatro dos quais já foram lançados (em inglês).

a 'inteligência' estaria se reafirmando como porta-voz legítimo da razão, ainda que num mundo de finitude e carências, de perdição da verdadeira essência.

Toda essa situação fez com que a permanência de Marcuse como um filósofo preocupado com a emancipação humana e crítico da racionalidade opressora valesse à sua teoria, pejorativamente designada de utópica, a censura ou o esquecimento. Quando muito, foi reputado como um teórico datado por estar ligado, da forma que esteve, à contestação política juvenil de 1960. O que se pode depreender disso é que o modelo por ele criticado tratou de encontrar subterfúgios para censurar a sua crítica, para desmerecê-la e desqualificá-la. Até mesmo a crítica ao conceito de razão que apresenta foi por muito tempo eclipsada pela preferência dos estudiosos à versão formulada por Horkheimer e Adorno. No entanto, esse conceito é central em seu pensamento tanto quanto no de seus colegas, com um destaque: está terminantemente voltado à práxis. Assim, no mundo em que 'o real deve ser racional', fazer desse autor objeto atual de pesquisa parece ser tão diferente e 'estranho' quanto colocar o problema de uma nova ordem social almejada por meios revolucionários. E é nessa constante correlação de forças entre a realidade e a teoria que não pretende se apartar da prática que está o vigor do pensamento de Marcuse.

Em geral, os comentadores da obra marcuseana dividem-na em três fases. A primeira seria aquela relativa ao período anterior à participação de Marcuse no *Instituto de Pesquisa Social (Institut für Sozialforschung)* e no seu veículo de divulgação científica, a *Revista de Pesquisa Social (Zeitschrift für Sozialforschung)*. Esta fase se caracterizaria pela busca de uma "filosofia concreta" e pelo teor fenomenológico causado pela influência husserliana e heideggeriana, apesar do contato íntimo com *História e consciência de classe*, de Lukács. A segunda teria início em 1934 e terminaria em 1955, para o que foi decisivo o aparecimento de uma obra de Marx:

Se perguntássemos a Marcuse qual o texto que fez sua cabeça, ele responderia sem titubear: os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* do jovem Marx, que, publicados em 1932, receberam de sua parte um comentário detalhado, e cujas idéias o acompanharam durante a vida inteira. O comunismo a que Marx se referia nos *Manuscritos* não significava apenas a transformação radical das bases materiais da sociedade, mas

também a emancipação completa do ser humano, o que, na interpretação de Marcuse, representava a emancipação dos sentidos e a transformação radical da consciência e do inconsciente (LOUREIRO, 2005, p.09).

De posse desse novo Marx, Marcuse fez notar como a sociedade industrial eternizou as formas sociais de dominação e como ela impede de recair sobre si quaisquer efeitos da crítica. Aqui também aparecem suas primeiras análises da relação entre arte e sociedade sob o influxo da Teoria Crítica²: a cultura afirmativa transformou a beleza da obra de arte em ideologia massificante, fazendo os indivíduos se sentirem felizes ainda que efetivamente não o fossem. Porém, com traço de certo otimismo, Marcuse sustenta que a arte é uma promessa de felicidade, a esperança real por um mundo em que liberdade e racionalidade devem convergir.

A terceira fase começaria em 1955 com a publicação de *Eros e civilização* e aponta para a elaboração de uma Teoria Crítica da Sociedade própria. O objetivo do escrito é saber por que, dadas as condições históricas reais para uma transformação social, a revolução termina por reforçar a dominação opressora anterior. Nesse escrito, Marcuse sustenta que, guiados pelo princípio de realidade, os homens criaram *racionalmente* as condições atuais de existência à custa da gratificação e da felicidade. E defende, em corroboração a Schiller, que a “*liberdade teria de ser procurada na libertação da sensualidade [sensibilidade, Sinnlichkeit], em lugar da razão*” (EC, p. 169, grifos meus) se se quiser alcançar um novo estágio da civilização, o que lhe proporciona o vislumbre de uma “razão libidinal”.

Mas eis que essa periodização, que parece corresponder a uma mudança significativa no conceito de razão, sofre uma séria contestação. Por ela perpassa um eixo temático que se tornou peremptório nos anos antecedentes a *Eros e civilização*. Em 1941, no texto *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse já notara que a realidade estava racionalizada e que contra ela, portanto, não caberia mais a exigência de uma maior racionalização. Obviamente, isso o afastava da crença tipicamente iluminista a respeito do poder

² Sob outra perspectiva, Marcuse abordara problemas estéticos em 1922. Dessa época pré-*Institut* é a sua tese de doutoramento – *Der deutsche Künstlerroman [O romance de artista alemão]* – em que defende o romance como a forma moderna da epopéia burguesa. Ver também Soares (1999, p. 15), Kangussu (2008, p. 13) e Wiggershaus (2006, p.127).

da razão e o aproximava das concepções de Adorno e Horkheimer em desvendar e criticar a razão instrumental; contudo, por outro lado, representava um grande desafio para alguém que desejava manter viva a esperança de uma vida sem opressão. De qualquer forma, isso se deu bem antes da terceira fase de seu percurso intelectual, numa época em que, hipoteticamente, começava a se distanciar de seus colegas, tanto espacial quanto teoricamente. Assim, essa importante tensão não pode ser captada e encerrada em um período, ainda mais quando se trata de um autor para quem “a razão é a categoria fundamental do pensamento filosófico, a única pela qual este se manteve vinculado ao destino dos homens” (F e TC, p. 138) e que compôs um livro da envergadura de *Razão e revolução* (1941).

Nesse sentido, este trabalho pretende investigar o conceito de razão no pensamento de Marcuse no período compreendido entre 1936 e 1955 e identificar a possível alteração em sua interpretação. Pretende mostrar também que a ele sempre estão relacionados outros conceitos caros à Teoria Crítica, como os de liberdade e felicidade, e que por ele se pode entender como o autor criticou o Iluminismo e a ordem social vigente sem deixar de ser um teórico da revolução e um defensor da inseparabilidade entre teoria e prática.

O primeiro capítulo é destinado a apresentar o conteúdo do conceito de razão a partir dos textos mais relevantes da década de 1930 e como ele desempenha o papel de protagonista na construção teórico-crítica de Marcuse. Sob o binômio *ser e poder ser*, o filósofo mostra como a sociedade burguesa torna a realidade irracional ao sujeitar os homens a leis econômicas cujos propósitos são a produtividade e a dominação e não a satisfação de suas reais necessidades. Por conseguinte, mostra também como ela se afastou verdadeiramente da realização de suas promessas, mantendo separadas a felicidade, a liberdade e a razão.

O segundo capítulo evidencia como a razão recebeu diferentes tratamentos em uma mesma época. De um lado, em *Razão e revolução*, Marcuse procura demonstrar as origens da filosofia social em Hegel e a superação da filosofia racionalista por Marx sob um viés ainda iluminista. Por outro lado, em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, apresenta a descrição e a crítica da forma atual da razão sob o termo “razão tecnológica”, um sistema que integra a

produção de bens, a técnica e a padronização das relações sociais com vista à total administração do homem.

O terceiro capítulo enfatiza *Eros e civilização* como a obra em que Marcuse objetiva levar a cabo tanto a crítica da razão instrumental quanto a defesa da reconciliação entre razão, liberdade e felicidade. Inspirado por Freud, reconhece que a civilização constituiu-se em virtude da sublimação das pulsões vitais e em decorrência do predomínio da forma repressiva da razão. No entanto, contra ele, defende que o princípio de desempenho é um princípio de realidade historicamente situado, cujo excesso de repressão tornou-se obsoleto pelas atuais condições técnicas de luta pela existência e de domínio da natureza. Inspirado pelas idéias de Schiller, propõe uma “razão libidinal” como superação daquela sua forma original de modo a promover a reerotização do mundo e do indivíduo.

No quarto e último capítulo é apresentada uma perspectiva sob a qual pode ser entendido o período de que se ocupa este trabalho. A rigor, não corresponde a uma conclusão academicamente convencional. Nele, na verdade, não há a pretensão de recuperar o que foi exposto nos capítulos anteriores e sim de complementá-los e orientá-los numa certa direção. Dissonante destes, seu conteúdo trata menos *de* Marcuse do que *sobre* ele e, assim, visa demonstrar um sentido plausível em que o conceito marcuseano de razão foi modificado.

Por fim, deve se destacar que, tanto quanto foi possível, evitou-se estabelecer relações entre as idéias de Marcuse e as de seus colegas frankfurtianos. O motivo dessa restrição metodológica deve-se ao fato de que esse trabalho não tem o objetivo de salientar os possíveis deméritos que uma teoria possa ter em comparação à outra. No fundo, deve-se à convicção de que Marcuse tem muito, e por si mesmo, a dizer.

2 – O CONCEITO DE RAZÃO NOS ESCRITOS DE MARCUSE DE 1930

Em busca de um marxismo revigorado e temeroso frente aos desenlaces do nazismo na Alemanha, Marcuse entra para o Instituto de Pesquisa Social³ em 1933, já no exílio, em Genebra. Sua contribuição é uma das mais relevantes, apesar da desconfiança inicial gerada por suas ligações a Heidegger no passado. Seus primeiros ensaios desse período, no entanto, já marcam seu distanciamento da fenomenologia e sua capacidade teórica frente ao grupo liderado por Horkheimer. Publica na revista do *Institut*, a *Revista de Pesquisa Social* (*Zeitschrift für Sozialforschung*), vários artigos, dentre eles *Sobre o conceito de essência* (1936), *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (1937) e *Para a crítica do hedonismo* (1939). Mais do que pela proximidade cronológica, a atenção especial que recebem aqui se deve ao fato de formarem um núcleo teórico em torno do qual gravitam os principais conceitos a serem desenvolvidos nas décadas seguintes por Marcuse, quais sejam, os de liberdade, felicidade, emancipação e razão. Nesses textos se pode entrever o traço distintivo de seu pensamento em relação aos demais componentes do grupo frankfurtiano: uma recorrência à herança idealista do conceito de razão para criticar as formas irracionistas que tomou.

2.1 – A razão e o conceito de essência humana

Na origem do conceito de essência está a tentativa da razão em apreender a totalidade da realidade sensível. O múltiplo, o contingente, o aparente e o efêmero sempre impuseram grandes dificuldades ao pensamento e receberam, nas mais diversas tradições filosóficas, diversos modos de tratamento. Em *Sobre*

³ O Instituto de Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) foi fundado em Frankfurt em 1924 por iniciativa de Felix Weil, e seus recursos eram originários de seu pai, Hermann Weil, um emigrado alemão na Argentina e exportador de cereais. Seu primeiro diretor, Carl Grünberg, dirigiu seus esforços para a análise histórica do movimento operário. Max Horkheimer assumiu o posto em 1931 e, no discurso de posse *A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisa Social*, deu-lhe nova orientação: elaborar, com apoio interdisciplinar das diversas ciências (sociologia, economia, psicologia etc) e do materialismo encontrado em Marx, uma filosofia social. Posteriormente, esse projeto foi intitulado por ele como Teoria Crítica da Sociedade. Mais detalhes, ver Wiggershaus (2006, p. 41) e Jay (2008, p. 39).

o conceito de essência⁴, Marcuse argumenta que existe um traço comum nessas tradições: a abstração e separação de um Ser verdadeiro, de um lado, da mutável multiplicidade de aparências, de outro.

Na teoria platônica das Idéias, “em que o conceito de essência foi claramente formulado pela primeira vez” (CE, p. 45), o conceito de essência continha um elemento crítico e dinâmico que, por sua vez, acabou por se perder. Na sua famosa *Alegoria da Caverna*, Platão opõe a realidade sensível à verdadeira realidade do mundo inteligível. Nesta última, reinam a unidade, a estabilidade, a imutabilidade e a necessidade das Idéias em contraposição à primeira, seu mero reflexo sensível distorcido. Ao filósofo, caberia a tarefa de voltar-se à realidade mais elevada, ascender às Formas puras e posteriormente voltar à caverna para governá-la de acordo com a Idéia de Bem. Mas, para Marcuse, além dos problemas epistemológico e político evidentes, há também um problema ético mais fundamental:

Pois quando a unidade na multiplicidade, o universal, é concebido como o que verdadeiramente existe, elementos críticos e éticos entram no conceito de essência. A separação de um Ser universal está ligada àquela entre o Ser autêntico e o inautêntico, àquela *entre o que deveria ou pode ser e o que é* (CE, p. 45, grifos meus).

Como reflexo do mundo inteligível, o mundo empírico representa a “má” facticidade, um campo de potencialidades não realizadas. A existência neste mundo seria imperfeita justamente por não ser possível aí realizar plenamente tais potencialidades das quais a Idéia seria a totalidade, pois “o Ser das coisas não está esgotado no que elas imediatamente são; elas não aparecem como poderiam” (CE, p. 46). A Idéia, então, torna-se o critério (ou crítica) que mede a distância entre a existência e suas potencialidades não realizadas. Marcuse aponta o *Filebo* e o *Sofista* como as obras em que *dynamis* foi incorporada à Idéia, em que o “Ser verdadeiro” surge como resultado do vir-a-ser: “A Idéia significa fundamentalmente *agathon*, ou o que existe segundo sua própria medida; existência é um movimento para este *agathon*” (CE, p. 46).

⁴ A versão desse texto aqui utilizada é a inglesa, “The concept of essence” (CE), contida no livro *Negations: essays in critical theory* (1968). Portanto, os números das páginas que aparecem nas citações se referem a ela. A tradução dessas citações, bem como a de todos os demais trechos usados neste trabalho, é de minha inteira responsabilidade.

Essa tensão entre essência e existência, segundo Marcuse, foi suavizada por São Tomás de Aquino. Na medida em que a filosofia tomista separou ontologicamente existência e essência nos seres finitos e deu a essa última o caráter de pura potencialidade (*potentia transcendentalis*), tornou necessário um princípio externo, Deus. Apesar disso, para Marcuse, a filosofia tomista continuou a conceber os homens como seres dados em suas condições espaço-temporais, o que impediu de reduzir o problema da essência a um problema lógico ou epistemológico.

No entanto, Descartes transformou o problema da essência em questão de unidade e verdade do conhecimento. Para Marcuse, ao definir o homem como *ego cogitans*, ao colocar um conceito abstrato de homem na base de sua teoria, ele cometeu o “pecado original” da filosofia moderna. Por que colocar o fundamento da certeza e da objetividade do conhecimento na pura subjetividade do eu? E por que fazê-lo justamente quando o ideal de um conhecimento objetivo parecia se realizar nas e pelas novas descobertas científicas? A natureza contraditória da abordagem cartesiana, segundo Marcuse, abriu um novo caminho: ao colocar em curso a dúvida metódica, o *ego cogito* abstrai de toda realidade sensível para, ao final, reencontrar-se na certeza de si mesmo como subjetividade pensante. Mas se, nesse curso, essa consciência nunca deixou de existir, sua atemporalidade está também provada. Abstraído de sua existência material, idêntico à razão auto-governadora e a si mesmo (ou que sempre é), esse novo homem fez extinguir do conceito de essência do Idealismo antigo aquela tensão entre essência e existência, bem como seus aspectos dinâmicos e críticos.

A contradição em que se envolve a filosofia cartesiana se expressa de outra maneira. Descartes supunha que a relação entre teoria e prática tinha alcançado sua verdade: a primeira, certa de seu conhecimento, deveria guiar a segunda⁵. Mas, na forma de organização social de sua época, os homens não eram indivíduos associados nem racional nem livremente, pois “quando o indivíduo livre, enquanto sujeito da prática, atualmente põe-se a organizar as condições de sua vida, vê-se sujeito às leis do mercado, que, por sua vez, funcionam sob leis

⁵ “É suficiente bem julgar para bem agir, e julgar o melhor possível para também agir da melhor maneira.” (DESCARTES, 1996, p. 87).

econômicas cegas” (CE, p. 49), enfatiza Marcuse. Em resumo, todas as conquistas do *ego cogito* propiciaram a autonomia da razão que, interiorizada e subjetivada, criou a ilusão de que todo o mundo empírico deve e pode se conformar a ela a despeito das condições materiais da existência:

Que esta liberdade é liberdade ‘somente’ de pensamento, que apenas o indivíduo ‘abstrato’ é livre, que ocupar-se com a liberdade humana torna-se ocupar-se com a certeza absoluta do pensamento, tudo isso demonstra a veracidade histórica da filosofia cartesiana (CE, p. 51).

Dessa forma, apenas no pensamento, o indivíduo está a salvo e sua liberdade, preservada. Pois, em vez de conquistar o mundo, o indivíduo aprendeu a conquistar a si mesmo e a se manter no domínio do eu. Por conseguinte, passou a considerar contingente o mundo externo, muito embora a ciência moderna apresentasse à liberdade humana a possibilidade de uma nova organização social.

Além de fundador da filosofia moderna, Descartes é apontado por Marcuse também como o da filosofia burguesa, como aquele que melhor expressou os anseios dessa classe em ascensão e que decisivamente contribuiu para o desenvolvimento da democracia liberal burguesa: os homens são abstratamente indivíduos livres e iguais (em sua essência) apesar da não-liberdade e desigualdade concretas. Mesmo não tendo escrito textos econômicos ou políticos, Descartes moldou um homem dotado de razão e tecnicamente capacitado para alcançar suas possibilidades dentro do *status quo* cujo alcance dependeria apenas de sua (livre) iniciativa ou vontade. Enfim, para ele:

A ‘razão’ dessa época é necessariamente ‘abstrata’; a fim de permanecer verdadeira para si mesma e evitar cair na irracionalidade, a razão deve desprezar não só a forma dada da existência espaço-temporal mas também o conteúdo concreto do pensamento em todo caso, deve preservar somente o pensamento enquanto tal, como pura forma de todas as *cogitationes* (CE, p. 51).

O que se deve criticar em Descartes é, segundo Marcuse, a exagerada autonomia da razão, sua incapacidade e impossibilidade de desvelar-se na dominação racional e na construção de objetos por indivíduos livres. Sua filosofia,

diz, não adota a idéia de uma real transformação, e sua crítica da razão se detém no *status quo* ao se tornar uma crítica do puro pensamento.

A filosofia transcendental de Kant seguiu os marcos cartesianos e manteve o conceito de essência vinculado à razão abstrata ao incorporá-lo em parte nos conceitos puros do entendimento (ou em sua apercepção transcendental) e em parte nas Idéias transcendentais da razão⁶. No primeiro caso, o tempo e o espaço são intuições puras do sujeito cognoscente, formas da sensibilidade independentes do mundo empírico. Por elas e, principalmente, por atuação das formas categoriais do entendimento (*Verstand*) sobre elas, são possíveis juízos sintéticos *a priori*. Mas, com as sínteses *a priori*, a experiência pode ser antecipada já que é feita a partir de um conhecimento anteriormente dado, o que significa na verdade, no entender de Marcuse, a formulação de um conhecimento sobre o futuro que em nada se distingue do passado⁷. No segundo caso, a razão (*Vernunft*) é “a faculdade que unifica as regras do entendimento sob princípios” cujos conceitos são “Idéias” (ou os conceitos do incondicionado) e cujo interesse é a liberdade. As idéias se tornam ‘postulados’ e estes se tornam ‘fatos’ da razão prática⁸. Mas a liberdade apenas pode exercer sua causalidade sobre o mundo empírico na medida em que o mundo não tenha qualquer efeito sobre ela, ou seja, apenas pode livremente iniciar um processo de causalidades cujo desenvolvimento posterior segue o nexos causal da necessidade natural. Concluindo, Marcuse afirma:

Deste modo, esta doutrina reflete o destino de um mundo no qual a liberdade humana racional pode dar apenas o passo inicial livremente, para posteriormente se deparar com uma

⁶ “Mas não é acidental na obra de Kant que dois diferentes conceitos de razão estejam entrelaçados: razão como a totalidade unificadora da faculdade cognitiva do homem (como a que é tema das ‘críticas’ da razão pura e da razão prática) e razão em um sentido mais estrito, como uma faculdade única que se eleva ‘sobre’ o entendimento, como a faculdade daquelas ‘Idéias’ que nunca podem ser adequadamente representadas na experiência e que têm uma função meramente reguladora.” (CE, p. 53-54).

⁷ “[...] das coisas conhecemos *a priori* só o que nós mesmos colocamos nelas.” (KANT, 1983, p.18).

⁸ “Ora, o conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui o fecho de abóbada de todo o edifício de um sistema da razão pura, mesmo da razão especulativa, e todos os demais conceitos (os de Deus e de imortalidade), que permanecem sem sustentação nesta última como simples idéias, seguem-se agora a ele e obtêm com ele e através dele consistência e realidade objetiva, isto é, a possibilidade dos mesmos é provada pelo fato de que a liberdade efetivamente existe; pois esta idéia manifesta-se pela lei moral.” (KANT, 2003, p. 6).

necessidade não-controlada que permanece contingente com respeito à razão. A causalidade da razão, ao operar somente em uma direção, impede a possibilidade do mundo empírico influir sobre a essência inteligível do homem. Ela assim aprisiona esta essência em um passado sem futuro (CE, p. 54).

Portanto, assim como em Descartes, o racionalismo kantiano opera com um conceito de razão que não interfere na realidade material dos homens mas limita-se apenas a descrevê-la. Pois, de um lado, como uma forma pré-dada aos objetos, a sensibilidade não tem poder de modificar o mundo empírico e, de outro, a liberdade se torna abstrata na mesma medida do sujeito prático. Todas as potencialidades humanas (tudo o que os homens poderiam ser) são substituídas por aquilo que é e, da mesma forma, desaparecem do conceito de essência aquelas noções dinâmica e crítica.

O passo decisivo na determinação do conceito de essência, no sentido apontado por Marcuse, foi dado pela fenomenologia. Segundo ele, Husserl⁹ baseou-se de tal forma em Descartes que se pode dizer que a relação entre eles é a “*relação do pensamento burguês avançado com suas origens*” (CE, p. 56, grifos do autor), aprofundando aspectos problemáticos da filosofia cartesiana e ignorando os últimos aspectos críticos da teoria kantiana.

A pretensão da fenomenologia é a de ser uma filosofia nova e concreta a partir de uma “essência material”, de uma “eidética material”. Para isso, Husserl começa por criticar justamente Descartes e Kant: o primeiro, por ter determinado o *cogito* como uma unidade primária indubitavelmente existente da qual todo o mundo podia ser deduzido; o segundo, por ter “errado” ao se dirigir para a constituição do mundo espaço-temporalmente dado em vez de para todos os mundos possíveis, ou seja, por ter limitado a possibilidade do conhecimento à esfera dos fenômenos e interdito o acesso aos *noumenos*. Caberiam às “reduções fenomenológicas” as tarefas de romper com a metafísica e a transcendência dessas filosofias, de determinar que básicos são os fatos da

⁹ Vale destacar que a menção aqui à fenomenologia e Husserl não é gratuita. No limite, representa para Marcuse a primeira resposta à filosofia de Heidegger. É verdade que em seu ensaio anterior, *O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado* (1934), ele já criticara Heidegger por sua posição política de aceitação e defesa do nazismo e por promover uma filosofia que valoriza a individualidade isolada inserida em uma sociedade competitiva, massificadora e totalitária. Agora, no entanto, trata-se de mostrar os “problemas filosóficos” dessa filosofia. E sem citá-lo uma vez sequer. (Ver também Oliveira, 2001, p. 79).

consciência intencional e de mostrar que as coisas-em-si podem ser alcançadas. Para essa consciência, todos os fatos, essenciais ou inessenciais, da percepção ou da fantasia, são equi-valentes (*Gleichgültig*), exemplares apartados das relações materiais. A essência, por conseguinte, “resulta como a invariante dentro das variações infinitamente múltiplas que os atos representacionais empreendem com relação a seu objeto” (CE, p. 58).

Para Marcuse, essa equivalência e indiferença dos fatos da consciência demonstram que a fenomenologia renunciou a qualquer pretensão crítica que ainda pudesse ter e que permaneceu na abstração ao não se preocupar com a vivência real dos homens. Além do mais, a liberdade aparece ali mutilada e resumida ao livre arbítrio das possibilidades ideacionais ou meras forças da imaginação. A essência, portanto, não pode mais ser contraposta à sua potencialidade, não existe mais a tensão entre o que é e o que pode ser. Por isso, Marcuse afirma que a fenomenologia, em princípio, é uma filosofia descritiva: contenta-se em “descrever o que é tal como é e tal como se apresenta, e não a mostrar, por exemplo, o que poderia ou deveria ser” (CE, p. 59). E não deixa de lembrar que “ir às coisas mesmas” significa resumir-se ao o que é e compartilhar do mesmo princípio quietista do positivismo.

Na sua origem, em oposição a Kant, também a fenomenologia elaborou uma ética. A autonomia do indivíduo kantiano, conseguida na obediência a uma lei auto-imposta livremente, é substituída pela aceitação das normas dos poderes constituídos; a autonomia se transforma em heteronomia e a espontaneidade do entendimento, em receptividade da intuição da essência:

A intuição da essência ajuda a erigir hierarquias “essenciais” nas quais os valores materiais e vitais da vida humana ocupam o último lugar, enquanto os tipos de santo, o gênio e o herói estão em primeiro. Renúncia, sacrifício e humildade são considerados “essenciais”, como valores centrais do indivíduo, enquanto que “sangue e terra” devem constituir a “essência” de nação (*Volkstum*) (CE, p. 63).

Nesse trecho, Marcuse tem presente a relação entre fenomenologia e ideologia nazista. Defende que é próprio do capitalismo monopolista a delegação e o exercício do poder por personalidades prototípicas cuja figura aglutina e corporifica aqueles valores bem como a formação e a exigência de indivíduos

passivos em todos os sentidos¹⁰. E conclui que se a idéia de autonomia da razão ainda fazia parte de uma tendência progressista da burguesia (pois, a partir de Descartes, conseguiu refugiar-se na abstração), na fenomenologia a razão desempenha o papel secundário de reconhecer os “dados” essenciais, ou seja, praticamente nenhum mais. E, mais grave, colabora decisivamente para com a ideologia do nacional-socialismo:

As várias formas de redução transcendental refletem os estágios do desenvolvimento histórico desse pensamento até sua adaptação à ideologia antiindividualista e anti-racionalista do presente. A partir desta, desapareceram o ‘interesse da liberdade’ e o interesse na verdadeira felicidade do indivíduo (CE, p. 66).

