UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

INSTITUTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA SALDANHA

OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E OS IMPERATIVOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE HERBERT MARCUSE:

em torno dos ensaios da *ZfS* (1937-1941)

UBERLÂNDIA

2020

VICTOR HUGO DE OLIVEIRA SALDANHA

OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS E OS IMPERATIVOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE HERBERT MARCUSE:

em torno dos ensaios da *ZfS* (1937-1941)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia (PPGFIL-UFU) como pré-requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Orientador: Prof. Dr. Rafael Cordeiro Silva
Linha de pesquisa: História, Cultura e sociedade.

UBERLÂNDIA
MARÇO DE 2020

Ficha Catalográfica Online do Sistema de Bibliotecas da UFU
com dados informados pelo(a) próprio(a) autor(a).

S162 Saldanha, Victor Hugo de Oliveira, 1995-
2020 Os pressupostos filosóficos e os imperativos fundamentais da teoria crítica incipiente de Herbert Marcuse [recurso eletrônico] : em torno dos ensaios da ZfS (1937-1941) / Victor Hugo de Oliveira Saldanha. - 2020.

Orientador: Rafael Cordeiro Silva.
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Pós-graduação em Filosofia.
Modo de acesso: Internet.
Disponível em: http://doi.org/10.14393/ufu.di.2020.31
Inclui bibliografia.

1. Filosofia. I. Silva, Rafael Cordeiro ,1963-, (Orient.). II. Universidade Federal de Uberlândia. Pós-graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

Bibliotecários responsáveis pela estrutura de acordo com o AACR2:
Gizele Cristine Nunes do Couto - CRB6/2091
Nelson Marcos Ferreira - CRB6/3074

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
Coordenação do Programa de Pós-Graduação em Filosofia
Av. João Naves de Ávila, 2121, Bloco 1U, Sala 1U117 - Bairro Santa Mônica, Uberlândia-MG, CEP 38400-902
Telefone: 3239-4558 - www.posfil.ifilo.ufu.br - posfil@fafcs.ufu.br

ATA DE DEFESA - PÓS-GRADUAÇÃO

Programa de Pós-Graduação em:	Filosofia				
Defesa de:	Dissertação de Mestrado Acadêmico, 003 SEI, PPGFIL				
Data:	Treze de março de dois mil e vinte	Hora de início:	14:15	Hora de encerramento:	18:00
Matrícula do Discente:	11812FIL014				
Nome do Discente:	Victor Hugo de Oliveira Saldanha				
Título do Trabalho:	Os pressupostos filosóficos e os imperativos fundamentais da teoria crítica incipiente de Herbert Marcuse: em torno dos ensaios da *ZfS* (1937-1941)				
Área de concentração:	Filosofia				
Linha de pesquisa:	*História, Sociedade e Cultura*				
Projeto de Pesquisa de vinculação:	Tecnologia, Sociedade e Política				

Reuniu-se na Sala 1 U 106, Campus Santa Mônica, da Universidade Federal de Uberlândia, a Banca Examinadora, designada pelo Colegiado do Programa de Pós-graduação em Filosofia, assim composta: Professores Doutores: Robespierre de Oliveira - UEM; Sílvio Ricardo Gomes Carneiro - UFABC e Rafael Cordeiro Silva - UFU orientador(a) do(a) candidato(a).

Iniciando os trabalhos o(a) presidente da mesa, Dr(a). Rafael Cordeiro Silva, apresentou a Comissão Examinadora e o candidato(a), agradeceu a presença do público, e concedeu ao Discente a palavra para a exposição do seu trabalho. A duração da apresentação do Discente e o tempo de arguição e resposta foram conforme as normas do Programa.

A seguir o senhor(a) presidente concedeu a palavra, pela ordem sucessivamente, aos(às) examinadores(as), que passaram a arguir o(a) candidato(a). Ultimada a arguição, que se desenvolveu dentro dos termos regimentais, a Banca, em sessão secreta, atribuiu o resultado final, considerando o(a) candidato(a):

Aprovado(a).

Esta defesa faz parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre.

O competente diploma será expedido após cumprimento dos demais requisitos, conforme as normas do Programa, a legislação pertinente e a regulamentação interna da UFU.

Nada mais havendo a tratar foram encerrados os trabalhos. Foi lavrada a presente ata que após lida e achada conforme foi assinada pela Banca Examinadora.

Documento assinado eletronicamente por **Rafael Cordeiro Silva**, **Professor(a) do Magistério Superior**, em 16/03/2020, às 11:59, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Robespierre de Oliveira**, **Usuário Externo**, em 16/03/2020, às 12:29, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

Documento assinado eletronicamente por **Silvio Ricardo Gomes Carneiro**, **Usuário Externo**, em 16/03/2020, às 13:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015.

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://www.sei.ufu.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1921311** e o código CRC **BB884C35**.

Assim como, no Último Dia, aprouverá ao Pai dedicar o seu reino a qualquer desconhecido que se encontre nas encruzilhadas (Mt 22, 9-10), apraz também a mim dedicar este trabalho a qualquer desconhecido que se encontre numa das mais prementes encruzilhadas do Brasil de nossos tempos: a da defesa da universidade pública, do conhecimento como fim em si, da ciência e da arte como valores insubmissos ao mandamento supremo da valorização do capital.

AGRADECIMENTOS

A DEUS, Alfa e Ômega, Primeiro e Último, Princípio e Fim de todas as coisas; Aquele que é, que era e que há-de vir; em Quem temos a vida, o movimento e o ser; e por cujo beneplácito realiza-se em nós o querer o executar.

Às minhas mães, meu pai, minha irmã e meu padrinho, pelos quais o meu amor e a quem minhas razões para agradecer sobrepujam, em muito, a ordem das palavras.

Aos governos Lula (PT) e Dilma (PT), pela expansão, sem paralelo histórico, do ensino superior público no Brasil, o que ensejou a ampliação do curso de Filosofia da UFU para o turno matutino, no qual eu pude ingressar em 2013; e, sobretudo, por haverem tornado as universidades públicas brasileiras, historicamente reservadas às elites econômicas, uma possibilidade efetiva para os pobres, pretos e periféricos, como eu.

À CAPES, pelo aporte financeiro de 24 meses, que me facultou dedicar-me integralmente às atividades de pesquisa e sem o qual este trabalho seria irrealizável.

Ao meu orientador, Dr. Rafael Cordeiro Silva, por me haver infundido o interesse pelo estudo da Teoria Crítica desde a graduação; pela sempre atenciosa e diligente orientação nesta dissertação; pelas valiosas discussões teóricas no grupo de pesquisa Teoria Crítica e Filosofia Social; e pelas conversas em sua sala... "ali, – horas inteiras, – alheios às lutas do mundo, conchegados nos lugares e nas afeições, levitas do mesmo culto, filhos dos mesmos pais – a pobreza e o trabalho, – em derredor do altar do nosso templo – a mesa do estudo"[1]..., que foram, em muitos casos, tão significativas quanto as próprias orientações, discussões teóricas e aulas.

Aos Drs. Robespierre de Oliveira e Silvio Carneiro, por terem aceitado compor a banca de avaliação desta dissertação e pela crítica arguta.

Aos professores do IFILO, em geral, pela minha formação filosófica.

Ao Me. Wagner de Mello Elias (*in memoriam*), por me haver suscitado o θαῦμα filosófico e por ter me legado a concepção de filosofia que até hoje me orienta.

À Mª Luciene Maria Torino, pela concepção de estudo filosófico.

A todos os amigos, aos quais agradeço na pessoa do Nego, pela presença nos mais diversos momentos e pela inestimável amizade, as quais foram sempre para mim, em meio ao *lacrimarum valle* da vida, "uma dança do topo do vulcão, uma gargalhada em meio ao luto, um jogo com a morte"[2].

Aos membros do grupo do Facebook "Bolsistas CAPES", diante das alegrias, medos, dúvidas, esperanças e desesperanças dos quais pude, de quando em quando, experimentar o mesmo sentimento de Hamlet para com Laertes: "*by the image of my cause, I see the portraiture of his [theirs]*"[3] e vice-versa.

---

[1] ASSIS, Machado de. *Crisálidas*, Prefácio, II.
[2] MARCUSE, Herbert. *Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura*, p. 130.
[3] SHAKESPEARE, William. *Hamlet* (5.2.77-78).

"Hegel disse que era um 'horrível consolo' que 'os homens na história não foram o que se chama felizes'. Se não for possível nenhuma forma superior da razão histórica diferente da organização antagônica da humanidade, então esse horror é inevitável."

(Herbert Marcuse)

RESUMO

O presente trabalho defende a existência de uma teoria social incipiente nos escritos de Herbert Marcuse sob o Instituto de Pesquisa Social. Para este fim, consideramos os ensaios publicados pelo filósofo entre 1937-1941, na *Zeitschrift für Sozialforschung*, como uma unidade teórica e os submetemos a uma leitura interpretativa baseada num duplo prisma: de um lado, nos seus pressupostos filosóficos e, de outro, no que chamaremos de seus imperativos fundamentais. Cada uma dessas perspectivas é analisada no primeiro e no segundo capítulo, respectivamente. No primeiro capítulo, analisamos os ensaios supramencionados sob o ponto de vista de sua radicação filosófica na dialética de Hegel e na crítica da economia política de Marx; ou seja, analisamo-los como uma forma de marxismo-hegeliano. Nesse capítulo, procuramos interpretar os escritos de Marcuse à luz das categorias filosóficas de *negação dialética* (Hegel) e *trabalho alienado* (Marx). No segundo capítulo, tencionamos localizar os imperativos fundamentais que fazem da teoria social insinuada por Marcuse, nos ensaios da *ZfS*, uma teoria propriamente *crítica*. Nesse capítulo, a noção de "crítica" é examinada sob a dúplice perspectiva do que reputamos serem os seus objetos e o seu objetivo fulcral, a saber: a construção de uma sociedade racional. Conclusivamente, recapitulamos as principais questões discutidas nos capítulos 1 e 2, sublinhando os elementos que corroboram a tese central desta pesquisa: a interpretação dos referidos ensaios marcuseanos como expressão de uma teoria crítica da sociedade num estágio incipiente – contanto que assumamos *Eros e Civilização* (1955) como a obra que demarca a maturidade filosófica de Marcuse, no sentido de que nessa obra ele teria formulado, pela primeira vez, uma teoria filosófica própria da sociedade capitalista e de suas possibilidades de transformação.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Dialética; Trabalho Alienado; Crítica; Razão; Marcuse.

ABSTRACT

This work argues for the existence of an incipient critical theory in Marcuse's essays written under the Institute of Social Research. For this goal, I consider Marcuse's essays published from 1937 to 1941 in *Zeitschrift für Sozialforschung* as a theoretical unity and, consecutively, I submit them to an interpretation based on the twofold perspective of their philosophical assumptions and – what we will define here as – their fundamental imperatives. Each of these perspectives is approached in chapters 1 and 2, respectively. In chapter 1, I analyze Marcuse's essays from the viewpoint of their double philosophical rooting in Hegelian dialectics and Marx's critique of Political Economy, that is, as a particular type of Hegelian-marxism. In particular, I intend to interpret Marcuse's writings from the philosophical concepts of *dialectical negation* (Hegel) and *alienated labor* (Marx). Subsequently, chapter 2 aims to identify the fundamental imperatives that make the social theory designed in Marcuse's essays as a *critical* one. In this chapter, the concept of "criticism" is inspected by the standpoint of its objects and its major objective, *i.e*., to construct a rational society. Conclusively, I recapitulate the key points discussed along chapters 1 and 2, emphasizing the elements attesting this work's main thesis: the interpretation of Marcuse's essays as expressing an incipient critical theory – provided that we assume *Eros and Civilization* (1955) as the work in which Marcuse reach his philosophical maturity, in the sense that in this book Marcuse formulates, for the first time, an original philosophical theory of capitalist society and its prospects of transformation.

Keywords: Critical Theory; Dialectics; Alienated Labor; Criticism; Reason; Marcuse.

LISTA DE ABREVIATURAS

F.&T.C. Filosofia e Teoria Crítica (1937)

C.Af. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura (1937)

C.Hed. Para a Crítica do Hedonismo (1938)

A.I. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna (1941)

INTRODUÇÃO **12**

1. OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE MARCUSE NA *ZFS* (1937-1941) **18**

1.1. A FILOSOFIA DIALÉTICA HEGELIANA E A IMANÊNCIA DO NEGATIVO **23**
1.1.1. Breve histórico da filosofia dialética e sua estrutura geral em Hegel 25
1.1.1.1. Kant 26
1.1.1.2. Fichte 29
1.1.1.3. Hegel 31
1.1.1.4. A estrutura geral da dialética hegeliana 36
1.1.2. A dialética da arte 47
1.1.3. As dialéticas do indivíduo, da razão e da tecnologia 55
1.1.3.1. O indivíduo autônomo e a razão individualista 56
1.1.3.2. O indivíduo eficiente e a razão tecnológica como negações dialéticas 62
1.1.3.3. A dialética da tecnologia: entre a dominação e a emancipação 72

1.2. A CRÍTICA DA ECONOMIA POLÍTICA, SOB O CRIVO DOS "MANUSCRITOS DE 1844" **83**
1.2.1. O trabalho alienado: conceito-chave da crítica de Marx 84
1.2.1.1. A Economia Política Clássica e a sua crítica 85
1.2.1.2. O trabalho como objetivação: o estatuto ontológico do trabalho e o ser-do-homem como um ser-com-objetos 88
1.2.1.3. A objetivação como "perda e servidão aos objetos" 95
1.2.1 4. A abolição do trabalho alienado como apropriação omnilateral da essência humana 103
1.2.2. A tríplice repercussão dos "Manuscritos" nos ensaios de Marcuse 112
1.2.2.1. O estatuto ontológico do trabalho 113
1.2.2.2. A transformação social radical-total 118
1.2.2.3. A emancipação da sensibilidade 121

2. OS IMPERATIVOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE MARCUSE NA *ZFS* (1937-1941) **128**

2.1. A OPOSIÇÃO APARÊNCIA-ESSÊNCIA E OS OBJETOS DA CRÍTICA **130**
2.1.1. A "Weltanschauung" e a educação burguesas 142
2.1.1.1. Resignação e transcendência: do idealismo antigo ao idealismo burguês 143
2.1.1.2. A concepção idealista da cultura 146
2.1.1.3. A Teoria Crítica como crítica da ideologia burguesa 150

2.2. O OBJETIVO DA CRÍTICA: A CONSTRUÇÃO DE UMA SOCIEDADE RACIONAL **156**
2.2.1. A realização da razão: do conformismo racionalista a Hegel e Marx 158
2.2.2. A realização da razão, em Marcuse, e a reivindicação fundamental da Teoria Crítica 167

2.3. OS TRAÇOS DISTINTIVOS DE UMA SOCIEDADE RACIONAL **175**
2.3.1. A crítica do prazer/fruição: por uma nova forma do prazer 177
2.3.2. A crítica da sensibilidade: por uma sensibilidade diferenciada 183
2.3.3. A crítica das necessidades: por uma nova forma das necessidades 190
2.3.3.1. A liberação das necessidades como transição ao comunismo 198
2.3.3.2. Os sentidos positivo e negativo da liberação das necessidades 200

CONCLUSÕES **205**

REFERÊNCIAS **214**

INTRODUÇÃO

Em sentido lato, o presente trabalho almeja investigar a ideia de teoria crítica que pode ser deduzida dos ensaios de Herbert Marcuse publicados entre 1937-1941 na *Zeitschrift für Sozialforschung*[4]. A opção de circunscrever como objeto de análise apenas os textos publicados a partir de 1937 justifica-se pelo fato – sublinhado por diversos comentadores[5] – de os pressupostos filosóficos e o programa fundamental da Teoria Crítica terem sido definidos expressamente, e pela primeira vez, nos ensaios "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", de Horkheimer, e "Filosofia e Teoria Crítica", de Marcuse, ambos publicados no ano de 1937. Por esta razão, figuram entre os textos-base desta pesquisa os seguintes ensaios: "Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura" (*Über den affirmativen Charakter der Kultur*) e "Filosofia e Teoria Crítica" (*Philosophie und kritische Theorie*), de 1937; "Para a Crítica do Hedonismo" (*Zur Kritik des Hedonismus*), de 1938; e "Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna" (*Some Social Implications of Modern Technology*), publicado em 1941, ano que marca a última contribuição de Marcuse para a *ZfS*[6]. Para analisar estes ensaios, adotamos uma metodologia interpretativa própria, a saber: consideramo-los como uma unidade teórica, no sentido de que os temas abordados nesta pesquisa são analisados à luz dos quatro ensaios tomados em conjunto e indistintamente. No entanto, embora circunscrevamos os objetos centrais da pesquisa aos quatro ensaios acima, não nos furtaremos a inserir no debate quaisquer outros textos de Marcuse que se relacionem, de um modo ou de outro, com a análise dos textos-base. Assim fazendo, buscamos identificar como Marcuse, em particular, tentou desenvolver o projeto de uma teoria crítica da sociedade levado a cabo no Instituto de Pesquisa Social durante a década de 1930.

Em sentido estrito, este trabalho se propõe a investigar os primeiros *insights* de Marcuse que, nos ensaios sobreditos, acenam para a formulação de uma teoria social própria. Para tanto, partimos de uma dupla perspectiva: por um lado, dos *pressupostos filosóficos* e, por outro, dos *imperativos fundamentais* que, naqueles quatro textos, aparecem vinculados à Teoria Crítica. Analisaremos cada uma dessas perspectivas – já esboçadas no próprio título da pesquisa – nos capítulos 1 e 2, respectivamente. Esta estratégia argumentativa que adotamos traz consigo um potencial embaraço, o qual

[4] Doravante, "*ZfS*".
[5] Cf. KELLNER (2001, p. 9) e BOTTOMORE (2002, p. 16).
[6] Excepcionalmente, publicada em inglês sob o nome *Studies in Philosophy and Social Science*.

convém apontarmos nós mesmos já de antemão, para que assim – parafraseando Hume (2008, p. 62) – possamos converter esse possível embaraço numa espécie de mérito. O embaraço consiste em que, devido ao fato de analisarmos o mesmo objeto (os quatro ensaios de Marcuse) sob uma perspectiva distinta em cada um dos capítulos, alguns temas e algumas passagens dos ensaios são abordados, inevitavelmente, em mais de uma ocasião, de acordo com o interesse analítico de cada capítulo. Por exemplo, no primeiro capítulo, no qual os ensaios são examinados como uma forma de marxismo-hegeliano, a abordagem de Marcuse sobre o tema da sensibilidade é discutida do ponto de vista de sua clara relação com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, ao passo que, no segundo capítulo, vemos reaparecer exatamente o mesmo tema, desta feita, porém, analisado como um imperativo fundamental para a emergência de uma sociedade racional. Em virtude disso, o leitor se deparará ao longo dos dois capítulos com algumas repetições seja de temas, seja de citações: algumas delas devidamente assinaladas e outras não. De nossa parte, não julgamos que tais repetições sejam supérfluas nem que constituam um verdadeiro embaraço, pela seguinte razão: cada passagem ou tema que se vê reaparecer não é simplesmente repetido, mas adequa-se ao propósito e à discussão específica de cada capítulo, não sendo portanto apenas repetido inadvertidamente, mas reanalisado sob um novo ângulo. Assim aconselhamos que tais repetições sejam interpretadas pelo leitor.

Como preâmbulo à discussão do capítulo 1, partimos de três afirmações distintas de uma mesma premissa: 1) a indicação de Kellner (2001, p. 9) segundo a qual o projeto de uma teoria crítica da sociedade, assim nomeado pelo Instituto em 1937, consistia numa "versão distinta de marxismo-hegeliano"; 2) a afirmação de Dubiel (1985, p. 31 *apud* OLIVEIRA, 2012, p. 27) de que o programa levado a cabo pelo Instituto, sob a direção Horkheimer, era "um programa dentro da tradição de Hegel e Marx"; 3) a definição fornecida pelo próprio Marcuse em *C.Hed.* (p. 199, nota 18), conforme a qual a Teoria Crítica devia ser entendida como "a teoria da sociedade tal como foi apresentada nos ensaios fundamentais da *Zeitschrift für Sozialforschung*, baseados na filosofia dialética e na crítica da economia política". Partindo dessas três asserções, o capítulo 1 examina os ensaios de Marcuse sob o prisma dos dois pressupostos filosóficos que, segundo as afirmações acima, aparecem vinculados ao projeto inicial da Teoria Crítica: a *filosofia dialética*, de Hegel, e a *crítica da economia política*, de Marx.

Após uma exposição sumária dos principais aspectos da dialética hegeliana, buscamos demonstrar na seção 1.1. como a ideia de *negação dialética* perpassa, decisivamente, as análises de Marcuse acerca da arte, em *C.Af.*, e dos conceitos de

indivíduo, razão e tecnologia, em *A.I.* Em seguida, na seção 1.2., apresentamos a crítica da economia política marxiana, sob o ponto de vista específico dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, porquanto a publicação desse texto, em 1932, foi considerada por Marcuse (1972, p. 9), à época, "um acontecimento decisivo na história da pesquisa sobre Marx". Assim, visamos explicitar os pontos essenciais da crítica do jovem Marx, apontando para a centralidade do conceito de *trabalho alienado*; e, em torno desta categoria, assinalaremos o que consideramos as três influências mais significativas da crítica da economia política do jovem Marx nos ensaios de Marcuse.

Quanto ao primeiro capítulo, há que se observar ainda que, conquanto em algumas partes das seções 1.1. e 1.2. Hegel e Marx estejam no centro da discussão, Marcuse não fica completamente relegado ao segundo plano, pois a exposição desses autores se processa a partir da própria obra marcuseana: nomeadamente, a partir do texto "The History of Dialectics" (1972), publicado originalmente como uma parte do verbete "Dialectics", na enciclopédia *Marxism, Communism, and Western Societies: a Comparative Encyclopaedia*; e, por outro lado, da sua resenha ao escrito juvenil de Marx, intitulada "Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico" (1932).

Uma vez reconhecida a dúplice radicação filosófica da Teoria Crítica e a sua determinação como uma "versão distinta de marxismo-hegeliano", colocamo-nos o problema de saber qual é a especificidade do marxismo-hegeliano que Marcuse desenvolve nos ensaios da *ZfS*. Expresso noutros termos: o que singulariza a recepção teórica de Marcuse tanto da filosofia dialética quanto da crítica da economia política, enquanto pressupostos filosóficos para a elaboração de uma teoria crítica, no contexto preciso dos anos 1937-1941? Uma parte deste problema já se encontra respondida, de certo modo, no capítulo 1, na medida em que ele aduz a maneira específica pela qual Marcuse se apropria das categorias de "negação dialética" e "trabalho alienado" e é influenciado por elas. No entanto, o problema desta pesquisa exige investigar como Marcuse se apropria desses pressupostos filosóficos, no sentido preciso de elaborar uma teoria crítica da sociedade. A tentativa de responder este problema, no capítulo 2, parte da hipótese de que, se interpretados conjuntamente, como uma unidade teórica, os ensaios marcuseanos da *ZfS* já insinuam uma teoria crítica própria de Marcuse, ainda que num estágio incipiente; ou, noutras palavras, uma espécie de prototeoria crítica da sociedade. Ao reivindicar a existência de uma "teoria crítica incipiente" nos ensaios marcuseanos da década de 1930, queremos significar que aquilo que reconhecemos como os "imperativos fundamentais" dos ensaios da *ZfS* reaparece, de um modo outro, como

proposições centrais da teoria social de Marcuse na sua forma plenamente desenvolvida, isto é, em *Eros e Civilização* (1955) e no *Homem unidimensional* (1964). Não figura, porém, entre os objetivos desta pesquisa demonstrar cada um desses elementos de continuidade no todo da obra de Marcuse. Limitamo-nos apenas à tarefa de mostrar como, nos quatro ensaios aqui analisados, já se podem encontrar algumas das reivindicações fundamentais da teoria social que caracteriza a maturidade filosófica do autor.

No capítulo 2, analisamos os textos circunscritos nesta pesquisa, a fim de localizar neles os *imperativos*[7] que dão forma às convicções críticas em relação à sociedade capitalista que Marcuse elabora no seio do Instituto de Pesquisa Social durante a década de 1930. Na seção 2.1., discutimos como a ideia de "crítica" aparece nos primeiros ensaios de Horkheimer e Marcuse associada ao binômio conceitual *aparência-essência*.

Em seguida, tentamos aduzir como a noção de "crítica" pode ser interpretada, especificamente nos ensaios marcuseanos, como "crítica das aparências" e "crítica da ideologia burguesa". Na sequência, após aludirmos à maneira mais adequada de se interpretar o método de crítica da ideologia (*Ideologiekritik*), buscamos demonstrar, na subseção 2.1.1., os principais componentes da ideologia burguesa e o seu *modus operandi*, em virtude dos quais Marcuse a converte em um objeto privilegiado da crítica.

A seção 2.2., por seu turno, examina não mais os objetos, mas o objetivo que Marcuse atribui à crítica. No ensaio programático de 1937, este objetivo é descrito como *a criação de uma sociedade racional, por meio da subordinação da economia às necessidades dos indivíduos* (*F.&T.C.*, p. 146). Do mesmo ensaio, extraímos também aquilo que é denominado, em 2.2.2., como "a reivindicação fundamental" da Teoria Crítica, a saber: *que mediante a superação das atuais relações materiais de existência liberte-se o todo das relações humanas* (*F.&T.C.*, p. 147). Neste quadro, a seção 2.2. se

[7] Entendemos, aqui, como *imperativo* aquilo que "se impõe como dever ou necessidade absoluta" (cf. Dicionário Aulete) ou que "tem o caráter de obrigação imperiosa" (cf. Dicionário Priberam). Noutras palavras, chamaremos "imperativos" àquelas proposições de cunho normativo que se relacionam com a perspectiva do *dever*. Assim, ao buscar os imperativos fundamentais da Teoria Crítica nos ensaios de Marcuse, buscamos encontrar nesses textos as proposições que manifestam de modo mais fundamental aquilo que, na opinião do filósofo, a sociedade *deve ser* ou – o que significa o mesmo – aquilo que se *deve fazer* no sentido de transformar a sociedade. Mais precisamente, tencionamos localizar nos quatro textos-base desta pesquisa as proposições que apontam os elementos que *devem* caracterizar a forma racional da sociedade: tanto no sentido negativo, quer dizer, daquilo que *deve ser* abolido na formação social vigente nas sociedades capitalistas, quanto no sentido positivo, isto é, daquilo que *deve ser* realizado para tornar a sociedade racional. Em suma, definimos como "imperativos" aquelas reivindicações práticas que Marcuse assume, nos ensaios, como obrigações imperiosas ou necessidades absolutas para que tenha lugar um processo de efetiva emancipação dos indivíduos, o que, ao fim e ao cabo, não se distingue do processo de construir uma sociedade racional.

dedica a analisar esses dois objetivos fundamentais, buscando aceder à sua significação prática concreta. Como veremos, o conteúdo concreto de ambos os objetivos reconduz a reflexão de Marcuse ao conceito-chave da crítica de Marx, isto é, o conceito de trabalho alienado, ao qual o teórico crítico se referirá como "trabalho antagônico".

Por último, em 2.3., argumentamos em favor de três imperativos que devem caracterizar a forma racional da sociedade preconizada nos ensaios de Marcuse, a qual deve corresponder, ao fim e ao cabo, a uma forma de comunismo/socialismo – ainda que, nos ensaios, tal reinvindicação não esteja formalmente explícita.

Após apresentarmos esses três imperativos, concluímos o capítulo 2 com a expressão latina "*reliqua desiderantur*", numa referência à expressão aposta ao final do *Tratactus de Intellectus Emendatione*, em sua primeira edição, e traduzida usualmente por "falta o resto". Evocando este acréscimo à obra de Espinosa, queremos indicar a ausência de algo que, nos ensaios que nos propomos a inspecionar, também nos aparece como um dos imperativos fundamentais da teoria crítica incipiente de Marcuse, a saber: a reivindicação de um conceito de felicidade próprio à Teoria Crítica, definido a partir das categorias de verdade e universalidade. Destarte, a expressão *reliqua desiderantur* manifesta uma limitação consciente desta dissertação a ser superada futuramente.

Na parte conclusiva deste trabalho, cotejamos os resultados obtidos nas análises dos capítulos 1 e 2 com o problema e a hipótese delimitados nesta Introdução, aduzindo (i) a especificidade do marxismo-hegeliano de Marcuse e (ii) o sentido em que se pode deduzir uma teoria crítica da sociedade, ainda que incipiente, dos seus ensaios da *ZfS*.

Ao final, julgamos que a pesquisa ora proposta pode ser útil tanto para o estudioso mais experimentado da obra de Marcuse quanto para aqueles que buscam com ela um primeiro contato. Estes poderão encontrar uma exposição, tentativamente detalhada, dos principais temas que guiam as reflexões seminais de Marcuse sobre a Teoria Crítica, o que pode constituir um adequado expediente propedêutico ao estudo da obra marcuseana, especialmente daquelas obras que caracterizam a sua maturidade intelectual, como *Eros e Civilização* (1955) e *O homem unidimensional* (1964). Aqueles mais conhecedores da obra de Marcuse poderão encontrar nesta dissertação uma abordagem que lhes permita situar seus conhecimentos sobre a filosofia marcuseana no quadro mais amplo de sua evolução desde os ensaios da *ZfS*, onde alguns temas centrais para o desenvolvimento ulterior do pensamento de Marcuse já se encontram discutidos de maneira precursora. Além disso, esta dissertação visa contribuir para a pesquisa acadêmica sobre Herbert Marcuse, visto que se propõe a um tratamento filosófico de textos menos estudados de

sua obra e sobre os quais se encontram, atualmente, referenciais teóricos mais escassos, se comparados às pesquisas dedicadas à filosofia madura do autor, ou seja, aos textos surgidos a partir da década de 1950.

1. OS PRESSUPOSTOS FILOSÓFICOS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE MARCUSE NA *ZfS* (1937-1941[8])

Antes de Marcuse ingressar no Instituto de Pesquisa Social, em 1933, quando o Instituto encontrava-se emigrado em Genebra, alguns temas que se converteriam em preocupações de primeira ordem para a teoria crítica marcuseana (tais como as condições para a emancipação social, a constituição de uma subjetividade radical, o papel da arte na transformação social etc.) já figuravam também entre suas preocupações teóricas. Em 1922, ano em que obteve o título de doutor, Marcuse já demonstrava ocupar-se com essas questões, ainda que não estivesse prioritariamente devotado à filosofia, mas ao estudo da arte e da literatura alemã. Nessa época, segundo Farr (2017), os estudos literários de Marcuse tiveram uma orientação política decisiva: ele estava interessado na função revolucionária e transformadora da arte. Exemplo disso foi a sua própria tese doutoral, intitulada "O romance de arte alemão" (*Der deutsche Künstlerroman*), na qual

> [...] o artista representa uma forma de subjetividade radical. [...] Em suma, o artista experimenta um vácuo entre o ideal e o real. Esta habilidade de cogitar, ao menos teoricamente, uma forma de existência ideal para a humanidade, enquanto vive em condições muito inferiores àquelas ideais, produz no artista um senso de alienação. Esta alienação torna-se o catalisador para a mudança social. Essa função da arte permaneceu com Marcuse e seria desenvolvida, posteriormente, quando ele se envolvesse com a psicanálise e a filosofia (FARR, 2017, 2.[9], tradução minha).

O envolvimento de Marcuse com a filosofia se estreitaria, sobretudo, a partir de 1928, quando da sua leitura do então recém-publicado *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*). O interesse suscitado pela obra heideggeriana impeliu Marcuse a Freiburg em 1928, onde começou a estudar filosofia com Heidegger e Husserl. Desde então, Marcuse esforçou-se para elaborar uma síntese entre Heidegger e Marx[10]. Segundo Bundschuh (2004), esta síntese pretendida por Marcuse visava, em linhas gerais, elaborar uma fundação ontológica para a teoria social à luz das categorias de história e historicidade, tomadas

[8] Conforme observado na Introdução, esta pesquisa se dedica aos textos publicados entre 1937-1941. No entanto, a contribuição efetiva de Marcuse para a *ZfS* se inicia em 1934, com a publicação de "O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado" (*Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, ZfS, 3, 2 (Paris: 1934), p. 161-195). Em 1936, Marcuse publica outro ensaio, intitulado "Sobre o Conceito de Essência" (*Zum Begriff des Wesens*, ZfS, 5, 1. (Paris: 1936), p. 1-39).

[9] Dado que a Enciclopédia ora citada (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) não disponibiliza seus materiais on-line de modo paginado, referenciamos, em lugar da página, o tópico em que se encontra a citação no material on-line. Neste caso, a referida citação encontra-se no tópico 2. do verbete "Herbert Marcuse" (cf. REFERÊNCIAS).

[10] Para uma caracterização da recepção marcusena de Marx e Heidegger e da síntese entre ambos que Marcuse pretendeu operar no período pré-Instituto, cf. JAY (1996, 71-73) e KELLNER (1984, p. 38-63).

ambas como determinações ontológicas do ser humano. Nesse contexto, enquanto trabalhava como assistente de Heidegger, Marcuse publica em 1932 uma segunda tese, sob o título "A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade" (*Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit)*[11]. Essa mudança de um interesse primário pela arte para um engajamento mais profundo na filosofia sugere, na opinião de Kellner (1984, p. 36-37, tradução minha[12]), que Marcuse tenha se tornado, em alguma medida, cético em relação ao poder da arte como "[...] fonte de conhecimento e como um instrumento da libertação pessoal e da mudança social".

Por outro lado, o envolvimento de Marcuse com a psicanálise se estreitaria e se tornaria explícito apenas a partir de 1950/1, muito embora o filósofo já se ocupasse com a leitura de Freud desde a década de 1920[13], tendo esta ocupação se tornado cada vez mais sistemática após a sua integração ao Instituto[14]. Anos mais tarde, no início da década de 1950, Marcuse é convidado para ministrar uma série de palestras na *Washington School of Psychiatry* e o resultado desse engajamento teórico é a publicação de *Eros e Civilização*, em 1955, obra em que o filósofo formula sua teoria crítico-emancipatória da sociedade, na forma de um projeto teórico de transformação social.