Para Marcuse, o aspecto crítico do conceito de essência foi mantido por Hegel¹¹ quando considerou aparência (*Erscheinung*) e essência como dois modos de ser que estão em relação recíproca. Pois, na medida em que a essência não se realiza plenamente na existência, esta *aparece*: “A essência é essência apenas por meio do aparecer, ou seja, por meio do emergir de sua mera auto-subsistência” (CE, p. 67). E enquanto existir, a aparência impedirá a realização efetiva da essência. Ora, se a dinâmica da dialética hegeliana se baseia no movimento da essência para efetivar-se, o conceito de essência humana tem *história*, pois a tensão entre essência e aparência se resolve potencialmente, levando-se em conta o vir-a-ser: “Hegel concebe a essência como um processo no qual o ‘ser mediado’ é posto através da superação do ser não-mediado” (CE, p. 67). Contudo, para Marcuse, apesar de Hegel ter mantido o aspecto dinâmico e crítico desse conceito, tudo se resolve no plano ideal. Aquela tensão entre o que poderia ser e o que existe é posta na própria estrutura do ser, por sua vez anterior a todos os fatos, e não na realidade concreta: “tudo o que é real é racional” é o lema de uma teoria da essência que permanece transcendental.

Segundo Marcuse, a “superação” da filosofia hegeliana foi alcançada pelo materialismo histórico enquanto teoria social. Nele, a tensão entre atualidade e

¹⁰ A formação da personalidade autoritária foi um dos temas de *Estudo sobre autoridade e família* (1936), primeiro trabalho de autoria coletiva do Instituto de Pesquisa Social.

¹¹ Marcuse sempre nutriu grande estima pela filosofia de Hegel. Basta lembrar de sua *Habilitation – A ontologia de Hegel e a fundamentação de uma teoria da historicidade* (1932) e sua primeira grande obra – *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social* (1941).

potencialidade se constitui em um dos pilares centrais dessa teoria. Em outros termos, a discrepância entre essência e aparência presente no conceito de essência humana não é vista como um problema a ser resolvido no interior do ser. É sim uma relação histórica que pode ser transformada nesta vida pelos homens reais e que *estimula o conhecimento a se tornar parte desse processo de transformação*. Sob o ponto de vista do materialismo histórico, portanto, a razão e o conhecimento por ela produzido não são o refúgio último do conceito de essência humana, não estão dissociados do processo social da vida e nem se limitam a elaborar meras descrições da realidade. A não realização das potencialidades humanas, o conflito entre o geral e o particular e a organização do mundo segundo necessidades cegas são tarefas impostas a uma prática humana mais racional, porque, sendo conseqüências de um certo tipo de razão, depõem *contra* ela.

De acordo com o conceito materialista, a essência é a totalidade do processo social organizado em uma época histórica particular. Dessa definição segue-se, em primeiro lugar, que fatores individuais se tornam “inessenciais” na medida em que seu significado somente pode ser obtido em relação ao todo; em segundo lugar, que o nível fundamental em que os vários níveis da realidade social se fundam é, no atual período histórico, a economia; e, finalmente, que as contradições do processo de produção capitalista, forma atual de organização social, não aparecem aos homens como são e sim sob forma “pervertida”:

Na medida em que indivíduos e grupos baseiam suas ações e pensamentos em aparências imediatas, estas últimas não são, é claro, “meras” aparências mas fatores essenciais ao funcionamento do processo e à manutenção de sua organização (CE, p. 71).

Em suma, a realidade atual apresenta-se aos homens de modo disfarçado, ideologizada e reificadora. Os homens são impedidos de realizar suas potencialidades justamente porque as relações humanas estabelecidas entre si se tornaram relações econômicas. E tais relações são, ao fim e ao cabo, relações entre desiguais e não entre equi-valentes como aparentam ser. Relações de trabalho, instituições de justiça, educação, ciência e outros, corroboram a

aparência de igualdade, atenuam os conflitos e disfarçam as contradições geradas pelo modo de produção capitalista.

A ênfase de Marcuse se dirige ao caráter crítico e polêmico do conceito de essência humana proposto pelo materialismo histórico. Para ele, há uma desproporção histórica (*Miss-Verhältniss*) entre o que o homem é e o que pode ser. Apesar de controlar a natureza e o modo de trabalho, de produzir e dispor de tudo o que é necessário à vida material e espiritual, o homem ainda é prisioneiro da necessidade e da miséria reais. Portanto, as potencialidades humanas (re)adquirem um novo significado (crítico): ao mostrarem o que o homem não pode ser essencialmente, mostram também o quanto o atual período histórico se afastou da realização de tais potencialidades. São uma denúncia contra o sistema social vigente.

Por isso, o materialismo histórico tem sua razão de ser. As desigualdades e os sofrimentos reais gerados, ocultados e perpetuados pelo sistema de produção capitalista só fazem provar sua irracionalidade e impulsionar um movimento de mudança. Daí o otimismo de Marcuse:

Ao fazer esta demanda da essência do homem, a teoria aponta o caminho que vai do atual mau estado da humanidade para um gênero humano que dispõe bens acessíveis de tal modo que são distribuídos de acordo com as verdadeiras necessidades da comunidade. Aqui, os homens assumiriam, eles mesmos, o planejamento e a organização do processo social da vida e não o deixariam à arbitrariedade da competição e à cega necessidade das relações econômicas reificadas (CE, p. 73).

Colocar o trabalho a serviço da vida e não a vida a serviço do trabalho não é uma “utopia”, visto que as condições materiais para isso já estão dadas e que “aquelas tentativas de realização já estão em marcha”¹² (CE, p. 73). Pela verdade histórica da teoria materialista, trata-se de compreender racionalmente a realidade pelo fato de se manter com ela um vínculo estreito. Enquanto a tradição filosófica idealista, fundando-se na abstração, tecia a separação entre indivíduo e mundo empírico, liberdade e campo de ação, o materialismo histórico mantém o “interesse pela liberdade” no conceito de essência humana por entender que na

¹² Sobre a visão de Marcuse e do *Institut* dos anos 30 a respeito do papel revolucionário do proletariado, ver Kellner (1984, p. 125).

história o homem pode racionalmente agir e nela intervir. Tal interesse é por uma organização social planejada coletivamente e não por uma, como a atual, à mercê das forças econômicas incontroláveis. Dar-se-ia também uma nova relação entre o universal e o particular:

Os interesses resultantes desses objetivos não desempenham um papel apenas no estabelecimento do que é essencial, mas entram mesmo no conteúdo do conceito de essência. E os interesses particulares da teoria, contudo, são realizados em uma “universalidade” real, a do interesse geral, cuja objetividade material (em oposição à “validade universal” formal do conceito idealista de essência) permite à essência validar-se como essência (CE, p. 76).

Na concepção materialista, o homem é concreto e não mais o *fundamentum inconcussum* da verdade. Ela também se distingue daquelas definições formuladas por Dilthey, pelo existencialismo¹³ e pela fenomenologia que, a pretexto de dar historicidade e concretude ao sujeito, limitaram-se – “primeiro inconscientemente, mas depois conscientemente”¹⁴ – a se atrelar e compactuar com as teorias que combatiam.

No entanto, Marcuse não deixa de destacar as dificuldades práticas que essa concepção enfrenta. Os processos de alienação e reificação oriundos da organização do trabalho, a ocultação e a distorção de questões político-sociais na consciência dos sujeitos, o aparato ideológico presente dentro e fora da fábrica são obstáculos à razão e à efetivação daquela tendência já presente na estrutura histórica atual. Seu desvelamento é uma das tarefas da Teoria Crítica.

¹³ No final de sua vida, Marcuse reavalia sua opinião sobre a filosofia de Sartre. Mas em *O existencialismo* (1948), critica duramente *O ser e o nada*, a começar pelo conceito de liberdade: haveria no ser do homem uma falta (*manque*) fundamental, um nada que o constituiria e que o obrigaria perpetuamente a transcender-se para se tornar (ser algo). Para Sartre, o resultado dessa pretensão de realização como homem é o fracasso. Para Marcuse, o fracasso ontológico sartreano seria a instância legitimadora da barbárie concreta de seu tempo, pois transitar do homem como fracasso ao fracasso do homem seria um movimento muito simples.

¹⁴ Entenda-se Heidegger.

2.2 – Razão e Teoria Crítica¹⁵

Publicado em 1937 na *Zeitschrift für Sozialforschung*, o artigo *Filosofia e Teoria Crítica* é parte de um outro intitulado *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, contido no mesmo número, cujo autor é Max Horkheimer. No que lhe compete, Marcuse procura determinar a Teoria Crítica como herdeira da filosofia da razão e, ao mesmo tempo, a ultrapassagem dessa última enquanto fim da própria filosofia.

Para Marcuse, a Teoria Crítica da Sociedade¹⁶ iniciou sua formação nos anos trinta e quarenta do século XIX, numa alusão aos textos do jovem Marx¹⁷ *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843) e *Manuscritos econômico-filosóficos*¹⁸ (1844), com a crítica da consciência alemã e com o reconhecimento de que as relações econômicas são responsáveis pela totalidade do mundo existente. Com os conceitos econômicos que formula, o materialismo histórico tornou a filosofia supérflua e, com eles, os problemas referentes às possibilidades dos homens e à razão ganharam novo enfoque. Entretanto, isso

¹⁵ O termo “Teoria Crítica” se refere àquele projeto inicial do *Institut* de produzir uma síntese entre a filosofia e as diversas ciências sociais com vistas a uma transformação social radical. Essa mudança de nomenclatura adotada em 1937 envolve também outra questão: dissimular o viés marxista do *Institut* que, por força do exílio, sediou-se nos Estados Unidos. Sob a orientação de Horkheimer, todos seus membros foram aconselhados a evitar dar mostras, principalmente práticas, de suas convicções políticas em um país em que eram “hóspedes”.

¹⁶ Assoun e Raulet investigam o conceito de “crítica” utilizado por Marx, o qual, por sua vez, inspira Marcuse e o *Institut*. “O próprio conceito possui uma conotação kantiana. No entanto, Kant jamais é lembrado como seu patrono. A relação com Kant parece tão bem resolvida, ou tão meticulosamente desconhecida no jovem Marx, que sequer se liga explicitamente o seu nome à utilização habitual do termo, ainda que a referência atue *in absentia*. [...] Seria um grande equívoco entender literalmente a genealogia direta do conceito, referindo-o a Kant sem qualquer mediação.” (ASSOUN; RAULET, 1981, p. 26).

¹⁷ Robespierre de Oliveira (2001, p. 23) chama a atenção para o fato de Marcuse não se referir a Marx explicitamente, mas de utilizar paráfrases dos textos marxistas. Como exemplo, ele mostra que Marx escreve: “La religión es el suspiro de la criatura agobiada, el estado de alma de un mundo desalmado, porque es el espíritu de los estados de alma carentes de espíritu.” (MARX, *En torno a La crítica de La Filosofía Del Derecho de Hegel*, p. 491); por sua vez, Marcuse: “A razão é apenas aparência (*Schein*) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas aparência do ser livre na não-liberdade universal.” (MARCUSE, *Filosofia e teoria crítica*, p. 140).

¹⁸ Descobertos dois anos antes, os *Manuscritos* foram publicados apenas em 1932 e os primeiros comentários a seu respeito foram feitos por Marcuse no artigo *Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* [trad. bras. *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*], publicado no mesmo ano. De fato, causaram grande impacto sobre ele, como disse posteriormente em entrevista a Habermas: “Então veio a publicação dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Aquilo foi provavelmente a virada. Neles havia, em certo sentido, um novo Marx que era realmente concreto e que, ao mesmo tempo, ia além do petrificado marxismo prático e teórico dos partidos. A partir daí, o problema de Heidegger *versus* Marx deixou de ser um problema para mim.” (HABERMAS et al, 1980, p. 13).

não significa que esses conceitos possam ser reduzidos a filosóficos, pois seu objetivo é entender a filosofia enquanto resultado e fundamento de um contexto histórico, suas relações, suas ênfases e esquecimentos.

A teoria crítica da sociedade imbuí-se essencialmente do materialismo histórico e, segundo Marcuse, se apresenta como um sistema econômico, não filosófico¹⁹. Na verdade, trata-se de discutir o papel da filosofia no contexto da sociedade capitalista, seu conteúdo ideológico e seu potencial revolucionário. Não é entendida como um sistema filosófico porque não pretende meramente opor-se a outro e também porque seus conceitos não devem e não podem ser os mesmos que aqueles propostos pela tradição. Para ele:

Há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à correta teoria da sociedade: a preocupação em torno da felicidade dos homens, e a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante uma transformação das relações materiais da existência (F e TC, 138).

A filosofia, para Marcuse, sempre evitou vincular-se à realidade ou aceitar-se como mais uma disciplina dentro da divisão de trabalho. Essa relutância, em prol de sua pureza, custou-lhe o preço da não-realização dos conteúdos que sustentava e da omissão pelo destino dos homens. A única permissão que se concedeu foi a de, como razão, construir *in abstracto* uma organização racional da humanidade. Como filosofia da razão, o pensamento filosófico traiu-se na mesma medida em que traiu o que idealizou.

No artigo anterior, Marcuse criticara esse tipo de razão e algumas conseqüências por ele trazidas. Mostrara o quanto a preocupação com o vir-a-ser dos homens tornou-se ausente na filosofia, desembocando na aceitação do regime totalitário. Aqui, mais uma vez, ele aponta Descartes como aquele quem deu o passo decisivo nessa direção. Na filosofia da época burguesa, o *ego cogito* realiza uma verdadeira proeza: o mundo não é mais uma objetividade que se opõe à razão, mas é algo a ser compreendido, conceituado e, nessa medida, objetivado. Isto é, o mundo, por ser acessível por ela, tem sua objetividade dependente da subjetividade. Ao mesmo tempo, está a liberdade garantida, pois

¹⁹ Enquanto isso, no apêndice do ensaio *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, Horkheimer escreve: “Ao contrário da atividade científica nas disciplinas modernas, a Teoria Crítica da Sociedade, mesmo enquanto crítica da economia, permanece filosófica.” (HORKHEIMER, 1979, p. 165).

para poder cumprir sua tarefa de racionalizar o mundo, o eu não pode dela prescindir.

Por seu turno, na coincidência de razão e liberdade, Hegel viu alcançado o próprio limite da filosofia. A realização do que a filosofia propõe não seria mais sua tarefa. Implicitamente está a consideração, lembra Marcuse, de que liberdade e felicidade seriam obras do indivíduo isolado²⁰ a despeito da adversidade das condições exteriores:

A liberdade não contradiz a necessidade (*Notwendigkeit*), mas sim a exige como seu pressuposto. Livre é quem reconhece o necessário como necessário, superando assim sua mera necessidade e elevando-se à esfera da razão (F e TC, 140).

Mas o indivíduo tem ainda outro empecilho para executar suas ações no mundo: tudo o que é exterior, outro, é “um suspeito em princípio”²¹. Ser livre é dominar e não se deixar dominar, manter-se e ter-se a si mesmo. Relacionar-se com o outro é já unir-se a ele e se perder. O primeiro resultado disso é que, por essa liberdade, o indivíduo ganha auto-suficiência mas deve renunciar a qualquer sociabilidade real. O mundo criado pela razão é um mundo universal por abrigar apenas sujeitos racionais, destituído de potencialidades (ou do outro). O segundo resultado é que, na relação de propriedade estabelecida entre o sujeito com o mundo e também consigo mesmo, não há prazer. A liberdade do *ego cogito* cartesiano²² não vai além de conquistar-se e conquistar o outro; por isso tem de ser um trabalho permanente, infinito e, por conseqüência, penoso.

Por sua vez, a teoria crítica da sociedade entende que o apego à razão não faz da filosofia burguesa uma ideologia. Ideologia não é um conceito filosófico ou sociológico, mas político. Obviamente muitas filosofias seriam ideológicas por

²⁰ Nesse sentido, é muito significativa a seguinte passagem de Kant: “A natureza quis que o homem tirasse inteiramente de si tudo que ultrapassa a ordenação mecânica de sua existência animal e que não participasse de nenhuma felicidade ou perfeição senão daquela que ele proporciona a si mesmo, livre do instinto, por meio da própria razão. (...) Parece que a natureza não se preocupa com que ele viva bem, mas, ao contrário, com que ele trabalhe de modo a tornar-se digno, por sua conduta, da vida e do bem-estar.” (KANT, 1986, p. 12).

²¹ Nas *Meditações*, Descartes, por exemplo, escreve: “Tudo o recebi, até presentemente, como o mais verdadeiro e seguro, aprendi-o dos sentidos ou pelos sentidos: ora, experimentei algumas vezes que esses sentidos eram enganosos, e *é de prudência nunca se fiar inteiramente em quem já nos enganou uma vez.*” (DESCARTES, 1996, p.258, grifos meus).

²² E não somente dele. Marcuse inclui aqui a mônada de Leibniz, o eu kantiano, o sujeito da ação de Fichte e o espírito do mundo de Hegel, enfim, todos os sujeitos racionais puros.

criarem aparências sobre situações sociais decisivas ou por colaborarem com o *status quo*. Mas a filosofia em questão “não pertence a isto, precisamente por ser efetivamente idealista” (F e TC, p.142). Ao final de toda sua abstração, ela tem ao menos o mérito de conceber toda facticidade como má. Mas isso também já não se desdobra em um protesto contra as relações materiais da existência devido mesmo ao seu caráter idealista.

Mas então uma situação histórica foi captada, na qual o desenvolvimento da razão não precisava mais do pensamento e da vontade puros serem limitados. Se razão significa a formação da vida segundo a livre decisão dos sujeitos cognoscentes, então *a exigência da razão indica daqui em diante a criação de uma organização social na qual os indivíduos regulem em comum suas vidas segundo suas necessidades* (F e TC, p. 144, grifos meus).

A teoria crítica, para Marcuse, não é irracionalista. Ela compartilha do interesse pelo destino real dos homens e coloca, sob nova ótica, aquela relação entre abstração e facticidade. Se a razão, ou por esquecimento ou deliberadamente, não deu a devida importância às reais necessidades humanas, já não pode mais justificar-se sob quaisquer argumentos. Encontrados seus limites, seu único movimento possível é a sua superação como superação da própria filosofia. Esse movimento dá à nova razão nascida um “conteúdo humano” que, por sua vez, refere-se a um novo homem²³.

Entende-se melhor, então, o papel do materialismo histórico na constituição da Teoria Crítica: pela crítica da economia política, são fornecidos os fundamentos e as possibilidades de uma transformação da atual estrutura econômica. A organização racional da sociedade deve envolver novas relações sociais e novas relações de produção, tornadas possíveis na mesma medida em que se consideram concretas a liberdade e a felicidade. E mesmo se os agentes históricos incumbidos de lutar para isso não alcançarem o êxito, a Teoria Crítica

²³ Demonstrando toda sua radicalidade e impaciência com certas suposições, diz Marcuse a Habermas em uma entrevista em julho de 1977: “Bem, para que queremos uma revolução se não almejamos um homem novo? Isso jamais o entendi. Para quê? Naturalmente, para lograr um homem novo. Este é o sentido da revolução tal como o via Marx.” (HABERMAS et al. 1980, p. 33).

tem de se ser capaz de investigar os motivos dessa não realização²⁴. Com isso, o que parecia ser sua fraqueza, mostra toda sua força e mantém sua verdade:

Sua crítica dirige-se também contra o desvio de suas plenas exigências econômicas e políticas nos muitos lugares onde dela se reivindicam. Essa situação obriga a teoria novamente a uma ênfase aguda da preocupação, contida em toda análise, pelas potencialidades dos homens, pela liberdade, felicidade (Glück) e direito do indivíduo (F e TC, p.144).

Por outro lado, a transformação racional proposta por Marcuse não se limita a uma modificação da estrutura econômica. Ainda inspirado no jovem Marx recém descoberto e leitor atento de Lukács e Korsch, entendia que a ênfase no aspecto econômico foi uma das razões pelas quais o marxismo enfrentava sérias dificuldades e um descrédito geral. Tal como esses dois últimos, entendia que Marx não pretendeu criar uma nova economia, mas uma crítica da economia política, ao passo que também rejeitava todas as outras vertentes teóricas marxistas: cientificismo, determinismo, historicismo, politicismo, etc. Todas elas, aliadas aos partidos políticos petrificados, à ortodoxia teórica e à experiência soviética, subvalorizavam ou ignoravam, na visão dele, um aspecto crucial: a crítica. Sem ela, a teoria de Marx permaneceu restrita a uma descrição da situação histórica e ignorou as possibilidades de transformação já existentes.

A Teoria Crítica pretende romper com essa visão estática sobre a realidade que só faz, a exemplo do positivismo e outros, coletar, registrar e sistematizar dados do 'real' sem nele intervir. Pretende confrontar a má facticidade com aquilo que foi "o elemento mais progressivo" (e por isso negligenciado) da filosofia da razão, a saber, a utopia. Foi progressivo justamente porque projetou um devir melhor e um Estado melhor, construiu uma felicidade perfeita e uma paz perpétua. Para Marcuse, a utopia não é um demérito ou pecha da Teoria Crítica ou uma escapatória tola para os problemas que enfrenta. Essencial e teimosamente, ela guarda o seu motivo crítico e dinâmico²⁵.

²⁴ Um dos meios utilizados foi tratar os problemas de forma interdisciplinar, representado pela heterogeneidade do *Institut*. Para mais detalhes, ver Wiggershaus (2006, p. 74 et seq.).

²⁵ Em *The realm of freedom and the realm of necessity: a reconsideration* (1969, p. 20), Marcuse reconhece sua dívida com Bloch quanto a esse conceito: "Fico igualmente contente e honrado por discursar a vocês hoje, estando presente Ernst Bloch, cuja obra *Geist der Utopie* [O espírito da utopia], publicado há mais de quarenta anos, influenciou pelo menos minha geração e mostrou o quanto os conceitos utópicos podem ser realísticos, quão próximos da ação e ligados à prática".

O significado de utopia de que se trata, assim, não se confunde com as pretensões de Thomas Morus que, tentando elaborar uma sociedade racional, desprezou o caráter material-histórico das situações sociais. Não é, em que pese a redundância, um sonho irrealizável. Ao falar de utopia, a Teoria Crítica revela o seu real interesse como interesse racional pelo todo da existência humana²⁶. Ela não luta apenas por uma nova economia, ou por uma economia planificada, mas por uma economia subordinada às necessidades humanas e por um modo de produção de bens regulado de acordo com a liberdade e felicidade dos indivíduos. Seu interesse, mais uma vez, ganha traços de uma nova razão. E Marcuse previne:

O descuido desses elementos retira da teoria algo essencial: elimina da imagem dos homens liberados a idéia de felicidade pela qual se deve diferenciar de todas as humanidades até hoje. Sem a liberdade e a felicidade nas relações sociais dos homens permanece também o maior aumento de produção e a abolição da propriedade individual dos meios de produção ainda prende-se à velha injustiça (F e TC, p. 147).

A pretensão de uma sociedade racionalmente organizada está obrigada, desde seu início, a trazer consigo a exigência de felicidade e liberdade reais. E, para a Teoria Crítica, não importa apenas demonstrar a contradição entre a idealização de uma existência feliz e as injustas condições reais de vida, entre o que é e o que poderia ser. Isso, de certa forma, foi o trabalho de toda a tradição filosófica até então, embora não o deixasse transparecer. A Teoria Crítica não objetiva realizar-se ou satisfazer-se como filosofia, mas superá-la; quando dela fala é para mostrar que as falsas interpretações e esquecimentos desta são-lhe constitutivas e não ocasionais; os conceitos agora já não são descritivos, mas construtivos e *prospectivos*; e a nova razão incorpora a realização da liberdade e felicidade efetivas como sua mais alta tarefa: “Razão, espírito (*Geist*), moralidade, conhecimento, felicidade (*Glückseligkeit*) não são categorias da filosofia burguesa, senão assuntos da humanidade” (F e TC, p. 149).

Ora, o interesse da Teoria Crítica pela filosofia é pelo conteúdo de verdade que ainda mantém em seus conceitos. Em suas formas históricas, a filosofia

²⁶ “Falso não é o elemento materialista primitivo na idéia do paraíso da satisfação sem esforço dos contos de fada, mas sua perpetuação.” (Afirm, p.130).

elaborou verdades sobre as relações objetivas dos homens que apontavam para além da sociedade atual, como, por exemplo, aqueles conceitos supracitados. Sua ligação estreita com as descobertas da lógica e da psicologia reforça ainda mais esse caráter seu. Conseqüentemente, o sujeito histórico expresso na filosofia tinha todos os requisitos para ser entendido como indivíduos materiais com necessidades materiais e não como uma consciência universal transcendente. Se não o foi, deveu-se à falta de consciência, essa mesma que a Teoria Crítica procura despertar:

Até então, a verdade, que é mais do que uma verdade dos fatos, foi alcançada e compreendida contra as relações históricas existentes; ela está submetida, sem dúvida, a esse condicionamento negativo. As relações sociais ocultam o significado da verdade: constroem, ao mesmo tempo, o horizonte de não-verdade, que priva a verdade de seu efeito (F e TC, p.150).

Quando a Teoria Crítica trata da não-verdade da filosofia, não quer dar a ela uma solução filosófica melhor para seus problemas ou uma correção para seus erros, isto porque não almeja fazer intervenções no interior dessa filosofia. Ao contrário, considera que essa não-verdade é exterior à filosofia e *causada pela mesma filosofia*. Não porque fatos sociais a determinem ‘de fora’ mas porque ela mesma deixou as relações sociais externas às suas verdades. Por outro lado, importa para a Teoria Crítica seu aspecto progressista, “quase subversivo” – e que por isso inspirou a reação totalitária contra os ideais: é a universalidade de seus conceitos, os quais, não obstante a abstração, reclamavam razão, liberdade e felicidade para todos os homens.

Entretanto, esse aspecto “quase subversivo” fez a filosofia idealista vincular-se a um mau materialismo. Segundo Marcuse, na medida em que não se importou com as condições reais de existência dos homens, a filosofia aceitou que a organização da realidade se desse de acordo com relações econômicas e, por isso, vinculou-se à opressão de modo conformista. Por sua vez, a relação entre idealismo e materialismo também ocupa lugar na Teoria Crítica, mas sob uma perspectiva diferente: sua abstração subjaz aos conceitos relativos a uma existência emancipada, no entanto “a abstratividade não se fundamenta em

desviar o olhar da ordem estabelecida, mas sim em olhar para o *status* futuro dos homens” (F e TC, p. 155).

Aliado à importância da utopia na concepção de uma existência mais livre e racional está o papel desempenhado pela fantasia²⁷. Mais conhecida por imaginação na tradição filosófica, é capaz de manter-se livre numa realidade opressora ou de ultrapassar o presente e antecipar o futuro. Contém essencialmente um elemento crítico e perigoso para o *status quo*. Não foi à toa que, nos diversos sistemas filosóficos, a imaginação sofreu desmerecimentos e cerceamentos. Como exemplo disso, Marcuse cita a função que Kant deu a ela de servir de base ao *a priori* do conhecimento. Como dito anteriormente, sob o ponto de vista kantiano, o conhecimento *deve* se limitar ao que é (e *não pode* atingir o que pode ser) devido às formas estabelecidas *a priori* da sensibilidade e do entendimento. Nesse sentido, o novo, o ausente ou o diferente fica automaticamente excluído de consideração e a imaginação, restrita e mutilada.

Para a Teoria Crítica, a fantasia não é a capacidade de imaginar um infinito número de possibilidades sem sentido. Isso, aliás, foi mais um demérito que sofreu. Para ela, a fantasia é a visão das possibilidades reais encerradas no e pelo desenvolvimento técnico já alcançado. Nele estão os seus limites e de tudo aquilo que pode imaginar, muito embora não seja difícil para ela fornecer o esboço de um mundo futuro e nem de todo absurdo ou falso aquele que criar. É verdade que, para Marcuse, a construção de uma sociedade racionalmente organizada e livre deve ser obra concreta dos indivíduos liberados. Mas, devido ao seu aspecto utópico, a antecipação do futuro que a fantasia cria já faz parte dessa construção e significa que só pode ser feita por indivíduos realmente livres.

2.3 – A razão, a alma e a sensibilidade

O artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura* também foi publicado em 1937 na *Zeitschrift für Sozialforschung*. Nele, Marcuse pretende investigar a função ideológica da cultura burguesa e como ela contribuiu para a ascensão do regime

²⁷ Em *Eros e civilização*, Marcuse retoma o papel da fantasia. Ver item 4.4 deste trabalho.

totalitário²⁸. Seu ponto de partida é a constatação de que, na Antiguidade Grega, valores como o verdadeiro, o bem e o belo foram alçados a uma esfera separada, transcendente ao âmbito da reprodução da vida, resultado da divisão social entre uma maioria destinada ao trabalho físico e uma minoria ociosamente livre para se dedicar às coisas do espírito.

As filosofias platônica e aristotélica exprimiram e justificaram corretamente essa divisão ao proporem um saber superior, filosófico, com um fim em si mesmo, destinado a homens superiores, e um inferior, ligado à contingência e à necessidade material. Dessa forma, pretendiam evitar que a felicidade e a liberdade humanas ficassem sob o domínio do acaso e da inconstância da facticidade. Entretanto, Marcuse assinala:

Que um fim exterior por si só já atrofie e escravize os homens, implica o pressuposto de uma ordem perversa das condições materiais de vida, cuja reprodução é regulada pela anarquia de interesses sociais opostos entre si, uma ordem em que a manutenção da existência geral não coincide com a felicidade e a liberdade dos indivíduos (Afirm, p. 90).

Para Aristóteles, não somente a realidade, o conhecimento e os indivíduos contêm separações. A própria alma é cindida em duas partes:

Da mesma forma que a alma e o corpo são duas partes distintas, podemos ver que a alma também se compõe de duas partes – a irracional e a racional – e que suas disposições são em número de duas, das quais uma é a parte apetitiva e a outra é a inteligência; como o corpo é anterior à alma no processo de geração, a parte irracional da alma é anterior à racional (ARISTÓTELES, 1997, p. 257).

Essa desvalorização da parte sensível da alma e da própria sensibilidade é o correlato necessário da desvalorização do mundo material. Ao se dirigir para este mundo, a alma (inferior) torna o prazer sensível limitado, dependente e ocasional²⁹.

²⁸ Embora quase onipresentes no texto, a dimensão estética, em geral, e a função da arte na sociedade capitalista, em particular, são temas que ultrapassam o propósito deste trabalho. Aqui importam mais os mecanismos ideológicos de subjetivação presentes tanto no conceito de alma quanto na desvalorização da sensibilidade.

²⁹ A busca de um prazer verdadeiro é objetivo de uma das tendências hedonistas da filosofia, conforme item 2.4 deste trabalho.

Para Marcuse, até esse ponto, Platão e Aristóteles tinham todos os elementos para realizar um juízo correto, mas tiraram disso uma conclusão equivocada: não deveriam condenar o prazer sensível por suas ligações com a matéria e sim condenar a realidade material não-livre que torna também não-livre tal prazer. Particularmente, Aristóteles foi ainda mais longe: além de compactuar com a transposição da beleza, do bem, da verdade e de todos os valores para um mundo ideal, justificou filosoficamente a injusta organização do trabalho ao conceber a escravidão como “natural”³⁰. Era necessário e “natural” que muitos se ocupassem da produção de bens para a satisfação das necessidades vitais enquanto poucos, com garantias de satisfação dessas necessidades, pudessem se dedicar ao gozo daqueles valores.

Segundo Marcuse, muito embora não pretendesse universalizar os mais elevados valores do homem, a filosofia aristotélica transigiu com as patentes contradições sociais ao ponto de torná-las estados ontológicos, não conseguindo mais sustentar aquele aspecto crítico e dinâmico que o idealismo de Platão³¹ ainda continha.

Embora Aristóteles ainda conceba a ética finalizando na política, a reorganização da sociedade já não se encontra no centro de sua filosofia. Na mesma proporção em que ele é mais “realista” do que Platão, seu idealismo também é mais resignado frente às tarefas históricas da humanidade. Para ele, o verdadeiro filósofo já não é essencialmente o verdadeiro estadista (Afirm, p. 93).

A época burguesa não podia mais aceitar a divisão dos homens segundo os critérios da Antiguidade. Isso não significa que quisesse pôr fim a ela mas colocá-la sob novos marcos. Não considerava mais natural que alguns tivessem nascido para o ócio prazeroso e outros muitos, para o trabalho fastidioso. Contra isso, pregou a livre competição entre os homens como compradores ou vendedores da força de trabalho. A relação deles com o mercado torna-se imediata, da mesma forma que a exigida para com os valores culturais: a verdade, a bondade, a beleza, etc. devem se sobrepor e atingir a todos, universalmente e independente

³⁰ “É um escravo por natureza quem é suscetível de pertencer a outrem (e por isto é de outrem), e participa da razão somente até o ponto de apreender esta participação, mas não a usa além deste ponto.” (ARISTÓTELES, 1997, p. 19).

³¹ Conforme item 2.1 deste trabalho.

de classe social. O plano ideal (agora Cultura) continua separado do mundo concreto (Civilização), mas doravante com um traço afirmativo:

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa [...]. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si 'a partir de seu interior', sem transformar aquela realidade de fato (Afirm, p. 95-96).

Civilização e Cultura não são apenas novas nomenclaturas para a divisão estabelecida pela Antiguidade. Na medida em que os valores ideais burgueses são interiorizados e universalizados – e essa é uma diferença crucial – cria-se uma aparência de liberdade e felicidade reais e um apaziguamento do antagonismo presente nas relações humanas. O indivíduo, que no início do período burguês era o sujeito da práxis ao reivindicar a efetivação desses valores, é condenado à tarefa de prover sozinho sua existência sem mediações e alcançar a felicidade por si mesmo a despeito da situação concreta de não-liberdade e infelicidade reais preservada pelo novo regime.

Às necessidades do indivíduo isolado, [a cultura afirmativa] responde com característica humanitária universal; à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; ao egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever (Afirm, p. 98).

Por outro lado, por ser idealista, a cultura afirmativa mantém o aspecto crítico dos ideais e o anseio dos homens por uma realidade mais racional. Por reunir tudo o que há de belo, verdadeiro, bom e justo, esses ideais mostram, ao mesmo tempo, o que a realidade concreta não é e o que pode ser. Ao guardar a exigência de uma existência feliz, a cultura torna-se o contraponto de um mundo (des)regulado pela concorrência econômica, pelo lucro e pela reificação. Nessa medida, “já representa uma rebelião”.

Entretanto, para Marcuse, a cultura afirmativa conseguiu preservar aquela distinção aristotélica entre alma e corpo, enobrecendo a primeira e desdenhando ou disciplinando o segundo. De fato, a cultura diz respeito a valores da alma: o

homem deve, para lidar com o exterior, partir de seu interior, deve exaltar e dignificar o mundo concreto sem substituí-lo.

Para Marcuse, a filosofia da razão sempre elaborou tentativas – não bem-sucedidas, ressalta ele – de determinar as características e o lugar da alma em seu projeto de abarcar a totalidade do real. Descartes a relacionou a uma particularidade do *ego cogito*: quando o eu, pelo pensamento, garante sua existência e independência da facticidade, ele se cinde, pois deixa para trás, sem explicação materialística, aquela parte do eu que se liga às “paixões”. Uma parte dele, a primeira, é assim denominada espírito e, a outra, alma. O problema para a filosofia cartesiana é que a alma não pode ser completamente nem *res cogitans* (por seu resíduo material) e nem *res extensa* (por seu resíduo imaterial)³². E nessa dicotomia, os sentidos, os desejos, as paixões e tudo aquilo que caracterizaria a alma não encontram mais lugar.

Por sua vez, Kant desferiu um duro golpe no aspecto anímico: na arquitetura da razão, não há espaço para uma ciência não racional como a psicologia empírica, disciplina que trataria da alma humana. E Hegel, segundo Marcuse, ao caracterizar a alma como aquilo que ainda não é espírito, fechou-lhe definitivamente as portas:

Por uma parte, a alma cabe à antropologia fisiológica, e, por outra parte, à fenomenologia do espírito: até mesmo no maior sistema da filosofia da razão burguesa não há espaço para a independência da alma (Afirm, 106).

Portanto, o racionalismo nunca conseguiu encontrar um lugar adequado para a alma, transitando do incômodo que o tema representava para o seu total desprezo e interdição. É verdade que o conceito de alma que importa aqui não foi cunhado pela filosofia, mas sim, segundo Marcuse, foi expresso pela primeira vez pela literatura do Renascimento. No entanto, a omissão das posições filosóficas a seu respeito acabou por fazê-las compactuar com o *status quo* e com tudo aquilo em que a alma foi transformada pela cultura afirmativa.

³² “Eu não sou essa reunião de membros que se chama o corpo humano; não sou um ar tênue e penetrante, disseminado por todos esses membros; não sou um vento, um sopro, um vapor, nem algo que posso fingir e imaginar, visto que supus que tudo isso não era nada.” (DESCARTES, 1996, p. 269).

Na medida em que o pensamento não é imediatamente razão técnica, desde Descartes ele gradualmente se separa da vinculação consciente com a práxis social, mantendo a reificação (*Verdinglichung*) por ele próprio promovida. Se nessa práxis as relações humanas aparecem como relações materiais objetivas (*sachlich*), como leis das próprias coisas (*Dinge*), a filosofia por sua vez abandona o indivíduo a essa aparência (*Schein*), ao se retirar para a constituição transcendental do mundo na subjetividade pura (Afirm, p. 105-106).

Com a dissociação entre espírito e alma, a burguesia fez da passividade da segunda o conteúdo de seu sujeito. Por não ser mercadoria, a alma não possui um valor de troca e não pode ser reificada. Mas ela pode ser bela apesar de estar em um corpo combalido, pode unir e congregar todos os homens na amizade e no amor, distante do processo social desumano. E Marcuse ressalva uma consequência importante:

Quando ela [a alma] é assumida como o âmbito decisivo da vida, isto pode ter dois significados: por um lado uma liberação dos sentidos (*Sinnlichkeit*) (enquanto âmbito irrelevante da vida), ou, por outro, uma subordinação dos sentidos à dominação da alma. A cultura afirmativa claramente trilhou a segunda alternativa (Afirm, p. 109).

Mediante a idéia de amor, o período burguês conseguiu sobrepor a alma aos sentidos e, assim, controlá-los e discipliná-los na mesma medida em que condicionou a fruição. Nessa idéia, o indivíduo é tornado abstrato e isolado tanto por ter que se dirigir para seu próprio interior quanto por ser resultado da desigualdade concreta. E a sua luta para encontrar uma forma solidária de relação entre si e o outro, ou entre si e o mundo, só pode terminar na exaltação da morte, pois “somente a morte elimina todos aqueles condicionantes externos que destroem uma solidariedade duradoura” (Afirm, p. 110). A grande arte burguesa expressou muito bem essa situação em que o amor se converte em tragédia. Por outro lado, no plano material cotidiano, essa idéia está ligada à exigência de que os sentidos se limitem – exclusiva, fiel e monogamicamente – à pessoa (*Person*). Isso deveria pressupor uma reconciliação entre os âmbitos interno e externo do indivíduo, entre o possível e o real. Mas, na medida em que os valores da cultura afirmativa não pretendem intervir nas relações humanas reificadas, o amor se torna mero dever ou hábito.

Enfim, o tom tranqüilizador, pacificador e compreensivo da alma pode ser encontrado no papel instrumental que a psicologia passou a desempenhar nas ciências humanas (*Geisteswissenschaften*). Pois, distante de uma teoria da sociedade, a própria ciência da alma humana serve aos propósitos do *status quo*: “Afirmar que o decisivo é a alma se presta bem a ser um *slogan* quando é unicamente o poder que importa” (Afirm, p. 113).

Por sua vez, o corpo, como depositário da exigência de fruição, recebe um disciplinamento moral. No modo de produção capitalista, o homem (pobre) é livre para vender sua força de trabalho tal como se fosse uma mercadoria e não para utilizá-lo como fonte de prazer. Ou melhor, é livre apenas para utilizar seu corpo como instrumento de trabalho e não de outra maneira. A primeira forma é incentivada e justificada como um direito natural e inalienável pela tradição liberal-burguesa. Porém, contra a segunda, ergue-se todo um sistema moral para qualificá-la de depravação e prostituição, ainda mais se fugir das finalidades “higiênico-sociais” de reprodução. Para Marcuse, o dever moral de trabalhar é uma parte do processo geral de coisificação (*Verdingung*) a que o homem está submetido no atual período histórico.

Portanto, segundo Marcuse, o caráter afirmativo da cultura é ideológico ao afirmar a validade de um mundo com a correspondente ocultação da desigualdade concreta entre os homens. Mas não somente isso: ao tolerar, *sob a forma de obra de arte*, a realização de seus ideais, a sociedade burguesa mantém a possibilidade de um mundo diferente, não reificado, representada pelas imagens de felicidade que constrói. Dessa forma, ela preserva os protestos contra a ordem vigente por um novo tipo de organização social, mais livre e racional: “Essa ausência de felicidade não é metafísica: constitui obra de uma organização social desprovida de razão” (Afirm, p.130)

2.4 – A razão e a felicidade

Na história da filosofia, a preocupação com a determinação da essência humana e com a transformação da realidade concreta aparece ligada a uma outra: a realização da felicidade. Em *Para a crítica do hedonismo*, Marcuse afirma que o princípio eudemonista, segundo o qual se deve “converter a felicidade em

bem supremo” (Hed, p. 162), transformou a felicidade, tanto na Antiguidade quanto no período burguês, em um estado subjetivo a despeito da situação social existente. Sua resignação frente às condições sociais pode ser exemplificada pelo conceito grego *Tyche*. Por ele, a filosofia antiga reportou a felicidade ao acaso, ao não controlado, ao irracional e ao contingente. Por fim e consequência imediata, o indivíduo não poderia buscá-la a não ser dentro de si mesmo, por meio de sua razão. A filosofia de Hegel foi mais além: em nome de uma objetividade abstrata e do progresso histórico, exigiu o sacrifício do indivíduo que, para deles participar como indivíduo mesmo, devia renunciar a suas condições materiais de existência. Ao menos, ela guardou a verdade de que a felicidade objetiva é incompatível com uma má realidade empírica.

Para Marcuse, foram as tendências hedonistas da filosofia que forneceram críticas importantes contra a interiorização da felicidade e a aceitação passiva da falta de liberdade real. Ao identificarem felicidade e prazer, introduziram um elemento materialista em suas exigências que, por sua vez, condiz com as exigências mais fundamentais da Teoria Crítica. Mas, apesar disso, essas tendências enredaram-se por caminhos tortuosos que lhe custaram suas verdades.

Uma dessas tendências, o hedonismo cirenaico, entende que o prazer é a única fonte de felicidade do indivíduo e não faz diferença entre tipos de prazer ou de indivíduos que o obtêm. Os indivíduos, tais como são, devem o quanto mais possível se abandonarem ao prazer imediato, tomando as coisas tais como são. No entanto, essa redução ao imediato não leva em conta o sistema social que permite e oprime o prazer. Porque o imediato não pode compreender a realidade material a partir de suas potencialidades mas somente do que já é.

Marcuse argumenta que, se se for além das aparências imediatas das relações humanas, não se encontrará felicidade, pois, na sua essência, elas são relações econômicas entre desiguais cujo fim é a produção de mercadorias e não a satisfação das necessidades dos indivíduos. Mesmo nas relações interpessoais mais próximas como, por exemplo, de amizade e de amor, a felicidade não pode ser encontrada, se é que essas relações assim querem permanecer. Pois nessas relações, o outro (o amigo, o amado) não apenas aparece em sua imediatez mas

se revela como é essencialmente, ou seja, sujeitos com necessidades e interesses materiais.

Marcuse faz outras objeções ao hedonismo cirenaico. Uma delas se dirige à subjetivação da felicidade. Muito embora propale uma universalidade da felicidade ao defender que todos os homens busquem prazer, esse hedonismo entende que o verdadeiro interesse pela felicidade é individual: “Este é o limite do hedonismo, sua vinculação com o individualismo competitivo. Seu conceito de felicidade só pode obter-se fazendo-se abstração da universalidade” (Hed, p. 168). E nessa mesma medida, não tem capacidade de estipular diferenças entre necessidades e interesses falsos e verdadeiros, entre fruição falsa e verdadeira, ou a capacidade de saber se eles já são ou não frutos de uma sociedade de classes.

De outro lado, o hedonismo epicurista defende a existência de um prazer verdadeiro e que não tem a dor como conseqüência. Para tanto, a razão deve guiar a fruição com segurança para prolongar o prazer e evitar o desprazer. Para Marcuse, trata-se de um “hedonismo negativo”. Seu princípio é uma limitação do prazer, sua forma é socialmente tolerada e sua manifestação se dá na sensibilidade.

A tradição filosófica sempre opôs razão e sensibilidade. A primeira, mais valiosa, deve se desdobrar para abarcar o real em toda sua extensão; a segunda, como receptividade e inferior, pode lidar com os homens e coisas sem mediação, fruí-los diretamente e com eles se encontrar, eliminando o isolamento do indivíduo. Não foi à toa que Platão e Aristóteles vincularam razão e prazer ao ligar o conhecimento superior das essências à felicidade suprema. Eles, na verdade, sabiam do potencial subversivo da sensibilidade e, de modo artificial, produziram um subterfúgio teórico para controlá-la.

A ligação entre prazer e razão no hedonismo epicurista é de outra natureza. Aqui tanto a razão quanto o prazer perdem o seu sentido: a razão não vai além do cálculo dos riscos do prazer, e o prazer não vai além do limite permitido pela razão. Embora isso seja problemático, encerra um aspecto progressista:

O hedonismo contém um juízo correto sobre a sociedade. Que a receptividade da sensibilidade e não a espontaneidade da razão seja a fonte da felicidade resulta das relações antagônicas de trabalho (Hed, p. 172).

Somente um mundo que segue leis cegas de produção de bens, ou que não estabelece uma relação racional entre produção e consumo, trabalho e fruição, separa razão e sensibilidade.

A busca por universalidade e verdade da felicidade recebe um novo enfoque na Teoria Crítica. Sob o lema socialista “de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades” está ainda o princípio hedonista da satisfação das necessidades, mas sem a presunção de um mundo incontrolado e reificado. Será ele que organizará o processo de trabalho para satisfazê-las, o que implicará novas necessidades e novas formas de satisfação. É verdade também que o estágio atual do desenvolvimento técnico e das forças produtivas, do domínio sobre a natureza e da produção de mercadorias criaram novas necessidades e novas possibilidades de fruição. Mas, aponta Marcuse, o homem é incapaz dessa fruição tanto objetivamente (pelo *status* econômico) quanto subjetivamente (pela educação e disciplinamento). E como a maioria da humanidade adquire as mercadorias mais baratas, o próprio prazer adquire um caráter de classe.

Na atual organização social, o prazer representa um verdadeiro perigo a ponto de necessitar eficientes meios de controle. O esporte, o cinema, o teatro, etc. são exemplos de uma satisfação aparente e momentânea dos indivíduos fora da fábrica. E qualquer prazer não permitido terá contra si a força da lei penal. Por seu turno, dentro da fábrica há uma separação entre trabalho e fruição, pois, na produção de mercadorias, o decisivo é o valor abstrato conseguido e não o prazer do trabalhador.

A desvalorização do prazer é mais clara quando se refere ao prazer sexual³³. Para Marcuse, o prazer sexual foi moralizado ou racionalizado de modo pragmático ao imputar-lhe finalidades externas como as de manter a saúde do corpo, de reproduzir o meio social, de procriar e manter a espécie etc. Apenas quando tem a finalidade de geração de novas forças para o processo de trabalho é que esse prazer obtém dignidade. Mesmo assim, não fica livre da moralização representada pelo “matrimônio” e pelo “amor sexual”.

³³ Também em *Eros e civilização* (p. 86 et seq) Marcuse dedicará atenção especial ao tema.

Nenhum ser humano poderia suportar internamente a tensão entre o valor próprio do trabalho e a liberdade de fruição: a desolação e a injustiça da relação de trabalho penetrariam vivamente na consciência dos indivíduos e tornariam impossível sua integração pacífica ao sistema social do mundo burguês (Hed, p. 186).

No capitalismo, a competição entre os indivíduos não pode ser compatível com a felicidade, pois o fim do trabalho não é a fruição e sim a produção que, por sua vez, configura a paradoxal possibilidade de se continuar trabalhando. Para a manutenção dessa lógica, muitos desvios e repressão são necessários e muitas necessidades deixam de ser satisfeitas³⁴. Melhor dizendo, todo um mundo é criado para justificar que tais necessidades são falsas e merecem ser reprimidas. E mesmo que todas fossem satisfeitas, isso encobriria abstratamente um aspecto importante: seu caráter histórico. O fato de hipoteticamente obterem todas uma satisfação não significa que são verdadeiras em si, mas tão somente que foram satisfeitas sob certas formas. Ora, no atual sistema de organização social, as necessidades criadas não o são pelos indivíduos e sim lhes são impostas exteriormente pelas relações de produção. Assim, os homens não são livres nem na origem de suas necessidades e nem nas formas de satisfazê-las.

Para a Teoria Crítica, o conceito de felicidade “é uma parte da verdade universal, objetiva, valendo para todos os indivíduos, na medida em que todos os interesses destes estão aí preservados” (Hed, p. 189). É a possibilidade histórica dessa verdade, isto é, sua realização *dentro da história*, que torna possível denunciar como falsa a atual felicidade fática. O desenvolvimento das forças objetivas tornou possível que se tomasse a totalidade do existente e sua felicidade como objeto de crítica, pois, na medida em que propicia as condições materiais objetivas para a realização da felicidade, promove a miséria e a infelicidade gerais. Os indivíduos crescidos “na escola do capitalismo” não são aptos para decidir sobre sua própria felicidade, não podem conhecer seus verdadeiros interesses.

Para Marcuse, portanto, é necessário que os indivíduos saibam, por um verdadeiro processo político-econômico – e não meramente por um educacional ou moral – que tanto suas necessidades quanto suas formas de satisfação são

³⁴ Mais detalhes sobre repressão, ver itens 4.2.1 e 4.2.2 deste trabalho.

falsas. Nisso estão implicadas condições de uma nova razão, como a abolição da propriedade privada, a redução da jornada de trabalho, a administração do todo de forma participativa e a reorientação dos modos de produção em direção à satisfação de todo o conjunto. Seus interesses particulares ganhariam condições de verdade e universalidade e suas necessidades se transformariam.

A verdade, com a qual o indivíduo liberado se relaciona na felicidade, é tanto universal quanto particular. O sujeito já não está isolado no seu interesse contra os outros, sua vida pode ser feliz para além da contingência do momento, porque suas condições de existência já não são determinadas por um processo de trabalho que só cria riqueza mediante a manutenção da miséria e da privação, mas mediante a auto-administração racional do todo, na qual o sujeito participa ativamente (Hed, p.193).