Ainda que Marcuse viesse a formular sua teoria crítico-emancipatória da sociedade apenas na década de 1950, seus ensaios publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung*[15] contêm já importantes reflexões acerca das potencialidades emancipatórias inscritas nas sociedades modernas. Como pretendemos mostrar no transcorrer deste capítulo, os textos de Marcuse dessa época identificam tais potencialidades emancipatórias com a possibilidade técnica de se concretizar uma forma de existência social mais livre e feliz do que os modos de existência predominantes na ordem social capitalista. O processo de superação do capitalismo numa nova forma de existência social é compreendido pelo filósofo como o processo de construção de uma sociedade racional. Esta compreensão indica-nos uma característica comum aos textos

[11] Esta tese fora escrita por Marcuse como sua *Habilitation* para a docência universitária. Conforme explica Goldschmidt (1994, p. 73 *apud* SOARES, 1999, p. 36), "aqueles que querem tornar-se professores universitários [na Alemanha], têm que passar por outro exame [além do doutorado], o assim chamado *Habilitation* [...]. O candidato tem que preparar uma outra tese e, após passar por um exame oral, ele é qualificado como *Privatdozen*, isto é, um professor universitário que pode ensinar numa universidade independentemente de supervisão de outro professor efetivo". Para uma súmula das abordagens de cada capítulo dessa tese de Marcuse, cf. SOARES (1999, p. 35-43).

[12] Todas as citações seguintes das obras de Douglas Kellner (1984, 2001 e 2004), que se encontram em inglês, serão também traduzidas, doravante sem a indicação "tradução minha".

[13] Cf. KELLNER (1984, p. 154).

[14] cf. HABERMAS, J.; LUBASZ, H.; SPENGLER, T. (1980, p. 27).

[15] Doravante, *ZfS*.

publicados na *ZfS*, mas que Jay (1996, p. 71, tradução minha[16]) atribui também a todos os escritos posteriores de Marcuse, a saber: "[...] uma fé implícita na possível realização da *Vernunft* no mundo social", a qual guia todos os esforços teóricos de Marcuse em apontar a possibilidade real de uma organização racional da sociedade.

À luz desse objetivo último de transformar a sociedade existente numa sociedade racional, veremos, neste capítulo, que a Teoria Crítica, conforme a descrição de Marcuse em 1937, constitui-se como uma teoria orientada para o futuro: até mesmo quando se abalança a descrever e a criticar a sociedade presente, ela o faz com referência a um status social futuro percebido como objetivamente factível; um status social em que a miséria, a infelicidade e a injustiça das relações sociais prevalecentes sejam superadas numa nova forma das relações sociais, em que a liberdade seja a pedra-de-toque das relações dos indivíduos entre si e com as coisas. Por isso, os primeiros expoentes da Escola de Frankfurt não compartilhariam da pretensão de neutralidade científica dos positivistas; ao contrário, eles se proporiam o mister de "[...] investigar criticamente um mundo partidarizado, guiando-se por um *interesse na emancipação do ser humano de relações escravizadoras*" (FREYENHAGEN, 2018, p. 8, grifo meu). Este interesse impreterível pela emancipação humana, que podemos tomar como um princípio metodológico dos esforços teóricos dos frankfurtianos, representa, pois, o critério magno para interpretarmos o elemento de crítica que define a teoria visada pelos membros do Instituto. É, portanto, este ideal (futuro) de uma sociedade emancipada que confere a tônica dos ensaios de Marcuse na *ZfS*, perpassando todas as suas preocupações temáticas específicas (a cultura afirmativa, o hedonismo, o legado do idealismo e do materialismo, a tecnologia moderna, os padrões modernos de individualidade e racionalidade etc.).

Os textos de Marcuse nessa época apresentam uma proposta metodológica uniforme e confluem para uma temática comum, "[...] centrando-se no que ocorre no plano da formação do sujeito – num sentido amplo: no plano da cultura, da ética, das ideias etc. – em face das mudanças apresentadas pela formação social capitalista nas décadas de 20 e 30 deste século [o século XX]" (MAAR, 1997, p. 20). Considerando este quadro temático-metodológico assinalado por Wolfgang L. Maar, tomaremos como um princípio norteador de nossas análises duas convicções de Marcuse extraídas de *F.&T.C.*; em torno delas, parecem-nos girar todas as reflexões empreendidas nos quatro ensaios que serão aqui analisados, razão pela qual elas devem constituir o eixo interpretativo, por

[16] Doravante, sem a indicação "tradução minha".

excelência, dos primeiros *insights* de Marcuse em direção à elaboração de uma teoria crítica. Estas convicções são as seguintes:

1. A realização de uma liberdade maior constitui uma possibilidade real da concreta situação social[17];
2. Um tal estado de liberdade só pode ser conseguido mediante uma transformação das relações materiais (econômicas) de existência.

É com base nas convicções supramencionadas que Marcuse irá perseguir o objetivo, referido nas linhas acima, de traçar as possibilidades da emancipação humana por meio da construção de uma sociedade racional. Este é, em suma, o quadro geral no interior do qual pretendemos explicitar, mais adiante, como Marcuse desenvolve suas primeiras percepções acerca do projeto, compartilhado com seus colegas do Instituto, de elaborar uma teoria crítica da sociedade. Explicitaremos estas percepções em torno daquilo que, a nosso juízo, Marcuse concebe como a reivindicação fundamental da Teoria Crítica. *Ante omnia*, busquemos compreender o sentido que Marcuse atribui à Teoria Crítica, enquanto constructo teórico original visado pelo Instituto durante a década de 1930, e como ele elabora sua perspectiva própria acerca desse constructo.

***

No que tange à determinação dos traços distintivos da Teoria Crítica, Bottomore (2002, p. 16, tradução nossa) assinala o artigo de Horkheimer "Teoria Tradicional e Teoria Crítica" (1937) como "[...] o que, talvez, devesse ser considerado a carta ou o documento fundador da Escola de Frankfurt". No mesmo sentido, Kellner (2001, p. 9) também aponta a relevância do artigo de Horkheimer, mas pontua também a importância da contribuição de Marcuse, observando que nos artigos de década de 1930 não apenas Horkheimer, mas também Marcuse, "[...] definem o programa e os pressupostos filosóficos da teoria crítica da sociedade, enquanto distinguem seu projeto de outras teorias sociais e filosofias". Além do texto de Horkheimer, Kellner destaca também o ensaio "Filosofia e Teoria Crítica" (1937), de Marcuse, como um documento fundamental para a definição do programa[18] da Teoria Crítica.

[17] Isto é, a formação social capitalista na Europa, durante as décadas de 1920 e 30.
[18] Para uma opinião contrária, cf. (FREYENHAGEN, 2018), onde o autor responde à questão que intitula seu artigo "O que é a teoria crítica ortodoxa?" argumentando, entre outras coisas, que a Teoria Crítica só pode ser crítica, precisamente, na ausência de um programa de fundamentação. No entanto, essa não é uma questão para o presente estudo.

É, portanto, a partir de 1937, ano de publicação dos artigos supramencionados, que a expressão "teoria crítica da sociedade" passa a ser adotada pelo Instituto de Pesquisa Social "[...] para descrever sua versão distinta de marxismo hegeliano" (KELLNER, 2001, p. 9). Citando Helmut Dubiel, Kellner (2001) observa que, antes de 1937, os membros do Instituto empregavam o termo "materialismo" ou "teoria econômica/materialista da sociedade" para denominar o programa de pesquisa marxista (não-ortodoxo) que buscavam desenvolver. Poderíamos acrescentar, ainda, as expressões "teoria materialista de dependência do ideal" e "teoria correta sobre a situação atual", utilizadas por Horkheimer num ensaio de 1932[19], ou ainda "correta teoria da sociedade"[20] e "teoria verdadeira"[21], empregadas por Marcuse em dois artigos publicados em 1937. Em ambos os casos, os filósofos parecem se referir, com tais expressões, àquilo que anos mais tarde, e definitivamente, viria a ser denominado Teoria Crítica.

Por outro lado, no que respeita não à denominação, mas à natureza específica dessa teoria da sociedade que se consagraria como "Teoria Crítica", encontramos uma definição bastante concisa desse empreendimento teórico numa nota de rodapé do ensaio "Para a Crítica do Hedonismo". Nela, Marcuse explica: "entendemos por teoria crítica a teoria da sociedade tal como foi apresentada nos ensaios fundamentais da *Zeitschrift für Sozialforschung*, baseados na filosofia dialética e na crítica da economia política" (*C.Hed.*, p. 199). Embora aparentemente despretensiosa, porque expressa numa nota de rodapé, esta definição é digna de ser sublinhada, pois ela assinala os pressupostos filosóficos da teoria social projetada pelos membros do Instituto, isto é, a *filosofia dialética* e a *crítica da economia política*. Estes pressupostos ligam o trabalho do Instituto fortemente a Hegel, bem como ao Idealismo Alemão[22] em geral, e a Marx.

Pertence, porém, a um estudo mais compreensivo avaliar em que medida os pressupostos filosóficos assinalados por Marcuse fundamentam, de fato, os trabalhos de cada membro do Instituto, em particular, durante o período de funcionamento da *ZfS*. No itinerário teórico-intelectual específico de Marcuse, é inegável que tanto a dialética

[19] Cf. HORKHEIMER (1990, p. 12).
[20] "Há sobretudo dois momentos que vinculam o materialismo à *correta teoria da sociedade* [...]" (*C.Hed.*, p. 138, grifo meu).
[21] "A *teoria verdadeira* reconhece a miséria e a ausência de felicidade do que existe" (*C.Af.*, p. 117, grifo meu).
[22] Essa influência é bastante evidente nos artigos de Marcuse. Em "Filosofia e Teoria Crítica", por exemplo, das quatorze citações que Marcuse faz ao longo do texto dez são de Hegel e Kant. O mesmo se constata em "Para a Crítica do Hedonismo", texto em que mais da metade das trinta e duas citações referem-se a expoentes do Idealismo alemão (majoritariamente, Kant e Hegel, mas também Fichte e Leibniz).

hegeliana quanto a crítica da economia política desempenham um papel significativo na fundamentação das elaborações teóricas de Marcuse.

Nas seções 1.1. e 1.2, destacaremos alguns aspectos de ambos os pressupostos filosóficos, a começar pela filosofia dialética hegeliana, buscando sinalizar as influências de Hegel e Marx na teoria social que Marcuse começa a vislumbrar nos ensaios da *ZfS*.

1.1. A filosofia dialética hegeliana e a imanência do negativo

A presença da filosofia dialética na obra de Marcuse se faz sentir já desde os seus estudos desenvolvidos no período pré-Instituto, quando se ocupou, desde 1928, com o projeto de elaborar uma síntese dos métodos fenomenológico e dialético. No período que antecedeu o seu ingresso no Instituto (1928-1932), os ensaios publicados por Marcuse apresentavam objetivos claramente delimitados: por um lado, visavam "superar a filosofia tradicional" e, por outro, "forjar uma filosofia que conceptualizasse o movimento histórico real e atuasse como uma alavanca prática para a emancipação individual e a transformação social" (KELLNER, 1984, p. 71). Embora tivesse abandonado o desiderato de sintetizar Heidegger e Marx no plano filosófico, algumas das concepções desenvolvidas entre 1928-1932 estão, visivelmente, refletidas na crítica da sociedade burguesa que Marcuse começa a desenvolver após 1934, quando já integrado ao Instituto. Uma delas é a concepção da dialética, que parece estar presente no horizonte teórico marcuseano já desde um escrito de 1928. Esta concepção – a ser explicitada nas páginas subsequentes – nos ajudará a compreender algumas passagens dos ensaios da *ZfS* que exemplificam o tipo de análise dialética que Marcuse procura empregar.

No artigo "Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico" (*Beiträge zu einer Phänomenologie des historischen Materialismus*), publicado em 1928, Marcuse se refere ao método dialético, tal qual elaborado por Hegel e, posteriormente, por Marx, Engels e Lênin, como o método por meio do qual os marxistas procuram compreender a história e suas transformações (KELLNER, 1984). Neste texto, Marcuse recorre, especialmente, a Engels e Lênin para expressar uma compreensão particular da dialética. Citando o autor russo, ele aponta quatro características fundamentais da lógica dialética, como se lê na passagem a seguir:

> A lógica dialética exige que avancemos mais adiante. A fim de conhecer, de fato, um objeto, deve-se [*em primeiro lugar*] captar e investigar todos os lados do objeto, todas as relações e "mediações" [...]. *Em segundo lugar*, a lógica dialética requer que o objeto seja

> tomado em seu desenvolvimento, em seu "automovimento" [...], em sua transformação. *Em terceiro lugar*, o todo da práxis humana deve entrar na definição do objeto, bem como a crítica de sua verdade, uma vez que, enquanto uma determinação prática, o objeto está ligado àquilo que é necessário ao homem. *Em quarto lugar*, a lógica dialética ensina que "não existe qualquer verdade abstrata"; verdade é sempre [algo] concreto (MARCUSE *apud* KELLNER, 1984, p. 52, grifo meu).

A passagem acima nos fornece uma súmula de como Marcuse, em 1928, concebia a dialética enquanto método adequado para se compreender a existência humana, a sociedade e a história. A opção de Marcuse pelo método dialético, em detrimento do fenomenológico, encontrava sua justificação teórica no reconhecimento da insuficiência da fenomenologia para apreender e explicar, satisfatoriamente, a realidade (a existência humana, a sociedade e a história) em sua dinâmica própria. Muito embora estivesse bastante aplicado à fenomenologia de Heidegger no período pré-Instituto, especialmente após o contato com a obra *Ser e Tempo*, em 1928, Marcuse logo percebeu a insuficiência do método fenomenológico para captar os objetos em suas condições históricas e, consequentemente, sua incapacidade de conceptualizar a mudança e a transformação[23].

O projeto de sintetizar a dialética de Marx à fenomenologia heideggeriana surge, precisamente, diante da constatação dessa impotência da fenomenologia e da convicção que tinha Marcuse de que o método dialético, que analisa o real conforme os quatro passos anteriormente assinalados, era capaz de captar a necessidade imanente do movimento histórico, "[...] mostrando como formas posteriores de desenvolvimento são encontradas na situação anterior e como a *negação* do que existe produz o desenvolvimento histórico" (KELLNER,1984, p. 52, grifo meu). Além disso, Marcuse também considerava a dialética um guia para a prática, na medida em que ela "[...] mostra quais aspectos de uma situação histórico-econômico-social deveriam ser *negados*, a fim de liberar tendências e formas mais progressivas" (KELLNER, 1984, p 52-53, grifo meu).

Com base nas passagens supracitadas, é possível constatar que o aspecto da *negação* desempenha um papel fundamental na dialética. Por isso, em torno dessa categoria, apresentaremos, no subitem consecutivo, um breve histórico da dialética na

[23] "Apesar de seu entusiasmo inicial a respeito de *Ser e Tempo*", diz Abromeit (2011, p. 286), "Marcuse tinha consciência das limitações da filosofia de Heidegger desde o começo de seus estudos com ele em 1928 e nunca se tornou ele mesmo um 'heideggeriano'". A propósito dessa relação tensa de Marcuse com a fenomenologia de Heidegger e o método dialético, Kellner (1984, p. 56-57) explica: "a implicação [de uma 'fenomenologização' do método dialético] é que enquanto a fenomenologia não pode compreender (*grasp*) a mudança, o desenvolvimento e o processo, a dialética subestima (*overlooks*) os aspectos universais, duradouros e permanentes da existência humana".

história da filosofia, e a estrutura geral da dialética hegeliana, em particular, dado que nela reside um dos pressupostos filosóficos básicos dos textos de Marcuse na *ZfS*.

1.1.1. Breve histórico da filosofia dialética e sua estrutura geral em Hegel

A discussão acerca da filosofia dialética nos remete aos primórdios da própria filosofia. Em 1972, Marcuse esboça tal remissão num texto intitulado "The History of Dialectics", que fora publicado como uma parte do verbete "Dialectics", na enciclopédia *Marxism, Communism, and Western Societies: a Comparative Encyclopaedia*. Nesse texto, Marcuse, partindo de Aristóteles, remete o emprego mais antigo da dialética aos paradoxos de Zenão de Eleia. Ao rejeitar como falsa a percepção mais imediata do movimento e da pluralidade dos entes, assinalando as contradições insuperáveis engendradas por tais assunções, Zenão tencionava provar a tese paradoxal e contraintuiva de Parmênides, segundo a qual o ser é uno e imóvel. E é, precisamente, em razão dessa natureza paradoxal e contraintuiva que a dialética se manifesta, desde sua origem, como *negação* daquilo que parece evidente. "Desde seu início histórico", diz Marcuse (2014, p. 132, tradução minha[24]), "a dialética envolve a negação, na forma de uma ruptura com a experiência imediata". Esta força negativa com a qual a dialética confronta a imediaticidade da experiência reaparecerá, de modo célebre, nos diálogos socráticos.

> Esse[s] diálogo[s] se conclui[em], tipicamente, com uma nota negativa: o que você assume ser corajoso não é coragem; o que você assume ser pio não é piedade; o que você assume ser justo não é justiça [...]. Os homens vivem na ignorância, na inverdade – e eles não sabem disso. Eles devem aprender a pensar, e pensar começa com a percepção (*insight*) da inverdade de tudo que é, imediatamente, assumido como verdadeiro. O pensar emerge da imediaticidade da experiência e não pode ir além dela, a menos que ele seja posto em movimento pelo filósofo, que já sabe que os homens vivem na inverdade (MARCUSE, 2014, p. 133).

A tarefa do filósofo, nesse contexto, não seria orientar o pensamento no sentido de ultrapassar a experiência, mas, segundo Marcuse, orientá-lo de forma a esquadrinhar a mesma experiência para que ela própria revele suas contradições. Assim, ao investigar o corajoso, o pio e o justo particulares, o filósofo percebe que eles não expressam *a* coragem, *a* piedade e *a* justiça em si e universais, das quais aquelas manifestações particulares são apenas aparências imperfeitas; mas, exatamente, porque apreende a

[24] Doravante, referenciado sem a indicação "tradução minha".

inverdade dessas aparências, o filósofo sabe que o significado daqueles termos só pode ser encontrado em meio à polaridade particular-universal, que aparece na forma de uma contradição irreconciliável. Destarte, explica Marcuse (2014, p. 133), o verdadeiro significado da coragem, justiça e piedade "só pode ser trazido à luz 'discutindo' (διαλέγεσθαι) o que é tomado como autoevidente no discurso cotidiano". A dialética surge, assim, como a via de acesso, por excelência, à verdade das coisas; e este acesso processa-se num substrato específico, a saber: o *dialégesthai*, isto é, a prática da discussão, do diálogo, da argumentação, do discurso.

Marcuse apresenta uma exposição relativamente detalhada sobre a história da dialética, passando por Platão, Aristóteles, os estoicos e Plotino até aceder aos representantes do Idealismo Alemão (Kant, Fichte e Hegel) e, finalmente, a Marx. Não apresentaremos, aqui, todo este percurso, mas saltaremos diretamente a Kant, partindo daquela relação entre a dialética e a prática da discussão nos diálogos socráticos, pois esta relação demarca um ponto importante na história da dialética. Este ponto é a reprimenda que o Sócrates de Platão dirige permanentemente aos sofistas, que se valiam da negação, da contraituitivdade e paradoxalidade próprias à dialética, porém de modo desvinculado da busca da verdade. Com os sofistas, "o caráter paradoxal da dialética logo se divorciou da sua relação com a natureza da verdade e tornou-se", segundo Marcuse (2014, p.132), "uma técnica de retórica", passível de ser aplicada a qualquer argumento e em favor de qualquer causa: nos negócios no âmbito do mercado, nas cortes de justiça, nas assembleias, enfim, em qualquer discussão (*dialégesthai*). Este inconveniente, que degrada a dialética a um método argumentativo potencialmente arbitrário, acompanha a concepção da própria dialética como algo referido unicamente ao domínio discurso.

1.1.1.1. Kant

Apesar de seu inconveniente, a concepção apresentada acima nos permite saltar de Aristóteles a Kant. Isso porque, segundo Sichirollo (1973, p. 140, grifo meu), "[...] para Kant, tal como para Aristóteles, [o] objeto da dialética não são as coisas, mas as *opiniões sobre as coisas*, e estas opiniões [...] podem ser determinadas como razões contrapostas". Podemos perceber que, conforme a descrição do filósofo italiano, Kant conserva a natureza negativa da dialética (razões contrapostas) bem como, *em alguma medida*, a sua pertinência ao campo do discurso, isto é, das opiniões sobre as coisas, não chegando a referir-se às coisas mesmas. No entanto, para Kant, a dialética não se restringe

exclusivamente às opiniões sobre as coisas: na dialética kantiana, "[...] as teses são apresentadas como resultantes da imposição de uma situação humana: a razão exposta ao erro da ilusão. [...] A razão", diz Sichirollo (1973, p.140), "[...] manifesta uma sua estrutura: a antítese, a contradição". Sob esta perspectiva, a contradição perde aquele estatuto de um recurso meramente argumentativo e discursivo, para converter-se, em Kant, na estrutura mesma da razão. Para salientar este ponto, tanto Sichirollo quanto Marcuse aludem à mesma passagem da *Ciência da Lógica*, na qual Hegel elogia Kant por haver despido a dialética da sua aparência de arbítrio e tê-la apresentado como "uma obra necessária da razão", fazendo da contradição "uma determinação necessária do pensamento". Em resumo, Kant funda a dialética e a negação sobre a base da razão subjetiva, identificando-as com a própria estrutura da razão.

Para Hegel, esse enquadramento kantiano da dialética, que confere a ela o status de uma determinação necessária do pensamento e lhe suprime o caráter arbitrário, representa "[...] a transformação decisiva do conceito de dialética na era moderna" (MARCUSE, 2014, p. 138). A arbitrariedade que, segundo Hegel, permeia a concepção da dialética é descrita por Marcuse sob duas modalidades: (i) seria arbitrário conceber a dialética como um método puramente argumentativo, destituído de uma radicação objetiva no movimento do próprio ser; contudo, se concebida objetivamente, (ii) seria igualmente arbitrário compreender a dialética como um processo (cosmológico ou ontológico) divorciado da subjetividade ou relacionado a ela apenas de modo extrínseco. Conforme aludido acima, Kant parece evitar essas duas modalidades de vinculação da dialética à arbitrariedade, pois (1) funda a dialética objetivamente no movimento do ser, na medida em que a reconhece como a estrutura mesma da razão, e, ao mesmo tempo, (2) a associa à subjetividade, na medida em que a razão cuja estrutura é a dialética é sempre razão do sujeito, não uma razão anônima ou universal.

No entanto, embora atribuísse a Kant haver despido a dialética da aparência do arbítrio, Hegel considerou que "o próprio Kant não logrou superar a subjetividade da dialética, porquanto a confinou às determinações do pensamento em sua aplicação ilusória às coisas-em-si" (MARCUSE, 2014, p. 139). O mérito de Kant residiria, portanto, menos em apresentar a dialética objetivamente do que em reconhecer a necessidade – assinalada acima por Sichirollo – da exposição da razão ao erro da ilusão[25] e a

[25] A referência implícita nesta questão da razão expor-se, necessariamente, ao erro da ilusão encontra-se na Introdução à Dialética Transcendental, da *Crítica da Razão Pura*, onde o filósofo afirma que as regras e máximas que governam o uso da razão possuem o aspecto de "princípios objetivos", o que geraria, segundo

objetividade da contradição, que Kant apresenta como a própria estrutura da razão. Contudo, embora Hegel sublinhe o reconhecimento kantiano da necessidade da ilusão e da objetividade da contradição como impulsionadores de uma restauração da dialética, Marcuse (2014) localiza a vinculação da dialética hegeliana com a obra de Kant noutro lugar, a saber: no conceito de apercepção transcendental[26].

Não abordaremos aqui o conceito acima. E da opinião de Hegel sobre a restauração kantiana da dialética (tal qual sintetizada nos parágrafos acima) sublinharemos apenas um aspecto: a necessidade de superar a subjetividade da dialética. Isso Kant, apesar de seus progressos, não lograra fazer. Este aspecto remete-nos àquilo que Sichirollo denomina, em sua obra, como "o problema da filosofia depois de Kant". Tal problema é delineado pelo filósofo nos seguintes termos:

> Como é que a razão humana, no exame a que se sujeita, se revela como contradição e antítese? Como nasce a antítese no discurso sobre as coisas? A dialética, subjetiva, da razão, constitutiva da filosofia, não será o fundamento de uma *dialética objetiva*, entendida quer como dialética objetiva da subjetividade (racional), quer como *dialética da realidade*? (SICHIROLLO, 1973, p.141, grifo meu).

Partindo da formulação de Sichirollo, o problema da filosofia depois de Kant põe em jogo a possibilidade – ou a necessidade – de se pensar a dialética de um ponto de vista objetivo, como uma dialética da realidade; noutras palavras, de se concebê-la não mais como circunscrita ao *dialégesthai* (Sócrates) ou à aplicação ilusória do pensamento às coisas-em-si (Kant), mas à própria realidade, que deveria conter em si mesma a negação que é peculiar à dialética. É precisamente neste quadro, no interior do qual a negatividade aparece como atributo imanente à totalidade do real, que a dialética hegeliana se situará em sua diferença específica. Contudo, esse processo de objetivação – por assim dizer – da dialética é favorecido, inicialmente, pela contribuição filosófica de outro expoente do Idealismo Alemão, Fichte, que se vincula teoricamente à discussão sobre a dialética

---

Kant (B 354), "[...] a necessidade subjetiva de uma certa ligação dos nossos conceitos, em favor do entendimento, passar por uma necessidade objetiva da determinação das coisas em si". Nisso reside, precisamente, o erro da ilusão a que se refere Sichirollo. "*Ilusão* esta", prossegue Kant, "que é inevitável, assim como não podemos evitar que o mar nos pareça mais alto ao longe do que junto à costa, porque, no primeiro caso, o vemos por meio de raios mais elevados; ou ainda, como o próprio astrônomo não pode evitar que a lua, ao nascer, lhe pareça maior, embora não se deixe enganar por essa aparência". Mais adiante, o filósofo descreve a aparência dos juízos transcendentes, isto é, daqueles juízos que pretendem determinar as cosas-em-si, como uma "*ilusão natural* e inevitável" (A 298), "inseparavelmente ligada à razão humana", e que, embora descoberta, "não deixará de lhe apresentar miragens e lançá-la incessantemente em erros momentâneos" (B 355).

[26] Para uma breve caracterização do conceito de "apercepção transcendental", cf. (MARCUSE, 1978, p. 32-34).

hegeliana, na medida em que "[...] também toma como seu ponto de partida o conceito kantiano de apercepção transcendental" (MARCUSE, 2014, p. 141). Apresentaremos a seguir, também em linhas muito gerais, a contribuição de Fichte para o desenvolvimento filosófico que culminará na elaboração hegeliana da dialética.

1.1.1.2. Fichte

Tal qual expresso na *Doutrina da Ciência* (1794/5), o sistema fichteano exibe um esquema geral que Sichirollo (1973, p. 145) compendia em três etapas: "[...] a posição do Eu, a posição do Não-eu e a conquista ou superação do Não-eu por parte do Eu". Estas etapas prenunciam os três momentos da dialética de Hegel, ainda que à luz de princípios diversos. O primeiro e mais fundamental princípio do sistema fichteano é o Eu (ou autoconsciência) e define-se como "[...] um ato espontâneo (incondicionado) que, acontecendo, cria ou põe o Eu como [algo] dotado de existência ou ser" (GUYER; HORSTMANN, 2018, 5.[27]). De acordo com os comentadores, somente através deste ato (*Tathandlung*[28]) autopositivo, o Eu, bem como tudo aquilo que assumimos como real, pode emergir como algo existente. O segundo princípio do sistema de Fichte "[...] postula um ato necessário de contraposição (*Entgegensetzen*) à atividade autopositiva do Eu" (*ibidem*). Por este ato, institui-se a possibilidade da alteridade, isto é, de uma existência real distinta daquela do Eu, a saber: o Não-eu. Por fim, o terceiro princípio expõe a mediação "[...] entre os atos autopositivo e contra positivo do Eu, por meio da limitação recíproca". Desse modo, a oposição sujeito-objeto é introduzida no próprio Eu; as coisas existentes revelam-se como resultantes da dinâmica entre a autoposição do Eu e a sua contraposição necessária pelo Não-eu; e o mundo metafísico de Fichte, enfim, revela-se baseado no Eu (autoconsciência ou consciência-de-si), enquanto atividade pura (GUYER; HORSTMANN, 2018) e unidade originária do sujeito e do objeto.

Esse Eu[29] é descrito por Marcuse, no texto de 1972, como o terreno original e a unidade final dos opostos. Aqui, os adjetivos "original" e "final" formam uma espécie de

[27] Dado que a Enciclopédia ora citada (Stanford Encyclopedia of Philosophy) não disponibiliza seus materiais on-line de modo paginado, referenciamos em lugar da página o tópico em se encontra a citação no material on-line. Neste caso, a referida citação encontra-se no tópico 5. do verbete "Idealism." (cf. REFERÊNCIAS).

[28] "*Tathandlung* em alemão, que é uma palavra composta, de difícil tradução: *Tat-Handlung*, *ação-ato*." (SICHIROLLO, 1973, p. 145).

[29] "[...] o Eu de que fala Fichte não é um Eu individual ou da consciência individual e nem sequer um hipotético Eu da humanidade. É um abstração, um *Eu puro* [...] no qual não é possível isolar o consciente

oxímoro. Mas este oxímoro consubstancia, precisamente, a dificuldade envolvida no sistema fichteano: a síntese entre Eu e Não-eu, sujeito e objeto, "[...] deve permanecer eternamente infrutífera se os dois não são concebidos em sua unidade desde o início" (FICHTE *in* MARCUSE, 2014, p. 141). Mas isso, para Marcuse (2014), representa um obstáculo para a realização da terceira etapa do sistema, pois encontrar o elemento que media a concomitante oposição e unidade entre o Eu e o Não-eu é algo impossível, porque um tal elemento mediador, se existe, seria, na visão marcuseana, algo teoricamente ininteligível. Porém, apesar desta dificuldade, se analisarmos as considerações de Sichirollo sobre o sistema fichteano, encontraremos dois aspectos que fazem desse sistema um termo médio entre o problema da filosofia pós-Kant e a dialética hegeliana.

Em primeiro lugar, observa Sichirollo (1973, p. 146), na dinâmica do Eu fichteano nasce "[...] a terminologia do *em si* e do *para si* que Hegel virá a retomar". Em segundo lugar, e de modo mais acentuadamente relevante:

> [...] Fichte foi o primeiro a constatar que a gênese, o fulcro da dialética, enquanto movimento real está na sociedade. [...] Pela primeira vez, e com Fichte, *a dialética não é diferente do movimento da realidade*. A realidade, não o pensamento, é dialética, ou melhor, o pensamento é dialético enquanto pensa a realidade. [...] O real, a sociedade e a história não podem reger-se pela abstração do Eu; não o Eu e a sua dialética, mas a realidade, social e histórica, está em primeiro lugar. *Só esta realidade pode ser dialética*, isto é, concreta, no sentido que lhe dá Fichte (SICHIROLLO, 1973, p. 145; 146 grifos meus).

Dessarte, a contribuição filosófica de Fichte encontra seu lugar na presente discussão, na medida em que, a partir dela, a dialética, enquanto negação, passa a ser identificada com a própria realidade, não configurando mais um simples método argumentativo restrito ao plano discurso, mas o próprio movimento da realidade, a mola propulsora da sociedade e da história, e que patenteia uma e outra como resultados de uma dinâmica intrinsecamente negativa. Ademais, o sistema fichteano responde ao "problema da filosofia pós-Kant", isto é, ao problema de se pensar uma dialética *objetiva*; e o faz propondo uma modalidade específica de dialética cujo princípio (o Eu) é concomitantemente subjetivo-*objetivo*. Afinal, como vimos, a síntese sujeito-objeto só pode ser concebida, em Fichte, se sujeito e objeto constituírem uma unidade originária, ou seja, se estiverem imbricados já desde o princípio como condição de possibilidade de qualquer síntese ulterior. Temos, assim, nesta formulação filosófica, não apenas a

---

do inconsciente, o finito do infinito, o Eu teórico do Eu prático, o Eu que atua e produz do Eu que observa a ação, a construção, e a descreve [...]." (SICHIROLLO, 1973, p. 140).

emancipação da dialética do domínio puramente discursivo, mas também o primeiro impulso em direção a uma dialética objetiva, dado que o princípio fundamental da dialética fichteana, o Eu, comporta em si mesmo um elemento de objetividade.

Em contrapartida, "se o princípio é o Eu, o ato, ou um termo já em uso mas que se há-de tornar técnico só com Schelling, o *Absoluto*, continua a ser subjetivo." (SICHIROLLO, 1973, p. 146). Segundo o comentador italiano, Schelling enfrentaria esse problema da subjetividade do Absoluto e tentaria realizar a síntese que, conforme dito acima, aparecia como impossível no sistema fichteano, buscando determinar a coincidência e identidade entre sujeito e objeto sem, contudo, diluir nem o princípio da consciência (o Eu) nem o princípio da natureza (o Não-eu). Ao tentar realizar essa síntese, "Schelling", na opinião de Sichirollo (1973, p. 147), "não desenvolveu nem construiu uma forma especial de dialética". Dá testemunho disso o fato de Marcuse, em "The History of Dialectics", não dedicar sequer um parágrafo à contribuição de Schelling para o desenvolvimento histórico-filosófico da dialética, passando da exposição de Fichte diretamente a Hegel. Há, porém, um ponto que nos permite passar de Schelling a Hegel, a saber: a crítica deste àquele.

Segundo Sichirollo, Hegel, no prefácio à *Fenomenologia do Espírito*, dizia que o Absoluto schellingiano era uma espécie de "noite em que 'todos os gatos são pardos'" (cf. HEGEL, 1992, p. 29), querendo com isso polemizar a compreensão do Absoluto como identidade, porquanto num tal Absoluto – exatamente como numa noite em que todos os gatos são pardos – "[...] desaparecem e se esbatem as diferenças, isto é, os diferentes aspectos da vida, as coisas na sua multiplicidade e no seu devir, o mundo natural e humano nas suas contradições, numa palavra, a história" (SICHIROLLO, 1973, p. 149). Nisso consiste, precisamente, a crítica hegeliana: o Absoluto advogado por Schelling acarretava a desaparição das multíplices contradições através das quais a história (a realidade) deve ser compreendida. Este é o ponto que conduz nossa discussão a Hegel e à sua elaboração particular da dialética.

1.1.1.3. Hegel

No sistema filosófico hegeliano, as contradições, que antes pertenciam unicamente ao discurso[30] – que, mais tarde, foram reconhecidas por Kant como a estrutura

[30] Cumpre sublinhar, aqui, o advérbio *unicamente*. Pois, em Hegel, a dialética deixa de referir-se ao discurso enquanto *unicamente* um método argumentativo, mas não deixa de referir-se também, e mesmo

mesma da razão; e que, ao fim, desaparecem no Absoluto schellingiano – convertem-se na forma própria da realidade.