Uma organização racional do modo de produção de bens, em particular, e do todo social, em geral, não oporia mais os homens entre si e nem eles à natureza. Essa oposição estava na base da razão do tipo cartesiana que, por considerar o outro (homem ou natureza) como um estranho a ser dominado, excluía toda possibilidade de felicidade. Os interesses dos homens não seriam mais interesses individuais construídos sobre a conservação da propriedade e da concorrência cuja realização depende da humilhação e miséria do outro. Para Marcuse, a exigência de um novo tipo de razão está ligada, sobretudo, a uma *solidariedade* entre os indivíduos, seus interesses e suas satisfações, impossível de ser alcançada por quaisquer mudanças ou reformas no interior do atual modo de organização social. Inclusive, as tentativas de enfraquecimento do movimento que busca uma mudança realmente qualitativa – como, por exemplo, a burocratização, o aumento das diferenças salariais, a corrupção dos trabalhadores e sindicatos – demonstram o conservadorismo e a irracionalidade do *status quo* e a necessidade de superá-lo por uma transformação radical.

Aqui não é mais a razão universal que, por trás das costas do indivíduo, ludibria o interesse particular, mas justamente o contrário: o interesse particular é a força ativa e cognoscente do processo, através da qual a universalidade avança (Hed, p. 194).

Nesse estágio, a felicidade não é uma companhia ocasional quando os indivíduos perseguem certos fins e muito menos um estado emocional subjetivo. Na luta solidária por uma ordem mais racional, ela é preservada nos interesses particulares daqueles grupos sociais revolucionários que – pela verdade e legitimidade de sua causa – são mais do que interesses de uma classe pelo poder: são interesses universais pela emancipação humana.

A nova organização racional da sociedade também coloca sobre novas bases a relação entre felicidade e conhecimento dos verdadeiros interesses humanos. O período burguês, assolado pelo perigo de uma transformação social, limitou tanto o conhecimento das potencialidades dos homens quanto do estágio de sua realização. Para isso, tratou de, agora ideologicamente, culpar e amedrontar os homens pelas possíveis conseqüências trágicas que tais mudanças pareciam implicar, como, por exemplo, um caos social incontornável³⁵. Mas, para Marcuse, se o conhecimento da verdade, ou daquilo que o homem é e do que pode ser, não permanecer exterior à felicidade, esta última não pode mais se resumir e se identificar a prazer e fruição imediatos, identificação almejada tanto por parte do hedonismo quanto pelo capitalismo. E sem o sentimento de culpa e o medo da miséria, as relações humanas poderiam se abrir à felicidade e à liberdade, da mesma forma que o conhecimento se reconciliaria com o prazer. E até a separação entre forças produtivas materiais e espirituais seria superada:

A utilização da técnica, da ciência e da arte se modifica ao modificarem-se sua utilização e seu conteúdo: quando elas não estiverem mais sob a coerção de um sistema de produção vinculado à infelicidade da maioria e às exigências da racionalização, da interiorização e da sublimação, o espírito só pode significar um aumento de felicidade (Hed, p. 196-197).

Na sociedade capitalista, que os homens se sintam felizes só pode ser decorrência da não liberdade concreta visto que eles não se tornam realmente felizes ou livres nem pela não satisfação de necessidades e nem pela satisfação

³⁵ “Devido ao precário desenvolvimento das forças produtivas na economia antiga, a filosofia não imaginava que a prática material alguma vez pudesse ser configurada de modo a que nela própria pudessem se desenvolver espaço e tempo para a felicidade. O temor de procurar a felicidade suprema na práxis idealista se encontra no *início de todas as doutrinas idealistas*: temor perante a insegurança de todas as condições de vida, frente ao ‘acaso’ da perda, da dependência, da miséria, mas também o temor da saciedade, do fastio, da inveja dos homens e dos deuses.” (Afirm, p. 96, grifos meus).

de necessidades a eles impostas. Para Marcuse, ao contrário de Hegel, felicidade e razão devem coincidir, pois, diferentemente deste, demove o caráter abstrato da afirmação. E conclui: “A realidade da felicidade é a realidade da liberdade, como autodeterminação da humanidade emancipada na sua luta com a natureza” (Hed, p. 197).

3 – RAZÃO, REVOLUÇÃO E TÉCNICA NOS TEXTOS DE MARCUSE DE 1940

Do ponto de vista de um judeu marxista exilado nos Estados Unidos, a década de 1940 foi das mais difíceis para Marcuse. Pertencem a esse período o início e o final da Guerra (1939-1945), o fim no *New Deal* e o avanço do macarthismo, e o princípio da Guerra Fria. A esses problemas decorrentes do período no exílio juntavam-se outros surgidos do próprio *Institut*: no final da década anterior, devido aos maus investimentos feitos por Pollock, não era mais possível manter financeiramente todos os colaboradores apenas com os rendimentos sem avançar sobre o capital doado³⁶. A partir de então, seu diretor Horkheimer incentivou os membros a aceitarem convites de emprego, preferencialmente os de professor universitário, e a se desligarem do *Institut*³⁷. Por motivos de saúde, também decidiu levar de Nova Iorque para Los Angeles a sua sede³⁸. O primeiro a ser convidado para se juntar a ele na costa Oeste foi Marcuse, que, por outro lado, recebeu de Pollock a desconfortável notícia de que sua renda mensal seria reduzida consideravelmente³⁹. Marcuse tinha publicado há pouco o livro *Razão e Revolução* e tinha a esperança de ingressar no corpo acadêmico da Universidade de Columbia, em Nova Iorque. Entre essa cidade e Los Angeles, enquanto as tentativas se arrastavam, passou um bom tempo dormindo à noite num sofá do Instituto⁴⁰ e trabalhando intermitentemente em seu artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*⁴¹.

³⁶ Cf. Wiggershaus (2006, p. 277).

³⁷ “Quando o capital da fundação começou a minguar, por volta do final da década de 30, o problema para Horkheimer consistia em preservar bastante cedo uma parte do ativo suficientemente importante para assegurar seu próprio trabalho científico durante longo tempo [...] Já que Horkheimer considerava, afinal de contas, a fundação de Weil a base material do desenvolvimento da teoria da sociedade, encarnada essencialmente por ele próprio, estava excluído o uso da fundação para fins de solidariedade.” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 289-290).

³⁸ No Prefácio de *Tecnologia, guerra e facismo* (1999, p. 11), Peter Marcuse relembra o fato de que Horkheimer sempre residira em bairros de alta classe, tanto em Nova Iorque (Scarsdale) quanto em Los Angeles (Pacific Palisades), ostentando “um estilo de vida formal, com criadagem.”

³⁹ Exatamente, de 330 para 280 dólares.

⁴⁰ Cf. Pucci (2006, p. 76) e Wiggershaus (2006, p. 325-326).

⁴¹ Ao voltar definitivamente a Los Angeles, Marcuse integrou-se ao “projeto da dialética” de Horkheimer (o qual culminou nos *Fragmentos Filosóficos* de 1945) que também contava com Adorno. Mas em novembro de 1942, o *Office of War Information* (posteriormente tornou-se *Office of Strategic Service*) ofereceu-lhe um cargo em Washington de 4600 dólares anuais e ele, fortemente incentivado por Horkheimer, aceitou a oferta muito embora não quisesse interromper seu vínculo teórico com o Instituto. Daí por diante, Horkheimer teve Adorno como principal colaborador. Robespierre de Oliveira (2001, p. 105) entende que essa parceria, e não Horkheimer e Marcuse, não se deve preponderantemente aos laços de amizade ou à proximidade teórica

3.1 – O poder da negatividade em Hegel

Em *Razão e Revolução*, Marcuse apresenta o caráter crítico e negativo da filosofia hegeliana, sua superação e continuação pelo marxismo e, por conseguinte, seu distanciamento das tendências fascistas e das teorias autoritárias⁴². O conceito central dessa filosofia é a razão. Na visão de Marcuse, a época de Hegel evidenciava uma contradição que se refletia na sua própria filosofia: enquanto a França passava por profundas e reais transformações políticas e sociais, a Alemanha ainda guardava intactos os feudos. Enquanto daquele lado falava-se de autonomia do indivíduo em prover sua vida, de construir um sistema econômico que garantisse o progresso e uma ordem racional pela expansão da indústria (como personificação da própria razão), desse outro lado o Idealismo Alemão restringiu-se à *Idéia* de liberdade:

Os esforços históricos concretos para o estabelecimento de um tipo de sociedade racional haviam sido transpostos, na Alemanha, para o plano filosófico e transpareciam nos esforços para elaborar o conceito de razão (RR, p.16).

Dessa forma, a filosofia de Hegel, ao se ligar aos acontecimentos da Revolução Francesa a ponto de dar-lhe apoio teórico, preservava, embora idealisticamente, os esforços por uma organização racional e livre da vida concreta. E, portanto, não deve ser entendida somente pelo conceito abstrato de razão. Mesmo porque, segundo Hegel, é a razão que permite ao homem organizar a realidade conforme as exigências de seu pensamento em vez de se acomodar à ordem existente e padecer de toda sua contingência e heteronomia. Ao contrário do que ocorre com os vegetais e com os minerais, o homem é um ser que se realiza como “sujeito”, como algo que reconhece seu fazer-se temporal, que tem história e que tem o poder de nela intervir.

entre os dois, mas sim porque “Marcuse mostrava-se demasiadamente marxista” numa época anti-comunista e de relações frágeis entre *Institut* e outras instituições. Ver também Wiggershaus (2006, p. 324 et seq).

⁴² Para isso, aborda vários períodos da obra de Hegel, dos escritos juvenis até a filosofia da história; investiga seus reflexos nas obras de Kierkegaard, Feuerbach e Marx, suas relações com a filosofia positivista (Saint-Simon, Comte, Stahl, e von Stein) e mostra como o revisionismo hegeliano o associou ao fascismo (Gentile) e como a ele se opõem nacional-socialistas (Carl Schmitt e Alfred Rosenberg).

Só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só ele tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de 'conceitos' (RR, p. 20).

Nesse sentido, Hegel chegou a uma conclusão inevitável: o homem, para atualizar suas potencialidades, para torná-las reais (porque racionais), pressupõe a liberdade. E ao fazer tais atualizações sob certas formas, ao imprimir-lhes certa direção, ele faz da realidade o “modo de verdade” da existência. Pois não há uma unidade *imediata* entre razão e realidade. “Real” não é o imediato e sim o mediado, aquilo que vai se tornando racional na medida em que luta para superar a contingência e a limitação da aparência, esta sim imediata e “falsa”. Daí, para Marcuse, o caráter crítico do conceito hegeliano de razão:

Ele se opõe a toda aceitação imediata de um estado de coisas. Ele nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência, denunciando os antagonismos que a dissolvem em outras formas. [...] O ‘espírito da contradição’ é a mola propulsora do método dialético de Hegel (RR, p. 21-22).

O dado, puro e simples, é negativo por ser diferente de suas reais potencialidades. A tarefa da razão é destruí-lo, superá-lo e mostrá-lo em sua verdadeira transitoriedade. Porém, Hegel não quer dizer que tudo o que existe está de acordo com suas potencialidades, mas tão somente que o espírito *pode* se dispor a organizar as dimensões naturais e sociais de modo livre. “A realização da razão não é um fato e sim uma tarefa” (RR, p. 33). A conclusão idealista de que a História atingiu a realidade da razão atesta que os conceitos hegelianos básicos ainda se vinculam ao sistema social vigente, embora, para Marcuse, a importância crítica da filosofia de Hegel se expresse quando considera os fatos apresentados ao senso comum como a negação da verdade.

Portanto, a razão hegeliana implica no conceito de liberdade, mas sua efetivação concreta está além de seus limites: dependeria dos homens socialmente organizados como Estado, ou seja, de uma ordem racional que harmonizasse o interesse particular e o interesse geral.

Segundo Hegel, a sociedade civil é o momento que sucede à família como lugar de satisfação das necessidades. Da dissolução da unidade familiar surgem

as classes sociais e a multiplicidade de oposições entre diferentes grupos, todos eles tendo por base os interesses econômicos. Na medida em que cada um desses grupos tem por objetivo principal a defesa dos seus interesses, a tendência é o estabelecimento de uma anarquia generalizada que, por sua vez, põe em perigo a própria sobrevivência da sociedade. A necessidade do Estado como princípio superior de ordenamento racional põe-se exatamente porque a sociedade civil, por si mesma, não tem condições de superar este estado de anarquia. Nesse ponto, observa Marcuse:

A sociedade civil se integra com o Estado. Hegel discute a forma política desta sociedade sob a tutela da 'Constituição'. A lei transforma a totalidade cega das relações de troca na máquina conscientemente regulada pelo Estado (RR, p. 85).

O Estado representa, pois, um momento superior da existência social uma vez que nele o interesse geral prevalece sobre os interesses particulares. O Estado é a substância ética consciente de si, a reunião do princípio da família e da sociedade civil e a garantia das verdadeiras liberdades individuais. Esta é a tese básica de Hegel: não é a sociedade civil que funda o Estado, mas é o Estado que funda a sociedade civil, porém agora como sociedade política regida pelo princípio da universalidade.

Para Hegel, a forma de governo mais apta para atingir esse fim seria a monarquia (constitucional). O monarca seria um indivíduo concreto, histórico e livre da corrupção do meio social, capaz de governar a sociedade sem se deixar levar por seu interesse próprio ou de outrem. Na verdade, seria um executor da vontade universal da história, instrumento do progresso histórico ou "agente do Espírito do Mundo". Ora, para ele, esse Estado já existe: é o Estado cristão nascido da Reforma Alemã de seu tempo. E nessa medida, a exigência de que ele *deva ser* algo não faz sentido visto que ele *já é*, da mesma forma que é injustificável qualquer reforma ou revolução. Um processo revolucionário, na verdade, só poderia representar para o Estado a volta dos interesses subjetivos, por sua vez, ligados ao senso comum e não à razão.

Para Marcuse, a subsunção da sociedade civil sob o Estado hegeliano não foi capaz de transformar a estrutura e o conteúdo dos interesses intrínsecos a ela. A tarefa de concretização da ordem da razão e da liberdade deixou intactas as

relações materiais da sociedade e, em decorrência disso, fez com que o próprio sistema político hegeliano adquirisse uma tendência conservadora e autoritária. Contudo, para ele, na medida em que a exigência pela satisfação dos interesses particulares é preservada, aqui também se apresenta uma tendência oposta, negativa, que aponta para a transformação total da sociedade civil:

Os conceitos que apontam para esta negação estão na raiz mesma do sistema hegeliano: o conceito de Razão e liberdade, se concebidos como autênticos conceitos dialéticos, não se podem perfazer no sistema vigente da sociedade civil. Surgem assim elementos no conceito hegeliano de Estado que são incompatíveis com a ordem da sociedade civil e esboçam o quadro de uma futura organização social da humanidade (RR, p. 177).

Dessa forma, para Marcuse, o Estado concebido por Hegel não pode ser identificado com o Estado fascista. Enquanto neste a sociedade civil exerce domínio sobre o Estado, para Hegel deve ocorrer o inverso. Além do mais, visto que é feito em nome da razão, para o desenvolvimento vital e ético, e não para a morte dos indivíduos, o domínio exercido pelo Estado hegeliano não é, nesse sentido, totalitário.

Mas, segundo Marcuse, Hegel comete uma grave falta: dialeticamente, o indivíduo que existe é aquele egoísta, com interesses e vontades particulares, e não aquele conhecedor do interesse historicamente verdadeiro. Por isso Hegel deve supor indivíduos incomuns como monarcas e um Estado submetido a leis: eles não expressam vontades individuais e nem autoritarismo, mas sim a razão mesma. Ora, mesmo esses homens históricos não podem ser considerados sujeitos efetivos, pois, dadas as condições e circunstâncias a eles apresentadas, seguiram uma necessidade mais alta que, ela mesma, se fez representar em suas vidas. Não são sujeitos autoconscientes da sua existência, mas sim instrumentos do progresso histórico cujas forças encobrem o verdadeiro sentido do sofrimento e destruição humanos. Por outro lado, sob o nome de “astúcia da razão”, Hegel exalta o sacrifício das felicidades individual e geral:

Os indivíduos levam uma vida infeliz, trabalham arduamente, e morrem; entretanto, embora jamais realizem seus desígnios, seu sofrimento e seu fracasso são os meios mesmos de sustentação

da verdade e da liberdade. Um homem jamais colhe os frutos do seu trabalho; eles sempre ficam para as gerações futuras. As paixões e os interesses do indivíduo não se apagam, porém: são os dispositivos que amarram os homens ao serviço de um poder superior e de um interesse superior [...] Os indivíduos morrem e fracassam; a idéia triunfa e é eterna (RR, p. 203).

Ao atingir assim a realidade, ou dela se afastar, segundo Marcuse, a filosofia de Hegel completou-se ao resignar-se absolutamente. O espírito do mundo se move a despeito das ações conscientes dos homens e às custas de sua felicidade: “A História... não é palco da felicidade. Períodos de felicidade são páginas em branco em branco na História” (HEGEL *apud* MARCUSE, RR, p.203).

Para Marcuse, se em Hegel a razão cristaliza-se no Estado, foi Marx quem apresentou claramente os problemas dessa concepção⁴³. Considerando os homens a partir de sua inserção no processo social do trabalho, Marx⁴⁴ percebeu que o modo de produção capitalista já era racional, embora essa racionalidade estivesse voltada para o crescimento da eficácia da produção. Ele revelou que tanto os meios de ocultação da realidade opressora (cultura, religião, moral) quanto os meios administrativos e tecnológicos da fábrica visam à produtividade do sistema e não à emancipação do homem (OLIVEIRA, 2001, p. 139). Enfim, percebeu que a construção da realidade, embora tecnicamente racional, não condizia com o “modo de verdade” hegeliano. Na verdade, a sociedade capitalista, à medida que preteriu a participação consciente dos homens, tornou-se irracional.

A verdade, sustentava Hegel, é um todo que deve estar presente em cada elemento singular, de modo que, se algum elemento ou fato material não puder ser incluído no processo da razão, destrói-se a verdade do todo. Marx afirmava que este elemento

⁴³ Em relação à transição de Hegel a Marx e à importância dos conceitos marxistas para a elaboração teórica de Marcuse, inclusive no sentido utópico, Paul-Laurent Assoun afirma: “É verdade que *Razão e Revolução* tem como objetivo valorizar o ‘poder do pensamento negativo’, mas é *no sentido em que a negação permite relançar a mediação*, como indica o papel central do conceito de trabalho na sua visão, que contrasta com as reservas de Horkheimer e de Adorno, mais preocupados com uma ‘crítica da razão instrumental’.” (ASSOUN, 1991, p. 69, grifos meus). No que se refere à insinuação de Assoun de que Marcuse estava despreocupado em criticar a forma histórica que a razão tomou no tempo presente e de que essa tarefa foi empreendida mais por seus companheiros de *Institút*, só pode se dever ao seu desconhecimento do ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, coincidentemente contemporâneo de *Razão e Revolução* (1941), que será objeto do item 3.2 deste trabalho.

⁴⁴ Marcuse considera que Kierkegaard e Feuerbach apreendem o indivíduo em seu isolamento e, portanto, pertencem a uma outra tendência do pós-hegelianismo (Cf. RR, p. 228).

existia e era o *proletariado*. A existência do proletariado contradiz a suposta realização da razão, porque ela põe diante de nós uma classe que nos dá a prova da negação mesma da razão. O destino do proletariado não é o de perfazer as potencialidades humanas, mas o contrário (RR, p.227, grifos do autor).

Para Hegel, toda forma que o Estado atinge deve ser avaliada de acordo com a etapa da consciência histórica alcançada pela humanidade. Nos diversos períodos da história, tem também a liberdade diversos significados e “conteúdos de verdade”, pois em cada um deles é um tipo de liberdade que é verdadeiro. É claro que, subjacente, está o argumento de que o desenvolvimento da história e da consciência, embora sofra descontinuidades⁴⁵, é sempre *progressivo*⁴⁶. Para Marcuse, no entanto, o materialismo histórico de Marx chamou a atenção justamente para a perda da consciência no processo social do trabalho como um desses elementos descontínuos e não lineares no processo de efetivação da razão⁴⁷ na atualidade. A teoria marxista, ao entender que a negatividade da realidade não é metafísica, traz para o primeiro plano a satisfação das necessidades materiais dos indivíduos no sentido da realização da felicidade e, assim, mostra todo o seu verdadeiro e positivo significado.

A idéia de felicidade [...] se enraíza firmemente na exigência de uma organização social que pudesse revogar a estrutura de classes da sociedade. [...] Hegel negara vigorosamente que o progresso da razão tivesse qualquer coisa a ver com a realização da felicidade individual. [...] A razão podia prevalecer mesmo quando a realidade gritasse a frustração individual: disto davam testemunho a cultura idealista e o progresso tecnológico da sociedade civil (RR, p. 254).

Para Marcuse, quando os conceitos marxistas tratam da realidade, estabelecem um vínculo não meramente aparente entre teoria e prática,

⁴⁵ Em seu comentário sobre a apreensão de Hegel por Marcuse, André Nicolas escreve: “É preciso notar que a *razão* não se desenvolve segundo um processo atingido pela *fatalidade*, nem segundo uma trajetória contínua e rectilínea. Pode mesmo haver regressões, e isto faz parte da dialética no sentido de que um patamar histórico é franqueado se as forças negativas que se agarram a toda realidade, sob os aspectos das virtualidades, prevalecem sobre o dado.” (NICOLAS, 1971, p. 43, grifos do autor).

⁴⁶ Em *Eros e civilização* (p. 112), Marcuse reavalia a noção de progresso no pensamento hegeliano e mostra que sob ele há uma intenção de desenvolvimento cíclico do tempo.

⁴⁷ Como mais um elemento não-linear mas decisivo do sistema capitalista, o conceito de reificação (*Verdinglichung*) de que Marcuse faz uso é fortemente inspirado em *História e consciência de classe* de Lukács.

suplantando a independência da filosofia, da psicologia e da sociologia. Mediante esse vínculo, eles adquirem um valor de verdade. E fiel aos princípios da Teoria Crítica esboçados em *Filosofia e Teoria Crítica* (1937), conclui:

O conceito de verdade de Marx, está, porém, longe do relativismo. Há uma só verdade e uma só prática capazes de realizá-lo. [...] A teoria segue a prática a todo momento, *analisando a situação que se transforma e formulando seus conceitos de acordo com ela*. As condições concretas de realização da verdade podem variar, mas a verdade continua a ser a mesma, e a teoria continua a ser sua guardiã última. A teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio (RR, p. 275-276, grifos meus).

3.2 – A razão tecnológica

Para Marcuse, a realização histórica da razão como liberdade parecia cada vez mais obliterada no tempo presente. Em seu desdobramento prático como tecnologia, a razão se condensava em um sistema abrangente e totalitário que exigia cada vez mais a adaptação e a submissão do indivíduo por inteiro. No decorrer do processo tecnológico, a racionalidade e a individualidade socialmente disseminadas adquiriram novos padrões, diferentes e até mesmo opostos em relação ao seu início. A busca das raízes históricas e das conseqüências sociais desse processo é, pois, o móbil do artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*.

Nesse texto, Marcuse afirma que a racionalidade individual dos séculos XVI e XVII era uma racionalidade crítica. O indivíduo era entendido como um sujeito de certos valores e padrões fundamentais, externamente reconhecidos e respeitados. Diziam respeito a formas de vida pessoal e social mais adequadas ao desenvolvimento de suas habilidades e capacidades. A sociedade, por sua vez, tinha o dever de lhe dar livre campo sobre o qual pudesse agir. Assim, como ser dotado de razão e liberdade, deveria ser capaz de agir e transformar a realidade em favor de seus interesses racionais, o que significava imediatamente superar o sistema de idéias e valores vigente de uma sociedade que ainda não era racional.

O homem tinha de superar todo o sistema de idéias e valores que lhe era imposto, para encontrar e apossar-se das idéias e valores que se ajustassem a seu interesse racional. Era obrigado a viver num estado de vigilância constante, apreensão e crítica, rejeitar tudo que não fosse verdadeiro, nem justificado pela livre razão. Isto, numa sociedade que ainda não era racional, constituía um princípio de permanente inquietação e oposição (Impl, p. 75).

A sociedade emergente, palco dessa nova individualidade, era a liberal burguesa, defensora de ideais e valores como os de autonomia, livre concorrência e progresso. No entanto, com a crescente mecanização e a racionalização do processo de produção, a grande indústria ganhou vida e solapou tal concorrência entre indivíduos econômicos livres e aquela racionalidade crítica, submetendo-os a um novo tipo de dominação. Com surgimento dos impérios industriais foi obtido controle total e minucioso sobre a quantidade, a forma de produção, o tipo de mercadoria produzida e sua distribuição, sempre evitando desperdícios ou desvios.

A tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação (Impl, p. 73).

Para Marcuse, essa nova racionalidade que se instaura é a racionalidade tecnológica⁴⁸. É um aparato racional que combina máxima eficiência⁴⁹ com máxima conveniência, que economiza tempo e energia, sustentando a calculabilidade e a segurança do sistema. Essa racionalidade:

De modo algum está confinada aos sujeitos e objetos das empresas de grande porte, mas caracteriza um modo difundido de pensamento e até mesmo as diversas formas de protesto e

⁴⁸ O artigo, como se verá, tenta explicitamente identificar a racionalidade tecnológica à racionalidade nacional-socialista. No entanto, o conteúdo das análises apresentadas não se limita à descrição do regime totalitário nazista. Marcuse estava imerso na sociedade 'afluente' americana e esta, quanto aos meios técnicos usados para a manipulação e dominação, lhe parecia tão totalitária quanto a alemã. Além disso, o escrito foi originalmente feito em inglês e contém diversas referências a autores americanos. A propósito, grande parte de seus temas reaparece em 1964 na obra *O homem unidimensional* (trad. bras. *Ideologia da sociedade industrial*, 1967), ocasião em que reformula uma crítica sócio-econômica à 'sociedade industrial avançada'. A esse respeito, ver Kellner (1984, p.229; 1992, p. 302).

⁴⁹ Em *Eros e civilização*, Marcuse identificará a eficiência ao princípio de desempenho.

rebelião. Esta racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predispõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato (Impl, p. 77).