> Graças a elas [as contradições] e às suas infinitas modalidades, a história, ou seja, a realidade, mostra ter em si um sentido próprio, uma razão própria: *a história é a razão*". [...] A história, totalidade e infinidade de aspectos contrastantes como a vida, [...] tem nas suas contradições um sentido, as suas razões, a sua verdade, ainda que escondida [...]. A realidade é a unidade das contradições (SICHIROLLO, 1973, p. 149; 150; 151, grifo meu).

Coligindo tais ideias, percebemos que, na filosofia hegeliana, a realidade é a razão[31] e que ambas – realidade e razão – existem sob a forma da contradição. Assim, Hegel subscreve, por um lado, a ideia kantiana de que a razão se revela como contradição e antítese; mas porque a própria realidade é razão, também ela se revela como antítese, contradição e negação imanente. Para Hegel, a razão reflete as contradições da realidade, de sorte que sua tarefa "[...] é apenas reconhecê-las como próprias e compreendê-las" (*ibidem*, p.150). A realidade, desse modo, é concebida como uma realidade negativa, porque perpassada por múltiplas contradições; e a dialética, como uma *dialética da realidade*, respondendo assim – na esteira de Fichte – àquela possibilidade insinuada no "problema da filosofia pós-Kant". Diante dessas considerações preambulares, cumpre-nos esboçar como a dialética hegeliana se afirma em meio à tríplice vinculação entre realidade (história), razão e negação (contradição). Para este efeito, partamos de uma caracterização geral do conceito hegeliano de razão, o que nos oferecerá desde já um quadro geral das categorias-chave presentes na estrutura geral da dialética de Hegel.

Razão e entendimento em Hegel

Segundo Marcuse (1978), trata-se do primeiro conceito que Hegel submete à reinterpretação dialética, conferindo um novo sentido à separação kantiana entre razão (*Vernunft*) e entendimento (*Verstand*). Em síntese, a distinção hegeliana entre o entendimento e a razão corresponde à "[...] distinção entre senso comum e pensamento especulativo, entre reflexão não-dialética e conhecimento dialético" (MARCUSE, 1978, p. 54). Nesse contexto geral, o pensar enquanto *entendimento* distingue-se por captar as coisas em suas determinações e determinidades, como entidades finitas, isoladas e limitadas umas pelas outras. Em poucas palavras, Hegel (1995, p. 159) afirma que o traço distintivo do pensar-do-entendimento é ficar "[...] na determinidade fixa e na

substancialmente, a ele. Conforme aduz Sichirollo (1973, p. 151; 152), "ela [a dialética] é o mundo na sua apresentação no discurso [...]; o movimento incessante entre o discurso que é ação e a revelação da realidade neste discurso e nesta ação."

[31] Não podemos deixar de reconduzir esta afirmação à conhecida passagem do prefácio da *Filosofia do Direito*: "*O que é racional é real e o que é real é racional*." (HEGEL, 1997, p. XXXVI).

diferenciação dela em relação a outra determinidade". Em *Razão e Revolução*, obra dedicada à exposição do sistema de Hegel, Marcuse (1978, p. 54) explica o sentido desta breve definição hegeliana nos seguintes termos:

> O mundo [para o pensar-do-entendimento] é tomado como uma multiplicidade de coisas determinadas, demarcadas umas pelas outras. Cada coisa é uma entidade distinta limitada, e como tal relacionada a outras entidades igualmente limitadas [...]. As determinações individuais excluem-se umas às outras, como se fossem átomos ou mônadas. Uma não é a outra e jamais se poderá tornar a outra. É verdade que as coisas mudam, e também suas qualidades; mas quando o fazem, e uma qualidade ou determinação desaparece, logo outra determinação toma seu lugar. Hegel denomina "finita" (*das Endliche*) uma entidade assim isolada e limitada.
>
> O entendimento concebe, pois, um mundo de entidades finitas, governado pelo princípio da identidade e da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e a nada mais; em virtude de sua auto-identidade se opõe a todas as outras coisas. Cada coisa pode relacionar-se e combinar-se com todas as outras, sem jamais perder sua própria identidade e sem se tornar jamais outra que ela mesma.

Destarte, o pensar enquanto entendimento cumpriria a função de abstrair (ou seja, dividir, separar, organizar, classificar) os elementos, as categorias, os conceitos e, no limite, a multiplicidade de coisas dadas na experiência, apreendendo-as separadamente como idênticas a si mesmas e diferentes de todo o mais. Em resumo, o entendimento apreende cada entidade isolada como um *universal abstrato*[32]. Assim, o pensar-do-entendimento só pode vir a compreender o mundo como um complexo infindável de polaridades entre elementos atomizados; ou, nas palavras de Marcuse (1978, p. 55), "[...] como um sistema fixo de coisas isoladas e de oposições insolúveis". Hegel denominou "reflexão isolada" (*isoliert Reflection*) ao modo próprio do entendimento de formar e relacionar essas polaridades conceituais, bem como os juízos decorrentes de tais conceitos. Considerando, enfim, tais peculiaridades do entendimento, que o tornam rigidamente fixo na consideração unilateral dos objetos, podemos depreender que os infindos antagonismos que, segundo Hegel, permeiam o mundo concebido pelo entendimento estariam condenados a ser para sempre irreconciliáveis se o pensar se resumisse apenas ao entendimento e não alcançasse jamais a reflexão por meio da *razão*.

[32] Esclareçamos este conceito com o adendo explicativo do próprio Hegel. Como vimos, cada entidade é considerada pelo entendimento isoladamente, em suas determinações e determinidades, e na sua autoidentidade. Isso só é possível mediante um processo de abstração que separe a coisa das demais e distinga, na própria coisa, suas diversas determinações. Nesse processo de abstração, a atividade do intelecto confere "[...] a seu conteúdo a forma da universalidade; e, na verdade, o universal posto por meio do entendimento é algo *abstratamente universal*, que como tal", explica Hegel (1995, p. 160), "é sustentado em contraposição ao particular, mas, por isso também, de novo determinado ao mesmo tempo como particular, ele mesmo".

De acordo com o teórico crítico, o sistema hegeliano reconhece a razão como responsável por apreender e realizar a unidade subjacente aos antagonismos aludidos acima. Marcuse (1978) expõe a distinção hegeliana entre a razão e o entendimento à luz de dois objetivos que o próprio Hegel atribui, de modo muito particular, às operações da razão: a ela compete (i) reconciliar os opostos, elevando-os a uma *verdadeira unidade*, e (ii) restaurar a *totalidade*, abalando a falsa certeza oriunda das percepções e das operações entendimento, visto que estas últimas fornecem ao pensamento um conjunto de relações fixas aparentemente seguras, de modo que o indivíduo, fiado nesta segurança, torna-se indiferente à realidade dada, que se lhe defronta como algo pretensamente fixo, estável e, portanto, impassível de qualquer transformação. Assim, a razão, enquanto negação imanente, aparece como o princípio tanto da *crítica*, porque critica as oposições fixas captadas pelo entendimento, quanto da possível *unificação* dessas oposições numa totalidade superior.

> A relação entre pensamento dialético (razão) e a reflexão isolada (entendimento) está claramente definida. O primeiro critica e supera as oposições fixas criadas pela última. Ela solapa a "segurança" do senso comum e demonstra que "o que o senso comum considera como imediatamente certo não tem, do ponto de vista filosófico, nenhuma realidade". A primeira norma da razão é, pois, desconfiar da autoridade dos fatos. Tal desconfiança constitui o ceticismo legítimo que Hegel designa como "o elemento de liberdade" de toda filosofia autêntica (MARCUSE, 1978, p. 56).

Neste brevíssimo esboço das características que Hegel atribui à razão em oposição ao entendimento (características que podemos compendiar nos conceitos de *crítica, unidade e totalidade*), encontramos os primeiros elementos conceituais da filosofia hegeliana que influenciam, decisivamente, o projeto da Teoria Crítica que ganha forma na década de 1930, a começar pela própria noção de *crítica* que nomeia o projeto teórico dos frankfurtianos. Quando esses autores criticavam a irracionalidade da formação social capitalista europeia dos anos 1920-30 e opunham a ela o ideal de uma sociedade racional, eles o faziam como uma exigência da razão, cuja virtude é *criticar* as relações aparentemente estáveis que o senso comum toma como imediatamente certas e desconfiar da autoridade dos fatos. Neste caso, dos fatos que compunham a facticidade histórica do capitalismo. Mas, além disso, o exercício da crítica que os frankfurtianos reivindicavam, enquanto um exercício próprio da razão, não visava deter-se à simples denúncia e crítica dos antagonismos sociais que conformavam a facticidade histórica do capitalismo, mas visava sobretudo demonstrar a possibilidade de superar tais antagonismos numa forma

mais elevada de existência social, radicada não mais na oposição de interesses dos indivíduos isolados, mas numa verdadeira *unidade*; na qual a busca dos interesses particulares se afirmasse em favor do interesse universal; e a felicidade e liberdade individuais coexistissem e mesmo coincidissem com a felicidade e liberdade do *todo*.

Como podemos notar, a razão, enquanto crítica e unificação dos antagonismos, implica a *totalidade*, que por sua vez também aparece como um dos elementos fundamentais da Teoria Crítica. Horkheimer (1999), por exemplo, fez residir no conceito de totalidade a pedra-de-toque e o fator constitutivo da filosofia social no interior do Idealismo Alemão[33]. Marcuse, por seu turno, também delineou a pretensão da Teoria Crítica como uma pretensão total: a pretensão de transformar "[...] com a transformação das relações econômicas *o todo* da existência humana" (*F.&T.C.*, p. 146, grifo meu). Em suma, será por força dessa vinculação íntima com a filosofia hegeliana que a Teoria Crítica se configurará, na década de 1930, como uma teoria da *totalidade* social.

Uma vez singularizada, fundamentalmente, pelos três conceitos apresentados acima, a razão, para Hegel, opõe-se ao entendimento num sentido assaz determinado: se este divide, classifica e abstrai o múltiplo posto na experiência, aquela, por sua vez, representa o poder de encontrar o negativo, a antítese, de cada um desses múltiplos positivos dados na experiência e de apreender a unidade subjacente a esta negação, compreendendo os opostos na sua unidade, quer dizer, o positivo que se encontra no negativo. Quando nega, a razão atua dialeticamente; quando nega esta negação, abolindo positivamente a contradição, ela atua especulativamente. Embora Marcuse (1978) se refira repetidamente à filosofia hegeliana como uma "filosofia negativa", reputamos que ela deveria ser distinguida das demais filosofias menos por seu caráter negativo do que por seu caráter propriamente especulativo, já que a negação não consiste no seu termo final, mas está ela mesma destinada a ser superada numa totalidade positiva. De todo modo, à luz dos apontamentos aqui apresentados sobre os conceitos de *entendimento* e *razão*, encontramos já explicitado, ainda que de modo muito geral e indireto, os três momentos que compõem a estrutura da assim chamada "dialética" hegeliana.

[33] Referimo-nos, aqui, às duas passagens seguintes, em específico: "Seu objetivo final [da filosofia social] seria a interpretação filosófica do destino dos homens, enquanto não são meros indivíduos, mas membros de uma *comunidade*" (p. 121). "A determinação (*Bestimmung*) do particular cumpre-se no destino do *universal*: a essência, o conteúdo substancial do indivíduo não se manifesta nas suas ações individuais mas *na vida do todo* ao qual pertence. Com Hegel, o idealismo transformou-se, assim, nas suas partes essenciais, numa filosofia social." (p. 122).

1.1.1.4. A estrutura geral da dialética hegeliana

Diz-se, comumente, que a dialética hegeliana compõe-se de três etapas: tese, antítese e síntese. No entanto, em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817), Hegel emprega conceitos diversos para explicar cada um desses três momentos. De acordo com o filósofo alemão, todo lógico-real, isto é, todo conceito e toda verdade em geral, são constituídos por três momentos. Estes momentos da logicidade são idênticos ao "[...] movimento do pensamento, daquele mesmo pensamento que reflete o movimento da realidade ao tomar consciência dela" (SICHIROLLO, 1973, p. 155). Conforme discutido nos subitens precedentes, a dialética, com Hegel, deixa de concernir exclusivamente ao domínio subjetivo para tornar-se uma dialética da realidade, de maneira que os três momentos do pensamento correspondem a três momentos da própria realidade efetiva (*Wirklichkeit*), quer dizer, a "[...] realidade histórica como produto das ações e do pensamento dos homens" (*ibidem*).

A exposição hegeliana dos três momentos de que se compõe todo lógico-real possui um fito determinado: compreender a realidade *como ela é* a partir de suas razões, como algo de racional em si mesma. Por isso, Hegel rejeita, terminantemente, a preocupação com o *dever ser* como uma preocupação não-filosófica, que respeita tão somente à esfera caracteristicamente volátil da opinião: "a missão da filosofia", diz Hegel (1997, p. XXXVII), "está em conceber o que é, porque o que é é a razão. [...] Se uma teoria [...] construir um mundo tal como entenda dever ser, este mundo existe decerto, mas apenas na opinião [...]", o que, para o filósofo, é um elemento inconsistente e sempre pronto a adaptar-se a qualquer forma. Será, exatamente, nesses termos que Hegel expressará a pretensão de sua *Filosofia do Direito* (1920), por exemplo[34].

De mais a mais, a observação acima, referente à finalidade da exposição hegeliana dos três momentos da dialética, é de suma importância para a presente discussão, pois a Teoria Crítica, embora tenha como um de seus pressupostos a filosofia dialética de Hegel, não pressupõe de forma alguma que o compromisso com juízos normativos seja algo não-filosófico. Ao contrário, a teoria crítica da sociedade visada pelos frankfurtianos colima não apenas compreender a sociedade burguesa como algo de racional em si (ou seja, como uma ordem social fundada em certas razões objetivas que garantem a sua necessidade

[34] "É assim que este nosso tratado sobre a ciência do Estado nada mais quer representar senão uma tentativa para conceber o Estado como algo de racional em si. É um escrito filosófico e, portanto, nada lhe pode ser mais alheio do que a construção ideal de um Estado como deve ser." (HEGEL, 1997, p. XXXVII).

histórica), mas também, e principalmente, visa teorizar acerca daquilo que a sociedade *poderia* ou mesmo *deveria ser*. No que se refere aos escritos de Marcuse, em especial, isso permanece inteiramente válido. Como mostraremos no cap. 2, o sentido que Marcuse atribui à noção de "crítica" está intimamente vinculado às melhores possibilidades engendradas pela facticidade histórica do capitalismo; às potencialidades históricas não-realizadas, tanto no plano individual quanto no social; em suma, e distintamente de Hegel, àquilo que a vida do indivíduo e da sociedade *poderia* e mesmo *deveria ser*.

Neste sentido preciso, os ensaios de Marcuse na *ZfS* filiam-se menos à orientação hegeliana de restringir a filosofia ao conhecimento daquilo que é e de suas causas racionais do que à orientação filosófica de Marx na tese XI sobre Feuerbach, em que a transformação da realidade se impõe como tarefa de primeira ordem. Dito isso, passemos aos três momentos da chamada "dialética" hegeliana, por meio dos quais o movimento de todo lógico-real se dá a conhecer através de suas razões objetivas e subjetivas.

Ao primeiro momento da logicidade Hegel chama *abstrato* ou do *entendimento* (§ 80). Conforme o já discutido acima sobre o conceito de entendimento (*Verstand*), Hegel define este primeiro momento como sendo modulado por aquela forma de pensar que permanece rigidamente constrita à coisa tomada isoladamente, enquanto um universal abstrato. Segundo Sichirollo (1973, p. 155), "é como se uma coisa, um fato, um acontecimento fosse considerado em si, em abstrato, sem qualquer conexão com as outras coisas, fatos ou acontecimentos". Nesta primeira forma do lógico-real, o objeto é apreendido em sua determinidade fixa e unilateralidade, de acordo com o princípio da identidade, isto é, conforme sua simples relação consigo mesmo e sem qualquer consideração a outros objetos e outras determinações que não as suas próprias, que são apreendidas pelo pensamento como determinações finitas. "O âmbito de entendimento", diz Hegel (1995, p. 162), "não é decerto algo de último, mas antes é finito".

O segundo momento de todo lógico-real, a que Hegel chama *dialético*[35] ou *negativamente racional*, demarca, a princípio, a passagem do pensamento enquanto pensar-do-entendimento para o pensar racional. E, como já visto, a razão (*Vernunft*) assume na filosofia hegeliana uma função primordialmente de negação, pois ela critica as oposições fixas do entendimento, desconfia da autoridade dos fatos e solapa a falsa

O dinamismo do real

[35] Nalgumas ocasiões dos parágrafos anteriores, grafamos a palavra "dialética" entre aspas quando utilizada na expressão "dialética hegeliana". Isso deve-se ao fato de que, como vemos no segundo momento da logicidade, a dialética é, rigorosamente, um dos momentos daquilo a que comumente se chama "dialética hegeliana". Contudo, nesta dissertação, não recusamos o uso dessa expressão comum para se referir aos três momentos que Hegel entende inerir a todo lógico-real.

segurança do senso comum (MARCUSE, 1978). No traçado da *Enciclopédia das ciências filosóficas*, a razão, enquanto segundo momento de todo lógico-real, reaparece também com uma tarefa primordialmente negativa: se o primeiro momento consiste na apreensão dos objetos em suas determinações finitas, o momento dialético ou negativamente racional consiste, nas palavras de Hegel (1995, p. 162), no "[...] próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas" (§ 81). Só podemos compreender o sentido dessa negação dialética das determinações finitas apreendidas pelo entendimento, se reconduzirmos esta passagem da *Enciclopédia* à concepção hegeliana mais fundamental da realidade como uma realidade dinâmica.

Ao pensar a realidade de um ponto de vista dinâmico, Hegel efetivamente não propôs qualquer inovação filosófica, dado que tal concepção da realidade remonta já a Aristóteles, que por primeiro considerou o ser-enquanto-tal não "[...] como uma realidade metafísica separada", mas como "[...] o processo ou movimento através do qual cada ente particular se torna por si mesmo o que ele *realmente* é" (MARCUSE, 1978, p. 50). A bem da dificuldade envolvida na definição do conceito aristotélico de substância (*ousia*), se o tomamos em sua acepção mais comum de ser "aquilo que permanece", podemos aquiescer com a explicação segundo a qual a *ousia*, em Aristóteles, é aquilo que na coisa individual "[...] persiste por todo um movimento pelo qual unifica e conserva reunidos os diversos estados e fases de sua existência" (*ibidem*). Esta remissão a Aristóteles não é despropositada, pois além da *Enciclopédia* concluir-se com uma citação da *Metafísica*, a concepção aristotélica do ser é explicitamente recuperada por Hegel, que foi, na opinião de Marcuse, o primeiro a redescobrir o caráter dinâmico da metafísica de Aristóteles.

Em linhas gerais, Hegel retém do Estagirita a ideia de que os diversos modos de ser correspondem a diversos modos de *unificar* estados de coisas contraditórios; e uma tal unificação subjacente ao ser, como sua condição de possibilidade, significa que os entes não podem ser senão um constante processo ou um constante movimento apreendido como uma unidade. Por exemplo, João é filho, marido e professor; foi bebê, criança, jovem e, hoje, é adulto: enquanto professor, não é marido nem filho, e enquanto marido não é filho nem professor; enquanto adulto, não é jovem nem bebê, e enquanto era jovem, não era bebê nem adulto. Neste caso, o ser-João é algo que persiste entre os diferentes estados de ser-filho, ser-marido e ser-professor, assim como remanesce entre modos-de-ser tão distintos quanto ser-bebê e ser-adulto. Embora o ser-marido não seja o ser-professor e este não seja o ser-filho, o ser-João é algo que unifica todos esses estados distintos e que, em meio a essa diversidade de estados, pode ser conhecido como um

sujeito individual. De igual modo, embora o ser-bebê não seja o ser-jovem, que por sua vez não é o ser-adulto, o ser-João é um modo de unificar cada um desses distintos modos-de-ser sem se dissolver em nenhum deles, isto é, persistindo como a mesma coisa (o ser-João). Em resumo, ser-João é um processo *dinâmico* de ser-João e vir-a-ser-João no ínterim de vários modos-de-ser que se *negam* mutuamente, porquanto um modo-de-ser *não é* o outro. Nisso consistirá, em suas grandes linhas, a concepção hegeliana da realidade como uma realidade dinâmica, enquanto unificação de modos-de-ser e estados de coisas contraditórios. Esta concepção nos auxilia a compreender o momento dialético que atravessa todo lógico-real.

Referindo-se à segunda forma do lógico-real, Sichirollo (1973, p. 155-156) explica de modo bastante claro como Hegel associa a concepção dinâmica da realidade com a *negação* da abstração e finitude próprias do momento abstrato ou do entendimento.

> Aquela coisa, fato ou acontecimento que pretendemos considerar em si, como algo de absoluto e de separado e, portanto, como um finito, não pode subsistir como tal e é incompreensível. Tudo está sujeito ao devir e se transforma, coisas, fatos e acontecimentos, que são o que existe, que podemos estudar, discutir e de que podemos falar com os outros, exatamente porque se *tornaram aquilo que são* e não algo de diferente, isto é, suprimiram e superaram a sua própria abstração e a sua finitude, evoluindo. O esquema do movimento interno da sua evolução é o seu colocar-se como algo de oposto a si próprio.

Que as coisas sejam aquilo que efetivamente são resulta do fato de elas terem *se tornado* exatamente daquele modo, isto é, que hajam ultrapassado as determinações de um modo-de-ser anterior, vindo a ser aquilo que não eram e, portanto, negando suas determinações precedentes em favor de novas determinações, opostas àquelas mais originárias. Disso se segue que a verdade de todo lógico-real, para Hegel, não pode ser conhecida na mera particularidade da coisa considerada isolada e abstratamente pelo entendimento; ao invés, a verdade das coisas só pode ser apreendida se elas são concebidas em seu desenvolvimento, quer dizer, no curso do processo através do qual suprimem suas próprias determinações e assumem outras condições determinadas, até *se tornarem* aquilo que são. Esta compreensão nos reenvia aos conceitos – discutidos nas páginas precedentes – de *totalidade* e *negação*.

Totalidade

A remissão ao conceito de totalidade se deve ao fato de que, se a verdade das coisas não pode ser encontrada no seu mero isolamento e particularidade[36], mas apenas no processo de seu desenvolvimento, então o conhecimento verdadeiro das coisas supõe o conhecimento da *totalidade* das relações contraditórias em que a coisa existe e que a levaram a ser exatamente aquilo que é. Voltemos ao exemplo de João: o verdadeiro ser-João não pode ser apreendido num modo-de-ser ou noutro tomado isoladamente, mas apenas na totalidade dos modos-de-ser contraditórios nos quais João existe e permanece sendo João. Esta perspectiva, que reivindica o conhecimento da totalidade como condição de possibilidade para o conhecimento dos entes particulares, condicionará, na opinião de Horkheimer (1999), a irrupção da Filosofia Social no solo do Idealismo Alemão. Afinal, só a partir dessa perspectiva a interpretação filosófica do destino dos homens passa a requerer, de modo inexorável, o conhecimento do *todo* ao qual esses homens pertencem. Com Hegel, escreve Horkheimer (1999, p. 172), "a compreensão filosófica do todo no qual vivemos [...]" torna-se idêntica ao "[...] conhecimento do sentido do nosso próprio ser em seu verdadeiro valor e conteúdo".

Negação dialética

Quanto ao conceito de negação, que é o *proprium* da dialética, dois fatos essenciais devem ser sublinhados: primeiro, a negação das determinações finitas do entendimento pela passagem às suas determinações opostas, isto é, pelo seu ir além de sua própria finitude, configura o *princípio do movimento* do vir-a-ser de que falamos nas linhas acima. Quando o pensamento transcende a unilateralidade das condições determinadas, pondo-as em relação e em conexão com outras determinações, a subjetividade passa – graças à dialética – ao universal, dando origem assim ao movimento que permite o progresso do conhecimento. Este movimento dialético do pensamento corresponde ao movimento das próprias coisas: segundo Hegel (1995, p. 163), o momento dialético é "[...] o princípio de todo o movimento, de toda a vida, e de toda a atividade da efetividade". Paralelamente a isso, o segundo fato a ser salientado refere-se ao estatuto particular dessa negação que precondiciona todo movimento.

Enquanto ultrapassar das determinações que limitam o objeto, a negação dialética consiste numa *negação imanente*. Ao reconhecer a imanência da negação dialética, Hegel (1995, p. 163) quer significar que "[...] o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário". Para

[36] Lembremo-nos que, embora a atividade do entendimento confira a forma da universalidade a seus conteúdos, como afirma Hegel no adendo ao § 80, essa universalidade não é autêntica, mas uma universalidade abstrata, porque mantém o conteúdo ainda no nível da particularidade. (cf. nota 32).

ilustrar esta explanação, o filósofo cita o conhecido exemplo segundo o qual, geralmente, considera-se que o homem possui os atributos de ser vivo e ser mortal, e que a razão da morte reside em circunstâncias exteriores, quando na verdade a própria vida já traz *em si* o gérmen da morte. Noutras palavras, a morte não limita a vida de fora, extrinsecamente, mas a partir de seu próprio interior; e o viver, como tal, porta o morrer desde sempre como sua negação imanente.

O exemplo supramencionado é apenas uma expressão de algo mais amplo que o filósofo entende inerir à estrutura objetiva da realidade. Para Hegel, tanto o mundo natural quanto o espiritual são atravessados por esse processo de autonegação: o movimento dos corpos celestes, os elementos físicos, os campos jurídico e ético e mesmo a sensibilidade são apresentados na *Enciclopédia* como dialéticos[37]. Em virtude de sua presença oniabarcante, Hegel (1995 p. 165) compara a dialética à potência de Deus, à qual todo finito está submetido e ante o que "nada pode subsistir – por seguro e firme que se possa julgar". Assim, a força da dialética abala a estrutura fixa e estável de todo finito, pois que o revela, a partir de sua própria estrutura interna, como o seu contrário, como sua própria negação, como sendo em si o Outro de si mesmo.

Num tal contexto, até mesmo as estruturas lógicas mais estáveis, como a estrutura das proposições, são desestabilizadas, pois no registro hegeliano da dialética uma simples proposição como "a caneta é azul" (S é P) apresenta-se – ainda que de maneira contraintuitiva – como algo de negativo. Isso porque ser-azul *não é* ser-caneta, o que significa que "S é P" é, concomitantemente, "S é não-P". Além disso, a caneta não pode ser conhecida pela qualidade de ser azul senão em virtude das múltiplas cores contrárias que o azul *exclui* (nega); noutras palavras, de nenhum modo P existe como um absoluto, mas só existe e pode ser conhecido mediante os múltiplos *não*-P por ele negados[38]. No exemplo em questão, a caneta só pode ser apreendida como azul porque o azul, enquanto tal, *não é* qualquer outra cor, de modo que conhecê-la pela sua cor azul significa conhecê-la como não-vermelha, não-preta, não-verde ou qualquer outra das multíplices cores possíveis negadas pelo azul. A caneta, enfim, corresponde ao próprio processo de vir-a-ser o seu predicado e, ao mesmo tempo, de contradizê-lo. Vejamos, abaixo, um outro exemplo dessa dissolução radical dos termos fixos da Lógica tradicional ocasionada pelas contradições imanentes à realidade.

[37] Cf. o primeiro Adendo ao § 81 da *Enciclopédia*.
[38] Cf. o exemplo da mesa que Marcuse (1978, p. 73-74) utiliza em *Razão e Revolução*.

> Tomemos, por exemplo, o juízo "este homem é um escravo". De acordo com Hegel, tal juízo significa que um homem (sujeito) foi escravizado (predicado) mas, embora escravo, continua a ser um homem e, portanto, essencialmente livre e em oposição àquele predicado. O juízo não é a atribuição de um predicado a um sujeito estável, mas a expressão de um processo real do sujeito, pelo qual este se torna diferente de si mesmo. O sujeito é o processo mesmo de vir-a-ser o predicado e de o contradizer. Este processo dissolve em uma multiplicidade de relações antagônicas os sujeitos estáveis que a lógica tradicional assumia. A realidade aparece como uma realidade dinâmica, na qual todas as formas fixas se revelam meras abstrações (MARCUSE, 1978, p. 36-37).

Diante disso, Marcuse (1978, p. 74) afirma que, no sistema filosófico hegeliano, todas as formas aparentemente estáveis são atingidas pelo movimento dissolvente da razão, de tal sorte que "a aparente estabilidade e clareza das coisas dissolve-se [...] em uma cadeia sem fim de relações (*Beziehungen*)". Desse modo, ao destruir a estabilidade das formas prevalecentes de existência, a dialética solapa também a pretensão de todo finito de apresentar-se como algo de fixo e último, revelando-o, ao invés, como algo sempre variável e passadiço. Em vista disso, a razão assume, em Hegel, um caráter marcadamente *crítico*, na medida em que "[...] se opõe a toda aceitação imediata de um dado estado de coisas" e "nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência", patenteando os antagonismos internos que levam, inevitavelmente, à sua dissolução.

Este potencial destrutivo da razão dialética (*dialektische Vernunft*) é o poder próprio da razão sobre o qual os frankfurtianos pretenderam fundar uma teoria *crítica* da sociedade capitalista, que fora erigida, tanto na teoria quanto na prática, numa ordem fixa e estável, e mesmo na ordem natural das relações sociais. No entanto, ao lado dessa noção de "crítica", um outro elemento decorrente da elaboração hegeliana da dialética também influirá de modo ostensivo nos ensaios de Marcuse, em particular, a saber: a noção de *má-facticidade*. Nos ensaios da *ZfS*, Marcuse emprega diversas vezes essa expressão para referir-se à sociedade capitalista, que ele descreve como uma sociedade irracional, injusta e anárquica. O sentido dessa expressão deve ser reconduzido, precisamente, à concepção hegeliana da dialética.

Má-facticidade

Conforme dito anteriormente, Hegel concebe a dialética como um processo de autonegação oniabarcante, presente em todo finito, quer no mundo natural quer no espiritual; e porque cada finito traz em si a negação de suas condições determinadas, todas as coisas finitas são negativas. Como via de consequência, a própria realidade ou o todo converte-se, em Hegel, numa realidade ou totalidade negativa. Por isso, escreve Sichirollo (1973, p. 152), "[...] a dialética acaba por saber que ela é totalidade não contraditória das

contradições"; e a verdade, como vimos, "[...] só se encontra no todo, na 'totalidade negativa'" (MARCUSE, 1978, p. 285). Na *Lógica* de Hegel, essa negatividade que permeia a totalidade do real assume um significado mais diretamente ligado ao binômio *aparência-potencialidade*, no sentido de que as coisas são negativas porque "[...] nunca são o que podem e devem ser. Elas existem", complementa Marcuse (1978, p. 72), "em um estado que não expressa plenamente, como realizadas, suas potencialidades". As coisas finitas existem, pois, sob uma "inquietação absoluta", porquanto esforçam-se perenemente para ser aquilo que elas não são; para suprimir o hiato que separa sua forma imediata de existência de suas potencialidades. É, precisamente, deste estado de inquietação absoluta dos entes para adaptar seu estado aparente às suas potencialidades que surge, na dialética hegeliana, a noção de "má-facticidade" empregada por Marcuse.

> A dialética de Hegel está imbuída da convicção profunda de que *todas as formas imediatas – naturais ou históricas – são "más"*, pois não permitem que as coisas sejam o que podem ser. A verdadeira existência só começa quando o estado imediato passa a ser compreendido como negativo, quando os entes tornam-se "sujeitos" e lutam por adaptar seu estado aparente às suas potencialidades. [...] A negatividade que se encontra em todas as coisas é o prelúdio necessário à realidade delas. É um estado de privação que força o sujeito a procurar remédio. Como tal, tem um caráter positivo (MARCUSE, 1978, p. 72; 73, grifo meu).

Inobstante uma exposição mais completa do momento dialético requerer mais do que foi exposto até aqui, daremos esta exposição por suficiente para os propósitos deste capítulo e aproveitaremos a indicação marcuseana do caráter *positivo* contido na negação dialética para passarmos à exposição, mais breve, do último momento que Hegel entende pertencer a todo lógico-real, que é o momento *positivamente racional* ou *especulativo* (§ 82). Antes de passar ao terceiro momento, ainda no Adendo 2 ao § 81, Hegel (1995, p. 166) observa que a dialética possui um resultado que não é apenas negativo, mas também positivo, pois o seu resultado "[...] contém, como suprassumido em si, aquilo de que resulta, e não é sem ele". Dito de outro modo, o negativamente racional não resulta simplesmente num "nada vazio", numa negação absoluta das determinações do entendimento, pois a negação dessas determinações finitas por meio de sua passagem ao seu oposto conserva em si algo daquilo que foi negado. Portanto, a negação dialética não consiste numa mera negação, mas na "negação de *certas determinações* que são contidas no resultado" (HEGEL, 1995, p. 166). É por esta razão que Hegel atribui à dialética um resultado também positivo. Do contrário, o dialético seria, justamente, aquilo com que o filósofo fez questão de não o identificar, isto é, um ceticismo puro e simples. Tendo isso

em vista, Hegel define o momento positivamente racional como aquele que "[...] apreende a unidade das determinações em sua oposição: o *afirmativo* que está contido em sua resolução e em sua passagem [a outra coisa].' (*ibidem*).

O que está em jogo, fundamentalmente, no terceiro momento da logicidade é a capacidade da razão especulativa (*spekulative Vernunft*) de aceder à *unidade* subjacente aos antagonismos. Por isso, na visão de Hegel (1995, p. 168), o especulativo "[...] contém, como suprassumidas, aquelas oposições em que o entendimento fica [imobilizado]". Poderíamos compreender esta asserção em três passos: em primeiro lugar, o entendimento fica na determinidade fixa, na consideração unilateral dos objetos como objetos abstratamente universais, o que vimos culminar num complexo de oposições rígidas entre coisas finitas. Contudo, vimos, em segundo lugar, que todo finito não é negado extrinsecamente, mas contém a sua própria negação *em si mesmo*, de modo que se coloca por si como algo oposto de si próprio, assim como o ser vivo porta em si o gérmen da morte como sua negação imanente. Considerando essa imanência da negação que perpassa o finito em geral, Hegel pontifica que a dialética não introduz a contradição nos objetos, mas apenas expõe a finitude de suas determinações – tais quais apreendidas pelo entendimento – como ela é verdadeiramente, ou seja, como sua própria negação. E o resultado deste movimento dialético da realidade, em terceiro lugar, são

> [...] as coisas que temos diante de nós e os acontecimentos de que podemos falar, isto é, as coisas determinadas, mas determinadas como *unidade da unidade e da diferença*: a unidade do seu serem colocadas por si próprias, na sua separação, e a diferença do seu serem em relação, do seu não poderem ser consideradas como entidades separadas (SICHIROLLO, 1973, p. 156, grifo meu).

Seguindo a explicação do comentador italiano, todas as coisas determinadas que podemos experienciar, isto é, que nos são acessíveis pelo pensamento e pelo discurso, são elas próprias já o resultado da referida unificação de opostos. "A unificação dos opostos", observa Marcuse (1978, p. 36), "é um processo evidenciado por Hegel em cada existente singular". Além do mais, todo conceito e todo verdadeiro em geral devem ser conhecidos como resultados de uma tal unificação, quer dizer, como sendo uma síntese dialética de um conjunto de processos e de relações contraditórias. Este processo de unificação de determinações opostas que caracteriza o momento especulativo encontra sua expressão mais eloquente no conceito de *Aufhebung*.

Este substantivo e o seu verbo correlato, *Aufheben*[39], apresentam já na própria língua alemã um sentido polissêmico. Em sua tradução da parte introdutória da *Filosofia do Direito* (1994), Müller observa que Hegel explora essa polissemia para plasmar um dos conceitos operativos principais da dialética especulativa, o de *Aufhebung*. Este conceito condensa três sentidos básicos na filosofia hegeliana: "1) apanhar algo do chão, levantar(-se), erguer(-se), elevar, mas também levar embora, transportar; 2) suprimir, pôr fim, anular, abolir, revogar, compensar-se; 3) guardar, conservar, guardar e entregar em custódia" (HEGEL, 1994, p. 127, nota 7). Tais sentidos aparecem imbricados na noção de *Aufhebung*, que expressa ao mesmo tempo a *supressão, conservação e elevação a um nível superior*. Ocorre desse modo que, ao negarem-se mutuamente, as determinações opostas resultantes da análise do entendimento devem culminar, por força de sua própria oposição, numa *unidade superior* que *suprima* essa oposição e, ao mesmo tempo, *conserve* "[...] em si mesmo os opostos como momentos ideais." (HEGEL, 1995, p. 168).

Mesmo após explicitada, nos termos acima, a unidade positiva alcançada pela razão especulativa, a proposta hegeliana do terceiro momento da logicidade pode, ainda, permanecer um tanto nebulosa e obscura. Para este caso, consideremos a passagem abaixo que, embora longa, contribui fortemente para elucidar esta discussão. Nela, Pertille (2013, p. 14) explana os primeiros parágrafos da *Ciência da Lógica*, nos quais Hegel apresenta o Devir como unidade positivamente racional resultante da árida dialética entre o Ser e o Nada. No excerto a seguir, o comentador brasileiro destaca, justamente, como tal unidade é alcançada pela razão, por meio da *supressão* da oposição entre os termos contraditórios (Ser e Nada) e a *conservação* de ambos na *unidade superior* do Devir.

> No movimento inaugural da Lógica vemos o "devir" (ou "vir-a-ser", *Werden*) suprassumindo o ser e o nada. Ou seja, inicialmente, de um ponto de vista lógico, parece definitivo que o ser é e o não-ser não é: se o ser é, ele não pode não ser; se o não-ser é, ele deixa de ser não-ser. No entanto, tudo está em movimento. O ser que é deixa de ser, e aquele que ainda não é, vem a ser. Deste modo, ao invés de dizer absolutamente que o ser é e o não-ser não é, em lugar de tomar essa sentença como se fosse a verdade definitiva, é preferível estabelecer como mais verdadeiro ainda o movimento da passagem entre o ser que deixa de ser e o não-ser que vem a ser. Em uma palavra, o "vir-a-ser" consegue dar conta deste processo, e assim se coloca como um conceito mais elevado,

[39] Como se pode notar, a tradução aqui utilizada da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* opta por verter *Aufhebung* e *Aufheben* como "suprassunção" e "suprassumir", ambos neologismos criados por antonímia às palavras subsunção e subsumir, respectivamente (cf. HEGEL, 1994, p. 127, nota 7). Para dar conta da polissemia do termo, os principais tradutores da obra de Hegel recorreram a diversas traduções, as quais Pertille (2013, p. 14) sumariza como se segue: "Meneses, 'suprassumir'; Müller, 'suspender'; Werle, 'superar'; Hyppolite, 'supprimer'; Labarrière & Jarczyk, 'sursumer'; Lefebvre, 'abolir'; Bourgeois, 'supprimer'; Kervégan, 'abroger'; Mondolfo, 'eliminar'; Roces, 'superar'; Miller e Giovanni, 'to sublate'".

> mais explicativo do que os conceitos anteriores do ser e do não-ser, aos quais ele então agora "suprassumiu", *aufgehobt*. Note-se que o ser e o não-ser não desaparecem por completo, o que é, é, e o que não é, não é; eles estão conservados. Contudo, ser e não-ser são negados em seu aspecto estático, ante uma concepção dinâmica de sua relação. Para tanto, é preciso conjugá-los no ponto de vista mais abrangente do devir.

Do mesmo modo, para citarmos um exemplo histórico que Hegel aborda em sua *Filosofia da História*, poderíamos pensar nos desdobramentos da Revolução Francesa e na perspectiva hegeliana sobre o Estado prussiano: a Revolução Francesa irrompe historicamente no seio da sociedade aristocrático-feudal como sua negação dialética, provocada pelas contradições objetivas daquela ordem social; e a monarquia constitucional prussiana, por seu turno, seria a suprassunção (*Aufhebung*) daquela contradição entre ambos os momentos históricos, suprassunção que contudo não teria anulado os elementos originários da sociedade aristocrático-feudal (as regras jurídicas corporativas, p. ex.) nem da Revolução Francesa (a reivindicação de uma dignidade humana universal e o Código Civil Napoleônico, p. ex.), mas antes os teria integrado e conservado numa organização histórico-social superior. Inversamente falando, Hegel sustenta que o Estado prussiano não poderia ser conhecido ou explicado se considerado apenas isoladamente em sua particularidade, desconsiderando a contradição suscitada no interior do *Ancien Règime* pela classe burguesa. Afinal, na visão de Hegel, a efetividade do Estado prussiano é o resultado do desenvolvimento histórico daquelas relações políticas contraditórias, das quais o próprio Estado prussiano seria a suprassunção dialética e a unificação positiva numa ideia superior de liberdade.

Se extrapolarmos conscientemente a obra de Hegel em direção a Marx, também poderíamos pensar no proletariado como negação dialética da sociedade burguesa-capitalista; negação que surge na esteira da contradição imanente à sociedade capitalista (a contradição capital x trabalho) e que impulsionaria o processo histórico para a suprassunção desta sociedade numa forma superior de existência social. Este estágio histórico superior, vislumbrado por Marx, não revogaria as determinações nem da sociedade burguesa (realidade negada) nem do proletariado (negação imanente) em absoluto, mas conservaria tanto a reivindicação de emancipação do proletariado quanto o alto nível de desenvolvimento das forças produtivas peculiar à sociedade capitalista, unificando-os numa forma de existência social mais eminente: a sociedade comunista.

***

Partindo dessa apresentação dos principais aspectos da dialética hegeliana, que, conforme a exposição acima, vimos distinguir-se por introduzir a contradição na estrutura objetiva da realidade e da história, passemos à análise dos próprios ensaios de Marcuse, a fim de demonstrar como seu autor se vale de uma interpretação dialética dos conceitos por ele analisados (arte, indivíduo, razão, tecnologia etc.). Mostraremos, no subitem a seguir, como a categoria de negação dialética – entendida como uma negação imanente que determina a passagem dos conceitos (e das coisas mesmas) às suas determinações contrárias – perpassa os conceitos mais candentes de "Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura" (1937) e "Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna" (1941).

1.1.2. A dialética da arte

No ensaio de 1937, Marcuse descreve a arte burguesa clássica como o domínio em que a *cultura afirmativa*[40] preservou as necessidades humanas situadas para além da reprodução material da existência e onde, unicamente, a felicidade "[...] pôde ser reproduzida como valor cultural com o conjunto da vida social" (*C.Af.*, p. 116). Nesse sentido, Marcuse caracteriza a arte burguesa sob três aspectos precisos: (i) como fonte de um anseio autêntico pela beleza e pela felicidade; (ii) como um reduto de resistência contra a resignação ante a má facticidade; e (iii) como um instrumento capaz de conduzir os indivíduos a uma verdade superior, que estará na base da crítica social marcuseana formulada incipientemente nos ensaios da *ZfS*, a saber:

> *Que um mundo como este não pode ser modificado por meio disso ou daquilo, mas unicamente mediante o seu desaparecimento*. A arte burguesa clássica distanciou suas figuras ideais a tal ponto dos acontecimentos cotidianos, que as pessoas sofredoras e esperançosas desse cotidiano só poderiam se reencontrar por meio de um salto a um mundo totalmente outro (*C.Af.*, p. 98, grifo meu).

Desse modo, a arte burguesa seria determinada como um elemento cultural progressivo, uma vez que ela conservaria, na beleza de suas representações, um anseio autêntico pela felicidade contra todo estado factual de infelicidade humana. Mais do que isso, a arte comportaria também uma determinação potencialmente *revolucionária*, já que

[40] "Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. 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 do interior', sem transformar aquela realidade de fato." (*C.Af.*, p. 96).

a realização daquele anseio autêntico pela felicidade, conservado na arte, demandaria o desaparecimento deste mundo e o "salto a um mundo totalmente outro". Neste contexto, a arte atuaria contra a ordem estabelecida do mundo, opondo-lhe a imagem de uma felicidade mais autêntica num mundo vindouro. Na opinião de Marcuse, a beleza das grandes representações artísticas foi o único domínio em que a sociedade burguesa tolerou a realização efetiva daqueles ideais que, embora houvessem sido amplamente esposados por esta sociedade, sempre foram factualmente traídos por ela, permanecendo apenas como meros ideais e jamais chegando a realizar-se na vida concreta dos indivíduos. Na arte, contudo, "[...] se permite o que na realidade dos fatos é considerado utopia, fantasia, rebelião"; nela remanesceria, segundo Marcuse (*C.Af.*, p. 113), "a vida não realizada e não satisfeita do indivíduo".

Por esta razão, o filósofo pontifica que a experiência proporcionada pela arte burguesa clássica possibilitaria ao indivíduo uma espécie de *ruptura privada com a reificação*, isto é, um instante em que "[...] o importante é o homem e não sua profissão ou sua posição"; "[...] em que o indivíduo compreende e encontra compreensão, resposta a seus instintos e demandas"; em que "o mundo aparece como aquilo que é por trás da forma mercadoria [...]" (*C.Af.*, p. 119). Na experiência da arte, portanto, o homem vive um instante de autorrealização, porque experimenta alguma satisfação e prazer, ainda que na efemeridade de um instante. Neste instante efêmero, ele se encontra consigo mesmo como um sujeito-objeto de prazer, e não de trabalho. Em suma, na fruição estética dos objetos artísticos, o homem se sabe mais do que aquilo a que fora reduzido pela sociedade de classes, isto é: um instrumento útil no processo de produção de mercadorias, uma prótese fungível das máquinas. Assim, em virtude dessa ruptura individual com a reificação que se torna possível na arte, Marcuse seria levado a afirmar que, na experiência da arte clássica burguesa, o indivíduo vivencia "uma forma de libertação".

Uma vez caracterizada nos moldes acima descritos, a arte apresenta um potencial expressamente emancipatório, o qual poderíamos sintetizar nas seguintes determinações particulares: (i) sua recalcitrância à reificação capitalista do indivíduo, porque conserva nele o anseio por uma felicidade e autorrealização autênticas, situadas para além da esfera cotidiana do trabalho e das mercadorias; e (ii) seu caráter revolucionário, porque conserva a rebelião contra o mundo existente em nome da realização daquele anseio num mundo totalmente outro. No entanto, este caráter potencialmente emancipatório da arte burguesa é permeado pela exigência de se reconhecer o movimento dialético da realidade, isto é, de se reconhecer as coisas como portadoras de sua própria negação.

À luz dessa interpretação dialética do real, também a arte comportaria em si mesma a negação imanente de suas determinações emancipatórias. Partindo de uma tal visão dialética, Marcuse reafirma que o anseio por uma vida mais feliz, ou seja, "por qualidades humanas, bondade, alegria, verdade, solidariedade" (*C.Af.*, p. 113), fora, de fato, assumido como um ideal pela cultura burguesa e conservado na arte, porém sublinha que tal assunção e conservação se processaram sob *formas falsas*. Isso porque as reivindicações individuais que conformam o anseio por uma vida feliz seriam dotadas de uma caracterização afirmativa: "a de pertencerem a um mundo superior, mais puro, não cotidiano" (*ibidem*), nos termos do próprio conceito de cultura afirmativa[41]. Desse modo, as demandas compreendidas no anseio por uma vida autenticamente feliz seriam assumidas pela cultura idealista burguesa, basicamente, de dois modos:

> Ou elas seriam interiorizadas como deveres da alma individual (assim a alma deve realizar o que seria continuamente traído na existência exterior), ou então, representadas como *objetos artísticos* (assim sua realidade seria remetida a um plano essencialmente distinto da vida efetiva) (*C.Af.*, p. 113, grifo meu).

Nesta passagem, a referência marcuseana à arte já não evoca nenhuma perspectiva emancipatória, mas a sua negação. Aqui, a arte aparece como instância de uma felicidade meramente ideal, que não chega a transfigurar a realidade efetiva e concretizar-se na vida material dos homens; uma felicidade que, uma vez fruída na contemplação dos objetos artísticos, desobriga "'as relações externas' da responsabilidade pela 'determinação do homem' – estabilizando assim a injustiça das mesmas" (*C.Af.*, p. 119). Neste contexto, a realidade da felicidade assume um estatuto ideal; e, enquanto ideal, a felicidade humana poderia fruída numa perspectiva unicamente espiritual, ainda que o indivíduo subsistisse em más condições materiais, pois a realidade da felicidade não toca o plano material e, por isso, não necessita dele para se afirmar; e tampouco necessita transfigurá-lo para tornar o indivíduo feliz. Nesse contexto, a ruptura privada com a reificação propiciada pela experiência artística poderia conviver com a servidão factual do indivíduo; e a felicidade experimentada na arte burguesa, uma vez remetida a um plano ideal, poderia coexistir com a infelicidade efetiva dos indivíduos e mesmo servir-lhe como um paliativo. Assim, a arte revela uma *contradição imanente*: ao mesmo tempo em que comporta a resistência contra a resignação ante uma má facticidade e o impulso em direção a um mundo inteiramente outro, a experiência da arte também favorece a

A dialética da arte

[41] Cf. nota anterior.

estabilização deste mundo e de suas relações materiais injustas, ao remeter a felicidade humana a uma dimensão puramente ideal. Desse modo, a arte preservaria o anseio pela dissolução do mundo existente em favor de uma felicidade autêntica, ao mesmo tempo em que favoreceria a preservação do mundo estabelecido, em sua forma irracional e anárquica, em detrimento da própria felicidade humana. Ao defletir os indivíduos para uma experiência de felicidade num plano essencialmente distinto da vida efetiva, a arte promove uma forma de "alienação" que deixa subsistir, sem oposição, as relações materiais de existência degradadas do capitalismo, as quais atuam contra a felicidade da maior parte dos homens e das quais eles deveriam encontrar, na experiência artística, "uma forma de libertação". Dessa maneira, tanto o caráter revolucionário da arte – manifesto na sua tendência ao desaparecimento deste mundo em nome de uma felicidade autêntica – quanto a sua recalcitrância à reificação capitalista do indivíduo coexistem com a sua própria negação, isto é, com a estabilização do mundo dado e a aceitação de sua ordem social radicada na infelicidade, submissão e exploração da maioria dos homens.

Esta contradição imanente à experiência artística indicia uma contradição ainda mais premente na estrutura da sociedade burguesa, a saber: a contradição entre a felicidade humana e as formas de vida que sustentam a organização capitalista da sociedade. A deflexão da felicidade humana para um plano ideal, essencialmente diverso da vida efetiva, é o único modo pelo qual o anseio pela felicidade pode sobreviver numa sociedade que, para reproduzir-se, precisa negar, sistematicamente, aos indivíduos a satisfação efetiva de suas melhores possibilidades e daquelas necessidades que excedam o mínimo necessário à sua subsistência física como força de trabalho. Em seu ensaio sobre a cultura afirmativa, Marcuse não deixaria de perceber essa contradição no seio da cultura burguesa e o seu corolário, isto é, a idealização da exigência de felicidade dos indivíduos.

> A cultura deve assumir a preocupação com a exigência de felicidade dos indivíduos. Mas os antagonismos sociais que a fundamentam admitem essa exigência na cultura somente enquanto interiorizada e racionalizada. Numa sociedade que se reproduz por meio da concorrência econômica, a simples exigência de uma existência feliz do todo já representa uma rebelião: remeter os homens à fruição da felicidade terrena significa certamente não remetê-los ao trabalho na produção, ao lucro, à autoridade daquelas forças econômicas que preservam a vida desse todo. A exigência de felicidade contém um tom perigoso em uma ordem que resulta em opressão, carência e sacrifício para a maioria. As contradições de uma ordem como esta impelem *à idealização dessa exigência* (*C.Af.*, p. 100, grifo meu).

Mas de que modo seria suportável uma tal contradição, permanentemente reproduzida da vida social, entre a exigência idealizada de felicidade, por parte do indivíduo, e a sua existência factual numa "ordem que resulta em opressão, carência e sacrifício para a maioria"? Expresso noutros termos, como o indivíduo poderia suportar o choque cotidiano entre o anseio por uma felicidade abstrata e ideal, em meio à sua infelicidade concreta sob o capitalismo? Aqui, a arte, subsidiada por outros elementos culturais, presta um contributo decisivo na tarefa de manter o indivíduo submisso a uma existência social infeliz: ao apresentar a beleza como *atual*, a experiência artística, diz Marcuse (*C.Af.*, p. 120), "pacifica a ansiedade que se revolta".

Atualidade, realidade e reiterabilidade da felicidade na experiência artística

Essa pacificação da revolta individual contra uma existência social infeliz ocorre porque a felicidade que os indivíduos podem obter na contemplação das obras artísticas constitui uma forma de fruição *atual* e *real*. A atualidade e realidade que o filósofo atribui à fruição artística residem no fato de que "a beleza confere ao ideal o caráter da amabilidade, do dotado de alma, do que traz satisfação – da felicidade [...]; na beleza da obra de arte", afirma Marcuse (*C.Af.*, p. 118-119), "o anseio se realiza por um instante: quem a contempla sente felicidade". Noutras palavras, a experiência artística confere um grau de realidade à felicidade, que como tal pode ser gozada em ato por quem quer que se disponha a contemplar uma obra de arte. E é, justamente, por facultar uma felicidade atual e real que a fruição artisticamente auferida atenua a revolta contra as formas de vida que são, real e atualmente, hostis à ampliação da felicidade para os indivíduos. Afinal, uma vez satisfeito nalguma medida na fruição artística, o anseio pela felicidade não necessita mais exigir as condições materiais de existência como o palco primordial de sua realização. A revolta do indivíduo contra uma sociedade que exige o sacrifício constante de sua felicidade é, assim, pacificada à medida que essa felicidade é idealizada no plano da arte e à medida que este plano, embora ideal, é capaz de proporcionar uma satisfação atual e real aos indivíduos, cuja satisfação é adiada – real e atualmente – pelas condições sociais da vida ou desviada "[...] para aspirar ao nunca alcançado" (*C.Af.*, p. 100).

Destarte, poderíamos compreender que, na visão de Marcuse, o gozo de uma felicidade subjetiva e espiritual, por meio das representações ideais dos objetos artísticos, arrefeceria no indivíduo o anseio por uma felicidade experimentada socialmente em sua vida material. Um tal arrefecimento da reivindicação de uma felicidade concreta, ocasionado pelo efeito pacificador da arte, contraria a definição inicial da arte burguesa, pois, ao apaziguar a revolta contra uma ordem social que reprime a felicidade e liberdade humanas, a arte acabaria por estimular uma conduta individual não-emancipatória, porque

conformada às relações sociais capitalistas, responsáveis por perpetuar, na prática, a infelicidade e a submissão dos homens.

Essa capacidade que Marcuse atribui à arte, de pacificar a revolta individual contra as formas de vida reificadas do capitalismo, funda-se ainda numa outra razão. Além da beleza das representações artísticas trazer consigo a aparência de uma satisfação possível no presente, isto é, de permitir uma fruição real e atual[42] da felicidade, Marcuse (*C.Af.*) observa que a fruição artística possui também o caráter da reiterabilidade. Afinal, o instante belo encontra-se eternizado na obra arte, de modo que a felicidade oriunda de sua fruição pode ser permanentemente reproduzida. Com efeito, isso reforça a tarefa pacificadora cumprida pela arte no interior da cultura burguesa. Pois, uma vez que faculta ao indivíduo uma felicidade não só real e atual, mas também reiterável, através dos objetos artísticos, "a cultura burguesa", explica Kellner (1984, p. 105, grifo meu), "serve a uma *função escapista*, permitindo ao indivíduo transcender o trabalho árduo e o sofrimento do mundo cotidiano num reino espiritual superior", onde ele pode se refugiar da insegurança e da degradação às quais é submetido, cotidianamente, pelas relações sociais do mundo capitalista. Essa aparência (*Schein*) de uma felicidade possível no presente, que a arte consegue propiciar mesmo contra toda infelicidade factual, acarreta certas implicações sociais que acabam por negar o potencial emancipatório da arte, transformando-o no seu oposto, pois

> [...] a aparência gera um efeito real: acontece uma satisfação. Contudo seu sentido sofre uma transformação decisiva: se coloca a serviço do existente. A ideia rebelde se converte em alavanca de justificação. A existência de um mundo superior, de um bem maior do que a existência material, obstrui a verdade segundo a qual pode ser produzida uma existência material melhor em que uma felicidade assim se torna realidade efetiva. (*C.Af.*, p. 119-120).

Encontramos, portanto, na análise de Marcuse, uma espécie de *dialética da arte burguesa*, na qual suas determinações contra emancipatórias (que estabilizam, justificam e afirmam o mundo existente na sua forma capitalista) constituem a negação dialética de suas determinações emancipatórias (contrárias à reificação capitalista do indivíduo e

[42] A questão a que Marcuse se dedicará progressivamente, já nos ensaios da *ZfS*, não se refere propriamente à atualidade da felicidade/satisfação que o indivíduo pode auferir nos elementos da cultura burguesa e no seu modo de vida, mas, particularmente, à questão da sua verdade: tratar-se-á, portanto, de analisar (i) a felicidade do indivíduo segundo critérios de verdade e falsidade e (ii) a satisfação de suas necessidades segundo a verdade ou falsidade de tudo quanto é reputado pelo indivíduo como uma necessidade a ser satisfeita. Pois, para Marcuse (*C.Hed.*, p. 188), "as necessidades, enquanto tais, não estão além do bem e do mal, nem do verdadeiro e do falso". A primeira tentativa de explicitar, teoricamente, a objetividade da felicidade e a instância de sua verdade aparece no ensaio "Para a Crítica do Hedonismo" (1938).

revolucionárias, tendentes à dissolução do mundo existente). Retomemos, conclusivamente, os termos dessa dialética da arte desenvolvida no ensaio de 1937.

Por um lado, a grande arte burguesa, através da beleza de suas representações, reveste o anseio por uma felicidade autêntica de um caráter afirmativo, na medida em que possibilita uma experiência permanente de felicidade na contemplação de suas obras, as quais eternizam o instante belo e o tornam indefinivelmente reiterável. Isso converteria a felicidade numa experiência substancialmente alijada da vida material e realizável, exclusivamente, na contemplação idealista dos objetos artísticos. Em última instância, ao permitir alguma forma de satisfação e mesmo de libertação, ainda que num nível meramente espiritual-ideal, a arte termina por apaziguar a revolta contra a não-liberdade e a infelicidade provocadas pelas relações econômicas que governam a existência material-social dos homens. Sob este prisma, a arte estabiliza e afirma o existente e suas relações sociais injustas. Mas, por outro lado, a beleza das grandes obras de arte também confronta essas mesmas relações sociais injustas "[...] com a imagem de uma ordem melhor que se impõe à ordem vigente" (*C.Af.*, p. 119). Assim, uma vez que permite ao indivíduo a fruição da beleza, da bondade, do brilho, da paz e da alegria vitoriosa, a arte burguesa torna-se o arauto que anuncia uma verdade, uma liberdade e uma felicidade possíveis num mundo inteiramente outro.

> Na medida em que a grande arte burguesa configuraria o sofrimento e o lamento como forças eternas do mundo, [ela] romperia continuamente no coração dos homens a injustificada resignação do cotidiano; na medida em que pintaria a beleza dos homens e das coisas e uma felicidade extraterrena nas cores brilhantes deste mundo, junto com a falsa consolação e a falsa benção também aprofundaria o anseio autêntico na raiz da vida burguesa. Quando a dor e o lamento, a penúria e a solidão são alçados por ela a forças metafísicas, quando situa os indivíduos por cima das mediações sociais, confrontando-se entre si e com os deuses em pura imediatez anímica, nesse exagero se encontra a verdade superior: *que um mundo como este não pode ser modificado por meio disso ou daquilo, mas unicamente mediante o seu desaparecimento*. [...] Assim a arte nutriu a crença de que toda a história constitui até hoje apenas a obscura e trágica pré-história da existência vindoura (*C.Af.*, p. 99, grifo meu).

Por esta razão, a arte mantém vivo o anseio pela dissolução do mundo presente e das suas respectivas formas de existência, em favor de um mundo e de modos de existência completamente outros, dos quais o estado de coisas hodierno constituiria apenas uma imagem obscura e trágica. A arte conservou, nas suas representações, a vida não realizada dos indivíduos e a crença numa forma de existência futura orientada para a

concreção de uma felicidade e liberdade autênticas[43], onde aquilo que hoje é experimentado apenas como adiamento e recalque será vivenciado, amanhã, como satisfação e realização. Desse modo, a arte não configuraria apenas um elemento de estabilização das relações sociais vigentes, mas também de crítica à injustiça e à infelicidade promovidas por essas mesmas relações, suscitando assim, no indivíduo, o ímpeto para reivindicar a abolição das relações materiais dominantes e o estabelecimento de um novo modo de existência, radicado numa nova forma do trabalho, do prazer, da sensibilidade, das necessidades e da própria felicidade humana.

Quatro décadas mais tarde, em 1977, Marcuse revocaria esta dialética da arte esboçada no ensaio de 1937, que a situa no limiar entre a estabilização e a oposição às relações sociais prevalecentes, entre a afirmação e a crítica da realidade dada, dizendo: "Se eu tivesse que escrever, hoje, o ensaio dos anos trinta, enfraqueceria o caráter afirmativo da arte e acentuaria mais seu caráter crítico-comunicativo" (HABERMAS, J; LUBASZ, H.; SPENGLER, T., 1980, p. 52, tradução minha).

***

Conforme pretendeu-se demonstrar neste subitem, a compreensão dialética da realidade proposta pelo sistema filosófico hegeliano influencia, decisivamente, a análise marcuseana da arte no ensaio "Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura". Mais do que isso, a análise sobre a arte burguesa só pode ser compreendida, adequadamente, à luz da noção hegeliana de *negação dialética*, que encontra uma expressão eloquente na coexistência imanente de determinações contrárias na arte burguesa. Contudo, para além do ensaio de 1937 e do tema específico da arte, é possível mapear a influência da dialética hegeliana na filosofia de Marcuse também, e de modo muito claro, no ensaio "Algumas Implicações

[43] O ideal de uma liberdade e felicidade *autênticas* contrapõe-se à liberdade e felicidade factuais burguesas. Nos ensaios da *ZfS*, em geral, e em "Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura", em particular, Marcuse se referirá constantemente ao caráter ideológico (inautêntico) da liberdade burguesa. Para o filósofo, no idealismo burguês, a liberdade se realiza apenas como "liberdade abstrata" (cf. *C.Af.*, p. 115; *ibidem*, *C.Hed.*, p. 152), dado que "a sociedade burguesa libertou os indivíduos, mas como pessoas que se mantêm sob controle." Afinal, escreve Marcuse (*C.Af.*, p. 114), "desde o início a liberdade dependia da manutenção da condenação à fruição". Além disso, a liberdade da alma advogada pela cultura burguesa "foi utilizada para desculpar miséria, o martírio e a servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo" (*ibidem*, p. 108). De igual modo, no mundo burguês, a felicidade só é possível como felicidade na aparência (*Schein*), como um "enxerto de felicidade cultural na infelicidade", o que faz com que os homens possam "se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são" (*ibid.*, p. 120). A felicidade burguesa, segundo o autor, é determinada pela desigualdade social e constitui-se como um privilégio de classe, já que "só uma pequena parte dos homens dispõe do poder de compra necessário para adquirir as mercadorias exigidas para assegurar sua felicidade" (*ibid.*, p. 97). Em suma, a felicidade burguesa é, na visão de Marcuse, uma felicidade inautêntica.

Sociais da Tecnologia Moderna", publicado em 1941. Neste ensaio, encontramos uma interpretação marcadamente dialética de, ao menos, três conceitos; procuraremos demonstrá-la no tópico subsequente.

1.1.3. As dialéticas do indivíduo, da razão e da tecnologia

Embora assumamos, nesta dissertação, os quatro ensaios publicados entre 1937-1941 como constitutivos de uma unidade na obra de Marcuse, o ensaio de 1941 possui algumas particularidades formais dignas de nota. A primeira delas é que, diferente dos demais, o ensaio sobre a tecnologia moderna foi o único escrito em inglês. Ele foi publicado na revista *Studies in Philosophy and Social Science*, que substituíra a *ZfS* quando da transferência da sede do Instituto de Pesquisa Social de Nova Iorque para Los Angeles, na Califórnia. A publicação em inglês deveu-se não apenas às condições excepcionais da guerra, mas também à intenção do Instituto de "[...] conectar-se mais vitalmente aos estudiosos de língua inglesa" (KELLNER, 2004, p. 4, nota 7, tradução minha[44]). Paralelamente, encontramos ainda uma segunda diferença: os textos de 1937 e 1938 discutem quase exclusivamente com fontes alemãs, em geral, e com os principais expoentes do Idealismo Alemão, em particular. O ensaio "Filosofia e Teoria Crítica", por exemplo, cita majoritariamente Hegel e Kant, e não faz referência a qualquer autor não-alemão. Em "Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura", o padrão se mantém: à exceção de quatro referências aos clássicos Platão e Aristóteles, duas a Descartes, uma a Hume e outra ao francês La Mettrie, as quarenta e oito referências restantes são também apenas a autores alemães. E das trinta e quatro citações de "Para a Crítica do Hedonismo", apenas nove não são de filósofos alemães. No ensaio de 1941, em contrapartida, encontramos apenas duas referências a obras de autores alemães entre as mais de quarenta citações: uma à obra *Economia e Sociedade*, de Max Weber, e outra ao texto "Filosofia e Teoria Crítica", de Horkheimer[45]. Em *A.I.*, encontramos, portanto, um Marcuse relativamente mais distante da tradição filosófica alemã e mais próximo de autores estadunidenses e de língua inglesa em geral, tais como Thorstein Veblen, Lewis Mumford, Thurman Arnold, Henry Wallace etc. Aparecem também, no texto, diversas referências a monografias e

[44] Doravante, sem a indicação "tradução minha".
[45] As demais referências a Horkheimer são a "The End of Reason", texto publicado em inglês na mesma revista e no mesmo número que o ensaio de Marcuse sobre a tecnologia moderna.

documentos oficiais do governo estadunidense abordando a questão da tecnologia. Feitas essas considerações sobre as particularidades formais do ensaio sobre a tecnologia moderna, passemos à consideração do seu conteúdo.

No prefácio à edição da *Studies in Philosophy and Social Sciences* publicada em 1941, Horkheimer descreve o artigo de Marcuse como "[...] uma discussão mais abrangente sobre o problema do indivíduo na sociedade atual"[46]. No entanto, essa descrição de Horkheimer é classificada por Kellner (2004, p. 5, nota 7) como "não completamente precisa". Isso porque a questão específica do indivíduo teria sido objeto de uma análise mais detida não no referido texto, mas numa conferência sobre o Nacional Socialismo proferida na Universidade de Columbia, no outono de 1941, e que teria sido preparada para publicação, provavelmente no final de 1942, sob o título "*State and Individual under Nacional Socialism*". Assim, na visão de Kellner (*ibidem*), *A.I.* não abordava, prioritariamente, o problema do indivíduo na sociedade daquela época, como julgara Horkheimer, mas desenvolvia "[...] pela primeira vez as interrogações de Marcuse sobre o papel da tecnologia nas sociedades modernas". Para os propósitos da presente dissertação, este debate sobre o objeto central do artigo de Marcuse é secundário em relação àquilo que constitui o cerne de seu conteúdo, a saber: o plexo temático formado pelos conceitos de *indivíduo, razão* e *tecnologia*.

Estes são os três conceitos fundamentais desenvolvidos no texto e os quais Marcuse submete – qual o conceito de arte analisado no subitem anterior – a uma interpretação dialética, cujos aspectos mais importantes abordaremos a seguir.

1.1.3.1. O indivíduo autônomo e a razão individualista

No ensaio de 1941, Marcuse expõe uma interpretação dialética daquilo que ele identificava como as principais implicações sociais da tecnologia moderna no contexto histórico da transição da fase liberal do capitalismo para a sua fase monopolista. As implicações sociais destacadas no texto são, nomeadamente, duas: (i) a dissolução da racionalidade tradicional, bem como dos padrões de individualidade a ela associados, e (ii) o advento de uma nova racionalidade e de novos padrões de individualidade, como consequência do processo tecnológico moderno. Antes de acedermos à interpretação

[46] Extraído do prefácio de Horkheimer a *Studies in Philosophy and Social Sciences*, New York: 1941, vol. IX, n. 3, p.365 (tradução minha). A publicação original pode ser acessada no seguinte endereço: <https://www.kritiknetz.de/images/stories/texte/Zeitschrift_fuer_Sozialforschung_9_1941.pdf>.

filosófica de tais implicações sociais da tecnologia moderna, detenhamo-nos, brevemente, naquilo que é entendido por "tecnologia moderna" no ensaio de 1941.

Conquanto Marcuse não defina satisfatoriamente esta expressão, o sentido geral do texto permite-nos interpretá-la como referente aos inúmeros processos de mecanização que racionalizaram, progressivamente, os processos de produção de mercadorias na Europa, a partir do século XVIII. A mecanização das cadeias produtivas nessa época teve sua origem nos desenvolvimentos históricos das Revoluções Industriais, que constituem o que Marcuse denomina repetidamente, no texto, como "a era da máquina". Nesse sentido, Loureiro (2003) e Silva (2013) explicam que a acepção marcuseana da tecnologia moderna corresponde àquilo que se convencionou chamar *maquinismo*, isto é, à compreensão da tecnologia como referida essencialmente às máquinas. No entanto, o significado da tecnologia moderna, no ensaio de 1941, não se esgota na sua identificação com os processos da máquina. Num sentido mais amplo, Marcuse concebe a tecnologia como um *processo social* que (i) organiza as relações sociais, perpetuando-as ou modificando-as, (ii) manifesta os padrões de pensamento e comportamento dominantes, e (iii) atua no controle dos homens. Sob este prisma, a tecnologia moderna seria uma forma histórica específica da sociedade capitalista de conservar ou alterar as relações sociais, de manifestar as formas estabelecidas de pensamento e comportamento, e mesmo de controlar os indivíduos.