Na verdade, o indivíduo que seguir as instruções dessa nova racionalidade poderá, à custa de sua consciência e de si próprio, ser bem sucedido. Para tanto, nada mais se lhe exige do que sua adaptação ao aparato. Nesse sentido, desaparece o espaço para a autonomia e para o pensamento crítico do início da era burguesa, pois ser racional, defende Marcuse, é agora aceitar e executar com eficiência o que lhe é exteriormente determinado e confiar cegamente seu destino às grandes empresas e organizações que, burocraticamente, administram tal aparato. Como exemplo, Marcuse cita um homem que viaja de carro: seu trajeto, o lugar em que pára, a paisagem que admira, os sinais e placas que o advertem durante o percurso, tudo isso diz o que ele deve fazer e pensar e dão mostras de que outros pensaram, até melhor, por ele. E isto “para seu benefício, segurança e conforto; ele recebe o que quer.” (Impl, p. 80).

Para Marcuse, a subordinação da espontaneidade do sujeito a essa ordem não é apenas racional e sim perfeitamente razoável. Se o lema predominante é o de que a obediência a normas prescritas leva ao sucesso, todo protesto se torna insensato. Segundo ele, o comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza estão unidos em um mecanismo racional, conveniente e protegido das excentricidades daqueles que insistem em sua liberdade individual de ação.

Ao manipular máquina, o homem tem seus instintos, desejos e pensamentos completamente transformados. Sua libido é canalizada pela e para a produção crescente, distanciando-se da exigência de liberdade para sua realização. Ele pode, assim, dar mais valor a um automóvel, por exemplo, do que a um ser vivo. Para ele, “a máquina adorada não é mais matéria morta, mas se torna algo semelhante a um ser humano” (Impl, p. 81). A racionalidade tecnológica tornou o processo de fetichização da mercadoria maior e mais refinado do que teorizara Marx⁵⁰. Os objetos do trabalho não apenas ganharam vida (e, por isso, sua forma

⁵⁰ Literalmente, Marx escreve n’O *Capital*: “O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos. Por meio desse

de mercadoria) na medida de sua permutabilidade. Na nova era, a máquina manipula o homem de modo tal que ele já não tem mais qualquer critério para diferenciar-se dela e das mercadorias que produz, e, mais precisamente, para estabelecer os limites entre a dimensão humana e a mercantil. Nela, a fetichização e a reificação atingiram seu ápice.

A eficácia em termos de razão tecnológica é, ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas. *Quanto mais racionalmente o indivíduo se comporta e quanto mais devotadamente se ocupa de seu trabalho racionalizado, tanto mais sucumbe aos aspectos frustrantes desta racionalidade* (Impl., p. 81, grifos meus).

A racionalidade tecnológica atinge a todos, tanto na fábrica quanto fora dela. Na medida em que a padronização da produção aumenta, também é exigido o aumento da padronização do comportamento dos indivíduos na sociedade e na vida privada. Dessa forma, são todos iguais, indiferenciáveis e substituíveis uns pelos outros. Não são portadores de individualidade autônoma e crítica naquele sentido liberal e sim de uma incrível capacidade de adaptação ao sistema. O sistema educacional, a rádio, a televisão, os esportes, o cinema, etc. são exemplos de domínios exteriores ao processo de trabalho e de lazer que muito servem para moldar o indivíduo a ele. Enfim, a racionalidade tecnológica cria novos valores de verdade não mais críticos:

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 (Impl, p. 84).

A falta de liberdade e perda da individualidade não são percebidas como imposições externas ou como “trabalho de alguma força hostil” (Impl, p. 82). Elas são construídas de modo preciso e científico quando aos indivíduos é

qüiproqué os produtos do trabalho se tornam mercadorias, coisas físicas metafísicas ou sociais.” (MARX, 1996, p. 198).

apresentado um mundo racionalmente organizado e do qual podem participar *imediatamente* também por serem, embora abstratamente, racionais. Na medida em que a racionalidade tecnológica não postula um mundo melhor possível por conceber que ele já é o existente, os protestos e revoluções se tornam inúteis e irracionais. Por sua vez, a resignação resultante realimenta o sistema e suas forças de controle.

Além do processo de “internalização” da coerção e da dominação no indivíduo, Marcuse aponta outro fator importante para o enfraquecimento do pensamento crítico e de oposição.

Os valores de verdade críticos, nascidos num movimento social de oposição, têm sua importância modificada quando este movimento se incorpora ao aparato. Ideias como liberdade, indústria produtiva, economia planejada, satisfação de necessidades vêm-se então fundidas com os interesses de controle e competição. O sucesso organizacional palpável suplanta as exigências da racionalidade crítica (Impl, p. 87-88).

Os grupos de oposição, na era do capitalismo monopolista e principalmente na Europa, transformaram-se em partidos de massa com um ideário e uma burocracia que em nada ultrapassam o que é permitido. Para Marcuse, justamente na massa se dá a consumação da dissolução do indivíduo. Em um regime totalitário, os homens estão isolados na tentativa de realizar suas potencialidades e, no entanto, eles são, em conjunto e ao mesmo tempo, mobilizados em torno de ideais superiores (como os de raça pura, no caso do nacional-socialismo). Para ele, essa mobilização significa a imposição de uma padronização de comportamento, o que aumenta o isolamento do indivíduo.

A multidão é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções ‘naturais’ e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber, a busca do interesse próprio. Como membro de uma multidão, o homem se tornou o sujeito padronizado da autopreservação bruta. Sim, é verdade que a multidão ‘une’, mas une os sujeitos atomizados da autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas. A multidão é assim a antítese da ‘comunidade’, e a realização perversa da individualidade (Impl, p. 88-89).

Os indivíduos, antes considerados racionais e livres, foram transformados em massa. Essa mudança, longe de por o aparato em perigo, facilitou a coordenação crescente da sociedade e o surgimento de uma burocracia autoritária. Na sociedade de massas, a despeito da espontaneidade e “personalidade”, cada indivíduo é moldado para desempenhar uma função e ocupar um posto, é treinado para cumprir tarefas específicas que não são propriamente suas. Diante das várias profissões e ocupações, torna-se necessária uma instância superior de gerenciamento cujo papel é garantir o curso e a ordem racional dessas funções. Esse é o principal objetivo da burocracia. Ela faz com que os homens, ao obedecer à racionalidade incorporada nas empresas, sintam que estão obedecendo a uma racionalidade objetiva. Assim, ela incentiva a conciliação ilusória entre os interesses privados e coletivos e, ao mesmo tempo, dirime toda resistência e oposição ao aparato.

Para Marcuse, a massificação é um fenômeno que atinge não apenas as individualidades mas também os espaços em que poderiam se afirmar. Ele se refere exatamente à padronização cultural e a correlativa perda de criatividade e originalidade individuais.

Com o declínio da era liberal, estas qualidades foram desaparecendo do domínio da produção material e se tornando cada vez mais propriedade exclusiva das mais elevadas atividades intelectuais. Agora parecem desaparecer dessa esfera também: a cultura de massa está dissolvendo as formas tradicionais de arte, literatura e filosofia junto com a “personalidade” que se desenvolveu ao produzi-las e consumi-las (Impl, p. 99).

Entretanto, Marcuse não entende que a técnica seja um problema por ela mesma. Estritamente, sua crítica se dirige àquela racionalidade que administra e organiza o todo social em vista da eficiência, do lucro e da produtividade⁵¹. Na verdade, acredita que o progresso técnico possa permitir a diminuição do tempo e energia gastos na produção das coisas necessárias à vida e a redução gradual da

⁵¹ A esse respeito, Isabel Loureiro (2003, p. 27) tem uma interpretação clara: “Uma técnica isolada é apenas um elemento de um sistema e, nesse sentido, tanto pode ser libertadora quanto opressora, dependendo do todo em que se encontra inserida. No caso do capitalismo, as técnicas não se separam do objetivo do capital – obter lucros crescentes – e, por isso, aprisionam os seres humanos numa rede de dominação”.

escassez. Livre da eficiência competitiva, vê o homem, real e concretamente, capaz de individualizar tanto a si mesmo como os objetos que faz.

Por esse motivo, no início de seu ensaio, toma o cuidado de afirmar que “a técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo.” (Impl, p.74). Dessa forma, seu caráter totalitário se dá quando é integrada a um sistema e a grupos sociais que direcionam sua aplicação, como no caso nacional-socialismo.

O nacional socialismo é um exemplo marcante dos modos pelos quais uma economia altamente racionalizada e mecanizada, com a máxima eficiência na produção, também pode operar o interesse da opressão totalitária e da escassez continuada. O Terceiro Reich é, na verdade, uma forma de ‘tecnocracia’: as considerações técnicas da eficiência e da racionalidade imperialistas superam os padrões tradicionais do lucro e do bem-estar geral (Impl, p. 74).

Portanto, Marcuse não pode ser considerado um defensor da antitecnologia ou inimigo da técnica. O argumento de que a tecnologia impede a emancipação do homem, de que lhe causa mais malefícios do que benefícios, é exatamente o mesmo da “tecnocracia terrorista” quando propõe a valorização de uma vida simples e conformista em contraposição aos instrumentos que poderia libertá-lo⁵².

Contudo, para ele, a técnica, por si só, através de seu próprio desenvolvimento, não leva à emancipação humana⁵³. O desenvolvimento técnico abre possibilidades para uma transformação radical da sociedade e tal desenvolvimento não seria por sua vez suficiente para efetivar tais possibilidades⁵⁴. Ainda é necessário superar o caráter totalitário que a razão tecnológica adquiriu no tempo presente pela ação de um sujeito revolucionário.

⁵² Em sua Introdução a *Tecnologia, guerra e fascismo* (1999, p.28), Kellner lembra que essa crítica se dirige a teóricos alemães como Heidegger que, apesar de criticar a tecnologia, aliou-se ao nacional-socialismo.

⁵³ Isabel Loureiro ressalta que Marcuse não manteve uma distinção clara entre técnica e tecnologia após esse texto e que, por isso, recebeu inúmeras críticas, principalmente após *O homem unidimensional* (1964). Ela sugere, então, em defesa dele, uma nova terminologia (técnica em geral, de um lado, e de outro, sistema técnico ou tecnologia) capaz de explicitar que ele não pretende “eliminar a técnica em geral, assim como não se trata de eliminar o trabalho concreto, e sim o trabalho abstrato.” (LOUREIRO, 2003, p. 26).

⁵⁴ Em seu artigo, Bruno Pucci (2006, p. 82) considera que Marcuse, apesar da tentativa de discernir entre técnica e tecnologia, é “ambíguo, sobretudo na parte final do texto em que tenta apresentar algumas possibilidades de mudanças”.

Em suma, ele acredita utopicamente que, a partir das diferenças entre as potencialidades positivas e negativas da tecnologia, uma nova possa surgir, voltada à abolição da competição, à redução da jornada de trabalho, à instauração de um “reino da satisfação” e à construção de uma sociedade contrária ao desperdício de forças produtivas, da natureza e do próprio homem. Essa posição jamais será por ele abandonada, mesmo diante das conjunturas político-sociais mais conservadoras das décadas seguintes. Contra essas, que pretendem evitar e dispensar qualquer utopia, é que se volta, a começar por *Eros e civilização*.

4 – RAZÃO, LIBERDADE E REPRESSÃO EM *EROS E CIVILIZAÇÃO*

Em *Eros e civilização* (1955)⁵⁵, Marcuse pretende analisar o desaparecimento do sujeito revolucionário em uma época caracterizada pela Guerra Fria. De um lado, o capitalismo americano caminhava a passos largos, sendo descrito como ‘sociedade afluyente’ ou ‘sociedade de consumo’, apoiado pelo anti-comunismo macarthista e por teorias sociais positivistas cuja preocupação se resumia em descrever e legitimar a ordem existente. Por outro lado, o marxismo enfrentava sérios obstáculos seja porque a ortodoxia leninista fosse a corrente hegemônica ou porque fosse negado e afastado da social democracia. As possibilidades de uma revolução socialista em países capitalistas e industrialmente avançados, como os Estados Unidos, iam na contramão dos acontecimentos. Para Marcuse, parecia se repetir historicamente, com o final da Segunda Guerra, o que acontecera em 1918 durante Revolução Alemã, ou seja, o fracasso das forças revolucionárias em construir uma organização social de homens emancipados.

Nesse cenário político-econômico, Marcuse passou a estudar Freud sistematicamente⁵⁶. Sua justificativa para isso é que os processos psíquicos não são mais apenas processos da existência individual e sim da existência pública. Em sua extensão, os problemas psicológicos do indivíduo refletem, mais diretamente, as perturbações do todo social e, no final, constituem-se

⁵⁵ A idéia do livro sobre Freud surgiu de uma série de aulas que Marcuse ministrou em 1950-1951 na *Washington School of Psychiatry*. Na época de sua publicação, ele já havia se desligado do *Office of Strategic Service* (1951), terminado sua pesquisa no Instituto Russo da Universidade de Columbia (1952-1954) e conseguido uma cadeira de Ciência Política na Universidade de Brandeis, em Boston. Até então, suas relações com o Instituto, abaladas na década anterior desde sua saída, permaneceram inalteradas exceto em um ponto fundamental: nas diversas cartas que trocaram durante esses anos, Marcuse sempre manifestou a Horkheimer o desejo de desenvolver com ele um trabalho de fôlego mesmo sem vínculos com universidades ou com o próprio *Institut*. Em 1947, por exemplo, concordaram em elaborar teses que serviriam de linha editorial para a revista a ser relançada, mas, quase como uma praxe, apenas Marcuse fez sua parte. Ele inclusive sempre submeteu a Horkheimer as principais idéias e os manuscritos de *Eros e civilização* até próximo a sua publicação. Quando este último voltou à Alemanha e tornou-se reitor da Universidade de Frankfurt (1950), Marcuse esperava acompanhá-lo e por vezes seu nome vinha à tona, ora para assumir uma cadeira de filosofia ora para a direção dos novos projetos do Instituto. Porém, mais uma vez, não recebera dele garantias (principalmente financeiras agora) de que pudesse mudar-se para lá. Em meio à indecisão de Horkheimer, preferiu permanecer nos Estados Unidos. Cf. Wiggershaus (2006, p. 532 et seq.).

⁵⁶ Martin Jay (2008, p. 155) chama a atenção para o fato de que Marcuse, dentre todos os componentes do círculo interno do Instituto, era o menos ligado à psicanálise até a publicação de *Eros e civilização*.

verdadeiramente em problemas políticos. Com isso, a utilização que faz da psicologia freudiana tem a intenção de saber se no funcionamento da subjetividade humana há algum mecanismo que torna a luta política ineficaz ou mesmo obstáculos psicológicos às mudanças sociais. Sua conclusão foi de que o sucesso de uma revolução, utopicamente falando, depende de uma transformação radical do consciente e do inconsciente, das necessidades e das aspirações humanas.

Eros e civilização é a “*Dialética do esclarecimento* de Marcuse”⁵⁷, mas, diferente do modo fragmentário de Horkheimer e Adorno, não tem a pretensão de apresentar apenas o aspecto negativo da razão e deixar, por assim dizer, inacabado o projeto de análise da *Aufklärung*. Sua crítica pretende ultrapassar a crítica da razão instrumental contida na obra de seus companheiros em favor de uma razão de gratificação. Por isso, seu interesse pelo indivíduo, relegado a segundo plano pelos partidos de tradição marxista e até pelo próprio marxismo⁵⁸, é propositivo ao mesmo tempo em que se vincula à mudança social.

Para Freud, a história da civilização é a história irreversível e inevitável da repressão⁵⁹. Para ele, o homem deve renunciar à livre gratificação das necessidades pulsionais a fim de garantir sua existência social, deve subordinar sua felicidade e sua liberdade às regras do trabalho, à reprodução monogâmica e ao sistema de leis e ordem se quiser obter algum progresso e preservar sua vida. No entanto, para Marcuse, ao conservadorismo e ao pessimismo do pensamento freudiano subjaz um movimento crítico, uma “tendência oculta em psicanálise” (EC, p. 33). Os próprios conceitos freudianos, argumenta, deixam margem para se conceber a civilização repressiva como uma forma de organização histórica da existência humana que, diante das instituições criadas e do modo de satisfação das necessidades atingido, pode ser transformada.

⁵⁷ Cf. Wiggershaus (2006, p. 535).

⁵⁸ Em 1977, numa entrevista a Habermas, ele diz: “Há que se dizer, com toda clareza, que o descuido desta dimensão do sujeito e da subjetividade é uma das grandes carências do marxismo. O marxismo se fixou, demasiado e exclusivamente, no esquema base-superestrutura e considerou como de segunda ordem e pouco importante tudo o que não se podia atribuir ao estrito conceito de base. Uma das consequências disto foi que a própria luta política pelo socialismo foi objetivada e coisificada.” (HABERMAS et al, 1980, p. 122).

⁵⁹ Para Marcuse, terminologicamente, *repressão* e *repressivo* designam “processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão.” (EC, p. 30).

Com isso, Marcuse aliou Freud (principalmente o da metapsicologia) a Marx⁶⁰, renovou o marxismo e preservou-se fiel ao compromisso da Teoria Crítica com a emancipação humana.

4.1 – Razão e liberdade em Freud: uma leitura marcuseana⁶¹

De acordo com a teoria freudiana, duas pulsões (*Trieb*)⁶² orientam a vida psíquica humana: a pulsão de vida ou Eros e a pulsão de morte ou Thanatos. De natureza sexual e independente da razão, Eros tem a tendência de aglutinar a matéria em unidades cada vez maiores, usando sua força própria - a libido⁶³. Thanatos, por seu turno, é o movimento de retorno à matéria inorgânica em função de recorrer à morte na sua tentativa de apaziguar as tensões vitais. Quando voltada para o meio exterior, essa pulsão se manifesta como pulsão de agressividade e de destruição.

O instinto de morte é destrutividade não pelo mero interesse destrutivo, mas pelo alívio da tensão. A descida para a morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais. É uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão. E o próprio instinto de morte parece ser afetado pelas mudanças históricas que influem nessa luta (EC, p. 47).

Para Marcuse, a melhor expressão dessa tendência de extinguir ou reduzir ao máximo as tensões originadas das carências (*Lebensnot, Ananke*) ou necessidade vitais está no princípio de Nirvana.

⁶⁰ Exceto no 'Prefácio Político' de 1966, curiosamente Marcuse não menciona o nome de Marx uma vez sequer em todo o livro. Sobre isso, Paul Robinson faz o seguinte comentário: "Ele [Marx] foi, claramente, o herói não-reconhecido de *Eros e civilização*. [...] É minha convicção de que a tática subjacente de *Eros e civilização* tinha por finalidade pôr de acordo a teoria freudiana com as categorias do Marxismo. Essa diligência não resultou numa redução de Freud a Marx; Marcuse achava, francamente, que a Psicanálise abria dimensões críticas que não tinham sido previstas na teoria marxista." (ROBINSON, 1971, p. 157).

⁶¹ Como indica o subtítulo, a exposição que se segue não pretende tratar especificamente de Freud e nem comparar as concepções deste às de Marcuse, mas de acompanhar a "extrapolação" (EC, p. 51) marcuseana dos conceitos psicanalíticos para aquilo que lhe interessa: a possibilidade de uma organização social não-repressiva.

⁶² Por mais se aproximar da acepção do termo em alemão, o uso preferencial será o de 'pulsão'. O termo 'instinto', facilmente encontrado nas traduções para o português, será mantido como sinônimo apenas nas citações.

⁶³ "Em todas as modificações da teoria de Freud, a sexualidade conservou sempre o seu lugar predominante na estrutura instintiva." (EC, p. 42).

A civilização se edifica a partir dessa luta entre Eros, ou a tendência de aglutinação⁶⁴ que resulta na constituição da humanidade, e Thanatos, cuja tendência destrutiva ameaça essa constituição. Ou melhor, a civilização começa quando a completa satisfação dos impulsos – tanto de uma pulsão quanto da outra – é impedida ou desviada de seu objetivo final, ou seja, sublimada. “O Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto de morte.” (EC, p.33). Na verdade, nada poderia ser construído, unido e preservado se a gratificação de qualquer uma das pulsões fosse realizada plenamente. É o meio externo, entendido mais como mundo sócio-histórico do que mundo “natural”, que entra em conflito com o prazer irrestrito que almejam ou, tecnicamente, com princípio de prazer que as regem.

O princípio de realidade supera o princípio de prazer: o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido mas ‘garantido’ (EC, p. 34-35).

A constatação de que a gratificação das carências pulsionais não pode se realizar com liberdade plena é um evento traumático para o indivíduo que afeta tanto sua natureza histórico-genética quanto sua natureza estrutural (CAMPOS, 2004, p. 24). E, além disso, na medida em que o princípio de prazer tem de se adaptar ao princípio de realidade, o próprio conteúdo do prazer é transformado. De agora em diante, o valor da gratificação não está mais na quantidade de prazer obtido e sim naquilo que for útil para o indivíduo e seu meio.

Com o estabelecimento do princípio de realidade, o ser humano que, sob o princípio de prazer, dificilmente pouco mais seria do que um feixe de impulsos animais, converte-se num ego organizado. Esforça-se por obter ‘o que é útil’ e o que pode ser obtido sem prejuízo para si próprio e para seu meio vital (EC, p. 35, grifos do autor).

Sob o princípio de realidade, a energia libidinal de Eros é desviada de objetivos sexuais e a gratificação da pulsão de morte é freada na sua

⁶⁴ “O princípio de realidade ampara o organismo no mundo externo. No caso do organismo humano, é um mundo histórico. O mundo externo que o ego em evolução defronta é, em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, afetando a estrutura mental através de agências ou agentes sociais específicos.” (EC, p. 50).

destrutividade. O processo de sublimação reorienta essas forças para aquela finalidade de maior valor social dentre todas as possíveis: o trabalho. Essa atividade, geralmente penosa e desagradável, necessita do esforço físico, alimentado pela energia erótica e destrutiva, para conseguir promover, paradoxalmente, alguma felicidade futura, ou seja, mediada e dosada. O objetivo de dominação e de conquista do meio externo, portanto, deve implicar uma deserotização do indivíduo, uma dessexualização do corpo: especialmente, a libido começa a se concentrar em apenas uma parte dele enquanto o restante é usado como instrumento de trabalho. É o que se conhece por processo de genitalização, cujos limites utilitários são os de procriação. E na medida em que o tempo de trabalho determina o tempo do ócio, a indústria de entretenimento da sociedade industrial criou uma variada gama de produtos culturais para não deixar o trabalhador sozinho e entregue a si mesmo. Nesse sentido, a libido também é limitada temporalmente. Por outro lado, pelo trabalho, a energia destrutiva e agressiva da pulsão de morte é canalizada para o desenvolvimento de um aparato técnico-científico com o intuito de explorar e dominar a natureza cujo desenlace é, na verdade, para Marcuse, a dominação do homem pelo homem.

Aqui se atinge um ponto em que todo o caráter dialético da relação entre Eros e Thanatos fica evidente. Para que a finalidade de Eros possa ser alcançada, ou seja, para que a civilização possa ser construída, é necessário que a agressividade da pulsão de morte, voltada contra essa própria civilização e contra os homens, seja inibida e controlada. Mas esse controle, caracterizado pelo processo de sublimação, tem como consequência inevitável a dessexualização do indivíduo para adaptá-lo ao trabalho e o consequente enfraquecimento da pulsão de vida. Assim, essa sublimação, cujo propósito inicial era o de fortalecer Eros, resulta no seu enfraquecimento e na liberação das forças contra as quais luta, a saber, as de destruição. Para Marcuse, seria preciso mudar o tipo de trabalho a ser executado de modo que esteja a serviço de Eros e não contra ele.

Certo, há um modo de trabalho que oferece um elevado grau de satisfação libidinal, cuja expressão é agradável. E o trabalho artístico – sempre que genuíno – parece brotar de uma

constelação instintiva não-repressiva e visar finalidades não-repressivas – tanto assim que o termo *sublimação* parece requerer considerável modificação se o aplicarmos a esse gênero de trabalho (EC, p. 88).

Essa dialética permite compreender também porque a tecnologia imbuu-se de propósitos repressivos e porque parece estar mais contra do que a favor do homem. Concreta e historicamente, Marcuse pensa no nazismo, na destruição causada pela Segunda Guerra e na Guerra Fria subsequente como exemplos claros dessa situação. Para ele, de fato, a tecnologia é a conquista (do tipo cartesiana, poder-se-ia inferir⁶⁵) do meio externo como força destrutiva e o atual estágio da civilização parece sublimar mais a libido do que a destrutividade socialmente útil.

A destruição extrovertida não deixa de ser destruição: os seus objetos são, na maioria dos casos, concreta e violentamente acometidos, privados de sua forma e reconstruídos só depois de sua destruição parcial; as unidades são divididas à força e as suas partes componentes compulsoriamente redistribuídas. A natureza é literalmente ‘violada’. [...] Se são os derivativos do instinto de morte, então não podem aceitar como finais quaisquer ‘substitutos’ (EC, p. 89-90).

O estabelecimento do princípio de realidade sobre o princípio de prazer é também um evento traumático para o homem em um sentido mais filosófico: como, para Freud, a conquista do mundo externo não pode ser alcançada sem repressão, a liberdade e a razão não podem se realizar juntas.

Sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da *razão*: aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mal, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. Torna-se um *sujeito* consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora (EC, p. 35, grifos do autor).

⁶⁵ “Poder-se-ia inferir” porque a passagem seguinte faz lembrar “evidentemente” as regras do método cartesiano. Entretanto, é importante notar que no “Interlúdio Filosófico” de *Eros e civilização*, capítulo destinado a analisar a relação entre o princípio de realidade e a filosofia, Marcuse se abstém de identificar o pensamento de Descartes à repressão e prefere fazê-lo invocando principalmente Aristóteles e Hegel. Aliás, a exemplo de Marx, seu nome não é citado na obra. De certo modo, esse fato mostra em que medida o pensamento de Marcuse começava a tomar rumo próprio e a se distanciar de Horkheimer. Para este, desde *Teoria Tradicional e Teoria Crítica* (1937), Descartes representa a teoria tradicional cujo objetivo é a dominação da natureza.