Entendida conforme os termos acima, a tecnologia moderna, enquanto processo histórico-social, figura no ensaio de 1941 como fator responsável por uma profunda transformação dos padrões de racionalidade e individualidade tradicionalmente evocados pela filosofia da época burguesa. Segundo Marcuse (*A.I.*, p. 75, grifo meu), as diversas tendências políticas, religiosas e econômicas dos séculos XVI e XVII forjaram um conceito de indivíduo entendido como "[...] sujeito de certos padrões e valores fundamentais que *nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar*". Esses padrões e valores são correspondem às formas de vida (social e pessoal) mais adequadas ao desenvolvimento integral das potencialidades humanas. Tais formas de vida, capazes de conduzir o homem à sua plena realização como pessoa e como cidadão, eram julgadas passíveis de serem descobertas e levadas a efeito pelo próprio indivíduo, na medida em que este era considerado capaz de se servir de sua própria *razão* para descobri-las e concretizá-las, contanto que gozasse da liberdade de pensamento e ação suficientes para tal. A passagem abaixo sintetiza, adequadamente, este conceito de indivíduo.

O indivíduo autônomo

> O indivíduo, como ser racional, era considerado capaz de encontrar essas formas [de vida] através de seu próprio raciocínio e, uma vez que tivesse adquirido a liberdade de pensamento, capaz de efetuar a ação que as transformasse em realidade. O dever da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e *eliminar todas as restrições* à sua linha de ação racional (*A.I.*, p. 75, grifo meu).

Podemos, então, compreender o padrão tradicional de individualidade referido por Marcuse como alicerçado na noção de *autonomia*, já que o indivíduo, como ser racional, era julgado capaz de realizar *por si mesmo*, isto é, autonomamente, as formas de vida mais consentâneas ao seu pleno desenvolvimento na esfera pessoal e social. Destarte, à luz da noção de autonomia, podemos reconduzir essa concepção do indivíduo como indivíduo autônomo a duas perspectivas filosóficas modernas: uma oriunda da filosofia kantiana e outra da teoria liberal.

O indivíduo autônomo na visão liberal

A relação da teoria liberal com o padrão de individualidade apontado no ensaio de 1941 deve ser buscada no fundamento mesmo dessa teoria. Marcuse assinala esse fundamento no excerto abaixo, extraído de seu primeiro ensaio publicado na *ZfS*:

> Apesar de toda a diversidade estrutural do liberalismo e de seus defensores nos vários países e períodos, o seu fundamento uniforme se mantém: a liberdade do sujeito econômico individual em dispor da propriedade privada e a garantia jurídico-estatal dessa liberdade de disposição (MARCUSE, 1997a, p. 52).

Assim, em todas as suas expressões, a teoria liberal parte do princípio da liberdade [econômica] do indivíduo e o proclama como seu estandarte. Mas este princípio é reivindicado num sentido bastante preciso, a saber: como *liberdade negativa*. Segundo este conceito, a liberdade é entendida como liberdade em relação à intromissão do Estado naquelas relações humanas consideradas "[...] sujeitas às suas próprias leis e princípios"; relações que, por sua vez, não se reduzem à esfera econômica, mas compreendem toda "a vida privada do indivíduo, a família, a igreja, amplos setores da vida econômica e cultural." (MARCUSE; NEUMANN, 2004, p. 70, tradução minha). Essas esferas da vida circunscreviam, para o liberalismo, os direitos inalienáveis do homem e eram assumidas como "não-políticas", no sentido de que nelas o Estado moderno "encontrava o limite ou o fim de seu domínio" (*ibidem*). Destarte, como membro de uma família; como sujeito de uma fé, de uma opinião política ou de uma visão científica do mundo; como produtor, comprador ou vendedor, o indivíduo devia ser tão livre quanto possível, quer dizer, tão subtraído quanto possível de qualquer injunção social externa. Os direitos que asseguram essa ideia de liberdade foram descritos sob várias formas: "liberdade de comprar e vender,

de entrar em contratos, de escolher a própria moradia e profissão, de ganhar a vida" (*ibid.*); liberdade religiosa, de consciência, de imprensa, de associação etc. Esses domínios da vida constituem, na acepção liberal, as esferas *kat'exochen* em que a individualidade deve se afirmar. Por isso, a concepção da liberdade como liberdade negativa se confunde com a acepção da liberdade enquanto individualidade.

A afirmação da individualidade pelo exercício da liberdade nos domínios acima descritos é concebida, pela ideologia liberal, como algo relativo *exclusivamente ao próprio indivíduo*: desde que lhe fosse facultado perseguir, autonomamente, o seu curso de ação racional naquelas esferas "não-políticas" da vida, todo indivíduo tenderia a realizar suas melhores potencialidades, alcançando assim o seu pleno desenvolvimento. No que toca à sociedade, suas melhores possibilidades de desenvolvimento são concebidas do mesmo modo: se todos os indivíduos fossem liberados da intromissão do Estado e deixados perseguir, autonomamente, aquilo que julgam ser economicamente útil e vantajoso para si, o que é economicamente útil e vantajoso para o todo sobreviria – professa o liberalismo – como um resultado necessário[47]. Mas o ponto fulcral dessa teoria social e econômica reside no fato de o pleno desenvolvimento tanto do indivíduo (particular) quanto da sociedade (universal) serem postulados como uma decorrência invariável da autonomia dos indivíduos e da sua liberdade (negativa).

Num tal contexto, a ordem social, prefigurada pelo Estado, colaboraria para a autonomia do indivíduo apenas à medida que ela não existisse naquelas dimensões da vida assumidas como não-políticas. Assim, na cosmovisão liberal, a maior virtude do Estado seria justamente, como afirma Neumann (1957), a sua não-existência[48]. Em vista disso, o homem, segundo a teoria liberal, pode existir como individualidade autônoma apenas quando e onde as interveniências políticas externas da sociedade inexistem. Dito de outro modo, o indivíduo só pode ser autônomo, se o governo for – como defendia Locke – um governo limitado, a fim de subtrair as ações individuais o mais possível à intervenção heterônoma do Estado.

[47] Como se pode notar, as proposições básicas da teoria liberal dependem da pressuposição de uma certa harmonia *a priori* do particular com o universal, que faz o bem do particular consistir, automaticamente, no bem do universal. O que Adam Smith denominou *invisible hand* nada mais é do que a conceptualização desta harmonia *a priori,* indemonstrável e mesmo mística, de que dependem as proposições teóricas básicas do liberalismo.

[48] Acerca da concepção liberal do Estado, Neumann (1957, p.22, tradução minha) escreve: "O fato de que o liberalismo também considera a *não-existência* como a virtude suprema do Estado é tão evidente que não necessita qualquer prova. De acordo com esta ideologia, o estado deve funcionar de modo imperceptível e ser, de fato, negativo". Este excerto pertence a um ensaio publicado pelo autor originalmente na *ZfS*, em 1937, sob o título "Der Funktionswandel des Gesetzes im Recht der bürgerlichen Gesellschaft".

Se compreendemos os fundamentos da teoria liberal nesses termos, podemos constatar que é precisamente a concepção liberal do indivíduo (enquanto indivíduo economicamente livre, sujeito de um conjunto de direitos inalienáveis e liberdades fundamentais não-sujeitos às injunções externas da sociedade) que está implícita naquele conceito que, segundo Marcuse, define o indivíduo nos séculos XVI e XVII como "sujeito de certos padrões e valores fundamentais que *nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar*". É também a concepção da liberdade como liberdade negativa, isto é, "[...] como intangibilidade da esfera individual privada por parte do Estado" (FRESU, 2019, p. 85), que está por trás da afirmação segundo a qual "o dever da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e *eliminar todas as restrições* à sua linha de ação racional".

O indivíduo autônomo em Kant

O vínculo – apresentado acima – entre o conceito de indivíduo autônomo e a teoria liberal fica, contudo, quase eclipsado pela vinculação ainda mais explícita desse conceito com a noção da individualidade oriunda da filosofia kantiana. No opúsculo *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, Kant (2008) define como autônomo o indivíduo que atingiu a maioridade, isto é, que se mostra capaz de fazer uso público da sua razão em todos os domínios, a fim de justificar a própria conduta na independência de qualquer autoridade externa – ou seja, autonomamente. Esta concepção da individualidade autônoma resume a própria noção kantiana de esclarecimento (*Aufklärung*), pelo que os conceitos de "esclarecimento" e "autonomia" praticamente se confundem nesse opúsculo. Desse modo, analisando o conceito kantiano de autonomia, encontramos o mesmo vínculo presente no conceito de indivíduo que Marcuse localiza nos séculos XVI e XVII, a saber: a vinculação entre *individualidade autônoma, liberdade e razão*. Este vínculo, que nos permite reconduzir a abordagem de Marcuse à de Kant, pode ser demonstrado com uma breve confrontação entre o texto kantiano e o ensaio de 1941.

Quando Marcuse declara que o indivíduo, enquanto ser racional, era julgado capaz de alcançar o seu pleno desenvolvimento pessoal e social, desde que a sociedade removesse todos os obstáculos à sua ação racional, isto é, que lhe assegurasse uma liberdade negativa, ele está revocando implicitamente uma convicção basilar do opúsculo kantiano, segundo a qual é inevitável que um povo esclareça-se a si mesmo, se lhe for concedida liberdade. Afinal, "[d]esse Esclarecimento", segundo Kant (2008, p. 65), "nada mais se exige senão a *liberdade*. E a mais inofensiva entre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público *de sua razão* em todas as questões, pois cada homem – segundo o filósofo – detém a vocação para pensar por si mesmo. Colocando ambas as descrições em perspectiva, vemos claramente a vinculação daqueles

três elementos assinalados no parágrafo anterior. No relato marcuseano, a *autonomia* do indivíduo (ou o seu pleno desenvolvimento pessoal e social) depende da garantia de uma *liberdade* negativa que lhe permita perseguir o seu curso de ação *racional* sem os obstáculos externos impostos pelo Estado. No relato kantiano, a *autonomia* do indivíduo (ou o seu Esclarecimento) exige a *liberdade* de utilizar publicamente a própria *razão* em todos os domínios na ausência de qualquer autoridade. Em ambos os casos, a autonomia pressupõe a liberdade de agir racionalmente. Baseados nessa similaridade, não somos apenas autorizados a identificar o conceito de indivíduo referido no ensaio de 1941 com a ideia kantiana de "indivíduo autônomo" (porquanto ambos os relatos comungam do vínculo autonomia-liberdade-razão), como também devemos evidenciar que este padrão de individualidade supõe, como seu fundamento, um dado padrão de racionalidade, já que a autonomia está estritamente ligada à liberdade do indivíduo de agir racionalmente.

A razão individualista

O padrão de racionalidade que acompanha a individualidade autônoma é designado por Marcuse como *racionalidade individualista*. Nesse contexto, a razão constitui-se como uma faculdade inerente ao sujeito e responsável por conduzi-lo à autonomia, porquanto detém a potência de fazê-lo descobrir *por si mesmo* os padrões, os valores e as formas de vida mais adequadas ao desenvolvimento pleno de suas potencialidades, tanto no plano pessoal quanto social. Ademais, uma vez que o sujeito se sabe livre, isto é, liberado de todas as limitações sociais externas, a razão descerra-lhe também o melhor curso de ação para erigir aqueles padrões, valores e formas de vida em realidade. Esta tarefa de tornar o sujeito autônomo é desempenhada pela razão individualista de um modo determinado, a saber: como adesão às formas de vida verdadeiras, mas também como *recusa* das falsas, quer dizer, daquelas que não concorrem para o incremento do indivíduo quer como pessoa privada, quer como cidadão. Este caráter essencialmente crítico da razão individualista mantinha o indivíduo num estado de constante oposição às ideias e valores socialmente dominantes. E autonomia do indivíduo, nesse contexto, consolidava-se, precisamente, na sua disposição constante de se servir de sua razão como instrumento de crítica, negação e recusa de todo dado.

Na passagem abaixo, Marcuse (*A.I.*, p. 75, grifo meu) descreve a atitude crítica e opositiva que é peculiar àquele indivíduo que busca a sua autonomia, por meio do exercício contínuo da razão individualista.

> O princípio do individualismo, a busca do interesse próprio, era condicionado pela afirmação de que o interesse próprio era racional, quer dizer, que resultava de e era constantemente guiado e controlado pelo pensamento autônomo. O interesse próprio racional não coincidia

> com o interesse próprio imediato do indivíduo, pois este último dependia dos padrões e demandas da ordem social dominante, instituída não pelo pensamento autônomo ou a consciência, mas por autoridades externas. Assim [...], *o princípio do individualismo põe o indivíduo contra a sua sociedade*. O homem tinha que superar todo o sistema de ideias e valores que lhe era imposto, para encontrar e apossar-se das ideias 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. Afinal, falsos padrões ainda governavam a vida dos homens e o indivíduo livre era, portanto, o que criticava estes padrões, buscava padrões verdadeiros e promovia sua realização.

Uma tal racionalidade encontra na liberdade de pensar e agir conforme a razão o seu princípio; e na confrontação permanente do indivíduo com a sua sociedade, o seu fim. Em virtude disso, a sociedade liberal era considerada o ambiente mais propício à racionalidade individualista, dado que ela fornecia um cenário socioeconômico confrontativo, que facultava ao sujeito perseguir, autonomamente, os seus interesses no âmbito da livre competição econômica com os demais. Nesse cenário, a livre concorrência proporcionava ao indivíduo o ambiente adequado para buscar o seu interesse próprio racional e para afirmar-se, por meio de seu trabalho, como um *indivíduo autônomo*. "Na esfera da livre concorrência", escreve Marcuse (*A.I.*, p. 76), "os feitos tangíveis do indivíduo que transformava seus produtos e ações em parte das necessidades da sociedade eram as marcas de sua individualidade". Assim, na visão do filósofo, a competição entre os sujeitos econômicos livres propiciada pela sociedade liberal configurava o cenário em que a razão individualista, em virtude de seu caráter crítico e negativo, melhor poderia florescer.

Desse modo, podemos compreender a razão individualista referida no ensaio de 1941 sob três perspectivas básicas: (i) como uma faculdade essencialmente *crítica*, (ii) *inerente* ao indivíduo e (iii) cuja virtude própria é conduzi-lo à *autonomia*, preferencialmente numa ordem socioeconômica liberal, conectando-se assim substancialmente àquele padrão de individualidade preconizado pelo liberalismo.

1.1.3.2. O indivíduo eficiente e a razão tecnológica como negações dialéticas

Uma vez explicitados os padrões de individualidade e racionalidade tradicionais, chegamos ao ponto culminante desta seção, dedicada à influência da dialética hegeliana no ensaio sobre a tecnologia moderna. Pois, como argumentaremos a seguir, durante a

era da máquina, os conceitos de "indivíduo" e "razão" esboçados por Marcuse nas primeiras páginas de *A.I.* passam por um processo de negação dialética. O contexto histórico em que este processo se insere é – conforme mencionado nas primeiras linhas desta seção – a transição da fase liberal do capitalismo para a sua fase monopolista, que teve como um de seus fatores determinantes o advento da tecnologia moderna. De acordo com Marcuse, a mecanização dos processos de produção significou a derrocada da sociedade liberal e, com isso, daquele cenário socioeconômico mais consentâneo à realização da racionalidade individualista e do seu padrão de individualidade correlato, isto é, o sujeito econômico livre, que afirma sua individualidade na persecução racional, autônoma e competitiva de seus interesses no âmbito da livre concorrência econômica.

A superação da ordem liberal por uma organização econômica monopolista deveu-se ao fato da crescente mecanização e racionalização das cadeias produtivas ter obrigado "[...] o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada [...] (*A.I.*, p. 76). Na prática, essa progressiva sofisticação tecnológica, que concentrava a produção industrial cada vez mais em poucas mãos, traduziu-se na capacidade de produzir e distribuir mercadorias em quantidades cada vez maiores e num espaço de tempo cada vez menor. Numa só palavra, o progresso técnico deu lugar a um sistema de produção e distribuição cada vez mais eficiente. Assim, as relações econômico-produtivas do capitalismo, no seu estágio monopolista, passam a ser moduladas pelo que Marcuse denomina como *princípio da eficiência competitiva*.

Diante de um tal rearranjo tecnológico das relações sociais de produção, o sujeito econômico livre, isto é, "o capitalista individual, o empresário-privado em seu sentido literal" (MARCUSE, 1997a, p. 52), o qual o liberalismo havia entronizado como o portador propriamente dito do capitalismo, se viu aniquilado pelas exigências de uma competição econômica sempre mais eficiente. Isso porque o princípio da eficiência competitiva "[...] favorece as empresas com o equipamento industrial mais altamente mecanizado e racionalizado" (*A.I.*, p. 76), de sorte que os competidores individuais, com equipamentos menos avançados tecnologicamente, tornam-se incapazes de concorrer com as empresas que monopolizam o poder tecnológico. Assim, como empreendedor privado, o indivíduo sucumbiu rapidamente ao poderio das grandes empresas mecanizadas e teve que submeter-se ao domínio de seu aparato produtivo.

Este aparato não exigia do indivíduo que a ele se submetia uma atitude primordialmente racional, mas adaptável às habilidades requeridas para a manipulação das máquinas que asseguram a eficiência produtiva. O aparato também não demandava

dos homens uma ação autônoma, mas, em primeira e última instância, uma reação eficiente às demandas do aparato. Dessarte, a era da máquina acarretou a dissolução do indivíduo autônomo, isto é, do sujeito econômico livre "[...] que os expoentes da revolução burguesa haviam transformado na unidade fundamental bem como no fim da sociedade" (*A.I.*, p. 75). No entanto, a dissolução do indivíduo autônomo não significou a dissolução da individualidade como tal, mas a substituição da autonomia enquanto elemento determinante da individualidade, que passa então a ser determinada pela eficiência. Como consequência disso, o indivíduo autônomo se vê diluído num novo padrão de individualidade, a saber: *o indivíduo eficiente*.

> Lewis Mumford caracterizou o homem na era da máquina como uma "personalidade objetiva", alguém que aprendeu a transferir toda espontaneidade subjetiva à maquinaria que serve, a subordinar sua vida à "factualidade" (*matter-of-factness*) de um mundo em que a máquina é o fator e ele o instrumento [...]. A individualidade, no entanto, não desapareceu. O sujeito econômico livre, em vez disso, tornou-se objeto de organização e coordenação em larga escala, e o avanço individual se transformou em eficiência padronizada. [...]. O *indivíduo eficiente* é aquele cujo desempenho consiste numa ação somente enquanto seja a reação adequada às demandas objetivas do aparato, e a liberdade do indivíduo está confinada à seleção dos meios mais adequados para alcançar uma meta que ele não determinou (*A.I.*, p. 77-78, grifo meu).

De acordo com a argumentação de Marcuse no texto de 1941, o surgimento desse novo padrão de individualidade, radicado na eficiência, constitui uma das principais implicações sociais da tecnologia moderna. Para a nossa argumentação, especificamente, importa notar que o indivíduo eficiente, tal qual definido no excerto acima, pode ser interpretado como a *negação dialética* do indivíduo autônomo, isto é, como a passagem deste às suas determinações radicalmente contrárias. Numa palavra, o indivíduo eficiente é a negação dialética da autonomia individual e a sua exposição como o seu contrário, isto é, como *heteronomia*. Isso ocorre pelo fato de que, se a autonomia se expressava (i) como a aptidão, inerente ao indivíduo, de esposar as formas de vida mais adequadas ao seu interesse racional e (ii) como a sua liberdade (ausência de limitações externas) de promover a concretização daquelas formas de vida, então o comportamento eficiente surge como a negação de qualquer aptidão inerente ao indivíduo, bem como da sua liberdade de agir segundo seus próprios interesses racionais.

O indivíduo eficiente como negação dialética

O indivíduo eficiente não age conforme leis instituídas pelo seu pensamento autônomo e dadas a si mesmo por si mesmo (*autos*), mas segundo as regras ditadas por uma autoridade distinta (*heteros*), extrínseca a ele, e que governa suas ações a partir de

fora. As normas que determinam heteronomamente o comportamento dos homens, na era da indústria mecanizada, são ditadas pelo processo da máquina: a partir desse marco histórico, o desempenho individual deixa de ser regulado por uma racionalidade inerente ao sujeito (a racionalidade individualista) e passa a ser "[...] motivado, guiado e medido por padrões externos ao indivíduo, padrões que dizem respeito a tarefas e funções predeterminadas" (*A.I.*, p. 78). Tais "padrões" de que fala Marcuse são os padrões do funcionamento maquinal; e tais "tarefas e funções predeterminadas" são, fundamentalmente, aquelas próprias à divisão e especialização do trabalho na indústria mecanizada, onde o trabalhador é reduzido a uma prótese da máquina e o trabalho, transformado na execução mecânica de uma pequena etapa do processo produtivo. Diante dessas transformações ocasionadas pela tecnologia moderna, Marcuse defende que o homem não apenas se converte numa prótese da máquina, mas que a máquina converte-se no fator determinante das ações individuais, tanto dentro quanto fora da fábrica.

Nesse contexto histórico-social, as aptidões – inerentes ao indivíduo – de (i) apossar-se das formas de vida mais adequadas ao seu pleno desenvolvimento e de (ii) empregar, criativamente, sua razão para afirmar a própria individualidade na esfera da livre concorrência, por meio do trabalho, são suplantadas: de um lado, pelo engolfamento do sujeito econômico livre pelas grandes empresas que concentram o poder tecnológico e passam a dominar o mercado; e, de outro, pela exigência dos novos sistemas de produção em série de uma simplificação e padronização geral das ações humanas no âmbito do trabalho. Na indústria mecanizada, "as distinções individuais de aptidão, percepção e conhecimento são transformadas em diferentes graus de perícia e treinamento, a serem coordenados a qualquer momento dentro da estrutura comum dos desempenhos padronizados" (*A.I.*, p. 78). A especialização e a divisão sistemática do trabalho fabril não exigem do indivíduo qualquer habilidade pessoal mais refinada ou alguma ação em que sua individualidade possa refletir-se, mas apenas uma reação padronizada conforme as demandas objetivas da produção em série, o que corresponde basicamente à execução disciplinada de uma pequena parte do processo de produção.

No entanto, esse sacrifício da própria autonomia e espontaneidade no trabalho não é sentido, pelo indivíduo, como uma renúncia da própria individualidade, mas como adequação racional aos comportamentos mais convenientes à eficiência competitiva e à produção em massa, que constituem os princípios motrizes da indústria mecanizada moderna, como podemos evidenciar no exemplo a seguir.

> Um operário desenrola o arame, outro endireita, um terceiro o corta, um quarto faz as pontas, um quinto o afia nas pontas para a colocação da cabeça do alfinete; para fazer uma cabeça de alfinete requerem-se 3 ou 4 operações diferentes. [...] Assim, a importante atividade de fabricar um alfinete está dividida em aproximadamente 18 operações distintas [...]; pode-se considerar que cada [operário da fábrica] produzia 41.800 alfinetes diariamente. Se, porém, tivessem trabalhado independentemente um do outro [...] certamente cada um deles não teria conseguido fabricar 20 alfinetes por dia, e talvez nem mesmo um (SMITH, 1985, p. 41; 45).

Sob o princípio da eficiência competitiva, o indivíduo deve renunciar à sua autodeterminação; deve abrir mão da liberdade de determinar o próprio pensamento e as próprias ações no seu trabalho. Tudo isso para adaptar-se aos padrões de pensamento e de ação mais consentâneos às exigências de uma alta produtividade e de uma manipulação adequada das máquinas, a cujo funcionamento objetivo toda subjetividade deve assujeitar-se. Afinal, "ao manipular a máquina, o homem aprende que a *obediência* às instruções é o único meio de se obter os resultados desejados" (*A.I.* p. 80). Se o indivíduo persiste em sua ação livre e autônoma, ele não é capaz de produzir – como demonstra o exemplo de Smith – talvez sequer um alfinete durante o dia; mas se "obedece às instruções" da máquina e subordina-se aos imperativos da divisão do trabalho, produz 41.800 alfinetes num único dia. Isso significa que, com a disseminação do processo tecnológico, o homem aprende que não deve mais agir conforme a sua razão [individualista], que o coloca contra a ordem estabelecida e o inspira a submeter os fatos à crítica; mas deve, ao invés, submeter-se aos fatos e processos da máquina, únicos garantidores da eficiência na moderna sociedade tecnológica. Em resumo, a ação do indivíduo eficiente não supõe o poder de recusa e negação peculiar à razão individualista, mas o seu contrário, isto é, a adaptação, a submissão, "o seguir as instruções", o ajuste incondicional da própria subjetividade à realidade externa da indústria mecanizada.

Nesse contexto característico da fase monopolista do capitalismo, em que o indivíduo é forçado a submeter sistematicamente sua espontaneidade ao princípio da eficiência e a adaptar sua vida incondicionalmente a esta submissão, não há mais lugar para aquele exercício da razão que, na visão liberal, tornaria o indivíduo autônomo. Por isso, diante de uma tal dissolução das condições históricas para a autonomia individual, Marcuse (*A.I.*, p. 80, grifo meu) conclui que "a racionalidade individualista *viu-se transformada em eficiente submissão* à sequência predeterminada de meios e fins". Desse modo, a sociedade tecnológica conhece não apenas a negação dialética do ideal de indivíduo autônomo pelo indivíduo eficiente, mas também a dissolução da razão

individualista – que é própria ao indivíduo autônomo e mesmo sua condição de possibilidade – num novo padrão de racionalidade, cujo conteúdo básico é a "eficiente submissão" do indivíduo. A este padrão Marcuse denominou *razão tecnológica*[49].

Podemos interpretar a tese marcuseana, no ensaio de 1941, sobre a emergência histórica da razão tecnológica como descrevendo um processo de *negação dialética* da razão individualista, isto é, daquela concepção iluminista da razão, pelo exercício da qual o indivíduo se tornaria autônomo ou esclarecido – no sentido kantiano do termo. De acordo com a interpretação proposta neste estudo, a razão tecnológica constitui a negação dialética das determinações da razão individualista, as quais sintetizamos nas páginas anteriores sob três aspectos: (i) sua inerência ao indivíduo, como uma faculdade subjetiva; (ii) seu caráter fundamentalmente crítico e opositivo; e (iii) sua capacidade de conduzir o indivíduo à autonomia. A racionalidade tecnológica, que suplanta a razão individualista, representa o exato oposto de cada uma dessas três determinações. Vejamos, abaixo, como Marcuse apresenta este processo de negação dialética dentro do conceito de razão.

A razão tecnológica como negação dialética

Em primeiro lugar, podemos afirmar quanto ao ensaio de 1941 que, sob a tecnologia moderna, a razão passa por um processo de *exteriorização*: ela deixa de ser concebida como faculdade inerente ao sujeito e passa a identificar-se com "[...] os fatos e processos da máquina, que por si só aparecem", segundo Marcuse (*A.I.*, p. 79), "como a personificação da racionalidade [...]". Este traço distintivo do padrão moderno de racionalidade, isto é, sua exterioridade em relação ao indivíduo, fica ainda mais claro noutra passagem, em que o filósofo afirma que, na era da máquina, "o comportamento humano *se reveste* da racionalidade do processo da máquina" (*A.I.*, p. 81, grifo meu). Analisemos, mais detidamente, o sentido da expressão grifada na citação.

Ela traduz o que encontramos no texto original como "is outfitted". Em inglês, o substantivo *outfit*, correlato ao verbo *to outfit*, denota basicamente as noções de "roupa" ou "equipamento". Esta significação mais originária do verbo empregado por Marcuse é extremamente ilustrativa da tese defendida por ele no texto: uma vez identificada com os fatos e processos da máquina, a razão torna-se algo tão extrínseco ao indivíduo quanto uma roupa ou um equipamento, de modo que o homem não pode vir a ser racional por força de uma faculdade a ele imanente, mas apenas à medida que se equipa ou "se reveste" de uma razão extrínseca a ele, que não lhe pertence, e que só pode governar seus pensamentos e ações a partir de fora, como um princípio heterônomo. Destarte, a razão

[49] Para uma abordagem mais abrangente do conceito de "razão tecnológica" na obra de Marcuse, cf. OLIVEIRA (2012, p. 158ss).

tecnológica, enquanto algo inerente ao processo social de produção e às máquinas, representa a negação dialética da razão entendida como faculdade inerente ao indivíduo.

Nos termos acima, a ordem objetiva da sociedade tecnológica aparece como a personificação da própria razão. E uma vez que a razão torna-se uma realidade extrínseca ao indivíduo, o comportamento humano só pode vir a ser considerado verdadeiramente racional, se se põe em pleno acordo com a realidade externa de uma sociedade cada vez mais tecnologicamente (isto é, racionalmente) estruturada e padronizada. Na passagem abaixo, Marcuse exemplifica didaticamente como a ação racional passa a se confundir cada vez mais com a conformação do indivíduo à ordem social estabelecida.

> Vejamos um exemplo simples. Um homem que viaje de carro a um lugar distante escolhe sua rota num guia de estradas. Cidades, lagos e montanhas aparecem como obstáculos a serem ultrapassados. O campo é delineado e organizado pela estrada: o que se encontra no percurso é um subproduto ou anexo da estrada. Vários sinais e placas *dizem ao viajante o que fazer e pensar*; até chamam a atenção para as belezas naturais ou marcos históricos. *Outros pensaram pelo viajante* e talvez para melhor. Espaços convenientes para estacionar foram construídos onde as mais amplas e mais surpreendentes vistas se desenrolam. Painéis gigantes lhe dizem onde parar e encontrar a pausa revigorante. E tudo isto na realidade é para seu benefício, segurança e conforto [...]. O comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza se unem em um mecanismo racional e conveniente. Aquele que *seguir as instruções* será mais bem-sucedido, *subordinando sua espontaneidade* à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele (*A.I.*, p. 79-80, grifos meus).

O sentido do exemplo marcuseano é evidente: a ordem social objetiva aparece como signo da racionalidade, na medida em que estrutura a vida dos homens até os mínimos detalhes – desde o trabalho até a vida privada – segundo a maior eficiência, segurança, conforto e conveniência. Diante de uma tal racionalidade externa, que atravessa cada elemento da vida social, o caráter racional das ações individuais sofre uma drástica alteração: a ação racional distingue-se, agora, pela *submissão* à ordem estabelecida, visto que esta ordem passa a apresentar-se como a personificação da razão. O conteúdo dessa drástica alteração da atitude racional pode ser depreendido à luz das expressões destacadas na passagem acima, as quais manifestam com clareza o caráter altamente submisso desse novo padrão de racionalidade identificado por Marcuse.

Conforme os destaques, evidenciamos que, nas sociedades contemporâneas, marcadas pela presença ubíqua da tecnologia em cada segmento da vida, a ação racional passa a requerer a "subordinação da espontaneidade subjetiva", o "seguir as instruções" daqueles mecanismos que garantem a eficiência tanto no trabalho quanto na vida privada.

Tais mecanismos não são pensados pelo próprio indivíduo que deles desfruta, mas por outros que "pensaram por ele" e que "lhe prescrevem o que fazer e pensar", se quiser obter os melhores resultados, a maior segurança e conforto; se quiser, enfim, optar pelo curso de ação que lhe assegure a maior eficiência na consecução de seus objetivos – sejam os objetivos do aparato, de obter uma produtividade sempre mais eficiente e lucrativa, sejam os objetivos mais particulares da vida privada, como uma simples viagem de carro.

Num tal contexto, a ação mais racional, isto é, mais balizada pelo princípio da eficiência, é aquela que mais aceita os padrões do funcionamento objetivo da sociedade tecnológica e se submete a eles. Portanto, considerando os elementos destacados no exemplo do viajante, que revelam a *submissão* à ordem dominante como novo paradigma da ação racional, podemos inferir três consequências da afirmação histórica da razão tecnológica: (i) esta racionalidade assume uma dimensão oniabarcante, porquanto o indivíduo deve exercê-la não apenas como trabalhador da indústria mecanizada, mas também como pessoa privada na esfera do descanso e do lazer; (ii) o seu exercício implica a demissão individual da liberdade de determinar autonomamente o próprio pensamento, as próprias ações e as finalidades últimas tanto destas quanto daquele.

Se conjugarmos as duas consequências assinaladas acima, perceberemos que elas engendram uma terceira. Afinal, se a razão tecnológica implica o sacrifício da autonomia (entendido como subordinação da espontaneidade subjetiva aos mecanismos objetivos da sociedade tecnológica) e se esta racionalidade é oniabarcante (porque perpassa as dimensões pública e privada da existência do indivíduo), segue-se então que (iii) o próprio sacrifício da autonomia torna-se também oniabarcante, estendendo-se assim a cada dimensão da existência humana. Sendo assim, com a transformação da razão individualista em razão tecnológica, a individualidade não encontra mais qualquer domínio onde possa afirmar-se como autônoma; e a heteronomia, enquanto submissão completa do indivíduo aos processos da máquina e às relações sociais da sociedade tecnológica, torna-se universal, determinando cada esfera da ação e do pensamento humano. Por isso, na visão de Marcuse (*A.I.*, p. 82), o capitalismo monopolista distingue-se pelo espraiamento de uma *mecânica da submissão*, isto é, de uma autorrenúncia racional da autonomia em quase todos os domínios da vida.

> A "mecânica da submissão" se propaga da ordem tecnológica para a ordem social; ela governa o desempenho não apenas nas fábricas e lojas, mas também nos escritórios, escolas, juntas legislativas e, finalmente, na esfera do descanso e do lazer.

Coligindo, portanto, os aspectos apresentados até aqui, chegamos a duas teses fundamentais de Marcuse sobre a transformação estrutural da razão nas sociedades tecnológicas: (1) a conversão da ação racional em mera reação submissa às demandas do aparato e (2) a propagação desta "mecânica da submissão" a todos os aspectos da vida. Nestas teses marcuseanas, encontramos a negação dialética das duas determinações restantes da razão individualista, a saber: seu caráter crítico e sua capacidade de tornar o indivíduo autônomo. Comecemos pela primeira dessas determinações.

Se a razão individualista era concebida como uma força *crítica* que impelia o indivíduo *contra* a sua sociedade, a razão tecnológica representa o seu extremo oposto, na medida em que o impele a *subordinar-se*, ou seja, a uma atitude diametralmente oposta a tudo que recenda a crítica e oposição. O ponto mais importante dessa atitude submissa, prescrita pela razão tecnológica, não reside apenas no fato de ela implicar a submissão humana aos processos maquinais e aos desempenhos padronizados no contexto específico do trabalho, mas, sobretudo, no fato dessa atitude impor a submissão do indivíduo à lógica de funcionamento da sociedade tecnológica como um todo – conforme ilustra o exemplo do viajante. A novidade detectada por Marcuse é que o comportamento racional passa a exigir não uma submissão qualquer, mas uma *submissão total* do indivíduo à sua sociedade e aos padrões tecnológicos que a estruturam.

> Num nível menos desenvolvido das forças produtivas a sociedade burguesa ainda não dispunha também dos meios de administração da alma e do espírito sem desacreditar essa administração mediante a violência terrorista. Atualmente, há [a] necessidade de uma *administração total* e os meios necessários se encontram disponíveis: satisfação das massas, pesquisa de mercado, psicologia industrial, "matemática para computação" e a chamada ciência das relações humanas se encarregam da harmonia não-terrorista, democrática, espontâneo-automática das necessidades individuais e socialmente impositivas, da autonomia e da heteronomia [...] (MARCUSE, 1997b, p. 39, grifo meu).

Nesse sentido, Marcuse argumenta que, na era da máquina, o comportamento racional deixa de ser caracterizado como *crítica* e passa a sê-lo como *submissão razoável* ao sistema de vida criado pela indústria moderna: o caráter razoável da submissão reside no fato desse sistema apresentar-se como a encarnação da própria razão, "[...] combinando a máxima eficiência com a máxima conveniência, economizando tempo e energia [...], adaptando todos os meios a um fim, antecipando as consequências, sustentando a calculabilidade e a segurança" (*A.I.*, p. 80). Do mesmo modo, a razão deixa de ser um veículo da *oposição* individual à sociedade estabelecida para tornar-se o seu

oposto, isto é, a garantia de "[...] um convívio pacífico com a ordem dominante". Isso porque o indivíduo eficiente não deve – como indivíduo autônomo – *recusar* os padrões e valores dominantes para apossar-se apenas daqueles forjados por seu pensamento autônomo, mas deve, precisamente, *adaptar-se* aos padrões de pensamento e ação ditados pela tecnologia moderna, já que só a obediência incondicional a esses padrões assegura a eficiência competitiva no estágio monopolista do capitalismo.

Expresso noutros termos, ao agir racionalmente, o indivíduo eficiente torna-se incapaz de opor resistência à ordem social predominante, de negar os seus padrões e criticar os valores por ela estabelecidos. Dessa maneira, a noção hegeliana de "negação dialética" encontra uma expressão eloquente na dialética inconciliável entre o conceito de razão entendido como crítica, de um lado, e como eficiência submissa, de outro. No ensaio de 1941, Marcuse (*A.I.*, p. 84) se utiliza justamente da noção de *eficiência submissa* para explicitar esta rígida dialética que culmina na negação da razão crítica.

> A ideia de eficiência submissa ilustra perfeitamente a estrutura da racionalidade tecnológica. A racionalidade está se transformando de força crítica em uma força de ajuste e submissão. A autonomia da razão perde seu sentido na mesma medida em que os pensamentos, sentimentos e ações do homem são moldados pelas exigências técnicas do aparato que ele mesmo criou. A razão [como razão individualista] encontrou seu túmulo no sistema de controle, produção e consumo. Ali ela reina [como razão tecnológica] através das leis e mecanismos que asseguram a eficiência, a eficácia, e a coerência deste sistema.

Assim, uma vez que a razão se transmuda de uma força crítica em uma força de ajuste e conformidade, que como tal impele o indivíduo a submeter-se razoavelmente a um conjunto de comportamentos estandardizados (tanto na sua vida pública quanto na sua vida privada), resulta, como via de consequência, que a razão tecnológica afigura-se também a negação dialética daquela capacidade – própria da razão crítica – de tornar o indivíduo autônomo. Isso porque o sentido de autonomia individual a que Marcuse se refere nas páginas iniciais do ensaio de 1941 (sentido que reconduzimos, no subitem precedente, tanto à teoria liberal quanto ao conceito kantiano de *Aufklarüng*) significa o exato contrário de todos os termos que utilizamos, neste subitem, para descrever o novo paradigma de ação racional ditado pela razão tecnológica, a saber: "submissão", "subordinação", "obediência", "adaptação", "ajuste", "conformidade", "renúncia da própria liberdade de pensamento e ação" etc.

O comportamento submisso, que se torna racional nas modernas sociedades tecnológicas, materializa a negação dialética de qualquer possibilidade de autonomia do

sujeito: seja autonomia no sentido liberal, pois o sujeito econômico livre, que perfazia sua autonomia na livre competição econômica, desaparece na fase monopolista do capitalismo, porquanto se vê forçado a *submeter-se* ao domínio das grandes empresas mecanizadas; seja no sentido kantiano, pois a *submissão* a normas e padrões heterônomos, que Kant reconhecia como legítima apenas enquanto o indivíduo fazia "uso privado" da razão, torna-se, na era da máquina, a norma geral das ações humanas em todos os domínios da existência do indivíduo, dentro e fora a fábrica.

À guisa de síntese da discussão desse subitem, poderíamos citar uma passagem em que Marcuse (*A.I.*, p. 97) apresenta uma espécie de epítome da transformação social engendrada pela tecnologia moderna, a razão tecnológica e o princípio da eficiência.

> A racionalidade individualista nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade irrestrita de pensamento e consciência e media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio racional do indivíduo. Ela transformou-se na racionalidade da competição em que o interesse racional foi substituído pelo interesse do mercado, e a conquista individual foi absorvida pela eficiência. Acabou em submissão padronizada ao aparato que ela própria criou e que tudo abrange. Este aparato é a personalização e o túmulo da racionalidade individualista [...]. Racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato.

1.1.3.3. A dialética da tecnologia: entre a dominação e a emancipação

O último exemplo de influência da filosofia dialética, particularmente da noção hegeliana de negação dialética, nos ensaios de Marcuse pode ser encontrado na discussão sobre o conceito de tecnologia presente no ensaio de 1941. Do ponto de vista conceitual, este ensaio principia estabelecendo uma distinção entre os conceitos de "técnica" e "tecnologia". A *técnica* aparece definida como "[...] o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação" (*A.I.*, p. 73). Este conceito, segundo Kellner (2001, p. 5), "[...] refere-se às técnicas de produção e aos instrumentos tais como carros ou computadores". Quando Kellner afirma que objetos como carros e computadores estão subsumidos no conceito de técnica, nos parece que devemos compreender a conceituação marcuseana como se ela concernisse aos objetos ou às máquinas enquanto tais, isto é, considerados em si mesmos, em abstração de suas possíveis formas de utilização e de suas implicações sociais. Esta consideração dos objetos técnicos em si, *in abstracto*, dá azo às interpretações segundo as quais Marcuse, nesta conceituação, estaria atribuindo, ainda

que indiretamente, um caráter neutro à técnica. Marília Pisani, por exemplo, presta assentimento a essa interpretação em, ao menos, duas oportunidades[50].

Conquanto julguemos esta não ser uma questão relevante, nossa posição a respeito é a de que, se o conceito de técnica formulado em *A.I.* atribui um estatuto de neutralidade aos objetos técnicos, esta atribuição deve ser entendida, exclusivamente, no sentido assinalado por Marcuse em *De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle* (1960), numa passagem em que o filósofo está precisamente rejeitando a noção de neutralidade da técnica: "é certo", escreve Marcuse (1960, p. 57, tradução e grifo meu), "que uma máquina, um instrumento técnico, podem ser considerados como neutros *enquanto pura matéria*. Mas a máquina, o instrumento, nunca existe fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica"[51]. Esta mesma perspectiva é evocada por Farr (2017, 6.[52]) para rejeitar a neutralidade efetiva da técnica: "no nível da técnica, uma máquina pode ser considerada neutra apenas como pura matéria, mas, na sociedade tecnológica, uma tal máquina não existe, logo a técnica não é neutra".

A *tecnologia*, em contrapartida, é definida no ensaio de 1941 como um processo social do qual a técnica propriamente dita, ou seja, os instrumentos técnicos e suas técnicas de produção em si considerados, constituiria apenas uma parte. Assim, enquanto um processo social, a tecnologia é definida pelo filósofo sob três perspectivas:

> A tecnologia, como modo de produção, como totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, [1] uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, [2] uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamentos dominantes, [3] um instrumento de controle e dominação (*A.I.*, p. 73).

[50] Em sua tese doutoral, Pisani (2008, p. 7, grifo da autora) afirma que, no ensaio de 1941, "[...] a tecnologia é definida como um modo de produção específico, que utiliza a técnica como instrumento de dominação, parecendo, então, que afirma a *neutralidade* da técnica". A mesma interpretação é revocada num artigo do ano seguinte, em que a autora, referindo-se novamente ao artigo de 1941, denota que "[...] Marcuse chega a distinguir dois conceitos diferentes, *técnica*, instrumento neutro, e *tecnologia*, a técnica utilizada com fins de dominação" (PISANI, 2009, p. 136).

[51] Na passagem completa, o filósofo declara: "É preciso, pois, rejeitar a noção de neutralidade da técnica, segundo a qual a técnica está acima do bem e do mal, que ela seja a própria objetividade, suscetível de ser utilizada socialmente sob todas as suas formas. É certo que uma máquina, um instrumento técnico, podem ser considerados como neutros, enquanto pura matéria. Mas a máquina, o instrumento, nunca existe fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica; eles não existem senão como elemento[s] de uma 'tecnicidade'; e a tecnicidade é um 'estado do mundo', um modo de existência do homem e da natureza." (MARCUSE, 1960, p. 56-57, tradução minha).

[52] Dado que a Enciclopédia ora citada (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) não disponibiliza seus materiais on-line de modo paginado, referenciamos em lugar da página o tópico em que se encontra a citação no material on-line. Neste caso, a referida citação encontra-se no tópico 6. do verbete "Herbert Marcuse" (cf. REFERÊNCIAS).

Os pontos 1 e 2 são consequentes à discussão apresentada no subitem precedente, no qual mostramos a maneira como Marcuse compreende as implicações sociais da tecnologia moderna, sob o ponto de vista específico da transformação dos padrões dominantes de individualidade e racionalidade. Nessa discussão, a tecnologia aparecia justamente como um processo social que [1] modificou profundamente as relações sociais durante a fase monopolista do capitalismo, passando a [2] estruturar os padrões de pensamento e comportamento humanos em todas as esferas da vida: desde o trabalho até as esferas do lazer e do descanso. No entanto, um elemento de novidade na definição supracitada surge no ponto [3], que identifica a tecnologia a um instrumento de controle e dominação. Esta concepção antecipa um juízo negativo de Marcuse sobre a tecnologia que encontrará sua expressão mais amadurecida em *O homem unidimensional* (1964), uma de suas obras maiores. Nesta obra, Marcuse retoma explicitamente o conceito de "razão tecnológica" e suas respectivas implicações sociais – tais quais formulados no texto de 1941[53] – e desenvolve o conteúdo concreto da afirmação da tecnologia como um instrumento de controle e dominação, desta feita nos contextos específicos da fase avançada do capitalismo e das tensões polarizantes da Guerra Fria.

A tecnologia como instrumento de dominação

Nessa etapa ulterior de sua filosofia, Marcuse identifica como uma das principais formas tecnológicas de dominação a possibilidade sempre mais factível de elevar o padrão de vida dos indivíduos, inclusive das classes subalternas, através do consumo de mercadorias. Isso resultaria, na visão do filósofo, na criação de um progressivo conformismo dos setores sociais explorados com a ordem capitalista, calcada precisamente nesta exploração. Assim, na década de 1960, Marcuse concebeu a tecnologia como um instrumento de dominação, no sentido preciso de que, através de uma eficiência esmagadora e da elevação do padrão de vida do conjunto da população, ela engendrava nas camadas sociais dominadas uma cumplicidade cada vez maior com os interesses das classes dominantes e com o sistema socioeconômico que perpetua essa dominação. Neste contexto, a dominação tecnológica dos indivíduos é apresentada por Marcuse dentro de um quadro de exigências práticas concretas.

[53] Esta retomada do conceito de "razão tecnológica" e dos seus desdobramentos, tais quais elaborados em *A.I.*, fica clara no comentário de Rose (1990, p. 55, tradução minha), que refere-se a *O homem unidimensional* como "[...] um livro que analisou os efeitos profundamente deletérios da racionalidade tecnológica sobre a capacidade humana para o pensamento crítico, falou da incorporação do 'sujeito revolucionário' tradicional e proclamou o aparente desaparecimento da resistência organizada à opressão política [...]" – temáticas que já aparecem abordadas de maneira seminal no texto de 1941.

> [...] A tecnologia serve para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de *controle* e coesão social [...]. Aqui, os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis (MARCUSE, 2015, p. 36; 46).

Fazemos referência a esta abordagem de *O homem unidimensional*, para mostrar como ela deita suas raízes na elaboração conceitual do ensaio de 1941, onde Marcuse define a tecnologia, pela primeira vez, como um instrumento de dominação. Esta definição é relevante porque contrasta, nalguma medida, com o conceito de "técnica", cuja definição inclui um *duplo aspecto* que Marcuse (*A.I.*, p. 74) explicita do seguinte modo: "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". Nesta definição, a perspectiva do controle e da dominação remanesce, porém ao lado de uma perspectiva contrária, isto é, da técnica como um instrumento de emancipação e liberação. A atribuição deste elemento emancipatório à técnica representa um ganho teórico em meio à distinção assaz problemática entre técnica e tecnologia.

Na interpretação de alguns comentadores, essa distinção conceitual parece não ser muito clara, nem tampouco muito relevante seja para se analisar a filosofia marcuseana em geral, seja para interpretar o ensaio de 1941 em particular. "Talvez por ser o primeiro artigo dedicado ao tema [da tecnologia], em 1941, Marcuse, mesmo fazendo essa distinção [entre técnica e tecnologia]", afirma Pucci (2006, p.84), "permanece ambíguo [...]". Nesse mesmo sentido, Loureiro (2003, p.23) denota que "[...] essa distinção terminológica não passa de uma percepção, que não é mantida, nem desenvolvida". Também Silva (2013) entende que, efetivamente, Marcuse não estabeleceu distinção significativa entre esses dois conceitos. De igual modo, Kellner (2004, p. 7), ao fazer uma apresentação geral de *A.I.*, refere-se à teorização de Marcuse como uma "teoria crítica da técnica/tecnologia", parecendo também não encontrar qualquer diferenciação significativa entre ambos os conceitos. Em poucas palavras, podemos compreender que os comentadores atribuem certa vacuidade à distinção técnica-tecnologia. Todavia, num sentido contrário a essa interpretação, Farr (2017, 6.[54]) pontifica que Marcuse "[...]

[54] Dado que a Enciclopédia ora citada (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*) não disponibiliza seus materiais on-line de modo paginado, referenciamos em lugar da página o tópico em que se encontra a

continuaria a empregar alguma versão desta distinção [técnica-tecnologia] pelo resto da sua vida, sempre que escrevia sobre tecnologia".

Quanto a nós, particularmente, parece-nos evidente que a distinção conceitual apresentada no primeiro parágrafo de *A.I.* não é relevante para se compreender a discussão empreendida pelo filósofo ao longo do ensaio, podendo-se dela prescindir sem qualquer prejuízo para a compreensão da análise de Marcuse sobre a tecnologia moderna. No entanto, mesmo diante dessa imprecisão terminológica, algo da distinção técnica-tecnologia merece ser conservado, a saber: o fato de que, com a separação da técnica – como instrumento dotado de um "duplo aspecto" – em relação à tecnologia – tomada *exclusivamente* como "instrumento de dominação" – "[...] estaria garantida a possibilidade de um uso libertador para a técnica" (PISANI, 2009, p. 136). Considerando, portanto, este fato observado por Pisani (2009) paralelamente à vacuidade apontada por Pucci (2006), Loureiro (2003) e Silva (2013), o presente estudo esposa a seguinte interpretação deste problema conceitual: a de podermos prescindir de uma estrita separação conceitual (e real) entre técnica e tecnologia, sem, contudo, ser possível prescindir de seu duplo aspecto, isto é, da coexistência da dominação com a emancipação humana, enquanto potencialidades imanentes à tecnologia moderna.

A dialética da tecnologia

Na coexistência dessas tendências opostas no interior da tecnologia moderna, reside o que denominamos no título desta subseção de *dialética da tecnologia*. Tal como na apresentação da dialética da arte, do indivíduo e da razão, a dialética aqui referida repousa no fato da tecnologia moderna portar em si a negação de suas próprias condições determinadas, assim como a vida, segundo Hegel, porta em si a morte como sua negação imanente: neste caso, a *tecnologia, como instrumento de dominação social, traz consigo a possibilidade da libertação humana como sua negação imanente*. Esta afirmação sintetiza, em alguma medida, o próprio percurso argumentativo de *A.I.*, uma vez que, desde o princípio do texto, Marcuse dá ênfase ao aspecto da dominação e do controle tecnológico dos indivíduos, para apenas ao final delinear o potencial emancipatório da tecnologia. De um modo geral, o esforço teórico do filósofo no ensaio de 1941 é o de "[...] documentar, em detalhes, os modos através dos quais a tecnologia e a racionalidade tecnológica promovem a conformidade e erodem a individualidade" (KELLNER, 2004, p. 6). Em virtude do predomínio desta abordagem, Silva (2013) afirma prevalecer, na maior parte da argumentação de Marcuse, uma avaliação negativa sobre a tecnologia.

citação no material on-line. Neste caso, a referida citação encontra-se no tópico 6. do verbete "Herbert Marcuse" (cf. REFERÊNCIAS).

Nesse fio argumentativo, o filósofo elenca os seguintes fatos, característicos das sociedades modernas, como as principais implicações sociais da dominação tecnológica: (i) o controle hierárquico dos homens no trabalho sob a égide da eficiência, que assumia sua expressão mais acabada na doutrina taylorista da administração científica (cf. *A.I.*, p. 83); (ii) a padronização cultural (cf. *ibidem*, p. 99-100) e do pensamento, culminando esta última na "impotência social do pensamento crítico" e no desaparecimento da oposição política organizada, através da incorporação do movimento operário ao aparato (cf. *ibidem*, p. 85-87); (iii) o surgimento de uma "burocracia autoritária" nas esferas pública e privada (*ibidem*, p. 91-97); (iv) a "decantação dos indivíduos em massas", fato que transformou progressivamente os grupos de oposição em "[...] em partidos de massa e suas lideranças em burocracias de massa" (*ibidem*, p. 88). De acordo com o artigo de 1941, o signo mais expressivo dessas implicações ou da utilização da tecnologia como um sistema de dominação social foi o Terceiro Reich, cujo caráter altamente tecnológico Marcuse (*A.I.*, p. 74) descreve nos seguintes termos:

> 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 no interesse da opressão totalitária e da escassez continuada. O Terceiro Reich é, na verdade, uma forma de "tecnocracia" [...]. Na Alemanha nacional-socialista, o reino do terror é sustentado não apenas pela força bruta, que é estranha à tecnologia, mas também pela engenhosa manipulação do poder inerente à tecnologia: a intensificação do trabalho, a propaganda, o treinamento de jovens e operários, a organização da burocracia governamental, industrial e partidária – que juntos constituem os implementos diários do terror – seguem as diretrizes da maior eficiência tecnológica.

Todavia, nas páginas conclusivas do ensaio de 1941, Marcuse, ainda que de maneira muito sumária, apresenta a tecnologia como portadora de tendências contrárias àquelas exemplificadas pelo Terceiro Reich, no qual o progresso tecnológico servia à opressão dos indivíduos. A primeira dessas tendências contrárias, na opinião do teórico crítico, é suscitada pela *padronização* engendrada pela tecnologia moderna.

A dialética da padronização

Como vimos, esta padronização se estende até a esfera da produção cultural e do pensamento em geral, mas ela começa dentro das fábricas das grandes indústrias mecanizadas, com a supressão das distinções individuais de aptidões e conhecimentos e a exigência de certos desempenhos padronizados funcionais à eficiência produtiva; desempenhos esses que são passíveis de serem realizados por quem quer que se submeta a um treinamento adequado. Entretanto, embora essa forma de padronização tenha sido

discutida, ao longo do ensaio, como um elemento de dissolução da individualidade, Marcuse (*A.I.*, p. 101) observa que o surgimento de uma estrutura comum de comportamentos padronizados nas várias profissões e ocupações poderia facultar, em contrapartida, "[...] o desenvolvimento humano total em todos os ramos do trabalho e da administração", por meio da *democratização de funções.* Isso ocorreria porque quanto mais os sistemas produtivos modernos exigem a supressão da individualidade do trabalhador, prescindindo de suas aptidões e conhecimentos individuais, tanto menor torna-se o abismo que separa as capacidades requeridas para o desempenho de cada função específica. Dito de outro modo, quanto mais as funções exigem apenas uma técnica ou perícia que depende menos da individualidade do trabalhador que de um treinamento especializado, mais intercambiáveis tornam-se essas mesmas funções, na medida em que qualquer um poderia submeter-se a tal treinamento. Em resumo, quanto mais a padronização imposta pela tecnologia moderna torna impessoal a execução das tarefas, mais essas tarefas são passíveis de serem executadas por qualquer pessoa.

Tendo em vista esse intercâmbio de funções que a padronização tornou possível na era da indústria mecanizada, Marcuse (*A.I.*, p. 92) assevera que

> [...] a distinção hierárquica entre os desempenhos executivos e subordinados é cada vez menos baseada em distinções essenciais de aptidão e compreensão, e cada vez mais no poder herdado e num treinamento vocacional ao qual todos poderiam estar sujeitos. [...] Este abismo se mantém mais pela divisão do poder do que pela divisão do trabalho.

Nesse contexto, o intercâmbio de funções representaria a possibilidade de um desenvolvimento *omnilateral*[55] dos indivíduos. Isso porque, ao desempenharem funções sempre diversificadas, os trabalhadores poderiam desenvolver mais amplamente suas distintas potencialidades, não permanecendo mais submetidos à execução unilateral e repetida de uma mesma tarefa, num "[...] processo de trabalho, cujo resultado é a mutilação e o embrutecimento dos órgãos do trabalhador[56]" (*C.Hed.*, p. 184).

[55] Este conceito é utilizado por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Embora Marcuse não faça referência a ele, empregamo-lo por julgar que a ideia de um "desenvolvimento humano total" que Marcuse sugere em *A.I.* guarda alguma semelhança com a ideia de Marx, no texto de 1844.

[56] Embora citemos aqui esta passagem de *C.Hed.*, a correlação entre a submissão ao processo de trabalho e o embrutecimento dos órgãos (corporais e espirituais) do trabalhador não é alheia ao ensaio de 1941, onde se lê: "Num sistema de escassez, o homem desenvolveu seus sentidos e órgãos principalmente como implementos do trabalho e da orientação competitiva: habilidade, gosto, competência, tato, refinamento e resistência eram qualidades moldadas e perpetuadas pela árdua luta da vida, negócios e poder. Consequentemente, os pensamentos do homem, seus apetites e seus modos de satisfação não eram 'dele', mostravam as características opressivas e inibidoras que esta luta lhe impunha. Seus sentidos, órgãos e apetites tornaram-se cobiçosos, exclusivistas e antagônicos." (*A.I.*, p. 102).

À vista dos aspectos apresentados acima, consideramos como o ponto mais relevante da tese marcuseana sobre a democratização das funções a *negação dialética* que ela comporta. Afinal, a mesma tecnologia que Marcuse afirma ter possibilitado uma maior eficiência no controle hierárquico dos homens no trabalho[57] traz consigo – em virtude da padronização por ela instaurada – a possibilidade de destruir, pela democratização das funções, a própria divisão hierárquica do trabalho, o que, na visão de Marcuse, tenderia a diminuir o abismo entre os desempenhos executivos e subordinados, entre a burocracia governante e a população governada. De igual maneira, a mesma padronização dos comportamentos que leva, por um lado, ao declínio da individualidade e ao embrutecimento das capacidades físicas e espirituais do trabalhador, traz consigo, por outro lado, a possibilidade do desenvolvimento *omnilateral* dos indivíduos, isto é, de um desenvolvimento livre do conjunto das capacidades humanas. Afinal, com a democratização das funções, a *liberdade* do trabalhador na escolha de suas tarefas, ao menos em tese, se ampliaria, de modo que ele não estaria mais necessariamente constrito à execução repetitiva de uma única atividade, mas poderia aplicar suas capacidades físicas e espirituais em todos os ramos do trabalho e da administração.

A segunda tendência emancipatória do processo tecnológico, assinalada apenas nas páginas finais do texto, diz respeito à *reorientação do processo produtivo* condicionada pela mecanização industrial. Nos ensaios da *ZfS*, tomados em conjunto, Marcuse defende que a realização universal da liberdade e felicidade humanas está estritamente ligada à possibilidade de reordenar o processo produtivo capitalista, sem o que liberdade e felicidade permaneceriam um privilégio de classe, um acaso, uma mera contingência para a maioria das pessoas. No ensaio de 1938, por exemplo, esta tese aparece diretamente declarada: "o verdadeiro interesse destas [camadas trabalhadoras]", escreve Marcuse (*C.Hed.*, p. 194), "não exige uma modificação de detalhe, mas uma nova configuração do processo de produção". Esta necessária reconfiguração do processo produtivo exibe duas determinações básicas que, no ensaio de 1941, estão diretamente ligadas à discussão sobre a tecnologia: de um lado, Marcuse (*A.I.*, p. 103) conecta o progresso tecnológico à possibilidade de "[...] diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida" e, de outro, à possibilidade de "uma redução gradual da escassez". Expresso noutros termos, a tecnologia moderna poderia promover a libertação humana, na medida em que traz consigo a possibilidade histórica de (i) reduzir

[57] Cf. MARCUSE (*A.I.*, p. 83), onde o filósofo faz referência à exposição de Taylor sobre a administração ou gerenciamento científico.

a jornada de trabalho, atenuando a submissão diária do indivíduo a uma atividade frequentemente alienante, e de (ii) eliminar gradualmente a pobreza, a escassez, a miséria, o sofrimento etc., o que materializa o verdadeiro conteúdo da emancipação humana.

Esses dois sentidos em que a tecnologia poderia ajudar a reordenar o processo produtivo, com vistas à emancipação humana, não são uma novidade ou um *insight* original de Marcuse, mas antes uma ideia já vislumbrada por Marx. A este propósito, Kellner (2004, p. 7), referindo-se a uma passagem específica de *A.I.*[58], afirma que Marcuse se utiliza das elaborações de Marx, nos *Grundrisse*, acerca da automação sem, contudo, citá-lo. No entanto, décadas mais tarde, em *O homem unidimensional*, Marcuse (2015, p.34-35), agora citando expressamente os *Grundrisse*[59], atribui a Marx ter enxergado as perspectivas explosivas da automação quase um século antes de ela haver se tornado uma realidade. Entre essas "perspectivas explosivas" encontramos aquela da redução da jornada de trabalho. Aqui, nós nos dedicaremos a analisar apenas ela, pois a segunda perspectiva referida no ensaio de 1941 (a redução gradual da escassez) é, de algum modo, reconduzível à primeira, porquanto uma redução gradual da escassez acarretaria uma gradual redução da necessidade do próprio trabalho.

Na obra supramencionada, Marx retoma o pressuposto fundamental de sua teoria sobre o processo de geração da riqueza no capitalismo, a saber: o *quantum* de trabalho empregado na produção. Segundo Marx, ao final do ciclo produtivo, o valor de troca das mercadorias surge como resultado do *tempo de trabalho socialmente necessário* para produzi-las; e o lucro do capitalista, como resultado do *tempo de trabalho não pago* ao trabalhador. Assim, a geração da riqueza, na visão de Marx, está diretamente relacionada com o tempo (ou à quantidade) de trabalho empregado na produção. Contudo, diante do avanço da grande indústria, ou seja, da mecanização dos processos produtivos que ele presenciara em meados do século XIX ainda numa fase incipiente, o próprio Marx (2011, p. 941; 942) observou que o homem passava a se colocar, gradativamente, "ao lado do processo de produção" e que o trabalho humano já "não aparece mais tão envolvido"

[58] "A técnica impede o desenvolvimento individual apenas quando está presa a um aparato social que perpetua a escassez, e este mesmo aparato liberou forças que podem aniquilar a forma histórica particular em que a técnica é utilizada. Por este motivo, todos os programas de caráter antitecnológico, toda propaganda a favor de uma revolução antindustrial servem apenas àqueles que veem as necessidades humanas como um subproduto da utilização da técnica. Os inimigos da técnica prontamente se aliam à tecnocracia terrorista." (*A.I.*, p. 101).

[59] Marcuse faz referência à mesma passagem, novamente, em "The Obsolescence of Marxism" (1966/67) (cf. MARCUSE, 2014, p. 191).

neste processo, de modo que "[...] o ser humano se relaciona ao processo de produção muito mais como supervisor e regulador [...], em lugar de ser o seu agente principal".

Este desenvolvimento científico-tecnológico, a partir do qual as máquinas assumem a função preponderante na produção e o homem uma função acessória, importa uma transformação significativa para aquele postulado que derivava a geração capitalista da riqueza do tempo de trabalho empregado na produção (e de sua exploração). Isso porque o fundamento dessa riqueza passa a se deslocar do *quantum* de trabalho humano efetivo para o grau de eficiência das máquinas. Uma tal transformação levou Marx a vislumbrar, já em 1857, a possibilidade histórica da redução do tempo de trabalho, em favor do livre desenvolvimento da individualidade, conforme se lê na passagem a seguir:

> Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza [...]. *O roubo de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria. Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte da riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem de deixar, de ser a sua medida [...]. *O trabalho excedente da massa* deixa de ser condição para o desenvolvimento da riqueza geral [...]. Com isso, desmorona a produção baseada no valor de troca, e o próprio processo de produção material imediato é despido da forma da precariedade e contradição. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles [...] (MARX, 2011, p. 941; 942).

A passagem acima sumariza a visão de Marx acerca da possibilidade histórica (instaurada pela mecanização) de reduzir o tempo de trabalho necessário a um mínimo. A nosso juízo, é exatamente esta visão marxiana que Marcuse revoca no ensaio de 1941, ao apontar a redução da jornada de trabalho como uma tendência emancipatória da tecnologia. Afinal, na elaboração de Marcuse, bem como na de Marx, a liberação progressiva do trabalho significa também a ampliação do *tempo livre*: tempo em que o indivíduo encontra-se consigo mesmo como um fim em si, e não como um meio, um instrumento de trabalho; em que o homem se sabe um sujeito-objeto de prazer, e não apenas sujeito do trabalho desprazeroso; em que o indivíduo afirma-se a si mesmo, e não nega sua individualidade numa atividade que lhe é estranha; em que ele cultiva suas capacidades, dá voz às suas inclinações e fomenta suas melhores possibilidades, e não é

obrigado a reprimi-las em nome de um trabalho compulsório, que lhe é imposto heteronomamente pela precariedade das condições de vida; em resumo, um tempo em que o homem pode cultivar o pensamento abstrato, a ciência, a arte e tudo aquilo que sobrepuja a estrita luta pela existência. Uma tal forma de existência, em que as pessoas seriam gradualmente liberados do trabalho para fomentar o desenvolvimento integral de sua individualidade, encontra-se claramente no horizonte do artigo sobre a tecnologia moderna. Nele, Marcuse (*A.I.*, p. 103) pontifica que, num quadro social de gradativa libertação humana do trabalho e das necessidades,

> Quanto menos tempo e energia o homem precisar gastar para manter sua vida e a da sociedade, maior a possibilidade de ele poder "individualizar" a esfera de sua realização humana. [...] As diferenças essenciais entre os homens poderiam se expandir: cada um poderia pensar e agir por si, falar sua própria língua, ter suas próprias emoções e seguir suas próprias paixões [...]. Já sem estar preso à eficiência competitiva, o eu poderia crescer no reino da satisfação. O homem poderia encontrar-se consigo mesmo nas suas paixões. Os objetos de seu desejo seriam tanto menos permutáveis quanto mais fossem apreendidos e moldados por seu livre eu.

Esse prospecto de uma nova forma de existência, marcada pela redução do trabalho e a ampliação da liberdade humana, constituirá a base daquilo que Marcuse (*F.&T.C.*, p. 154) denominará como "o interesse da teoria crítica na libertação da humanidade", bem como das duas convicções fundamentais sobre as quais este interesse da se apoia, a saber: a convicção de que "[...] o homem possa ser mais do que um sujeito utilizável no processo de produção da sociedade de classes" (*ibidem*) e de que, numa sociedade racional, "[...] o processo de trabalho não deve mais decidir sobre a totalidade da existência dos homens, mas sim a totalidade das necessidades sobre o processo de trabalho" (*ibidem*, p. 146). Em *F.&T.C.*, estas convicções orbitam em torno do que o filósofo apresenta como a reivindicação fundamental da Teoria Crítica, que consiste, basicamente, na *reordenação do processo produtivo* da sociedade burguesa, no sentido preciso de subordinar a economia às necessidades dos indivíduos. Analisaremos, mais detalhadamente, esta reivindicação na subseção 2.2.2.

***

Uma vez apresentado, o mais detalhadamente possível, como a noção hegeliana de *negação dialética* influencia significativamente os ensaios de Marcuse na *ZfS*, particularmente as suas discussões sobre a arte, os padrões modernos de racionalidade e

individualidade e a tecnologia, passemos à apresentação do segundo pressuposto filosófico das análises de Marcuse, a saber: a crítica da economia política, no traçado específico dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de 1844.

1.2. A crítica da economia política, sob o crivo dos "Manuscritos de 1844"

Embora já estivesse familiarizado com a obra de Marx desde a década de 1920, a crítica da economia política marxiana veio a influir decisivamente no pensamento de Marcuse a partir de 1932, com a publicação dos então recém-descobertos *Manuscritos econômico-filosóficos* (*Ökonomisch-philosophischen Manuskripte*), que Marx escreveu em Paris, no ano de 1844, aos vinte e cinco anos[60]. Malgrado seu caráter fragmentário e incompleto, o escrito do jovem Marx exerceu um grande impacto sobre Marcuse, que encontrara nele o significado original das categorias básicas da crítica da economia política desenvolvida por Marx em sua maturidade intelectual. Em razão disso, Marcuse (1972, p. 9) julgara que a descoberta dos *Manuscritos* permitia "[...] colocar em uma base inteiramente diversa a discussão sobre a origem e o sentido original do materialismo histórico e, a rigor, de toda a teoria do 'socialismo científico'". Esta possibilidade de uma nova interpretação da obra de Marx, ocasionada pela aparição dos *Manuscritos* em 1932, imprime dois marcos importantes no itinerário intelectual de Marcuse: por um lado, segundo Ferreira de Souza (2017), a substituição das categorias heideggerianas enquanto fontes maiores de seus estudos pela noção de "trabalho" desenvolvida nos *Manuscritos*; e, por outro, o completo abandono do projeto de elaborar uma síntese entre a fenomenologia de Heidegger e o materialismo histórico de Marx, fato que o próprio Marcuse relata numa entrevista concedida em 1977.