Essa disjunção de liberdade e razão indica o sentido da “extrapolação” dos conceitos freudianos que Marcuse pretende. Ainda mais porque, para Freud, a luta pela existência é um trabalho “eterno”. É trabalho porque é o modo *racional e repressivo* de conquista do meio externo para satisfação (sublimada) das necessidades vitais e é eterno porque deve ocupar toda a existência do indivíduo. Nessa medida, com a prevalência do esforço físico e da restrição do prazer e com o propósito de dominação da natureza e do próprio homem, ele aparece sob o mesmo pano de fundo utilizado por Marx, ou seja, como falta de liberdade.

Seja qual for a liberdade existente no domínio da consciência desenvolvida e no mundo que ela criou, não passa de uma liberdade derivativa, comprometida, ganha à custa da plena satisfação de necessidades (EC, p. 38).

Por isso Marcuse pode afirmar que “Freud colocou-se na grande tradição da Filosofia e ao abrigo de critérios filosóficos” (EC, p. 30). Para ele, a teoria freudiana tem o mérito de “expor o conteúdo repressivo dos valores e realizações supremos da cultura” (EC, p. 37), de estabelecer a identidade entre progresso e sofrimento e de mostrar a incompatibilidade entre razão e liberdade. Contudo, justamente por pertencer a essa tradição e conceber tal identidade e tal incompatibilidade como eternas, resultantes do antagonismo *insuperável* entre princípio de realidade e princípio de prazer, ela sucumbe àquilo que critica: o *status quo* repressivo⁶⁶.

⁶⁶ Em muitas passagens de sua obra, Freud dá mostras de seu profundo conhecimento acerca dos sofrimentos e injustiças que marcavam as sociedades capitalistas européias. Em *O Futuro de uma Ilusão* (1996a, p. 20), por exemplo, propõe a distinção entre “privações que afetam a todos e privações que não afetam a todos, mas apenas a grupos, classes ou mesmo indivíduos isolados”. Além disso, como em *O Mal-estar na Civilização* (1996b, p.120), parece sugerir um princípio civilizatório histórico ao afirmar que “podemos esperar efetuar, gradativamente, em nossa civilização alterações tais que satisfaçam melhor nossas necessidades e escapem às nossas críticas”. No entanto, o complemento desse trecho não deixa dúvidas a respeito de seu ponto de partida conservador. Diz ele: “Mas talvez possamos também nos familiarizar com a idéia de existirem dificuldades, ligadas à natureza da civilização, que não se submeterão a qualquer tentativa de reforma”.

4.2 – A repressão no indivíduo e na civilização

4.2.1 – A filogênese

A teoria freudiana, segundo Marcuse, apresenta a origem da repressão em dois níveis: a filogênese (ou a origem da civilização repressiva) e a ontogênese (ou a origem do indivíduo reprimido). No que se refere à primeira, segundo Freud, poder-se-ia supor que os homens viviam em hordas⁶⁷, comandadas por um líder – o pai-déspota – mais forte e detentor de todo o poder, inclusive o sexual, na medida em que determinava a relação entre prazer e trabalho de modo desigual: monopolizava o primeiro e delegava o segundo aos filhos. “Conseguiu estabelecer o seu domínio *porque* lograra excluir os outros membros do prazer supremo? Em todo caso, [...] significou uma distribuição desigual do sofrimento.” (EC, p. 70, grifos do autor). Aos filhos, a única alternativa era abandonar o grupo quando não expulsos pelo pai. Um dia, rebelaram-se com o objetivo de tomar-lhe o lugar e usufruir de todos os seus privilégios. Depois de matá-lo e comer-lhe suas partes, os irmãos foram tomados pelo remorso e pela culpa pelo que fizeram, sentimentos nascidos do antagonismo entre o amor e o ódio que nutriam pelo pai. Diante do acontecido, perceberam que a continuidade da vida em grupo dependia agora da renúncia coletiva ao que buscavam, pois, sem ela, não seria possível evitar novas disputas e mortes. Desse modo, tentaram revitalizar o pai com a criação de um totem, proibiram a sua morte e decidiram renunciar ao prazer, materializado na figura feminina da mãe – tudo isso na tentativa de anular o ato criminoso. Dessa forma, não matar nem comer o totem (que podia ser animal, vegetal ou qualquer outro objeto) e não praticar o incesto teriam originado, respectivamente, a religião e as primeiras proibições norteadoras do comportamento humano ou a moral. Em uma palavra, teriam sido, para Freud, os fatores de geração da civilização.

Para Marcuse, o passo inicial a ser notado é que os irmãos se insurgiram contra o princípio de realidade imposto pelo pai e, depois, contra o princípio de

⁶⁷ A hipótese freudiana de uma horda primordial, criticada pelo revisionismo, interessa a Marcuse pelo seu valor simbólico: “Se a hipótese de Freud não for corroborada por qualquer prova antropológica, terá de ser inteiramente rejeitada, excetuando o fato de que ela encaixa, numa seqüência de eventos catastróficos, toda a dialética histórica da dominação.” (EC, p. 70).

prazer que lhes proporcionaria a gratificação. E é justamente aqui que Marcuse vai além de Freud: se, por um lado, o parricídio se deveu à agressividade e à hostilidade que os filhos sentiam pelo pai, por outro, a culpa não nasceu apenas do sentimento de amor:

Não deverá o seu sentimento de culpa incluir o remorso pela traição e renegação de seu próprio ato emancipador? Não são eles culpados de reentronizarem o pai repressivo, culpados de uma perpetuação auto-imposta da dominação? (EC, p. 74).

Por isso, com a criação do totem, a figura do pai reaparece ainda mais repressora. Pois agora, na ausência daquele que despoticamente garantia a existência do grupo, todos devem negar a livre satisfação do prazer que motivou o parricídio e cumprir os pactos e as determinações coletivas daí nascidos de modo ainda mais autoritário para que essa comunidade, enquanto unidade social, não incorra no perigo de extinção. Dessa forma, o princípio de realidade representado pelo pai pôde ser materializado em um sistema de instituições.

O progresso da dominação por um para a dominação por muitos envolve uma 'propagação social' do prazer e faz que a repressão seja auto-imposta no grupo governante: todos os seus membros têm de respeitar os tabus se querem manter sua chefia. A repressão impregna agora a vida dos próprios opressores e uma parte de sua energia instintiva fica disponível para a sublimação no 'trabalho' (EC, p. 73).

No entanto, por mais repressiva que possa ser, a nova ordem não consegue aplacar o sentimento de culpa ou redimir o crime totalmente, já que eles não se referem apenas ao ato cometido mas também àquele que não foi praticado: a libertação. Por terem sido uma experiência traumática, o parricídio e o sentimento de culpa que o acompanha, segundo Freud, foram marcantes para o homem ao ponto de ficarem gravados no inconsciente e de serem reproduzidos, em formas modificadas, ao longo da história. Entretanto, a ligação entre os processos individuais de repressão e o desenvolvimento da civilização não é imediata. Marcuse defende a existência de elementos repressivos *genéricos*, isto é, que não podem ser explicados somente pelo recurso às vivências e experiências individuais (como, por exemplo, ao complexo de Édipo). Da mesma forma que

Freud, entende que esses elementos, esquecidos mas não extintos, podem reaparecer: é o *retorno do reprimido*, ou “a história proibida e subterrânea da civilização.” (EC, p. 36). Como exemplo, cita a vinda de Cristo como o Messias que veio salvar os homens na Terra: sua mensagem era de libertação e redenção na carne, oposta à do Pai, e, no entanto resultou em morte; seus discípulos fizeram uma nova deificação (agora a do Filho) e transformaram seu evangelho em lei; aqui, já a promessa de libertação redundou em aumento de repressão. E em nome dessa lei, posteriormente, o cristianismo pôde empreender a luta armada contra os hereges que, nesse contexto, representavam a antiga exigência de liberdade tal como Cristo pregou ou o retorno do reprimido.

Os acontecimentos e experiências que podem despertar o material reprimido [...] são, no nível social, os que se nos deparam nas instituições e ideologias que o indivíduo enfrenta cotidianamente e que reproduzem, em sua própria estrutura, tanto a dominação como o impulso para a destruir (família, escola, oficina e escritório, o Estado, a Lei, a filosofia e a moral predominantes) (EC, p. 80).

Esse aporte teórico freudiano permite a Marcuse sustentar que os movimentos revolucionários que se sucederam no decorrer do tempo, objetivando a derrota do modo de dominação até então vigente, sempre fracassaram por questões sócio-políticas e também devido ao componente psicológico resultante do sentimento de culpa⁶⁸: os proletários rebeldes tomam o poder, redobram a antiga opressão e renunciam àquilo que prometeram. Sob o ponto de vista da civilização, o poder dominante exercido pelo pai-déspota foi transfigurado em instituições destinadas à administração da sociedade, cujo modelo repressor os trabalhadores passaram a reproduzir.

No presente nível da civilização, dentro do sistema de inibições recompensadas, o pai pode ser superado sem que a ordem instintiva e social sofra violento abalo [...] A dominação ultrapassou a esfera das relações pessoais e criou instituições

⁶⁸ Para Kellner (1984, p. 162), o fato de Marcuse ter adotado elementos biológicos e mecanicistas da teoria das pulsões de Freud “foi motivado não apenas com a intenção de suplementar a teoria marxista, mas com o objetivo de reconstruir a antropologia marxista para fornecer um novo fundamento para a esperança revolucionária em uma antropologia da liberdade. Visto que a história não proporcionou a garantia da revolução, Marcuse voltou-se à *natureza* para estabelecer um fundamento para a possibilidade revolucionária”.

para a satisfação ordeira das necessidades humanas, numa escala crescente (EC, p. 82).

Nessa medida, toda rebelião contra o *status quo* significaria, em sua motivação primeira, o retorno do reprimido, a exigência de realização por completo daquela libertação, mas também a prática de um crime visto que põe em perigo as bases, embora repressivas, que garantiram e garantem a existência do todo social. Tal crime seria, portanto, contra toda a sociedade e só faria aumentar o sentimento de culpa dos rebeldes. Além disso, há de se considerar que, em seu estágio industrial, essa sociedade está tecnicamente capacitada para satisfazer as necessidades básicas do indivíduo como nunca antes, o que leva ao juízo econômico de que se teria aparentemente mais a perder do que a ganhar com uma revolução.

Portanto, Marcuse concorda com Freud em que o princípio de realidade reflete a luta contra a carência e a escassez (*Lebensnot*). Mas apesar de terem existido em todo o curso da civilização, não foram organizadas do mesmo modo. Em nossa civilização, por exemplo – sustenta Marcuse em oposição a Freud – elas foram dispostas de tal maneira que o produto social não foi distribuído coletivamente e em função das necessidades pessoais, não obstante a conquista do meio externo estar tecnicamente assegurada. Assim, se o modo de organização social imposto pelo pai-déspota e reproduzido pelo clã dos irmãos tinha traços racionais visto que as forças produtivas eram precárias e incipientes, na época do capitalismo industrial ela tornou-se irracional e não livre por permanecer fiel *exclusivamente* aos interesses de dominação.

4.2.2 – A ontogênese

Segundo Freud, o aparelho mental é dividido em três instâncias: o id, o ego e o superego. O id é a maior e mais antiga dimensão; é o domínio do inconsciente e das pulsões primárias; livre do tempo, valores e contradições; e seu objetivo não visa à autopreservação, mas à satisfação de suas necessidades de acordo com o princípio de prazer. Já o ego é uma parte modificada do id a partir do contato com o meio externo; tem a função coordenar, alterar, organizar e controlar os impulsos do id de modo a reduzir o conflito com o exterior; ele é um mediador

entre as necessidades do id, a realidade e os limites do superego. O superego surge quando as restrições externas – primeiramente impostas pelos pais e depois pelas instituições sociais – são assimiladas e interiorizadas (introjetadas) pelo indivíduo; elas passam a ser feitas por ele próprio de modo inconsciente e imediato e com a mesma severidade de antes. Com essa introjeção da autoridade, surge a consciência propriamente dita, uma função que julga e critica o ego, gerando o sentimento de culpa. Portanto, o superego e o ego são instâncias imediatamente repressoras: o primeiro por ter a função de vigiar e censurar o que o ego faz, e o segundo por realizar efetivamente a repressão.

Contudo, para Marcuse, na fase da sociedade industrial, a construção do superego e as relações entre as instâncias mentais são alteradas. Antes, o pai era introjetado em sua força e severidade porque ocupava o centro da educação e socialização do filho; hoje, a autoridade paterna foi substituída por modelos sociais exteriores ao âmbito familiar. “Na luta entre as gerações, os lados parecem ter sido trocados: o filho é que sabe; é ele quem representa o princípio maduro de realidade contra as obsoletas formas preconizadas pelo pai.” (EC, p.97). Antes, era possível identificar aquele cuja função era a de exercer a repressão, aquele que representava concretamente o princípio de realidade (pai, patrão, chefe, senhor etc) e contra quem a nova geração podia dirigir seu ódio e se insurgir. Na fase do capitalismo monopolista, a autoridade despersonificou-se e diluiu-se sob a forma de controles impessoais (KANGUSSU, 2008, p. 111; ROUANET, 1989, p. 229; CAMPOS, 2004, p. 32). No entanto, ao contrário de desaparecer, a repressão foi reafirmada e aumentada porque agora é realizada pelo todo social.

Com a racionalização do mecanismo produtivo, com a multiplicação de funções, toda a dominação assume a forma de administração. No seu auge, a concentração do poder econômico parece converter-se em anonimato; todos, mesmo os que se situam nas posições supremas, parecem impotentes ante os movimentos e leis da própria engrenagem (EC, p. 98).

Esse processo faz parte, segundo Marcuse, da liquidação tecnológica do indivíduo. O valor social deste último é medido em termos de sua capacidade de adaptação ao sistema produtivo; sua agressividade, sem a família, ameaça ficar

sem sentido; sua consciência, sua intimidade e suas emoções estão controladas sob o conformismo; e o seu sentimento de culpa não se desenvolve mais. “O seu ego contraiu-se num grau tal que os multiformes processos antagônicos entre o id, ego e superego não podem desenrolar-se em sua forma clássica.” (EC, p. 98).

Da mesma forma, a relação antagônica entre liberdade e razão se modifica. Ao não perceber que os bens e serviços que compra já controlam suas necessidades e deturpam seu intelecto, indivíduo também não pode perceber que o mundo racionalmente constituído tem apenas a aparência (*Schein*) de liberdade. Pois o princípio de realidade a que está submetido nem lhe permite e nem lhe exige mais examinar a realidade, distinguir entre bom e mal, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. Tudo está pronto e ele não precisa ser mais um sujeito consciente, pensante, *autônomo*. Assim, Marcuse mostra, contra e além de Freud, que a razão e a liberdade – para este último, antagônicas – foram artificialmente unidas pela sociedade capitalista. Além disso, dirigindo-se também contra essa sociedade, mostra que forma artificial sob a qual os termos são reconciliados é falsa e aparente, visto que tem por finalidade a dominação e não a emancipação do homem.

A ideologia hodierna reside em que a produção e o consumo reproduzem e justificam a dominação. Mas o seu caráter ideológico não altera o fato de que os seus benefícios são reais. A repressividade do todo reside em alto grau na sua eficácia: amplia as perspectivas da cultura material, facilita a obtenção das necessidades da vida, torna o conforto e o luxo mais baratos, atrai áreas cada vez mais vastas para a órbita da indústria – enquanto, ao mesmo tempo, apóia e encoraja a labuta e a destruição. O indivíduo paga com o sacrifício do seu tempo, de sua consciência, de seus sonhos; a civilização paga com o sacrifício de suas próprias promessas de liberdade, justiça e paz para todos (EC, p. 99).

4.2.3 – Mais-repressão e princípio de desempenho

Para Marcuse, Freud estava certo ao afirmar que o desenvolvimento da civilização se deu como “dominação organizada” (EC, p. 50) e que a repressão habita todo princípio de realidade. O retrato que faz do progresso como resultante do sofrimento e privação do prazer não mostra outra coisa a não ser isso. No

entanto, a descrição das origens da repressão no indivíduo (ontogênese) e, principalmente, na civilização (filogênese) aponta para a preponderância de um tipo específico de princípio de realidade, justamente aquele voltado à dominação. Assim, por julgar que todas as formas manifestas do princípio de realidade deveriam implicar necessariamente repressão, Freud não se deu ao trabalho de fazer distinção entre tais formas que, no fundo, são historicamente constituídas. Para Marcuse, a perda dessa dimensão histórica do princípio de realidade encerrou o que era histórico em algo natural, fazendo com que à história sobreviesse uma visão determinista. Esse é o 'biologismo' de Freud, para quem, no final, a história da humanidade é a história da repressão.

Para recuperar a dimensão histórica das generalizações de Freud e para assegurar, contra ele, a possibilidade de uma civilização não-repressiva, Marcuse começa por sugerir dois novos conceitos: mais-repressão e princípio de desempenho.

O princípio de desempenho é “a forma histórica predominante do *princípio de realidade*.” (EC, p. 51, grifos do autor). Ele representa o tipo de repressão do princípio de realidade que governa a civilização contemporânea: desde a horda primordial até o presente estágio, a dominação tornou-se cada vez mais eficiente, universal e impessoal, mas também mais racional e produtiva. Sob esse princípio, o indivíduo é considerado na medida de seu desempenho econômico e toda a existência humana passa a ser definida por critérios de produção e produtividade: ele tem que dedicar suas forças integralmente ao trabalho se quiser ter, no futuro incerto (mas que lhe parece o oposto), alguma felicidade compensatória. Assim, esse princípio só pode estabelecer uma relação antagônica com o princípio de prazer. Com ele, mais importam a produtividade e a dominação ali incutida do que as necessidades dos indivíduos. Na verdade, opera contra esses, por mais danos que possa lhes causar.

Sob o domínio do princípio de desempenho plenamente desenvolvido, a subordinação apresenta-se como que efetivada através da divisão social do próprio trabalho (embora a força física e pessoal continue sendo uma instrumentalidade indispensável). A sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; *a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem*

identificam-se com a própria vida da sociedade (EC, p. 91, grifos meus).

Sob essa perspectiva, a sociedade capitalista estratifica-se segundo as exigências de produtividade e adquire sua aparência (*Schein*) de razão. Os homens não trabalham para si, ou para a satisfação de suas necessidades, e sim para um sistema independente e heterônomo sobre o qual não têm nenhum controle. “Trabalham em *alienação*” (EC, p. 58), diz Marcuse, ou, mais especificamente, trabalham para si apenas quando trabalham para esse sistema ao qual têm que se subordinar. As funções e as atividades que desempenham servem para instituir a falsa identidade entre o interesse particular e o do todo, entre indivíduo e sociedade, e manter afastado o princípio de prazer.

A autoridade social é absorvida na ‘consciência’ e no inconsciente do indivíduo, operando como seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação. No desenvolvimento ‘normal’, o indivíduo vive a sua repressão ‘livremente’ como sua própria vida: deseja o que se supõe que ele deve desejar; suas gratificações são lucrativas para ele e para os outros; é razoavelmente e, muitas vezes, exuberantemente feliz (EC, p. 59).

Para Marcuse, o símbolo da constituição dessa civilização sob o princípio de desempenho está em Prometeu⁶⁹. Este cria a civilização quando oferece, como um presente, o fogo aos homens e a possibilidade de dominarem a natureza e o mundo exterior. Mas isso com o custo do sofrimento eterno: como castigo imposto por Zeus, deveria ficar acorrentado no Cáucaso e receber diariamente a visita de uma águia para lhe bicar o fígado que se regenerava durante a noite. Era obrigado, então, a suportar o sofrimento para manter-se vivo ou – no entender de Marcuse – a trabalhar penosamente para poder viver. “Ele simboliza a produtividade, o esforço incessante para dominar a vida; mas, na sua produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão inextricavelmente interligados.” (EC, p. 147). E como parte do mito, aparece a figura de Pandora, um princípio feminino que une a sexualidade e o prazer à beleza. As mulheres, pela satisfação que prometem, passam a ser vistas como “parasitas sem préstimo”, como “maldição – desintegradora e destrutiva” no

⁶⁹ Na *Dialética do Esclarecimento* (1985, p. 53 et seq.), Adorno e Horkheimer apontaram Ulisses como o herói arquetípico do progresso.

mundo do trabalho da civilização. Portanto, os males que Pandora pode trazer são, na verdade, uma ameaça ao princípio de desempenho vigente.

Para Freud, se o homem se deixasse levar pelo princípio de prazer, não construiria a civilização e não sobreviveria, pois não haveria sentido para ele colocar de bom grado sua energia sexual a serviço do esforço físico para superar a escassez (*Lebensnot*) e as carências do meio exterior. Por isso, o trabalho é necessário e necessariamente repressor. Para Marcuse, no entanto, repressão não é conseqüência de uma condição eterna de escassez (*Lebensnot*) e sim resultante de uma determinada organização histórica de luta contra ela. Para ele, a perduração das bases em que se deram essa luta (e a vitória) contra a escassez (*Lebensnot*) é irracional.

A distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram impostos aos indivíduos – primeiro por mera violência, subseqüentemente por uma utilização mais racional do poder. Contudo, não importa averiguar até que ponto foi útil essa racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da dominação, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação (EC, p. 52, grifos do autor).

Aos controles adicionais à repressão necessária à civilização, aqueles que visam à manutenção da dominação exercida por um princípio de realidade particular, apesar da escassez (*Lebensnot*) conquistada, Marcuse dá o nome de *mais-repressão*.

Por exemplo, as modificações e deflexões de energia instintiva necessárias à perpetuação da família patriarcal-monogâmica, ou a uma divisão hierárquica do trabalho, ou ao controle público da existência privada do indivíduo, são exemplos de mais-repressão concernente às instituições de um determinado princípio de realidade (EC, p. 53, grifos do autor).

Marcuse admite que a civilização humana, para fins de sobrevivência e perpetuação, necessita de repressão. É o que chama de “repressão básica”. Mas, quando grupos continuam a usar a escassez (*Lebensnot*) como motivo para reforçar a repressão – ainda mais em um estágio da história em que os crescentes avanços tecnológicos possibilitam que as necessidades humanas

sejam, em sua maioria, satisfeitas – então isso já não diz mais respeito a uma mera repressão. Trata-se da irracionalidade de um princípio de realidade (o princípio de desempenho) que, por meio de um controle excessivo (mais repressão), objetiva a dominação do homem pelo homem.

4.3 – A repressão na Filosofia

A luta entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, entre o princípio de realidade e o princípio de prazer, a repressão e o retorno do reprimido são componentes da teoria metapsicológica de Freud que se revertem em um contexto sociológico. Mas, para Marcuse, não é só isso. Ela contém “hipóteses sobre a estrutura dos principais modos de ser”, “implicações *ontológicas*” (EC, p. 105) que a aproximam das pressuposições básicas da racionalidade ocidental expressas pela filosofia. Ademais, a psicanálise mostra como o enfraquecimento de Eros e a libertação da agressividade estão em estrita correspondência, como a dominação e a produtividade parecem se vincular a uma tendência regressiva das pulsões e como, por fim, a exigência de gratificação assemelha-se à busca do Nirvana. Para Marcuse, de Aristóteles a Hegel, a filosofia compartilhou desse mesmo movimento, ou seja, manteve-se ligada à dominação para propor, ao final, reconciliação.

O princípio de realidade da civilização ocidental, segundo Marcuse, é uma racionalidade que desde o início sustentou sujeito e objeto, razão e paixões, indivíduo e sociedade como pares antagônicos. A natureza foi considerada um material bruto, arredio, um objeto a ser dominado e um obstáculo a ser superado. Por sua vez, para autopreservar-se, o *ego* que foi constituído tinha de ser “agressivo e ofensivo” para lutar e conquistar o mundo a que se opunha. “Era um sujeito *contra* um objeto.” (EC, p. 107). Essa lógica preconditionou o *ego* a agir e a produzir com vista à dominação mesmo quando não é necessária. Por isso, para Marcuse, a sensibilidade e tudo a ela ligado são os primeiros elementos a serem subjugados: primeiro, significa a volta do sujeito sobre si para adquirir autodomínio e, segundo, significa o domínio sobre suas dimensões mais ligadas à receptividade do que à produtividade. No máximo, a sensibilidade foi entendida como a faculdade *inferior* responsável por fornecer o material informe e distorcido

a ser lapidado e conhecido pela *superior*, a razão. Por outro lado, a natureza também foi transformada em um *a priori* por ser considerada, de antemão, controlável e dominável. E se o ego e a natureza são o que são de forma apriorística, também deve sê-lo a força que o primeiro exerce contra a segunda: o trabalho. No entanto, Marcuse argumenta:

A razão tem por finalidade garantir, através de uma transformação e exploração cada vez mais efetiva da natureza, a realização das potencialidades humanas. Mas, no processo, a finalidade parece recuar diante dos meios: o tempo dedicado ao trabalho alienado absorve o tempo para as necessidades individuais – e define as próprias necessidades. O *Logos* destaca-se como a lógica de dominação (EC, p. 108).

Se as raízes da subjugação da sensibilidade podem ser vistas na filosofia platônica, Marcuse defende que já em Aristóteles, pela lógica formal, o *Logos* foi dirigido no sentido da lógica da dominação⁷⁰, cuja maior expressão se dá no princípio de desempenho hodierno, ou seja, na sociedade industrial.

Mas, ao mesmo tempo em que a filosofia começa a se desenvolver como luta entre sujeito e objeto, um movimento contrário é iniciado em seu interior para que os pares antagônicos sejam reconciliados e harmonizados, ou seja, a filosofia “também retém a imagem de sua reconciliação” (EC, p. 108). A luta do sujeito para obter satisfação e gratificação é o que Marcuse chama de “*Logos da gratificação*” que, nesse caso, aparece na filosofia aristotélica sob o conceito de *nous theos*: um *ato puro*, *motor imóvel* incondicionado e imaterial cujo movimento é circular porque não distingue passado, presente e futuro; ele tudo anima, mas nada cria; volta sobre si mesmo, repousa e continua sempre; é o movimento sem mudança que todos os objetos (sofredores) em devir almejam⁷¹.