> Durante todo este tempo [em que estive dedicado à fenomenologia de Heidegger], havia lido Marx e o continuei lendo, e então se deu a aparição dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Aqui, teve lugar propriamente a virada. Apresentava-se aqui, em certo sentido, um Marx novo, que era realmente concreto e ao mesmo tempo superava o marxismo petrificado (*anquilosado*) dos partidos, tanto no sentido

[60] "Segundo Franck Fischbach", diz Ferreira de Souza (2017, p. 83-84, tradução minha), "os *Manuscritos de 1844* foram revelados pela primeira vez, de um modo ainda incompleto, na tradução russa dos *Arquivos de Karl Marx e Friedrich Engels* de Moscou, em 1927, graças ao trabalho de David Riazanov. Alguns anos mais tarde, em 1932, Siegfrid Landshut e J. P. Mayer publicaram os mesmos manuscritos na compilação *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, em Leipzig, na obra de Kröner. No entanto, essa edição era insuficiente quanto à apresentação do texto e de uma paginação que seguisse aquela assinalada por Marx. Apenas com a aparição da primeira edição de *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ainda em 1932, que os *Manuscritos* ganham uma apresentação científica e crítica, editada pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, com o texto original em língua alemã. Trata-se do tomo 3 da primeira MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*)."

> teórico quanto no sentido prático. A partir de então, o problema Heidegger versus Marx já não significava, para mim, nenhum problema. (HABERMAS, J; LUBASZ, H.; SPENGLER, T., 1980, p. 25, tradução minha).

No mesmo ano da publicação dos *Manuscritos*, Marcuse publica o ensaio "Novas Fontes para Fundamentação do Materialismo Histórico"[61], no qual apresenta uma das primeiras e mais abrangentes interpretações do texto marxiano. Na avaliação de Kellner (1984, p. 77), este ensaio de Marcuse constitui "[...] um dos mais importantes dos seus primeiros ensaios". No que tange à sua forma e objetivo, o ensaio é redigido como uma exposição preliminar dos *Manuscritos* com uma finalidade declaradamente revisionista, porquanto Marcuse (1972, p. 10) estava convicto de que o escrito recém-descoberto do jovem Marx tornava necessário "[...] rever a interpretação corrente do tratamento posterior da crítica à vista dessas origens"[62]. Vejamos, portanto, em resumo, qual é a especificidade (e originalidade) dessa crítica presente nos *Manuscritos de 1844* para, em seguida, destacarmos em que sentido ela repercute nos primeiros *insights* de uma teoria crítica da sociedade que Marcuse começa a insinuar nos ensaios da *ZfS*.

1.2.1. O trabalho alienado: conceito-chave da crítica de Marx

Como uma aproximação geral aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, poderíamos evocar a visão marcuseana no tocante à sua originalidade e ao seu elemento central. De acordo com Marcuse (1972, p. 9), a originalidade do texto juvenil de Marx consiste em apresentar "[…] uma crítica e fundamentação filosóficas da Economia Política no sentido de uma teoria da revolução". Quanto ao elemento central dessa crítica filosófica, Marcuse (1973, p. 13, tradução minha) não hesita em identificar o conceito de *trabalho alienado* como "o conceito básico da crítica marxiana[63]".

Para apresentar o escrito do jovem Marx consoante os propósitos desta dissertação, dividiremos a presente exposição em quatro partes: em 1.2.1.1., apresentaremos o sentido geral da crítica marxiana como uma crítica ao *fundamento* da

[61] "Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus", *Die Gesellschaft,* IX, 8 (1932), p. 136-174.
[62] Entenda-se, portanto, o revisionismo visado pela resenha de Marcuse como um revisionismo de natureza estritamente teórica, e não política.
[63] Excepcionalmente nesta passagem, optamos por citar a tradução inglesa de Joris de Bres, em *Studies in Critical Philosophy* (1973), pelo fato da tradução brasileira verter como "marxista" (cf. MARCUSE, 1972, p. 20) o que a tradução inglesa verte como "Marx's critique" (e que traduzimos por "marxiana"), que são expressões com significados inteiramente distintos, sendo a primeira delas incoerente no contexto da exposição marcuseana do texto de Marx, embora seja fiel ao texto original.

Economia Política Clássica; em 1.2.1.2., analisaremos o estatuto ontológico que Marx atribui ao trabalho, partindo de uma *apropriação positiva* do conceito hegeliano de "objetivação"; em 1.2.1.3., discutiremos o conceito de "trabalho alienado" como resultado de uma *apropriação crítica* de Marx da mesma categoria hegeliana; em 1.2.1.4., apresentaremos a primeira menção de Marx ao comunismo, destacando suas determinações claramente ontológicas e os seus dois imperativos fundamentais – a superação positiva da propriedade privada e a abolição do trabalho alienado.

1.2.1.1. A Economia Política Clássica e a sua crítica

O *Manual de Economia Política* (1954) da Academia de Ciências da U.R.S.S. define a Economia Política como uma ciência social que "[...] estuda as leis da produção social e da distribuição dos bens materiais nas diferentes fases de desenvolvimento da sociedade humana" (MANUAL, 1956, p. 1, tradução minha); noutras palavras, a Economia política tem como objeto as relações sociais que regulam os processos de geração e distribuição da riqueza social. Nesse mesmo diapasão, Oliveira (2012, p. 36) afirma que "[...] a crítica da economia política poderia ser entendida como crítica das formas de sociabilidade [...]", acreditando ser este o entendimento de Marcuse "sobre a obra juvenil e madura de Marx". Apesar da conveniência destas definições para uma compreensão geral do objeto da Economia Política, cumpre notar que o próprio termo "Economia Política", cunhado no início do século XVII, não é empregado por Marx no escrito de 1844[64]. De todo modo, apesar da ausência do termo, podemos dizer que a concepção específica de Economia Política com a qual Marx lida no escrito de 1844 é aquela da Economia Política Clássica, que se estabelece a partir dos teóricos do liberalismo econômico (Adam Smith, David Ricardo, Jean-Baptiste Say), com cujas ideias Marx discute diretamente ao longo dos *Manuscritos*.

Propriedade privada

O elemento teórico de convergência entre os autores liberais clássicos reside no fato de ambos conceberem a liberdade sob a estrita dependência do direito à propriedade. Segundo Gaus, Courtland e Schmidtz (2018), esta relação de dependência é postulada por esses autores em dois sentidos principais: por um lado, como se liberdade e propriedade privada se tratassem, em última instância, de uma e mesma coisa; e, por outro lado, como

[64] "Como bem mostra F. Fischbach, o termo 'economia política' não aparece nos *Manuscritos*. O termo utilizado por Marx é 'economia nacional' [*Nationalökomie*]." (FERREIRA DE SOUZA, 2017, p. 84, nota 255). No presente estudo, porém, optaremos pela expressão "Economia Política".

se a propriedade fosse a *conditio sine qua non* para a proteção efetiva da liberdade individual, de sorte que nenhuma forma de proteção ao indivíduo poderia ser eficaz na ausência da propriedade privada. Assim, a Economia Política, que tinha nos autores liberais clássicos a sua expressão mais acabada, encontrava o seu fundamento uniforme na *propriedade privada*, enquanto princípio mais fundamental da organização jurídica, política e econômica da sociedade burguesa[65]. No mesmo sentido aqui explanado, Marcuse (1997a, p. 52), no seu ensaio de 1934, também reconduz o fundamento uniforme do liberalismo à liberdade individual de dispor da propriedade privada:

> Apesar de toda a diversidade estrutural do liberalismo e de seus defensores nos vários países e períodos, o seu fundamento uniforme se mantém: a liberdade do sujeito econômico individual em dispor da propriedade privada e a garantia jurídico-política dessa liberdade de disposição. Todas as reivindicações econômicas e sociais do liberalismo podem ser mudadas para garantir a estabilidade desse princípio – mudanças que incluem até mesmo sua autossupressão. Assim, durante a vigência do domínio liberal, foram muito frequentes inclusive intervenções violentas do poder estatal na vida econômica sempre que fosse exigido para garantir a liberdade e segurança da propriedade privada, sobretudo frente ao proletariado.

Por esta razão, a propriedade privada aparece como o princípio a partir do qual a Economia Política Clássica deriva suas leis e seus conceitos, sendo este mesmo princípio não derivado de nada mais, mas assumido como um fato dado, como estado originário de coisas, como um direito natural e mesmo como o fundamento de todos os direitos e liberdades a que os homens possam aspirar. No entanto, Marx (2004, p. 79) pontifica que a Economia Política parte "do fato dado e acabado da propriedade privada" sem, contudo, explicá-lo; sem mostrar como suas leis "[...] têm origem na essência da propriedade privada". Por isso, a crítica marxiana da Economia Política, nos *Manuscritos*, adquire um contorno radical, porquanto se endereça à raiz, ao princípio mesmo dessa ciência, isto é, a propriedade privada, na qualidade de fundamento da organização social moderna.

Considerada como um dado pela Economia Política burguesa, a propriedade privada é tomada por Marx como um problema; assumida pelos precursores do liberalismo como o fato econômico fundante da vida social, a propriedade privada é analisada, no escrito de 1844, como decorrência de um fato ainda mais fundamental, que Marx identificará com a *alienação do trabalho* – do que falaremos mais detalhadamente no tópico 1.2.1.3. Em linhas muito gerais, Marx defenderá que a alienação, e não a propriedade privada, constitui o verdadeiro fundamento da Economia Política e da

[65] Entenda-se por "sociedade burguesa" a sociedade regida pelas leis da produção capitalista.

moderna sociedade burguesa. Assim, considerando a alienação como fato fundamental da Economia Política e, por consequência, a franca oposição de Marx aos liberais clássicos, podemos vislumbrar, ainda que de modo genérico, o sentido que o jovem Marx imprime à sua crítica da economia política: esta é criticada enquanto ocultamento e justificação científica da alienação total da realidade humana, tal como ela ocorre na sociedade capitalista (MARCUSE, 1972). Expresso noutros termos, a Economia Política Clássica é criticada, nos *Manuscritos*, na medida em que sua obstinada defesa da propriedade privada oblitera o fato da alienação do trabalho, que Marx afirmará ser o fator condicionante da apropriação – e, portanto, da propriedade – no capitalismo.

Esta crítica ao fundamento uniforme da Economia Política é movida por Marx como uma "crítica positiva", o que, segundo Marcuse (1972), significa basicamente três coisas: uma crítica que (i) apresenta os fundamentos da construção objetiva da Economia Política, (ii) indica suas limitações reais e, ao mesmo tempo, (iii) fornece uma fundamentação crítica para essa ciência – de modo que o fato da alienação torna-se um dos elementos constitutivos dessa fundamentação. Ademais, cumpre-nos notar que esta crítica positiva formulada no escrito de 1844 não se dirige apenas aos economistas políticos clássicos, mas também a Hegel, uma vez que ele, na visão do jovem Marx (2004, p. 124), "[...] se coloca no ponto de vista dos modernos economistas nacionais [políticos]"; ou seja, ele também assume a propriedade privada (e a universalidade do trabalho) como fundamento estruturante da organização social moderna.

No entanto, embora tenhamos mencionado acima o fato de Marx não compreender a propriedade privada como fundamento, mas como resultado de um fato mais fundamental (a alienação do trabalho), isso não o distancia completamente de Hegel. Pois, segundo Wollf (2017, 2.3.[66]), o reconhecimento da alienação como a base da Economia Política descerra-nos uma das principais ambições dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* como uma ambição reconduzível, de algum modo, ao próprio Hegel, a saber: aplicar a dedução hegeliana das categorias à Economia, visando "[...] demonstrar que todas as categorias da economia burguesa – salário, renda, troca, lucro etc. – são derivadas, em última instância, de uma análise do conceito de alienação".

Assim, de maneira geral, o fulcro da crítica da economia política proposta pelo jovem Marx encontra-se no conceito de alienação; particularmente, no que constitui a

[66] Dado que a Enciclopédia ora citada não disponibiliza seus materiais on-line de modo paginado, referenciamos, em lugar da página, o tópico em que se encontra a citação em questão. Neste caso, a citação encontra-se no subtítulo 2.3. do verbete "Karl Marx" (cf. REFERÊNCIAS).

modalidade mais importante da alienação: a alienação do trabalho. Em última análise, Marx fará residir o centro de sua crítica no conceito de *trabalho alienado*. Por isso, cumpre-nos depreender como os conceitos de alienação (*Entäusserung* ou *Entfremdung*) e trabalho (*Arbeit*) são conjugados no marco de um diálogo enfático ou de um "ajuste de contas" do jovem Marx com a filosofia de Hegel; nomeadamente, com a sua *Fenomenologia do Espírito*[67]. Como pretendemos demonstrar a seguir, a vinculação entre os conceitos de "trabalho" e "alienação" origina-se também numa categoria filosófica hegeliana, a saber: a de objetivação (*Vergegenständlichung*). Passemos a ela.

1.2.1.2.O trabalho como objetivação: estatuto ontológico do trabalho e o ser-do-homem como um ser-com-objetos

Por um lado, o ajuste de contas de Marx com a filosofia hegeliana, nos *Manuscritos de 1844*, se caracteriza como uma apropriação *positiva* de Hegel, a qual pretenderemos demonstrar neste subitem. Essa apropriação positiva que encontramos no escrito juvenil de Marx demarca a importância da filosofia hegeliana como uma das fontes maiores das reflexões de Marx nessa época. Segundo Marcuse (1972, p. 20, grifo meu), o conceito mais fundamental da crítica de Marx, o conceito de trabalho alienado, "[...] surge na discussão da categoria hegeliana de *objetivação*, que é desenvolvida pela primeira vez em relação ao conceito de trabalho na *Fenomenologia do Espírito*". Em linhas gerais, esta categoria de Hegel traduz o fato de o produto do trabalho humano ser a objetivação desse mesmo trabalho, isto é, um trabalho humano que se fixou num objeto (*Gegenstand*) e que se tornou algo de objetivo. Sob este ponto de vista, os produtos (enquanto objetivação do trabalho humano) seriam as capacidades e potencialidades humanas objetivadas, quer dizer, materializadas objetivamente nos produtos. Noutras palavras, os produtos resultantes do trabalho seriam uma expressão objetiva tanto do ser quanto do saber humano que o produz. De acordo com Hyppolite (2012 *apud* FERREIRA DE SOUZA, 2017), a objetivação consiste na maneira pela qual a consciência se exprime naturalmente ou mesmo num prolongamento da própria natureza humana, que adquire uma expressão objetiva de si na natureza ela mesma.

Objetivação

[67] "O grande significado dos novos *Manuscritos*", escreve Marcuse (1973, p. 10), "reside também em que neles temos o primeiro documento do ajuste de contas explícito de Marx com a *Fenomenologia do Espírito* (*Phaenomenologie des Geistes*) de Hegel, 'o verdadeiro lugar de nascimento e o segredo da filosofia hegeliana'".

Entendido nos termos acima, o conceito hegeliano de objetivação leva a uma ressignificação do conceito de trabalho. Conforme Ranieri (1998 p. 34), o trabalho configura-se, na perspectiva de Hegel, como "[...] o movimento primordial da saída-de-si da consciência", através do qual o espírito "[...] sai de si e penetra no elemento estático da natureza", adquirindo assim uma expressão objetiva de si mesmo. Desse modo, o trabalho, enquanto movimento de saída-de-si da consciência e manifestação objetiva dessa consciência na natureza, assume um significado bastante peculiar na filosofia de Hegel: ao invés de um conceito meramente econômico, ele se apresenta como um conceito *ontológico*. Isso porque, na *Fenomenologia do Espírito*, esse movimento de saída-de-si (ou de exteriorização) da consciência, que se dá no trabalho, é identificado como o próprio vir-a-ser da consciência, enquanto momento fundante de sua constituição como ser-para-si.

> [...] a consciência aí é para ela mesma, mas não é o ser-para-si; porém encontra-se a si mesma por meio do trabalho. [...] Assim, precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio (HEGEL, 1992, p. 132; 133).

Desse modo, porque o vir-a-ser da consciência reside no trabalho (enquanto movimento de exteriorização da consciência para fora-de-si em um objeto), o vir-a-ser do próprio homem fica também adstrito ao trabalho que ele executa. Nos *Manuscritos,* Marx retoma, de Hegel, esta concepção ontológica do trabalho como a atividade determinante para o vir-a-ser da consciência-de-si e do próprio homem – expressões que, ao final, não se distinguem na visão hegeliana[68]. Nesse sentido, o texto de 1844 atribui a Hegel o mérito de ter apreendido a essência do trabalho e a autoprodução do homem, isto é, sua constituição ontológica, como resultado do trabalho: "A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana [...]", diz Marx (2004, p. 123), "é que Hegel toma a autoprodução do homem como um processo [...]; que compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, [...] como resultado de seu próprio trabalho". Diante disso, Marcuse, analisando as principais formulações do conceito de trabalho nos *Manuscritos*, não deixa de perceber o caráter explicitamente hegeliano que as caracteriza. Para o teórico crítico, se tais formulações "[...] não se encontrassem no contexto da discussão expressa de Marx com Hegel [...]", elas deveriam ser reconduzidas de qualquer maneira "[...] ao conceito

[68] Marx (2004, p. 125, grifos do autor) assim o anota em seus manuscritos: "a *essência humana*, o *homem*, refere-se para Hegel = *consciência-de-si*. Todo estranhamento da essência humana nada mais é do que estranhamento da consciência-de-si".

ontológico do trabalho deste último" (MARCUSE, 1972, p. 19; 20). Vejamos, pois, mas detidamente, de que maneira esse estatuto ontológico que Hegel atribui ao trabalho é revocado no texto juvenil de Marx.

Em sua resenha aos *Manuscritos*, Marcuse (1972) discerne três principais formulações do caráter ontológico do trabalho, todas elas diretamente inspiradas na filosofia hegeliana, a saber: (i) o trabalho como "devir-para-si-mesmo do homem"; (ii) como "ato de autoprodução ou auto-objetivação do homem"; e (iii) como sua "atividade vital". Para compreender o sentido geral dessas formulações, é preciso considerar uma vez mais o conceito de objetivação. Isso porque a objetivação, de que falamos nas páginas precedentes, aparece não apenas como algo relativo ao processo de trabalho, mas como uma determinação essencial do homem como um *ser objetivo*.

O ser-humano como ser-objetivo

Conforme o escrito de 1844, o ser-objetivo do homem coincide com a sua existência como ser natural, corpóreo, sensível. Nas palavras de Marx (2004, p. 127), esse modo de existência faz do homem um "ser que *sofre*", no sentido de ser passivo, de ser afetado pelos objetos que existem fora dele. Esses objetos que existem independentemente do homem e limitam externamente sua existência, enquanto um ser sensível, se lhe defrontam, primeiramente, como objetos de suas necessidades, pois o homem depende deles para satisfazer todas as suas necessidades humanas. Assim ocorre, por exemplo, que o homem necessita dos objetos que existem fora dele para satisfazer tanto suas carências corpóreas mais imediatas (saciar fome, debelar o frio, abrigar-se numa moradia etc.) quanto suas carências espirituais mais elevadas, como ocorre na arte, na religião e no trabalho: afinal, ao produzir uma obra artística ou um produto qualquer no trabalho, o homem confirma seus talentos e habilidades individuais de um modo objetivo na obra/produto, de maneira que esta obra/produto torna-se uma manifestação objetiva e mesmo uma extensão daquele que o produziu. É, precisamente, neste sentido que nos referimos amiúde a uma obra como a obra "de Marx", "de Michelangelo", "de Shakespeare", "de Aristóteles", "de Machado de Assis" etc. não apenas para indicar a sua autoria, mas para significar que, nalguma medida, encontramos nessas obras uma expressão objetiva da subjetividade que as produziu. Desse modo, o homem só pode realizar historicamente sua essência à medida que depende dos objetos externos seja para garantir sua subsistência física como ser natural, seja para confirmar objetivamente aquelas capacidades e potencialidades que o distinguem como um ser humano[69]. Por isso,

[69] Sobre a especificidade da relação do homem com os objetos, Marcuse (1972, p. 24) comenta, citando algumas passagens dos *Manuscritos*: "O animal produz apenas a si mesmo e 'aquilo de que necessita

embora tais objetos existam fora do homem, Marx (*ibidem*) designa-os como "objetos de seu ser", porque são objetos "de sua manifestação de vida (*Lebensäusserung*), ou [por]que ele pode somente manifestar (*äussern*) sua vida em objetos sensíveis efetivos". Assim, o ser-humano realiza-se como um ser-objetivo.

Nos termos acima, a objetivação surge como uma determinação essencial do homem, na medida em que este só pode existir como um ser-objetivo, um ser que manifesta sua vida em objetos sensíveis efetivos; ou, inversamente, na medida em que ele não pode existir, como ser-humano, independentemente dos objetos externos e sem objetivar-se neles, isto é, sem exteriorizar objetivamente suas forças subjetivas e sem confirmar o seu ser e saber humanos em objetos. Por isso, segundo Marx (2004, p. 217), a objetivação entra na definição da essência humana porque os objetos externos se afiguram para o homem "[...] objetos essenciais, indispensáveis para a atuação e confirmação de suas *forças essenciais*". Referindo-se exatamente a esta questão dos *Manuscritos*, atinente à essência humana e à sua concretização histórica, Marcuse equipara o ser-objetivo ao próprio ser-natural do homem, classificando ambos por igual como atributos da essencialidade humana: enquanto "[...] determinação do homem como 'ser objetivo' [...]", explica Marcuse (1972, p. 23; 24), "a objetivação pertence como tal à essência do homem – da mesma forma que sua naturalidade". Desse modo, poderíamos afirmar que, para o jovem Marx, a objetivação ou ser-objetivo é um atributo tão determinante para constituição do ser-humano quanto a animalidade ou a racionalidade.

Isso significa que, assim como o homem não poderia realizar-se sem ser animal ou sem ser racional, ele também não pode realizar sua essência humana sem ser objetivo, quer dizer, sem objetivar-se a si mesmo, produzindo "[...] um mundo 'exterior', 'material' *objetivo* em cuja elaboração (no sentido mais amplo) ele é real" (*ibidem*, p. 20-21). Destarte, fica evidente que a concretização histórica da essência humana pressupõe a atividade produtiva que o homem executa, ou seja, o seu trabalho, pois é apenas por meio dele que o homem produz esse "mundo material objetivo" que é parte constitutiva de sua própria realidade humana. Nisso consiste, propriamente, o *estatuto ontológico do trabalho* que o jovem Marx herda de Hegel: a concepção de que o trabalho é a atividade,

diretamente para si ou sua cria; ele produz unilateralmente, ao passo que o homem produz universalmente'. O homem tem os objetos não apenas como meio ambiente de atividade vital imediata e os 'trabalha' não somente como objetos de suas necessidades imediatas. Ele pode 'defrontar-se' com qualquer objeto e esgotar as possibilidades internas desse objeto tornando-as efetivas com seu trabalho; ele pode produzir 'segundo as leis da beleza' e não apenas de acordo com a medida de suas necessidades. Nessa liberdade, o homem reproduz 'toda a natureza', faz que ela decorra juntamente com a sua própria vida, transformando-a e apropriando-a, ainda quando essa produção não satisfaça uma necessidade imediata".

por excelência, através da qual o homem se constitui como ser objetivo, edificando conscientemente um mundo no qual ele se torna objetivo (para si e para os outros) e afirma-se a si mesmo nos objetos de seu trabalho não apenas como ser natural, mas como ser natural *humano*. Este é, portanto, o sentido preciso das formulações do trabalho como "autoprodução ou auto-objetivação do homem" e como sua "atividade vital", a saber: o sentido de que, para o jovem Marx (2004), o ser humano se realiza e se confirma no trabalho, na medida em que o homem, ao mesmo tempo em que produz o mundo objetivo através do seu trabalho, produz também a si mesmo como homem.

Pela razão acima, Vázquez (1997, p. 415) afirma que quando procuramos, nos *Manuscritos*, "[...] saber em que consiste propriamente a essência, a natureza ou a verdadeira realidade humana, vemos que Marx a encontra no trabalho". Também Marcuse (1972) declara que, no escrito juvenil de Marx, o trabalho deve ser compreendido como a expressão real e a realização da essência humana. Em resumo, já nos manuscritos de 1844 está presente a afirmação do trabalho não apenas como atividade econômica, mas como a própria essência do homem[70]. Este estatuto ontológico que o conceito de "trabalho" assume nos *Manuscritos* – e cuja gênese vimos ser a categoria hegeliana de "objetivação" – é explicado na resenha de Marcuse (1972, p. 30) ao texto marxiano nos seguintes termos:

> No trabalho, o homem suprime a simples coisidade dos objetos e os transforma em "meios de subsistência"; ao mesmo tempo, ele impregna esses objetos com a forma de seu ser, os transforma em "sua obra e sua realidade". A obra objetiva *é* a realidade do homem; tal como ele se realiza no objeto do trabalho, tal *é* o homem. Por isso, Marx pode dizer que no objeto do trabalho o homem se torna objetivo *ele mesmo*, se torna "para si", contempla a si mesmo como objeto.

Há, contudo, que se notar que a tese hegeliano-marxiana esboçada nos parágrafos precedentes[71] conecta-se a uma outra importante tese dos *Manuscritos*, a saber: a da *unidade homem-natureza*. A princípio, a afirmação de uma tal unidade se afigura um tanto contraintuiva, uma vez que podemos facilmente distinguir o homem, como um

[70] A identificação do modo de ser essencial do homem ao trabalho, esboçada nos *Manuscritos de 1844*, é retomada e aprimorada por Marx e Engels (1987, p. 27-28, grifos do autor) na *A Ideologia Alemã*, escrita entre 1845 e 1846, onde se lê: "Pode-se distinguir os homens dos animais pela consciência, pela religião ou por tudo que se queira. Mas eles próprios começam a se diferenciar dos animais tão logo começam a *produzir* seus meios de vida [...]. Tal como os indivíduos manifestam sua vida, assim são eles. O que eles são coincide, portanto, com sua produção, tanto com *o que* produzem, como com o modo *como* produzem". Para uma abordagem mais detalhada sobre o conceito de essência humana na *Ideologia Alemã* e suas especificidades em relação ao conceito apresentado nos *Manuscritos*, cf. VÁZQUEZ, 1997, p. 419ss.

[71] A tese do homem como ser objetivo ou da objetivação (por meio do trabalho) como determinação essencial do homem.

sujeito ou como um Eu, da natureza, enquanto mundo objetivo exterior-ao-Eu. Entretanto, apesar dessa contraintuividade inicial, a tese da unidade homem-natureza é consequente à afirmação do homem como ser-objetivo, isto é, como um ente cuja essência tem a objetivação como uma de suas determinações. Afinal: se o vir-a-ser do homem se perfaz apenas quando ele se torna objetivo para-si-mesmo nos produtos do trabalho; se "[...] a força da sua essência consiste em viver tudo o que ele é em objetos exteriores" (MARCUSE, 1972, p. 25); se, enfim, a concretização histórica da essência humana depende da atuação objetiva do homem em seu trabalho, então o mundo objetivo, produto do trabalho humano, não pode ser algo distinto da própria essência humana, mas deve ser antes um de seus elementos constitutivos.

Assim, de acordo com o escrito de 1844, temos que a verdadeira concreção humana supõe a união do homem com o mundo objetivo que ele cria por seu trabalho, já que este mundo não é senão a extensão e a manifestação da própria humanidade em objetos. Dito de outro modo, a realização histórica da essência humana só é possível como unidade entre homem e natureza, na medida em que a natureza é a expressão objetiva da ação e da realidade humanas. Na passagem abaixo, Marcuse (1972, p. 24), referindo-se exatamente a esta discussão, comenta essa forma de indistinção entre homem e natureza (mundo objetivo) que se segue da assunção do homem como um ser-objetivo.

> Assim, a história da vida humana é, ao mesmo tempo, história de seu mundo objetivo, "de toda a natureza" ("natureza" sempre entendida no sentido mais amplo, como Marx o emprega reportando-se a Hegel). O homem não está *na* natureza, a natureza não é seu *mundo exterior*, ao qual ele teria que dirigir-se a partir de sua interioridade, e sim o homem *é* natureza; a natureza é sua "exteriorização", "sua obra e sua realidade". Onde quer que a natureza se encontre na história humana, ela é "natureza *humana*", ao passo que o homem, por sua vez, é "*natureza* humana".

No quadro dessa unidade homem-natureza assumida pelo jovem Marx, o mundo objetivo figura não apenas como condição de possibilidade da essência humana, mas sobretudo como algo pertencente a ela, uma vez que dela não se distingue – como bem mostra Marcuse na citação acima. Assim, visto que os objetos participam da essência humana, o ser-do-homem se apresenta de um modo tal que o homem não pode realizar-se isoladamente, como um simples sujeito individual, pois que o ser-humano, uma vez constituindo uma unidade com o mundo objetivo, se revela idêntico ao *ser-com-objetos*. Esta compreensão permitirá a Marx estabelecer uma identificação entre *ser* e *ser-sensível*, reportando-se para este efeito ao conceito feuerbachiano de "sensibilidade". Não

discutiremos aqui essa identificação no detalhe[72]. Apenas situaremos, de maneira sumária, como o elemento da sensibilidade se relaciona com a presente discussão sobre o ser-humano como um ser-com-objetos.

Em linhas gerais, em sua resenha aos *Manuscritos*, o teórico crítico explica que tanto em Feuerbach quanto em Kant a sensibilidade se apresenta como a percepção humana única através da qual os objetos nos são *dados*. Nesses termos, a sensibilidade se define fundamentalmente como afetabilidade, ou seja, como a capacidade de ser afetada por objetos de maneira puramente passiva e receptiva. Por isso, uma vez que o homem é determinado pela sensibilidade (enquanto afetabilidade), "ele", explica Marcuse (1972, p. 26), "é *posto* por objetos", já que a própria sensibilidade é também "posta" por objetos, na medida em que necessita ser afetada por eles. Isso significa que o homem, como ser sensível, só pode se autorrealizar na exata proporção em que é afetado, em sua percepção sensível, pelos objetos; noutras palavras, o ser-do-homem revela um grau de dependência dos objetos, sem os quais ele não pode se concretizar como tal. Disso segue, inversamente, que o homem não pode ser apartado do mundo objetivo (dos objetos que cria pelo seu trabalho), pois na ausência de objetos "externos" a afetar sua sensibilidade, o homem não pode realizar a sua essência humana, já que ela possui a sensibilidade como uma de suas determinações, e a sensibilidade, por sua vez, tem como uma de suas determinações o ser-posto-por-objetos. Assim, se a sensibilidade só existe como afetabilidade por objetos e se o homem só existe como ser-sensível, então duas coisas resultam-nos evidentes: (i) que o ser-do-homem se patenteia, agora do ponto de vista da sensibilidade, como um *ser-com-objetos* e (ii) que a essência humana não pode concretizar-se, historicamente, numa sociedade baseada no isolamento e na oposição dos indivíduos, posto que o ser-do-homem requer o exato contrário tanto da oposição quanto do isolamento, isto é, requer a *união* do homem tanto com o mundo objetivo que ele cria por meio do trabalho quanto com os outros homens, sem o concurso dos quais nenhuma construção do mundo objetivo seria possível, posto que o trabalho é uma atividade *social*.

Além da vinculação do conceito de "sensibilidade" à discussão sobre o homem como um ser-com-objetos, há que se sublinhar que este conceito adquirirá uma importância central na maneira como Marcuse se apropriará, nos ensaios da *ZfS*, das reflexões de Marx. Como argumentaremos no capítulo 2, Marcuse colocará o problema da sensibilidade no cerne de um dos imperativos fundamentais do que chamaremos, mais

[72] Para uma abordagem a este respeito, cf. (MARCUSE, 1972, p. 25-28).

adiante, de sua "incipiente teoria crítica da sociedade", fazendo residir na possibilidade histórica de uma "sensibilidade diferenciada" um dos conteúdos da emancipação humana. Por ora, todavia, permaneçamos apenas com a acepção da sensibilidade como um dos elementos do *ser-com-objetos* que caracteriza a essência humana.

1.2.1.3. A objetivação como "perda e servidão aos objetos"

Principiamos a seção anterior mencionando que o ajuste de contas do jovem Marx com *Fenomenologia do Espírito* se caracteriza, por um lado, como uma apropriação positiva tanto do conceito hegeliano de objetivação quanto do seu corolário, isto é, o estatuto ontológico do trabalho. Mas, por outro lado, este acerto de contas se caracteriza também como uma apropriação *crítica* das mesmas noções de Hegel acerca do trabalho. Dedicaremos, portanto, esta seção a explicitar os principais aspectos dessa apropriação crítica operada pelo jovem Marx no texto de 1844.

Citamos, no subitem precedente, uma passagem em que Marx atribui a grandeza da *Fenomenologia* ao fato de Hegel haver compreendido a essência do trabalho e o homem como resultado do seu próprio trabalho. Todavia, conquanto afirme que Hegel, de fato, "[...] apreende o trabalho como a *essência*, como a essência do homem que se confirma", Marx (2004, p. 124) assevera, em contrapartida, que "ele vê somente o lado positivo do trabalho, não o seu [lado] negativo". Diante disso, a apropriação crítica que Marx faz de Hegel nos *Manuscritos de 1844* consistirá, basicamente, em aceitar a objetivação como categoria explicativa da autoprodução do homem por meio do trabalho, enfatizando porém, criticamente, os aspectos negativos que recaem sobre o trabalho na sociedade capitalista – aspectos obliterados tanto pela filosofia de Hegel quanto pela Economia Política Clássica. Trata-se, noutras palavras, de analisar a acepção do trabalho como objetivação sob a perspectiva histórica das relações econômico-produtivas vigentes na sociedade burguesa da década de 1840[73], as quais o jovem Marx já começava a interpretar, em 1844, sob a influência da crítica da economia política de Engels[74].

[73] Para uma análise mais compreensiva da crítica de Marx ao conceito hegeliano de "objetivação", cf. (CARNEIRO, 2008, p. 77-81).