⁷⁰ Sobre isso, Robespierre de Oliveira tece o seguinte comentário: “Por ‘lógica da dominação’ não se entende apenas uma lógica que domine, mas sim uma lógica que permite ou contribui para a dominação. A lógica formal, de validade universal, que independe ou prescindir da base material correspondente, perdeu o vínculo histórico e social e também o potencial crítico. *A origem da dominação do homem pelo homem não é filosófica, mas sim sua justificação e aceitação.*” (OLIVEIRA, 2001, p. 194, grifos meus).

⁷¹ “Se a natureza de um ser fosse simples, a mesma coisa lhe seria sempre agradável no mais alto grau. É por isso que Deus sempre goza um prazer único e simples: com efeito, não existe apenas uma atividade do movimento, mas também uma atividade do repouso, e experimenta-se mais prazer no repouso do que no movimento. Mas ‘a mudança é aprazível em todas as coisas’, como diz o poeta [Eurípedes, em *Orestes*], em razão de algum vício; pois, assim como o homem vicioso

A concepção aristotélica não é religiosa. É como se o *nous theos* fosse uma *parte* do universo, não sendo, pois, seu criador nem seu senhor nem seu salvador, mas apenas um modo de ser em que toda a potencialidade é realidade concreta, em que o 'projeto' de ser foi realizado (EC, p. 109).

Essa ambivalência da filosofia, para Marcuse, perdurou até a última tentativa de conceber o mundo a partir do Logos da dominação. Para ele, foi Hegel, com sua *Fenomenologia do Espírito*, o responsável por desvendar a estrutura da razão como dominação da natureza e do homem e por reivindicar ainda, nos moldes aristotélicos do *nous theos*, uma reconciliação.

Em Hegel, para a consciência se tornar uma autoconsciência é necessário que o *ego* seja reconhecido por um outro, ou seja, é-lhe necessário uma alteridade para poder ser negada, superada, para assim conquistar o seu "ser-em-si-mesmo". No primeiro momento, o indivíduo se faz quando se torna livre contra a negatividade representada pelo mundo.

É essa a noção do indivíduo que deve constantemente afirmar-se para ser real, o que se destaca contra o mundo como sua 'negatividade', como *negação* de sua liberdade, pelo que só pode existir ganhando e testando incessantemente a sua existência contra algo ou alguém que a conteste (EC, p. 109-110).

Mas a alteridade representada pelo mundo dos objetos não é suficiente. Para que seja verdadeiramente livre, o indivíduo deve ser *reconhecido* como tal e, embora sofram a dominação pelo homem, os objetos não são vivos e não podem reconhecer seu soberano. Nessa medida, um outro sujeito autoconsciente deve ser exigido. Ora, essa segunda autoconsciência necessária, visto que é uma alteridade, só pode tornar a primeira livre na medida em que for negada, dominada, superada e tornada súdita. Portanto, para Marcuse, a lógica da dominação, iniciada como dominação da natureza, deve terminar como dominação do homem pelo homem. E, dessa forma, "a Filosofia compreende a base histórica concreta sobre a qual o edifício da razão foi levantado" (EC, p. 109)

se caracteriza pela mutabilidade, a natureza que necessita de mudar é viciosa, por não ser simples nem boa." (ARISTÓTELES, 1984, p. 157).

porque ela se revela imbuída das mesmas exigências repressivas do princípio de desempenho e da mais-repressão.

Hegel não pára aqui. Herdeira também do Logos da gratificação, sua filosofia termina na instauração do repouso e da gratificação do conhecimento total, na compreensão de que a liberdade não é mais dominação e sim descanso no Absoluto, termina quando o ser-em-si-e-para-si-mesmo do espírito – um *nous* – foi atingido.

A Filosofia da civilização ocidental culmina na idéia de que a verdade reside na negação do princípio que governa essa civilização – negação no duplo sentido de que a liberdade só se apresenta como real na idéia, e de que a incessante produtividade projetiva e transcendental do ser alcança a fruição na perpétua paz da receptividade autoconsciente (EC, p. 111).

O *nous* da filosofia hegeliana demonstra o quanto ela se afastou da verdadeira liberdade. Para Hegel, o fluxo do tempo é capaz de apagar as diferenças, alienações e alteridades sobre e pelas quais o indivíduo foi constituído. No ‘fim da história’, o conhecimento absoluto do espírito é a compreensão de que todas as negações necessárias podem encontrar repouso e apaziguamento, a certeza de que o passado determinou o presente e de que a liberdade foi conquistada. Para Marcuse, aqui Hegel pretende substituir a noção de progresso contínuo pela de desenvolvimento cíclico cujo movimento é o de lembrar o passado. No entanto, o presente é o da não realização da liberdade.

Nem o Estado, nem a Sociedade, consubstanciam a forma suprema de liberdade. Por mais racionalmente que estejam organizados, a carência de liberdade ainda aflige ambos. A verdadeira liberdade está só na idéia. Assim, a libertação é um evento espiritual. A dialética de Hegel mantém-se dentro do quadro fixado pelo princípio de realidade estabelecido (EC, p.112-113).

Se no presente não há liberdade, a lógica de dominação não foi detida, como não foram detidas a violação da natureza e a alienação do homem.

Em filosofia, as mais claras tentativas de rompimento para com o Logos da dominação foram empreendidas, segundo Marcuse, por Schopenhauer e Nietzsche. O primeiro definiu a essência do ser humano não como razão e sim

como *vontade*⁷² cuja satisfação plena somente pode ser alcançada quando nada mais puder desejar, ou seja, na morte⁷³. Mas, para Marcuse, ao contrário de ser a redenção e a negação da vontade, essa morte é ainda a sua maior afirmação: “Mas o ideal de Nirvana contém a afirmação: o fim é a realização, a gratificação. Nirvana é a imagem do princípio de prazer.” (EC, p. 113). A vontade schopenhauriana, é verdade, evita terminar no *nous theos* ou no Espírito da tradição filosófica, mas nem por isso procura estabelecer uma nova relação entre princípio de prazer e princípio de realidade. Seu mérito está na defesa do primeiro contra o segundo, oposição que julga eterna e irreconciliável tal como Freud. No entanto, Marcuse considera, por outro lado, que a teoria freudiana contém elementos que permitem ir além do seu pessimismo. Por sua vez, esses elementos estão ausentes da filosofia de Schopenhauer e tornam o seu pessimismo simultaneamente mais radical e muito mais conformista.

Por esta razão é que Nietzsche, apesar das ambigüidades de suas denúncias, aparece aos olhos de Marcuse como um crítico mais contundente do princípio de realidade estabelecido. Sua acusação é de que, com a ascendência da moralidade judaico-cristã⁷⁴, aquilo que dizia respeito à natureza e à vida do homem se tornou pecaminoso e motivo de culpa mortal⁷⁵. O Logos da dominação erigiu-se instaurando no ser humano a má consciência, a hostilidade à vida e o medo de ‘ser o que se é’, pervertendo e restringido as pulsões vitais. Enfim, esse Logos condenou a gratificação e sujeitou o indivíduo sofredor a depositar sua

⁷² “Todo QUERER nasce de uma necessidade, portanto de uma carência, logo, de um sofrimento. A satisfação põe um fim ao sofrimento; todavia, contra cada desejo satisfeito permanecem pelo menos dez que não o são. Ademais, a nossa cobiça dura muito, as nossas exigências não conhecem limites; a satisfação, ao contrário, é breve e módica. Mesmo a satisfação final é apenas aparente: o desejo satisfeito dá lugar a um novo; aquele é um erro conhecido, este um erro desconhecido. Objeto algum alcançado pelo querer pode fornecer uma satisfação duradoura, sem fim, mas ela se assemelha sempre apenas a uma esmola atirada ao mendigo, que torna sua vida menos miserável hoje, para prolongar seu tormento amanhã.” (SCHOPENHAUER, 2005, p. 266).

⁷³ Para Schopenhauer, o prazer da contemplação estética pode temporariamente suspender o querer da vontade.

⁷⁴ Marcuse não usa o adjetivo “judaico”, mas tão somente o “cristã”.

⁷⁵ “‘Os senhores’ foram abolidos; a moral do homem comum venceu. Ao mesmo tempo, essa vitória pode ser tomada como um envenenamento do sangue (ela misturou entre si as raças) – não contesto; mas indubitavelmente essa intoxicação foi bem-sucedida. A ‘redenção’ do gênero humano (do jugo dos ‘senhores’) está bem encaminhada; tudo se judaíza, cristianiza, plebeíza visivelmente (que importam as palavras!). A *marcha desse envenenamento através do corpo inteiro da humanidade parece irresistível, sua cadência e seu passo podem inclusive ser mais lentos doravante, mais refinados, cautelosos, inaudíveis - há tempo bastante...*” (NIETZSCHE, 1987, p. 80, grifos meus).

felicidade e sua salvação no além transcendente⁷⁶. Nietzsche tenta assim mostrar que o processo de ontologização do sofrimento e da dor é, na verdade, um processo histórico de repressão cujo progresso ruma exatamente para o niilismo schopenhauriano. Para ele, antes a humanidade se comprazia em render honras e homenagens aos deuses desenvolvendo, sob a forma de espetáculo, toda sua força vital; mas agora, parece-lhe que esse espetáculo é a humanidade mesma se oferecendo em sacrifício.

A tentativa de Nietzsche de desvendar as raízes históricas dessas transformações elucida sua dupla função: pacificar, compensar e justificar a existência dos subprivilegiados na Terra, e proteger aqueles que os tornaram subprivilegiados. Tal feito avolumou-se no decorrer do tempo, como a bola de neve que rola na montanha, e acabou por envolver senhores e escravos, governantes e governados, naquele surto de repressão produtiva que projetou a civilização ocidental para níveis cada vez mais altos de eficácia. Contudo, a crescente eficácia envolvia uma crescente degeneração dos instintos vitais - o declínio do homem (EC, p. 115).

Para Marcuse, Nietzsche não faz somente um diagnóstico correto da preponderância do Logos de dominação. Segundo ele, a filosofia nietzscheana apresenta uma noção contra o progresso da repressão, um novo princípio de realidade que contradiz aquele da civilização ocidental: a conquista do tempo como eterno retorno. A noção do tempo da lógica da dominação efetua a separação entre passado, presente e futuro de modo que o sofrimento, a dor e a alienação se tornam insuperáveis. Já que para essa lógica a vida não tem poder sobre o tempo, o que ficou no passado não pode ser mais modificado. A má consciência e o sentimento de culpa que a petrificação do passado causa impedem qualquer possibilidade de redenção e sustentam “a vingança e a necessidade de punição, as quais, por seu turno, perpetuam o passado e a angústia da morte.” (EC, p. 114). Ao defender o gozo (*Lust*) e a fruição, Nietzsche defende a permanência do aqui e do agora contra a transcendência, a eternidade contra aquela tripartição que torna o tempo efêmero. Para ele, o passado deve

⁷⁶ “Precisamente nisso enxerguei o grande perigo para a humanidade, sua mais sublime sedução e tentação - a quê? ao nada? -; precisamente nisso enxerguei o começo do fim, o ponto morto, o cansaço que olha para trás, a vontade que se volta contra a vida, a última doença anunciando-se terna e melancólica.” (NIETZSCHE, 1987, p.80).

reaparecer não para aumentar a culpa e o medo da morte e sim como motivo para uma maior gratificação vital ser alcançada. O eterno retorno é o retorno do reprimido para ser libertado, a redenção como reconciliação no plano finito do ser humano e não no *nous theos* aristotélico ou no *Geist* hegeliano, enfim, é uma relação erótica do homem com o mundo, com a vida e consigo mesmo.

A morte é; sua conquista só se efetuará se for seguida pelo renascimento de tudo o que antes foi morto aqui na terra - não como simples repetição, mas como recriação da vontade. Assim, o eterno retorno inclui o retorno do sofrimento, mas sofrimento como um meio para maior gratificação, para o engrandecimento da alegria e do prazer [...] A doutrina do eterno retorno obtém todo o seu significado da proposição central de que 'o prazer quer eternidade' quer que ele próprio e todas as coisas sejam perenes (EC, p. 117).

Para Nietzsche, que o Logos da dominação seja transformado em Logos da gratificação depende da humanidade associar o sentimento de culpa e a busca do Nirvana enquanto redenção à negação e não à afirmação da vida. Para Marcuse, que o homem seja definido como Eros e não mais como Logos depende da emergência de um novo princípio de realidade calcado em uma razão sensível ou libidinal.

4.4 – A razão libidinal

Para Marcuse, um princípio de realidade não repressivo é possível. Suas esperanças são corroboradas tanto pela teoria freudiana das pulsões quanto pela história da filosofia. Para ele, ao apegar-se ao conceito de razão e atrelar-se à dominação, a filosofia desenvolveu “a própria negação dessas características – nomeadamente, receptividade, contemplação, fruição e prazer” (EC, p. 124) quando deixou subjacente (ou latente) à sua história a luta pela reconciliação, gratificação e redenção. Por sua vez, a análise freudiana da relação entre Eros e Thanatos permite inferir que as pulsões não são repressivas por si mesmas ou por sua “natureza” e sim devido a “fatores *exógenos*” ou a “condições históricas específicas em que os instintos se desenvolvem” (EC, p. 125). Para Marcuse, Freud mesmo sabia desse elemento histórico na estrutura pulsional, o que não

impediu que ele não discernisse entre a repressão originada pela luta contra a escassez (*Lebensnot*) e manutenção da repressão por uma “distribuição hierárquica da escassez” (EC, p. 126).

Entretanto, a possibilidade de uma civilização não-repressiva, organizada sob um novo princípio de realidade, segundo Marcuse, pode ser mais bem notada no papel desempenhado pela fantasia. Para Freud, quando da cisão do aparelho mental, a razão prevaleceu: tomou para si a tarefa desagradável, mas útil, de estabelecer a verdade, o bem e o mau, as normas e os objetivos do ser humano no mundo (e o próprio mundo). Por outro lado, a fantasia (ou imaginação) permaneceu ligada ao inconsciente e livre da dominação imposta pelo princípio de realidade ao indivíduo e ao gênero humano, mas já sem utilidade ou verdade. Porém, enquanto guarda a imagem de liberdade, não perde a exigência de gratificação prazerosa, o que, para Marcuse, é um conteúdo de verdade legítimo *contra o status quo*.

A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o *conhecimento* está subentendido na ilusão (EC, p. 134, grifos do autor).

A materialização das verdades produzidas pela imaginação ocorre na arte⁷⁷. Para Marcuse, a arte é “o eterno protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação”, o “mais visível ‘retorno do reprimido’”, a “negação da não-liberdade” (EC, p. 135) justamente porque expressa a exigência de liberdade e porque reivindica a reconciliação⁷⁸, dentre outras, entre sensibilidade e razão. A

⁷⁷ Em *Eros e civilização* (p. 136 et seq.), Marcuse cita o surrealismo e a música atonal como movimentos artísticos essencialmente críticos. Porém, acompanhando o seu percurso intelectual, é comum se observar censuras a movimentos até então elogiados por ele. Por exemplo, no artigo de 1967 intitulado *A arte na sociedade unidimensional* (2005, p. 261), diz pejorativamente que “o surrealismo há muito se tornou uma mercadoria vendável”. Este já é um tema que vai além dos limites deste trabalho. No entanto, extrapolando ainda mais, pode se pensar que 1) se a importância crítica da arte se dá na sua relação dialética com a civilização e 2) se a posição de Marcuse sobre o poder emancipatório de um determinado movimento artístico sofre mudanças com o tempo, é pois perfeitamente válida a hipótese de que também sua concepção sobre o papel da arte em geral sofra modificações. Para uma discussão mais aprofundada sobre a relação entre arte e sociedade na obra de Marcuse, ver Silveira (2009), Merquior (1969) e Kangussu (2008).

⁷⁸ No seu artigo *Arte e reconciliação em Herbert Marcuse* (2005, v. 28, p. 29), Rafael Silva mostra que no pensamento desse autor há um duplo significado da arte na sua função de reconciliação: ora é entendida como um protesto na luta pela efetivação de suas verdades e ora é entendida

serviço da imaginação, ela é mesmo capaz de subverter a relação entre passado e futuro: para Freud, a exigência de liberdade contra a repressão é um retrocesso, é desejar a volta ao passado sub-histórico do homem contido no inconsciente; para Marcuse, as imagens com que a arte lida se ligam ao futuro:

O valor de verdade da imaginação relaciona-se não só com o passado, mas também com o futuro; as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a *realidade* histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que *pode ser*, reside a função crítica da fantasia (EC, p. 138, grifos do autor).

Por conter a re-lembrança ou a recordação daquilo que o homem *pode ser*, a arte e a fantasia fazem compreender que a luta contra a repressão e por uma maior gratificação é uma luta contra o tempo: unem passado e futuro, superam o tempo fragmentário e linear e se aproximam daquela concepção nietzscheana de eterno retorno. Isso reforça o seu carácter de Grande Recusa, “o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade” (EC, p. 139).

Mas o inimigo fatal da gratificação duradoura é o *tempo*, a finitude íntima, a brevidade de todas as condições e estados. Portanto, a idéia de integral libertação humana contém, necessariamente, a visão de uma luta contra o tempo (EC, p. 170).

Ora, se a duração do tempo na civilização tem sido entendida como a duração do tempo de trabalho necessário à conquista da escassez (*Lebensnot*) imposto pelo princípio de realidade, então um novo princípio de realidade com vistas à liberdade deve implicar na diminuição desse tempo alienante e no aumento daquele destinado à gratificação. Essa reorientação não milita contra a vida (pois os avanços técnicos já garantem a satisfação de grande parte das necessidades vitais) e, sim, *redefine a vida e as necessidades humanas*.

A definição do nível de vida em termos de automóveis, televisões, aviões e tratores é a do próprio princípio de desempenho. Além do critério implícito nesse princípio, o nível de vida poderia ser

como domínio das verdades sublimadas ou como utopia. Especificamente sobre *Eros e civilização*, diz que ali Marcuse foi “não apenas pouco preciso como às vezes ambíguo” (p. 37) a respeito dessa função e até mesmo a respeito do conceito de razão.

medido por outros critérios: a gratificação universal das necessidades humanas básicas e a liberdade contra a culpa e o medo (EC, p. 141).

Para Marcuse, os exemplos de exigência de um novo princípio de realidade, avesso à concepção do tempo sem gratificação, podem ser tomados em Orfeu e Narciso⁷⁹. Essas figuras míticas são opostas à de Prometeu, o representante do trabalho, da produtividade e do sofrimento impostos pelo princípio de desempenho. “A imagem deles é a da alegria e da plena fruição”, é “a libertação do tempo que une [...] o homem com a natureza” (EC, p. 148) cujos ideais de prazer, liberdade, paz e beleza foram preservados principalmente na literatura. Narciso, especificamente, representa uma atitude erótica para com o mundo, sem egoísmo e sem medo da morte: como não sabe que a imagem refletida é a de si mesmo, a beleza que admira e que acarreta sua morte não é a sua. Ao envolver-se com o mundo, ele se opõe ao isolamento do indivíduo típico do princípio de desempenho e supera a morte voltando a viver como flor. Já Orfeu simboliza o livre poder criador, pois quando tocava sua lira, os pássaros paravam de voar para escutá-la e as árvores se curvavam para pegar os sons no vento; suas músicas modificavam o tempo e almejavam a gratificação e a paz. Tal como Narciso, ele “rejeita o Eros normal [...] por um Eros mais pleno” e “protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora” (EC, p. 155) visto que suas músicas remetem à existência como *jogo* e a uma civilização não-repressiva. Enfim, ambos requisitam uma reerotização tanto do mundo quanto do corpo mediante a abolição dos processos de repressão e de dessexualização impostos pelo princípio de desempenho.

Por isso, sob o ponto de vista das possibilidades que defendem e da recusa em aceitar ou a se conformar com a ordem repressiva, a fantasia e a arte se aproximam das verdades e das aspirações da Teoria Crítica para com uma sociedade emancipada.

A fantasia é cognitiva na medida em que preserva a verdade da Grande Recusa ou, positivamente, na medida em que protege, contra toda a razão, as aspirações de realização integral do

⁷⁹ Para Douglas Kellner (1984, p. 176), a importância que Marcuse dá para Orfeu e Narciso na defesa de um princípio de realidade não-repressivo mostra o quanto é um “revolucionário romântico”.

homem e da natureza, as quais são reprimidas pela razão. Na esfera da fantasia, as imagens irracionais de liberdade tornam-se racionais, e as 'profundezas vis' da gratificação instintiva assumem uma nova dignidade. A cultura do princípio de desempenho curva-se perante as estranhas verdades que a imaginação mantém vivas no folclore e nas lendas, na literatura e na arte (EC, p. 147, grifos meus).

Para Marcuse, o poder emancipatório preservado pela arte e pela fantasia pode ser diagnosticado não só nos movimentos e objetos artísticos ou nas figuras de Orfeu e Narciso. Para ele, a própria filosofia compartilha em parte desse interesse. Agora, não se trata de dizer simplesmente que ela manteve em si um Logos de gratificação (transcendente) enquanto justificava a repressão pelo Logos da dominação, mas de mostrar que ela desenvolveu a possibilidade de um princípio de realidade oposto ao princípio de desempenho. A filosofia não tem apenas elementos negativos e críticos desse princípio mas também tentativas de superá-lo. Para Marcuse, essas tentativas são *estéticas*, estão presentes no nascimento desse termo e encontraram sua primeira expressão na *Crítica da Faculdade do Juízo* de Kant.

Para Kant, existe uma cisão fundamental no que se refere aos domínios sobre os quais a razão se debruça: de um lado, como razão teórica, ela investiga as leis apriorísticas de causalidade necessária da natureza; de outro, como razão prática, determina como ação moral aquela que se funda na liberdade. Essa cisão apresentar-se-ia, na verdade, como oposição e como incomunicabilidade: "nenhuma autonomia subjetiva pode violar as leis da causalidade e nenhum dado sensorial pode determinar a autonomia do sujeito" (EC, p. 157). Para superá-la, seria necessário demonstrar que à natureza pode ser aplicada a liberdade. Essa tentativa é o que move Kant na elaboração da *Crítica da Faculdade do Juízo*, obra na qual defende que o princípio que deve reger essa suscetibilidade da natureza à liberdade é o sentimento de prazer.

No entanto, Kant transformou decisivamente o termo *estética*. Inicial e historicamente, ele estava ligado àquilo relativo aos sentidos, à sensibilidade e à receptividade. Ora, se a faculdade do juízo deve mediar a razão teórica e a razão prática, cognição e desejo, sensibilidade e entendimento, então a construção de uma realidade pelo indivíduo autônomo deveria ser de acordo com o princípio de prazer em um sentido concreto e emancipatório. Mas, para Kant, a liberdade não

pode fazer tal construção sem contaminar-se com os dados sensíveis. A saída é a construção de uma realidade 'simbólica' ou 'indireta', ou seja, liberdade e realidade se unem apenas na arte cuja expressão se dá no juízo estético. Dessa forma, para Marcuse, o termo *estética* teve seu significado alterado, passando a designar aquilo referente ao belo e, em especial, à arte.

Verificamos que, na Filosofia de Kant, a dimensão estética ocupa a posição central, entre a sensualidade [*Sinnlichkeit*] e a moralidade - os dois pólos da existência humana. Sendo esse o caso, então a dimensão estética deverá conter princípios válidos para ambos os domínios polares (EC, p. 159).

Para Marcuse, ao contrário de fazer desaparecer, a dimensão estética da filosofia kantiana preservou o caráter crítico do princípio de prazer. Na medida em que é um *livre jogo* da imaginação cuja finalidade é criar formas belas, o objeto artístico "impõe" a fruição do prazer como fruição universal e não apenas particular. "Na imaginação estética, a sensualidade [*Sinnlichkeit*] gera princípios universalmente válidos para uma ordem objetiva" (EC, p. 159). E na medida em que sua finalidade é uma "finalidade sem fim", tal objeto é liberto das funcionalidades utilitárias que recebe (no fundo, do princípio de desempenho). A perspectiva de que os objetos possam ser mais do que são, ou de que possam ser livremente transformados, completa-se com a exigência de que essa transformação seja universal e orientada pelo princípio de prazer. Em outras palavras, tanto os objetos quanto o sujeito podem ser livres: os primeiros, por receberem uma nova forma, diferente da utilitária; o segundo, por poder livremente atribuir tal forma mediante sua imaginação. O que rege essa relação não é a obtenção de conhecimento mas a do prazer universalmente possível.

O esforço filosófico de mediação, na dimensão estética, entre sensualidade [*Sinnlichkeit*] e razão manifesta-se, pois, como uma tentativa para reconciliar as duas esferas da existência humana que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo. A função mediadora é desempenhada pela faculdade estética, que é afim da sensualidade [*Sinnlichkeit*], pertinente aos sentidos. Por conseqüência, a reconciliação estética implica um fortalecimento da sensualidade [*Sinnlichkeit*], contra a tirania da razão, e, em última instância, exige até a libertação da sensualidade [*Sinnlichkeit*], frente à dominação repressiva da razão (EC, p. 161).

Foi Schiller, segundo Marcuse, que viu os avanços e os equívocos da formulação kantiana. Sua tese é a de que um princípio de realidade não-repressivo é possível como princípio estético, “em que a razão é sensual [sensível] e a sensualidade [sensibilidade] racional” (EC, p. 161). Mas, diferente e além de Kant, esse princípio procura “a solução de um problema ‘político’” (EC, p.167). Schiller notou que a civilização submeteu a sensibilidade à tirania da razão e que isso encontrou expressão na transformação histórica do termo *estético*. Quando a Estética foi criada, surgiu como “ciência do belo” em oposição à Lógica e não como ciência da sensibilidade. E quando Kant tratou da sensibilidade como ciência, deu-lhe princípios *a priori* e universais de funcionamento (Tempo e Espaço) cuja tarefa se subordinava às determinações da razão. Dessa forma, por mais que a terceira *Crítica* tratasse da dimensão estética e de seu caráter universal e emancipatório, o que importava na filosofia kantiana era a dominação da razão exposta nas duas outras obras. No fundo, o aparecimento daquela dimensão é resultado dessa dominação e, em Kant, não tem conseqüências políticas.

Por isso, Schiller defende um impulso mediador que tem como “objetivo a beleza e por finalidade a liberdade” (EC, p. 166), o *impulso lúdico*.

O impulso lúdico é o veículo dessa libertação. O impulso não tem por alvo jogar ‘com’ alguma coisa; antes, é o jogo da própria vida – para além de carências e compulsões externas – a manifestação de uma existência sem medo nem ansiedade e, assim, a manifestação da própria liberdade. O homem só é livre quando está livre de coações, externas e internas, físicas e morais – quando não é reprimido pela lei nem pela necessidade. Mas tal coação é a realidade. Assim, num sentido estrito, liberdade é a emancipação de uma realidade estabelecida (EC, p. 167).

O impulso lúdico, oposto aos formais e aos sensíveis (e dominação dos primeiros sobre os segundos), é capaz de transformar o objeto e o sujeito e promover uma nova relação de forças entre sensibilidade e razão. A natureza e os objetos não representariam mais um perigo contra o qual o homem tem de armar-se e lutar. Eles poderiam aparecer como alvo de contemplação. Por sua vez, o homem não teria de sofrer na tentativa de conquistá-los produtiva e

violentamente. Poderia *exibir-se* enquanto explora todas as potencialidades da vida.

A liberdade teria de ser procurada na libertação da sensualidade [*Sinnlichkeit*], em lugar da razão, e na limitação das faculdades superiores, em favor das inferiores. Por outras palavras, a salvação da cultura envolveria a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade [*Sinnlichkeit*]. E é essa, com efeito, a idéia subentendida na *Educação Estética* schilleriana. Visa à fundamentação da moralidade em terrenos sensuais [sensíveis]; *as leis da razão devem reconciliar-se com os interesses dos sentidos* (EC, p. 169, grifos meus).

Para Marcuse, essa reconciliação entre homem e natureza, sensibilidade e razão, subjetividade e objetividade promovida pelo impulso lúdico une a Estética e as figuras de Orfeu e Narciso sob as mesmas pretensões emancipatórias. O jogo e a exibição se tornam políticos porque envolvem a criação de uma nova ordem em que todas as necessidades vitais são satisfeitas e em que “todas as leis são promulgadas pelos próprios indivíduos” (EC, p. 170).

Ela é uma nova ordem no sentido de que é qualitativamente diferente, ou seja, no sentido de que a conquista da escassez (*Lebensnot*) não é imediatamente liberdade e sim uma pré-condição para alcançá-la. O que o homem e a natureza podem ser depende, é claro, da satisfação das necessidades vitais. O trabalho, como atividade penosa que promove essa satisfação, continuaria a existir. Entretanto, para Marcuse, ele seria organizado por uma racionalidade orientada para o mínimo dispêndio de tempo e energia dos indivíduos (o que já é tecnicamente possível) para que, depois, pudessem desenvolver todas as suas potencialidades livremente, usando seus poderes para enriquecer a vida e não mais apenas para dominá-la.

Há ainda um outro aspecto a ser considerado:

O jogo e a exibição, como princípios de civilização, implicam não só a transformação do trabalho, mas a sua completa subordinação à livre evolução das potencialidades do homem e da natureza. As idéias de jogo e exibição revelam agora sua plena distância dos valores da produtividade e desempenho (EC, p. 173).

O princípio de desempenho exige do indivíduo a mobilização de todas as suas forças. Seu corpo foi dessexualizado na medida em que foi sendo vertido para o trabalho e seu tempo foi determinado por fatores externos à sua decisão. Na verdade, o próprio tempo de trabalho passou a impor as possibilidades de gratificação e, assim, os limites e a falta de liberdade do tempo livre. No fim, o indivíduo não pode encontrar liberdade ou gratificação nem em si, nem no trabalho e nem fora dele. No entanto, a nova racionalidade do trabalho tem a pretensão de inverter essa relação: como a conquista da escassez (*Lebensnot*) pode ser realizada com esforços progressivamente menores, o tempo de trabalho é que seria determinado pelo tempo de ócio. Esse ócio, identificado com o jogo e a exibição, seria criativo e forneceria novas e constantes formas de gratificação, o que tornaria, nesse sentido, o próprio trabalho um jogo e um meio de realização do homem. O tempo fragmentário (tanto o tempo de trabalho e tempo de lazer quanto presente, passado e futuro) seria abolido bem como a mais-repressão e a separação entre razão e sensibilidade. O progresso não é interrompido: ele se faz agora sem repressão e como progresso da gratificação e não como de dominação. Nessas condições não-repressivas, uma racionalidade libidinal seria estabelecida junto com o revigoramento de Eros.

Freud defende que uma civilização não-repressiva não é possível. Para ele, a liberação das pulsões de vida seria uma regressão porque liberaria a libido e colocaria em risco as instituições criadas no decorrer do processo repressivo. A regressão, por isso, seria uma “recaída no barbarismo” (EC, p. 175). Para Marcuse, a liberação de Eros ocorreria não porque essas instituições repressivas falharam e sim porque já alcançaram absolutamente sua finalidade no atual estágio da civilização com a mecanização e automação do trabalho, a conquista da natureza e a possibilidade de gratificação.

Seria ainda uma inversão do processo de civilização, uma subversão de cultura - mas *depois* da cultura ter realizado sua obra e criado uma humanidade e um mundo que podiam ser livres. Seria ainda uma ‘regressão’ - mas à luz da consciência madura e guiada por uma nova racionalidade (EC, p. 175).

Para Marcuse, a liberação da sexualidade não é uma “simples descarga, mas uma *transformação* da libido” (EC, p. 177). Segundo ele, todo o mundo, os

homens e as relações entre eles seriam guiados e determinados eroticamente para além das instituições repressoras. Dentro dessas, tal liberação só poderia aparecer como perversão individual e regressão da civilização. Como a sexualidade, então, não é entendida somente na sua função procriadora, ele admite uma auto-sублиmação da sexualidade: a genitalização e a dessexualização são revertidas, os indivíduos são reerotizados e novas, duradouras e cada vez maiores relações libidinais são estabelecidas entre eles e entre eles e o meio (inclusive com o trabalho). O indivíduo não é mais concebido como um “instrumento de trabalho alienado, mas como um sujeito de auto-realização” (EC, p. 183) na busca de uma gratificação cada vez maior. Por isso, Marcuse defende que a auto-sублиmação da libido é um “fenômeno *social*” e oposto ao princípio de desempenho.

Com a transformação da sexualidade em Eros, os instintos de vida desenvolvem sua ordem sensual [sensível], ao passo que *a razão se torna sensual [sensível] na medida em que abrange e organiza a necessidade em termos de proteção e enriquecimento dos instintos de vida [...]* No grau em que a luta pela existência se torna cooperação para o livre desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais, a razão repressiva dá margem a *uma nova racionalidade da gratificação, em que a razão e a felicidade convergem* (EC, p. 194 grifos meus).

5 – DA IRRACIONALIDADE DO REAL AO PRINCÍPIO DE REALIDADE

Um dos principais objetivos de Marcuse e do próprio *Institut* nos anos 1930 era o de criticar as tendências repressivas e dominadoras da tradição burguesa e de, ao mesmo tempo, separar e pôr a salvo os elementos emancipatórios dessa tradição. Desse modo, surge nos artigos dessa época a relação dialética entre o progresso e a conservação: por um lado, os ideais revolucionários da burguesia em ascensão aparecem com aspectos de uma sociedade livre, com a promessa de liberdade, democracia, direitos humanos etc; de outro, com a falha em realizar esses ideais, tem-se a oportunidade de se criticar o presente, mostrando o quanto ele se distanciou de suas potencialidades. Entre aquilo que é e aquilo que pode ser, o idealizado e o acontecido, entre a luta por realização e a sua supressão há um hiato cuja tarefa de demonstração é tomada pela Teoria Crítica.

De posse da crítica da economia política como a teoria correta da sociedade, integrada ao grandioso projeto interdisciplinar materialista proposto por Horkheimer ao ser empossado como diretor do *Institut*, coube a Marcuse realizar a comparação entre o prometido e o realizado historicamente ou mostrar o quão longe está o segundo do primeiro. Esse movimento, na verdade, mais do que uma preferência pessoal, aponta para o futuro por exigência da própria teoria. Dialeticamente, para se manter o vínculo entre teoria e prática, a crítica da realidade atual deve *também* vislumbrar uma outra ordem político-social mais racional. É o que Robespierre de Oliveira chama de conteúdo idealista do materialismo de Marcuse, reconhecido pelo próprio filósofo na seguinte passagem do prefácio de *Cultura e sociedade* (1964; trad. 1997, p. 40):

Nos ensaios daquela época [1930] estava em causa o legado do idealismo, o que era verdadeiro em sua filosofia repressiva; mas também tratava-se do legado e da verdade do materialismo – e não apenas do materialismo histórico. Na insistência do pensamento na erradicação da miséria e da opressão, e na felicidade e no prazer como conteúdos da liberdade humana, conservavam-se as tarefas tabus da revolução.

Nessa época, a construção utópica de uma sociedade revela a sua dívida com o conceito de razão: a presente ordem social é irracional em vista de seu

afastamento do verdadeiro potencial, e sua superação é a instauração de uma sociedade mais racional tal como a filosofia alemã tradicionalmente definira.

Nos anos 1930, é essa a concepção à qual Marcuse permanece fiel, parecendo fazer uso da distinção entre *Verstand* e *Vernunft* proposta pelo Iluminismo, notadamente por Kant e Hegel. Por *Verstand* é entendida a faculdade inferior da mente cuja função é a de compreender a estrutura do mundo dos fenômenos tal como ele se apresenta ao senso comum; nesse caso, ela não se preocupa com nada além do imediato e nem em desvendar a dialética subjacente a todo aparecer. Por seu turno, a *Vernunft* consistia numa faculdade superior porque era capaz de transpor as aparências e de vê-las como parte de uma realidade mais profunda. Nesse sentido, a razão iluminista guarda uma dimensão crítica. É verdade que Kant, diferente de Hegel, defende a não-reconciliação entre fenômeno e noumeno, interditando o acesso e a cognição da coisa-em-si. Entretanto, apesar dessa diferença, ambos compartilham a mesma visão da superioridade da segunda faculdade frente à primeira.

Portanto, quando Marcuse critica a filosofia cartesiana (e mesmo a kantiana) por resumir o conceito de essência humana ao *ego cogito* entendido como o princípio lógico ordenador da realidade, dirige-se contra a limitação da razão à mera certeza, contra o seu papel secundário de medir, julgar e classificar os dados sensíveis segundo uma ordem preestabelecida. Porém, vale ressaltar que ele não é contra a *Verstand* nela mesma. A lógica e a análise formais têm o seu valor na medida em que fornecem ferramentas para o homem lidar imediatamente com a realidade. Aliás, no entender de Hegel, elas são necessárias para que sejam negadas e superadas, ou para que o que é possa alcançar o devir, como condições de existência da própria dialética. O que Marcuse aponta é o fato da filosofia ter privilegiado demasiadamente a *Verstand*, encobrando e retirando o papel crítico da razão.

Mas a *Vernunft* tinha outro obstáculo a enfrentar: o positivismo. Com o confinamento da filosofia hegeliana ainda nos limites da metafísica e com o desenvolvimento das ciências naturais sob um método próprio de verificação das verdades científicas – que, acreditava-se, podia ser um método útil e correto para todas as ciências, inclusive as sociais – o caminho para a *Verstand* parecia se abrir ainda mais. Marcuse percebeu esse desenlace e tratou de sublinhá-lo desde

Sobre o conceito de essência, de 1936. Mas sua crítica mais contundente apareceu mesmo em *Razão e revolução* (1941). Ali ele afirma que uma teoria social cujas verdades derivam-se e resumem-se exclusivamente a dados empíricos transforma a negatividade do pensamento de Hegel. Concebida assim, essa teoria se opõe, segundo Marcuse, ao seu verdadeiro ponto originário, isto é, à filosofia hegeliana:

A oposição positivista ao princípio de que os fatos comuns devessem ser justificados ante o tribunal da razão, impedia que aqueles 'dados' fossem interpretados em termos de uma crítica que compreendesse o *dado mesmo*. Não houve mais tal crítica na ciência. Em conclusão, o positivismo veio a facilitar a sujeição do pensamento a qualquer coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência (RR, p. 280, grifos do autor).

Nessa obra, um dos principais interesses de Marcuse quanto ao positivismo é destacar seu conservadorismo político representado por Saint-Simon, Comte, Stahl e von Stein. Entretanto, as análises que empreendeu parecem ter, pelo menos *em germe*, uma mudança significativa no curso de seu pensamento. Ele notou que a força do positivismo estava na pressuposição de que a realidade, mais do que racionalizável, já é racional. Isso, para Marx, não era uma pressuposição teórica e sim um fato concreto: os processos de alienação e de reificação, por exemplo, são decorrentes do desenvolvimento histórico do modo capitalista de produção, o que gera um tipo específico de racionalização da realidade, tanto dentro quanto fora da fábrica. Nesse sentido, o positivismo e Marx são herdeiros de Hegel: o primeiro, por levar às últimas conseqüências o desenvolvimento da *Verstand*; o segundo, por criticá-la ainda a favor da *Vernunft*, mas ambos com o mesmo ponto de vista sobre a realidade.

Entretanto, a reviravolta no conceito de razão fica mais nítida quando Marcuse utiliza "razão tecnológica" em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, único texto de *Tecnologia, guerra e fascismo* publicado enquanto ele ainda era vivo. Mediante esse termo, ele mostra o quanto a realidade se tornou racional e o quanto o homem está submetido a essa forma de razão. Conforme já descrito, a razão tecnológica tem um caráter sistêmico já que desenvolve um total controle sobre os modos de pensamento e de comportamento, sobre as relações

sociais, políticas, culturais e até sexuais dos indivíduos e está difundida por todas as áreas da vida humana. Trata-se do último texto produzido por Marcuse enquanto pertencente ao círculo interno do *Institut*, o que não oculta a constante influência de Horkheimer sobre seu pensamento. De fato, as teses que defende ali vão ao encontro daquelas expressas em “O conceito de Esclarecimento” da *Dialética do esclarecimento* e em “Meios e fins”, primeiro capítulo de *Eclipse da razão*. São textos contemporâneos, concebidos no limiar do projeto horkheimeano sobre a dialética, mas com uma diferença marcante: para Marcuse, a técnica não é opressora em si e pode ser posta a favor da emancipação humana.

Justamente nesse momento, parece instalar-se uma grave tensão no seu modo de pensar: como manter uma perspectiva político-social utópica se o crescente caráter racional e totalitário da realidade foi identificado? No limite, como não aderir ao pensamento negativo e não-reconciliatório de Adorno e Horkheimer⁸⁰ que já ecoava nessa época?

Da produção de *Razão e revolução e Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* até o aparecimento de *Eros e civilização* (1955) é um interstício quase sabático. Ele foi considerado praticamente improdutivo pela maior parte dos comentadores que tendem a periodizar a obra de Marcuse. Eles destacam como a publicação mais relevante desse intervalo o artigo *O existencialismo* em que a filosofia sartreana apresentada n’*O ser e o nada* é criticada acidamente. Por exemplo, Soares (1999) apresenta a obra de Marcuse em “movimentos” e, no final de seu livro (p. 223-224), indica uma extensa bibliografia na qual fica patente a pouca produção no período em questão. Por sua vez, Kellner (1984) prefere estabelecer um diálogo entre as grandes obras de modo que sua menção àquele artigo, e somente a ele, parece apenas o cumprimento de um dever de ofício (p. 150). E até mesmo a publicação póstuma

⁸⁰ Para Rafael Silva (2002), é possível sustentar que Horkheimer abandona as expectativas mais evidentes de transformação social e de reconciliação a partir dos meados de 1950, quando ele já está de volta à Alemanha e cada vez mais propenso ao pessimismo e ao pensamento teológico, e não entre o final de 1930 e início de 1940. Isso claramente contraria a opinião da maioria dos comentadores que, pautada principalmente pelo artigo *Teoria crítica ontem e hoje*, de 1969, em que o próprio filósofo estabelece a distinção entre duas fases de sua trajetória, defende a transição entre essas décadas como um momento de ruptura em seu pensamento. Para Rafael Silva, ainda há nos textos horkheimeanos posteriores à *Dialética do esclarecimento* uma consideração positiva da técnica, devendo o tom negativo e não-reconciliatório dessa obra, embora resultado de um trabalho conjunto, ser atribuído majoritariamente a Adorno.

de esboços e rascunhos dessa época em *Tecnologia, guerra e fascismo* (1998, trad. 1999), organizado pelo mesmo Kellner, parece não causar uma mudança significativa nesse cenário. De improdutivo, ele passaria a ser pouco produtivo se comparado principalmente às décadas posteriores. Nisso obviamente tem importância fatores pessoais: a mudança de Los Angeles para Washington em decorrência do emprego no Departamento de Estado Americano, a grave doença de sua esposa Sophie (falecida em 1951 e a quem é dedicado *Eros e civilização*) e o afastamento dos trabalhos diretamente ligados ao círculo interno do *Institut*. Mas não só isso. Pode seguramente se argumentar que, durante esse longo período, o silêncio de Marcuse foi um silêncio reflexivo. Para ele, tratava-se, dentre muitas outras questões, de reavaliar o papel da razão para a Teoria Crítica, de apresentar uma solução para aquela tensão sem usar como recurso o rompimento entre teoria e prática.

Olhando mais de perto, não há elementos suficientes para se afirmar que Marcuse esteve em vias de aderir à crítica da razão instrumental em desfavor da crítica da razão assim como fizeram Horkheimer e Adorno. O único indício de que isso poderia acontecer é justamente o texto de *Algumas implicações...* Mas ali, em seu final, ele não condena a técnica, mas sim a tecnologia porque considera a primeira uma facilitadora da emancipação humana e porque pode, assim, ser integrada a um projeto utópico⁸¹.

O que pode ser notado claramente é o modo como Marcuse procedeu. Em *Eros e civilização*, procurou dotar a teoria crítica da sociedade de um arsenal teórico para que pudesse enfrentar os problemas que a razão tecnológica apresentava e que comprometiam uma interpretação marxista da sociedade, principalmente de suas perspectivas transformadoras. Vale lembrar que isso não era um recurso metodológico propriamente novo. O antigo projeto interdisciplinar frankfurtiano originou-se como uma tentativa de reformulação teórica do marxismo para que então pudesse explicar os desenvolvimentos do capitalismo não previstos por sua forma clássica. Ao invocar os conceitos freudianos enquanto conceitos políticos, tentava capacitar a teoria marxista para investigar se uma revolução ainda era possível, se o proletariado podia ser ainda a classe

⁸¹ Para uma comparação entre as posições de Marcuse e Horkheimer em relação à tecnologia, ver Rafael Silva (2004) e Pucci (2006).

revolucionária e se o capitalismo seria ou podia ser superado. Certo, poder-se-ia objetar que essa manobra metodológica revela a constatação implícita de que o projeto anterior da Teoria Crítica em revigorar o marxismo fracassou e que mesmo o marxismo *per se* não oferece mais condições teóricas de análise e de superação da situação atual. É justamente esse o caminho trilhado por Horkheimer principalmente após o seu retorno à Alemanha. Para este e também para Adorno, só restaria à teoria social a tarefa de oferecer a denúncia da injustiça e da opressão presentes no modo de funcionamento da sociedade capitalista⁸². Marcuse não concorda totalmente com isso: a crítica da economia política, é claro, não podia ser atualizada nos termos propostos na década de 1930, mas nem por isso a teoria marxista deveria ser abandonada para dar lugar à resignação.

Em suma, em *Eros e civilização* Marcuse incorporou a crítica da razão tecnológica (ou *Verstand*) sem abandonar o viés utópico. Ela é entendida como resultado das transformações históricas, tanto nos indivíduos quanto na civilização, que tornaram a realidade ao mesmo tempo racional e repressiva. Nessa obra, ela é identificada ao princípio de desempenho, o princípio de realidade do atual período histórico cuja função é mais do que a simples conquista da escassez. Se os controles repressivos além dos necessários fossem abolidos, se a mais-repressão fosse suprimida e se um princípio de realidade que não o de desempenho guiasse a civilização, uma racionalidade de gratificação poderia ter lugar na humanidade. Nesse estágio em que “Eros redefine a razão em seus próprios termos” (EC, p.194), o homem seria então capaz de dominar a vida e também a morte.

⁸² Em *Teoria crítica ontem e hoje* (1976, p. 62), por exemplo, o velho Horkheimer defende que a Teoria Crítica deve apenas apontar o que é ruim na sociedade e nunca dizer o que é bom.

REFERÊNCIAS

Obras de Marcuse:

MARCUSE, Herbert. The concept of essence. In: _____. *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. London: Allen Lane The Penguin Press, 1968, p. 43-87.

_____. Filosofia e teoria crítica. Trad. Robespierre de Oliveira. In: _____. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 137-160.

_____. Sobre o caráter afirmativo da cultura. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: _____. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 89-136.

_____. Para a crítica do hedonismo. Trad. Isabel Maria Loureiro. In: _____. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.161-199.

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. In: _____. *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 73-104.

_____. El concepto de esencia. Trad. J. I. Saez-Díez. In: _____. *La agresividad en la sociedad industrial avanzada y otros ensayos*. Madrid: Alianza Editorial, 1974, p. 08-69

_____. A arte na sociedade unidimensional. Trad. Laís Morão e L. C. Lima. In: LIMA, Luís C. *Teoria da cultura de massa*. 7. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005, p. 245-256.

_____. O combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado. Trad. Wolfgang Leo Maar. In: _____. *Cultura e sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 47-88

_____. O existencialismo. Trad. Robespierre de Oliveira. In: _____. *Cultura e sociedade* (vol. 2). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 51-89.

_____. The Realm of Freedom and the Realm of Necessity: a Reconsideration. *Praxis*, Zagreb, v. 5, n. 1/2, p.20-25, 1969.

_____. *Contra-revolução e revolta*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. A. Cabral. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973.

_____. *Eros y civilización*. Trad. J. G. Ponce. Madrid: Sarpe, 1983.

_____. *Ideologia da sociedade industrial*. Trad. G. Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

Outras referências:

ADORNO, T; HORKHEIMER, M. *Dialética do esclarecimento*. Trad. Guido A. de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Os Pensadores).

_____. *Política*. Trad. Mário da Gama Kury. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997.

ASSOUN, Paul-Laurent. *A Escola de Frankfurt*. Trad. H. Cardoso. São Paulo: Ática, 1991.

_____; RAULET, Gerard. *Marxismo e teoria crítica*. Trad. Nemésio Salles. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

CAMPOS, Maria Tereza C. *Marcuse: realidade e utopia*. São Paulo: Annablume, 2004.

DESCARTES, R. *Obras escolhidas*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Nova Cultural, 1996. (Os Pensadores).

FREUD, S. (1927) O Futuro de uma Ilusão. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996a.

_____. (1930 [1929]) O Mal-Estar na Civilização. *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996b.

HABERMAS, Jürgen et al. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Trad. G. Munõz. Barcelona: Gedisa, 1980.

HORKHEIMER, Max. *Eclipse da razão*. Trad. Sebastião U. Leite. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. Trad. E. A. Malagodi e R. P. Cunha. In: BENJAMIN, W. et al. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 125-169. (Os pensadores).

_____. La teoría crítica, ayer y hoy. In: _____. *Sociedad en transición*. Trad. Joan Godo Costa. Barcelona: Ed. Península, 1976, p.55-70.

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

KANGUSSU, Imaculada. *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KANT, I. *Idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo Terra. São Paulo : Brasiliense, 1986.

_____. *Crítica da razão pura*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

_____. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

_____. Marcuse in the 1940s: some new textual discoveries. In: SCHMIDT, Alfred et al. *Kritik und Utopie in Werk von Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Surkamp, 1992, p. 301-311.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse: anticapitalismo e emancipação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(2), p. 07-20, 2005.

_____. Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia. In: PUCCI, B. et al (org). *Tecnologia, cultura e formação... ainda Auschwitz*. São Paulo: Cortez, 2003, p. 19-34.

MAAR, Wolfgang Leo. Marcuse: em busca de uma ética materialista. In: *Cultura e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra, 1997, p. 07-35.

MARX, K. *O capital*. Trad. de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Abril Cultural, 1996. (Os Economistas).

MERQUIOR, José Guilherme. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

NIETZSCHE, F. *Para a Genealogia da Moral*. Trad. Rubens Rodrigues T. Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1987. (Os Pensadores).

NICOLAS, André. *Marcuse ou a busca de um universo transprometeico*. Lisboa: Editorial Estúdios Cor, 1971.

OLIVEIRA, Robespierre de. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. 2001. 219 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo.

PUCCI, Bruno. A razão se fez máquina e está entre nós. *Educação e Filosofia*, Uberlândia, v. 20, n. 39, p. 71-88, jan./jun., 2006.

ROBINSON, Paul. *A esquerda freudiana*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

ROUANET, Sérgio P. *Teoria Crítica e psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro: 1989.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora UNESP, 2005.

SILVA, Rafael C. *A percepção da barbárie: construção e desmoronamento da teoria crítica de Max Horkheimer*. 2002. 287 f. Tese (Doutorado em filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.

_____. Arte e reconciliação em Herbert Marcuse. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28(1), p. 29-48, 2005.

_____. Tecnologia e progresso: uma nova imagem do mundo? In: Colóquio Internacional, 2004, Piracicaba. *Anais*. Piracicaba, 2004, p. 41-41.

SILVEIRA, Luís G. G. *Alienação artística: Marcuse e a ambivalência política da arte*. 2009. 167 f. Dissertação (Mestrado em filosofia) – Faculdade de Filosofia, Artes e Ciências Sociais, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia.

SOARES, Jorge Coelho. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: EDUEL, 1999.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel e Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2006.