[74] Marx viveu em Paris entre outubro de 1843 e fevereiro de 1845. Entre 1942-3, dedicara-se a uma revisão crítica da *Filosofia do Direito*, de Hegel, que o conduzira a duas conclusões: 1) que "as relações jurídicas, bem como as formas de Estado, não podem ser explicadas por si mesmas, nem pela chamada evolução geral do espírito humano; essas relações têm, ao contrário, suas raízes nas condições materiais de existência, em suas totalidades [...]"; 2) "[...] que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia Política" (MARX, 2008, p. 47). No mesmo período em que Marx chegara a tais conclusões pela crítica filosófica, Engels dedicava-se ao estudo da realidade industrial inglesa quando, entre 1842-4, radicara-se

Vimos que Marx aquiesce com a ideia do homem como um ser objetivo, cujo vir-a-ser depende da sua exteriorização em objetos (objetivação), isto é, da criação de um mundo objetivo em cuja elaboração se expressa e se confirma a própria realidade humana. Vimos, ademais, que isso implica a unidade entre o homem e a natureza, pois o mundo objetivo aparece como algo pertencente à essência humana e sem o qual ela não pode concretizar-se, de maneira que o ser-do-homem é um ser-com-objetos; ou, noutras palavras, que o mundo dos objetos produzidos pelo trabalho humano entra, de algum modo, na definição da essência humana. No entanto, no marco de sua apropriação crítica dessas ideias hegelianas, Marx (2004, p. 80) afirma que, nas condições históricas do capitalismo, a objetivação aparece à Economia Política não como unidade do homem com os objetos produzidos no trabalho, mas "[...] como *perda do objeto* e *servidão ao objeto*".

A convicção do jovem Marx é a de que, sob a divisão do trabalho típica da sociedade burguesa, o objeto não configura uma expressão da realidade humana, mas algo *alheio* a ela. O indivíduo que produz não se defronta com o objeto de seu próprio trabalho como algo que lhe pertence, como uma manifestação objetiva da essência humana, mas como algo que lhe é *estranho*. Assim, o ser-com-objetos que define a realidade humana é contraposto a uma ordem socioeconômica da vida em que o homem se torna "sem-objeto". No excerto abaixo, Marx caracteriza este *estranhamento* do homem para com os objetos e o mundo objetivo criados por meio do seu trabalho, dizendo:

> Quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si [...]. O trabalhador encerra sua vida no objeto; mas agora ela não pertence mais a ele, mas sim ao objeto. Por conseguinte, quão maior esta atividade, tanto mais sem-objeto é o trabalhador. *Ele não é o que é o produto do seu trabalho*. Portanto, quanto maior este produto, tanto menor ele mesmo é. A exteriorização (*Entäusserung*) do trabalhador em seu produto tem o significado não somente de que seu trabalho se torna um objeto, uma existência externa (*äussern*), mas, bem além disso, [que se torna uma existência] que existe "fora dele" (*ausser ihm*), independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha (MARX, 2004, p. 81, grifo meu).

na Inglaterra para trabalhar na filial inglesa da empresa de seu pai. Os resultados dos estudos que Engels empreendera nesse período foram a publicação do *Esboço de uma crítica da economia política*, em 1844, e de *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*, em 1845. Desde o contato com o *Esboço* de 1844, o qual julgara "genial", Marx iniciou uma constante troca de ideias por escrito com Engels, que havia chegado, no escrito de 1845, às mesmas conclusões a que Marx acedera através da crítica da filosofia de Hegel, mas por outra via: a da crítica da economia política. Por isso, desde 1844, Engels influenciou profundamente os estudos do jovem Marx e ajudou a despertar nele o interesse pelas investigações no âmbito da Economia Política e da História Econômica. Esta influência se comprova pelas diversas referências que os *Manuscritos Econômico-Filosóficos* fazem ao *Esboço de uma crítica da economia política*, de Engels.

Esse estranhamento identificado por Marx na situação histórica do capitalismo, responsável pela conversão do mundo objetivo em algo estranho ao homem que o produz, não compromete o fato mesmo da objetivação, pois – como dito no subitem anterior – a objetivação compõe a essência do homem tal como a sua naturalidade. Por esta razão, diz Marcuse (1973, p. 25), ela "não pode ser 'superada'". O que Marx tenciona demonstrar no seu escrito juvenil é que "[...] a objetivação pode tornar-se coisificação[75]" e que, justamente aí, reside a possibilidade de que "[...] o objeto se perca inteiramente de sua essência", de ele "ser tornado independente e prepotente: uma possibilidade que se torna realidade no trabalho alienado e na propriedade privada" (*ibidem*). Aqui, somos reenviados à discussão sobre o sentido da crítica movida por Marx à Economia Política Clássica (cf. 1.2.1.1), pois a propriedade privada surge, agora, como a base de sustentação para o estranhamento e a reificação que rompem a unidade do homem com o mundo objetivo, condicionando assim aquela "perda e servidão aos objetos" denunciada por Marx. Detenhamo-nos, brevemente, na significação precisa desta relação homem-objetos no capitalismo, pois nela encontra-se o fulcro do conceito de trabalho alienado. Comecemos pelo significado e as implicações da *servidão* aos objetos.

A objetivação como servidão aos objetos

Conforme explica Marcuse (1978), Marx analisa a divisão social do trabalho como estruturando-se em rígida conformidade com as leis da produção capitalista e sem qualquer consideração pelas aptidões dos indivíduos ou pelo interesse do todo. Assim, dado que a forma predominante do trabalho no capitalismo prescinde de toda consideração pela realidade humana, baseando-se unicamente no princípio da eficiência e na busca do lucro, segue-se que o objeto do trabalho (a mercadoria), e não os interesses efetivos do trabalhador, determina a natureza e o fim do trabalho. Como resultado disso, a atividade prática à qual o indivíduo se submete cotidianamente torna-se estranha e hostil a ele, porque determinada pelo interesse invariável do capital, isto é, a produção eficiente de mercadorias e a sua venda lucrativa. "Em outras palavras", comenta Marcuse (1978, p. 252), "os utensílios [objetos] que deveriam servir à vida passam a *dominar* seu conteúdo e sua meta [...]". Tal dominação estende-se desde a determinação da forma do trabalho até as esferas mais pessoais da vida humana – esferas "[...] que a produção

[75] O termo "coisificação" é sinônimo de "reificação", com o único detalhe de que a última palavra preserva o étimo latino *res,-i* (coisa). Quanto à significação filosófica do conceito de reificação, conceito-chave da teoria marxista, Marcuse (1978, p. 113) explica-a sob duas perspectivas: por um lado, ele indica "[...] o fato de todas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas"; por outro lado, refere-se ao fato "[...] daquelas relações, que no mundo social aparecem como relações entre coisas e leis 'naturais' que regulam seus movimentos, serem, na realidade, relações entre homens e forças históricas".

capitalista em expansão começou a preencher com cada vez mais *objetos* de satisfação possível enquanto mercadorias (*C.Af.*, p. 97, grifo meu). Num tal contexto, peculiar à sociedade burguesa, a vida do indivíduo encontra-se dominada, em sua totalidade, pelos objetos (mercadorias): seja como objetos da produção, seja como objetos do consumo.

Desse modo, se as mercadorias (sua produção eficiente e consumo) dominam tanto a forma do trabalho (sua natureza e seu fim) quanto os diversos âmbitos da vida pessoal, bem como o tempo de trabalho e de não-trabalho, então, no capitalismo, "o indivíduo inteiro" encontra-se *sob o domínio* dos objetos e das relações econômicas que regulam sua produção, distribuição e consumo. Nisso reside, precisamente, a condição de *servidão* aos objetos postulada pelo jovem Marx: no fato dos objetos (as mercadorias) dominarem o conteúdo e a meta da vida humana, tendo como origem desse domínio a determinação unilateral da forma do trabalho dos indivíduos, convertendo-o numa atividade estranha e mesmo hostil àquele que a executa.

O fato de os objetos determinarem a natureza e o fim da atividade produtiva dos homens constituiria, simplesmente, uma forma histórica do sistema de trabalho peculiar à era capitalista, caso Marx não esposasse a tese hegeliana sobre o estatuto ontológico do trabalho, isto é, a tese segundo a qual o homem é o resultado de seu próprio trabalho, na medida em que, ao executá-lo, produz não apenas objetos, mas a si mesmo como homem, já que a essência humana necessita da objetivação para perfazer-se. Se, porém, nas condições históricas do capitalismo, a atividade prática pela qual o homem perfaz a sua essência prescinde inteiramente dele, tendo sua natureza e seu fim determinados por razões estranhas a ele (o princípio da eficiência, as exigências do capital etc.), então a submissão do indivíduo ao processo de trabalho capitalista representa um obstáculo à realização da sua essência: afinal, o homem não pode expressar e confirmar sua realidade humana no trabalho, se este se lhe defronta como uma atividade estranha e hostil. Dessa maneira, o fato de o homem não dominar a forma de seu trabalho, mas ser dominado por ela, ou – o que significa o mesmo – o fato de o trabalho converter-se numa atividade estranha à individualidade do trabalhador surge como um problema de caráter ontológico, pois revela a existência histórica dos humanidade em contradição com as determinações fundamentais da sua essência humana. Dito de outro modo, a alienação do homem em relação à atividade pela qual ele deveria perfazer a sua essência explicita uma contradição ontológica entre a essência e a existência do homem nas condições históricas do capitalismo. Pois a alienação dessa atividade humana essencial implica, inevitavelmente, a alienação da própria essência do homem, pois alienando-se de seu trabalho, o homem

aliena-se, consequentemente, de si mesmo, do seu ser-humano. Esta contradição, que vimos decorrer da servidão dos homens aos objetos, se relaciona intimamente com a dimensão da *perda* dos objetos, da qual falaremos a seguir.

Analisando o funcionamento da sociedade capitalista, Marx (2004) constata que, nessa formação socioeconômica, os objetos se defrontam ao indivíduo não apenas como fator determinante da forma (natureza e o fim) de seu trabalho, mas também como uma realidade estranha e apartada dele. Isso porque, sob as leis da produção capitalista, o produto do trabalho não pertence ao trabalhador que o produziu, mas ao capitalista que compra sua força de trabalho por um salário e, por isso, detém o direito sobre a sua produção: disso se segue que a produção do objeto pelo operário significa, concretamente, a sua *perda* para o capitalista. Assim, no capitalismo, os objetos produzidos pelo trabalho humano tornam-se realidades *alheias* ao seu produtor e propriedade privada de um não-trabalhador que, efetivamente, não os produziu. Em resumo, o homem cria objetos estranhos para pessoas estranhas a ele (MARCUSE, 1973); pessoas que, contudo, gozam do direito formalmente reconhecido de apropriar-se dos objetos de seu trabalho.

A objetivação com perda dos objetos

Esta dinâmica de apropriação, que corresponde apenas ao estado de funcionamento normal da produção capitalista, acarreta consequências significativas no plano filosófico. Afinal, uma vez que Marx reconhece o ser-com-objetos como uma determinação da essência humana, a *perda* dos objetos do trabalho para o capitalista adquire um sentido ontológico, pois significa que a facticidade histórica do capitalismo impede a verdadeira realização da essência humana, na medida em que faz do trabalhador um ser-sem-objetos, porque despojado dos produtos nos quais deveria tornar-se objetivo para-si e em cuja produção deveria reconhecer-se como real.

As implicações ontológicas explicitadas nos parágrafos precedentes – tanto da condição de perda quanto de servidão aos objetos – constituem o cerne do conceito marxiano de *trabalho alienado*. No escrito de 1844, Marx descreve a alienação sob quatro perspectivas, dentre as quais as mais relevantes são aquelas relativas ao trabalho, a saber: a alienação (i) dos objetos do trabalho e (ii) do ato da produção. Sobre a primeira dessas modalidades, Marx (2004, p. 82) procura demonstrar como o sistema produtivo capitalista converte os objetos do trabalho numa realidade diametralmente oposta ao trabalhador. Na passagem abaixo, essa oposição é apresentada de modo radical.

> O estranhamento [alienação] do trabalhador em seu objeto se expressa, pelas leis nacional-econômicas [da Economia Política], em que quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir; que quanto mais valores ele cria, mais sem-valor e indigno ele se torna; quanto mais bem

> formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica; quando mais civilizado seu objeto, mais bárbaro o trabalhador; que quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador [...].
> O trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador. Produz palácios, mas cavernas para o trabalhador. Produz beleza, mas deformação para o trabalhador. Substitui o trabalho por máquinas, mas lança uma parte dos trabalhadores de volta a um trabalho bárbaro e faz da outra parte máquinas. Produz espírito, mas produz imbecilidade, cretinismo para o trabalhador.

A passagem acima patenteia visão do jovem Marx de que, sob o processo de trabalho capitalista, o trabalhador encontra-se alijado dos objetos que produz e que esses produtos se lhe defrontam como algo completamente estranho. Esta alienação em relação aos objetos do trabalho é reconduzível a dois fatores: por um lado, ao fato de a produção capitalista basear-se na *desvinculação do trabalho das necessidades humanas*, o que faz dos objetos instrumentos voltados primordialmente à valorização do capital e, a princípio, alheios às necessidades e aos interesses do trabalhador[76]; por outro lado, ao fato de os objetos tornarem-se *propriedade privada* de outrem, o que os converte em realidades a princípio alheias ao trabalhador, pois que ele não pode acessar os objetos de seu trabalho senão acidentalmente[77] e consoante o seu poder de compra. O mundo dos objetos torna-se, destarte, uma realidade estranha ao trabalhador; e, por conseguinte, a unidade entre o homem e o mundo objetivo é rompida na sociedade capitalista, que substitui essa unidade por uma relação de alienação, garantida pela propriedade privada.

A segunda modalidade da alienação, relativa à atividade produtiva, é compreendida pelo jovem Marx de maneira inextricavelmente associada à alienação dos objetos[78] e esquadrinhada longamente pelo autor. Em síntese, ela aparece, nos *Manuscritos*, referida ao fato de o trabalho, na ordem capitalista, ser experimentado via de regra como um "trabalho infeliz", no qual o trabalhador não se desenvolve nem física

[76] Nas sociedades contemporâneas, a conformidade entre as necessidades/interesses humanos e os objetos (produzidos, primordialmente, não para satisfazer as necessidades humanas, mas para possibilitar a valorização do capital sobre si mesmo) é fabricada, essencialmente, pela propaganda, o marketing e os meios de comunicação de massa, em geral, que assumem a função de tornar certas mercadorias parte das necessidades humanas numa determinada época histórica.

[77] "Sim", observa Marx (2004, p. 81), "o trabalho mesmo se torna um objeto, do qual o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções. A apropriação do objeto tanto aparece como estranhamento (*Entfremdung*) que, quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital."

[78] "Como poderia", questiona-se Marx (2004, p. 82), "o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? O produto é, sim, somente o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo".

nem espiritualmente de modo livre, mas "mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito"; no qual o homem se sente "fora de si"; um trabalho de tal modo não-livre, "forçado e obrigatório" que, segundo Marx (2004, p. 82-83) "tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste". No excerto abaixo, o filósofo resume sua visão atinente à condição do trabalhador em relação à sua atividade produtiva, denominando-a como uma condição de *estranhamento-de-si*.

> Esta relação é a relação do trabalhador com a sua própria atividade como uma [atividade] estranha não pertencente a ele, a atividade como miséria, a força como impotência, a procriação como castração. A energia espiritual e física *própria* do trabalhador, a sua vida pessoal - pois o que é a vida senão atividade - como uma atividade voltada contra ele mesmo, independente dele, não pertencente a ele. O *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*), tal qual [...] o estranhamento da coisa [isto é, a alienação dos objetos] (MARX, 2004, p. 83).

Essa ideia de estranhamento ou alienação-de-si nos reenvia, conclusivamente, à posição do jovem Marx sobre uma questão apenas esboçada na seção 1.2.1.1., a saber: o sentido específico da crítica da economia política no texto de 1844. O conceito de *trabalho alienado*, que patenteia a condição humana na quadra histórica do capitalismo como uma condição de alienação-de-si, permite a Marx impugnar o princípio fundamental da Economia Política burguesa – a propriedade privada. Isso porque, uma vez que os objetos do trabalho são alienados do trabalhador que os produz e apropriados por um não-trabalhador (o capitalista), a propriedade privada, que os autores liberais clássicos postulavam como fundamento da Economia Política, aparece na realidade como apropriação resultante da alienação dos objetos do trabalho. Assim, a propriedade privada revela-se, factualmente, não como um princípio, mas como resultado da alienação, que faz tanto dos produtos quanto da atividade produtiva realidades estranhas ao trabalhador. Em razão disso, Marx chega a uma conclusão que solapa o princípio fundante da Economia Política Clássica. Esta conclusão é expressa pelo filósofo nos seguintes termos:

> A *propriedade privada* é, portanto, o produto, o resultado, a consequência necessária do *trabalho exteriorizado*, da relação externa (*äusserlichen*) do trabalhador com a natureza e consigo mesmo.
> A *propriedade privada* resulta, portanto, por análise, do conceito de *trabalho exteriorizado*, isto é, de *homem exteriorizado*, de trabalho estranhando, de vida estranhada, de homem *estranhado*.
> Herdamos, certamente, o conceito de *trabalho exteriorizado* (de vida exteriorizada) da economia nacional [Economia Política] como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são,

> *originariamente*, não a causa, mas o efeito do erro do entendimento humano [...]. (MARX, 2004, p. 87-88, grifos do autor).

Diante desta conclusão, ficamos em condições de compreender mais claramente o sentido da crítica de Marx: a Economia Política que é objeto da crítica é aquela que não reconhece o trabalho alienado como o princípio das leis que regem a reprodução material da sociedade burguesa. Ao não reconhecer este princípio, a Economia Política *oculta* os fatos de que, no capitalismo, a realização do trabalho aparece como desrealização do trabalhador; que a existência factual dos homens contradiz as determinações de sua essência; que a crescente pauperização material e espiritual dos homens contrasta com o aumento da riqueza material e espiritual que eles mesmos produzem, mas que lhes é alienada; que o trabalho, sob o capitalismo, configura via de regra uma atividade hostil ao próprio trabalhador; numa só palavra, que as relações econômico-produtivas capitalistas reduzem a maior parte das pessoas a um estado de estranhamento-de-si.

Ao não reconhecer essa alienação da realidade humana, mas a propriedade, como o princípio basilar da produção material capitalista, a Economia Política falseia a discussão sobre a propriedade privada e esconde aquilo que o jovem Marx (2004, p. 88) designa como o seu "mistério", a saber: "que [ela] é, por um lado, o *produto* do trabalho exteriorizado e, em segundo lugar, que é o *meio* através do qual o trabalho se exterioriza, a *realização dessa exteriorização*". Este dúplice "mistério" da propriedade privada demonstra que a relação mais originária de causalidade entre trabalho alienado e propriedade converte-se, ulteriormente, numa "ação recíproca" (MARX, 2004), pois, com o progressivo desenvolvimento do capitalismo, a propriedade privada passa a figurar não apenas como resultado do trabalho alienado, mas como o meio e a garantia jurídica mais elevada dessa alienação.

Em resumo, a crítica de Marx, no traçado dos *Manuscritos de 1844*, dirige-se primordialmente contra a ocultação ideológica do trabalho alienado tanto na Economia Política burguesa quanto na filosofia hegeliana. Marcuse (1972, p. 12) sublinha justamente essa função dissimuladora como o alvo primordial da crítica, ao explicar que a Economia Política é criticada, pelo jovem Marx, "[...] como justificação ou ocultamento de uma 'alienação' e uma 'desvalorização' totais da realidade humana, como ocorre na sociedade capitalista". Numa só palavra, a Economia Política é criticada não só como ocultamento, mas sobretudo como justificação científica da condição de alienação-de-si – fruto do trabalho alienado – que perverte a essência humana sob o capitalismo.

1.2.1.4.As bases ontológicas do comunismo: a superação da propriedade privada e do trabalho alienado como apropriação omnilateral da essência humana

Conforme discutido nos subitens anteriores, a crítica de Marx se apresenta como uma crítica filosófica, porque constituída num ajuste de contas com a base da problemática da filosofia de Hegel, na *Fenomenologia do Espírito*, e porque critica a Economia Política à luz de uma interpretação filosófica da essência humana e da sua concretização histórica – concretização que é factualmente obstaculizada pela alienação do trabalho. Nesse sentido, Meszáros (2006) afirma que nos *Manuscritos*, onde encontramos a primeira ampla exposição do tema da alienação, Marx se coloca a tarefa *conceitual* de superar essa autoalienação do trabalho que impede a concretização da essência humana. No entanto, a crítica marxiana e a tarefa de superar a alienação não possuem um caráter apenas filosófico-conceitual, mas exibem também o que Marcuse (1972, p. 16) denomina um "caráter prático-agudo". Não se trata, portanto, de uma crítica filosófica *in abstracto*, mas "[...] de uma crítica e uma fundamentação filosóficas da Economia Política no sentido de uma *teoria da revolução*" (*ibidem*, p. 9, grifo meu).

Isso significa que a índole filosófica da crítica de Marx não deve ser tomada num sentido meramente especulativo, pois a análise marxiana da Economia Política, uma vez baseada numa interpretação filosófica da essência humana, contém não apenas a constatação da situação concreta dos homens sob o capitalismo como uma situação de total alienação-de-si, mas compreende também a preocupação com a *prática* que revoluciona essa situação histórica hostil à realidade humana.

> Quando se considera aqui a crítica por Marx da Economia Política e sua fundamentação da teoria revolucionária como "filosóficas", isso não quer dizer que se trata aqui de questões filosóficas "apenas teóricas" através das quais a situação histórica concreta (do proletariado no capitalismo) e sua prática são alicerçadas. Resultado, fundamento e objetivo da análise são a situação histórica concreta e a prática que a transforma. E quando a situação e prática são consideradas sob o aspecto da história da essência do homem, esse aspecto torna ainda mais cortante o caráter prático-agudo da crítica [...] (MARCUSE, 1972, p. 16).

A concepção filosófica hegeliana da essência humana, sob o prisma da qual a situação histórica concreta dos homens é criticada, é confrontada nos *Manuscritos* com o fato da alienação do trabalho, tal como ocorre na sociedade capitalista. Marx demonstra que o fato econômico da alienação, referido primordialmente à relação do trabalhador com os objetos do trabalho e a atividade produtiva, "[...] não é apenas uma situação

econômica, e sim [...] uma distorção e perda da realidade humana". Noutras palavras, complementa Marcuse (1972, p. 14), trata-se de "[...] uma situação concernente ao homem como homem (e não apenas como trabalhador, sujeito econômico etc.) [...]".

No fato da alienação, ao alienar-se dos produtos do trabalho e da atividade produtiva, o homem aliena-se de si mesmo, tornando-se estranho à sua própria essência. Na visão de Marx (2004), essa autoalienação da essência humana se manifesta na sociedade capitalista de maneira eloquente, na medida em que, nela, o homem é reduzido ao status de mercadoria e obrigado a "vender sua humanidade" para poder subsistir como sujeito físico: em suma, é reificado, tornado uma coisa. Por isso, a situação primordialmente econômica do trabalho é referida à existência mesma do homem, já que seu modo de existência como trabalhador, no capitalismo, se revela hostil à sua própria essência. E é justamente porque a alienação excede o âmbito das relações econômicas e atinge a essência humana como tal "[...] que a perda do objeto do trabalho tem uma significação tão importante", a ponto de transformar "[...] a crítica filosófica [...] diretamente", escreve Marcuse (1972, p. 17; 33), "em crítica prático-revolucionária".

Desse modo, a tarefa prático-revolucionária contida na crítica de Marx radica-se em dois elementos: de um lado, numa concepção filosófica determinada da essência humana e, de outro, na constatação empírica de que a "[...] situação factual do capitalismo não se trata apenas de uma crise econômica ou política, e sim de uma catástrofe da essência humana [...]" (MARCUSE, 1972, p. 36). E, uma vez que tal catástrofe decorre do fato da alienação, a ação revolucionária vislumbrada pelo jovem Marx reveste-se de um conteúdo determinado: a superação (*Aufhebung*) do trabalho alienado e da propriedade privada, causas diretas dessa catástrofe ontológica. Nesta altura, cumpre revocar o "mistério da propriedade privada" referido por Marx[79], segundo o qual esta não seria apenas resultado da alienação, mas também *o meio* pelo qual ela se processa. A remissão a este "mistério" é relevante, pois, se Marx concebe a propriedade privada como o meio pelo qual se processa a alienação no capitalismo, então a superação da alienação humana exige, como uma tarefa de primeira ordem, a superação da propriedade privada. Será, exatamente, nesses termos que o filósofo elaborará a natureza prático-

[79] Cf. (MARX, 2004, p. 88).

revolucionária de sua crítica, reconduzindo a base teórica e empírica de todo o movimento revolucionário ao movimento mais originário da propriedade privada[80].

Em sua resenha aos *Manuscritos*, Marcuse afirma que, para Marx, a superação econômica e jurídica da propriedade privada não significa o fim, mas o começo da revolução comunista. Tal afirmação só se entende se se considera que, para Marx (2004, p. 106), a propriedade privada constitui a garantia mais eminente da alienação, o enraizamento mais profundo da reificação humana, a própria "expressão material-sensível da vida humana estranhada". Por esta razão, o comunismo, enquanto suprassunção (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada, aparece pioneiramente caracterizado no texto de 1844 como "a suprassunção positiva de todo estranhamento (*Entfremdung*)". A meta de uma tal superação positiva da propriedade privada é a existência não-alienada dos objetos para o homem, tanto como *objetos do gozo* quanto como *objetos da atividade* (MARX, 2004). Assim, a forma verdadeiramente humana da propriedade a instaurar-se no comunismo – e a substituir o regime de propriedade capitalista – possui uma determinação positiva universal que, segundo Marcuse (1972, p. 39), é "[...] a existência e disponibilidade de todos os objetos de que o homem necessita para a realização livre de sua essência": seja como objetos do seu trabalho (atividade), seja como objetos de sua fruição (gozo). E isso só se torna possível mediante a eliminação da apropriação privada da riqueza socialmente produzida.

O comunismo enquanto superação da propriedade privada

Dessa forma, a superação positiva da propriedade privada não corresponde a um acontecimento de natureza apenas jurídico-política, mas também, e principalmente, ontológica, pois a disponibilidade universal dos objetos, visada pelo comunismo, representa a possibilidade real dos homens perfazerem a sua essência, o seu ser-humano, que consiste justamente num ser-com-objetos. E disso se segue uma segunda caracterização do comunismo em bases ontológicas: "ele", pontifica Marx (2004, p. 105), "é a *verdadeira* resolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira dissolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência". Entendido como extinção da propriedade privada e, por conseguinte, da alienação, o comunismo é pensado pelo jovem Marx como a resolução daquelas contradições que vimos perverter a essência humana no capitalismo e como a possibilidade histórica de sua unificação: neste caso, (i) a unificação entre a essência dos homens e a sua existência

[80] "Que no movimento da propriedade privada, precisamente da Economia, o movimento revolucionário inteiro encontra tanto a sua base empírica quanto teórica, disso é fácil reconhecer a necessidade (*Notwendigkeit*)" (MARX, 2008, p. 106).

factual, que são postas em oposição pela alienação do trabalho, e (ii) a unidade do homem com o mundo objetivo por ele criado, que encontra-se rompida pela propriedade privada.

Quanto às duas caracterizações do comunismo referidas acima, há que se observar a sua índole explicitamente hegeliana: como suprassunção positiva[81] da propriedade privada e unificação das contradições[82] entre existência/essência, homem/natureza e capital/trabalho, o comunismo é definido por Marx nos mesmos moldes que o momento especulativo da dialética o é por Hegel. Em vista disso, somos levados a compreender que o comunismo, em sua primeira formulação explícita na obra de Marx, não se reduz a uma teorização em termos estritamente econômico-políticos, mas supõe uma indispensável fundamentação filosófica de inspiração hegeliana. Ademais, somos também levados a concluir que o comunismo, na visão do jovem Marx, não representa uma negação absoluta do capitalismo, mas a resolução de suas contradições e a possibilidade da sua unificação numa forma superior de organização social. Assim, uma vez definido praticamente nos mesmos termos que Hegel define o momento positivamente racional da dialética, o comunismo não significa a aniquilação pura a simples do capitalismo, mas a sua *Aufhebung*, isto é, sua *aniquilação* e *elevação a um nível superior*, mas também a *conservação* de seus elementos progressivos[83].

A terceira, e última, caracterização ontológica que gostaríamos de salientar nesta seção – e que é, na verdade, um desdobramento das anteriores – é a ideia do comunismo como *apropriação omnilateral da essência humana*. De acordo com Marx (2004, p. 108), o verdadeiro conteúdo da superação positiva da propriedade privada é "a apropriação da essência humana" e "da obra humana para o homem e pelo homem". Segundo o filósofo, todavia, essa apropriação "[...] não pode ser apreendida apenas no sentido da *fruição imediata*, unilateral, não somente no sentido da *posse*, no sentido do *ter*" (*ibidem*). Este sentido unilateral de posse, aludido por Marx, é inculcado nos homens precisamente pela

[81] "A dialética tem um resultado *positivo* por ter um *conteúdo determinado*, ou por seu resultado não ser o nada vazio, abstrato [...]" (HEGEL, 1995, p. 166)

[82] "O especulativo ou positivamente racional apreende a *unidade* das determinações *em sua oposição* [...]. Esse racional é ao mesmo tempo algo concreto, porque não é unidade simples, formal, mas *unidade* de *determinações diferentes*" (HEGEL, 1995, p. 166; 167)

[83] A concepção do comunismo como *Aufhebung* do capitalismo fica, progressivamente, mais clara nas obras de Marx e Marcuse não deixa de percebê-lo em seu *O homem unidimensional*, onde ele revoca justamente a ideia de que a revolução comunista visada pela teoria marxiana supunha não apenas o elemento da *destruição* do capitalismo, como também de *conservação*: "A teoria marxiana clássica", escreve Marcuse (2015, p. 57, grifos meus), "concebe a transição do capitalismo para o socialismo como uma revolução política: o proletariado *destrói* o aparato político do capitalismo, mas *conserva* o aparato tecnológico, submetendo-o à socialização".

propriedade privada, que reduz todo o sentido do possuir objetos à perspectiva do seu consumo enquanto mercadorias diretamente utilizáveis ou capitalizáveis.

> A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado*. Embora a propriedade privada apreenda todas estas efetivações imediatas da própria posse novamente apenas como *meios de vida*, e a vida, à qual servem de meio, é a *vida* da *propriedade privada*: trabalho e capitalização (MARX, 2004, p. 108).

Comentando exatamente esta passagem, Marcuse (1972, p. 39) explica que a propriedade privada consiste em "[...] uma forma falsa do ter e possuir objetos". E, justamente em virtude de seu sentido falso de posse, Marx afirma que ela corrompe a humanidade dos sentidos físicos e espirituais dos homens. Numa só palavra, todos os sentidos humanos encontram-se alienados, na medida em que, forjados na escola do capitalismo, demonstram-se incapazes de apropriar-se *omnilateralmente* do mundo objetivo como uma expressão total da realidade humana, ou seja, como um mundo de objetos provenientes do homem e para o homem. Por isso, os sentidos humanos ficam constritos a uma apropriação meramente *unilateral* dos objetos, isto é, circunscrita unicamente ao sentido alienante do seu consumo como mercadorias.

Dito tudo isso de modo diverso, o jovem Marx compreende que a relação alienada do homem com o mundo objetivo, no capitalismo, torna os sentidos humanos incapazes de experimentar a efetividade objetiva (*gegenständliche Wirklichkeit*) como efetividade das forças essenciais humanas (*menschliche Wesenskräfte*). Por isso, os sentidos humanos resultam alienados, isto é, estranhos à realidade humana, porque o próprio objeto dos sentidos é também alienado nas condições históricas do capitalismo; donde se segue que a possibilidade da "humanização dos sentidos" passa pela necessidade da "humanização da natureza". Noutras palavras, torna-se necessário superar a alienação que faz do mundo objetivo um mundo não-humano de objetos para o mero consumo. Sobre essa possibilidade da humanização dos sentidos, Marx (2004, p. 110) declara:

> [É] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*.

Nesta altura da discussão, acedemos a um ponto capital da elaboração filosófica do jovem Marx: a superação da alienação humana na sociedade comunista significaria, no plano ontológico, uma transformação na estrutura mesma da sensibilidade dos homens com vistas à sua humanização, isto é, à conversão dos sentidos dos homens em sentidos efetivamente humanos. Esta dimensão ontológico-sensível da transição ao comunismo é designada, no texto de 1844, como *a emancipação completa dos sentidos*. Nas palavras de Marx (2004, p. 109), "a suprassunção da propriedade privada é [...] a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos [...], justamente pelo fato desses sentidos [...] terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente".

Com essas palavras, o jovem Marx vislumbra o comunismo como um modo de existência em que o homem, em *todas* as suas relações com o mundo (ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar), seja capaz de apropriar-se de sua efetividade humana nos objetos com que se relaciona; capaz de relacionar-se com eles como expressões multifacetadas da essência humana, e não como objetos estranhos, como propriedade sua ou de outrem. Assim, a supressão da propriedade privada, como supressão desse estranhamento para com os objetos, engendra a possibilidade de uma apropriação *ominilateral* da essência humana, pois em *todas* as suas relações com o mundo objetivo, os homens se apropriariam dos objetos como uma confirmação da sua própria humanidade: como objetos humanos ou homens objetivados; como objetos do seu trabalho, bem como da sua fruição; enfim, como objetos com os quais os homens podem relacionar-se humanamente porque esses objetos já se relacionam, de antemão, humanamente com eles. Num tal contexto social, a sensibilidade tornar-se-ia subjetivamente humana à medida que a natureza se tornasse objetivamente humana, isto é, não-alienada ou não-estranha ao indivíduo. Assim, na elaboração filosófica do jovem Marx sobre o comunismo, o mundo objetivo não mais se defrontaria ao homem como simples utilidade (*Nützlichkeit*), uma vez que a própria utilidade (*Nutzen*) tornar-se-ia utilidade *humana*.

Em resumo, o que gostaríamos de salientar da abordagem acima é a maneira como Marx prospecta o modo de existência humana no comunismo sob um duplo prisma ontológico: (i) como apropriação, pelo homem, da sua essência omnilateral de uma maneira omnilateral e (ii) como emancipação completa da sensibilidade humana. Na seção 1.2.2., retornaremos a esta dupla caracterização do status futuro de uma sociedade comunista para assinalar como ela influenciará, de maneira significativa, as reflexões de Marcuse nos ensaios da *ZfS*. Por ora, passemos de modo breve e conclusivo ao segundo

aspecto que, ao lado da superação positiva da propriedade privada, deveria condicionar a irrupção histórica do comunismo, a saber: a superação do trabalho alienado.

Conforme vimos no subitem 1.2.1.3., Marx, num ajuste de contas com a filosofia hegeliana nos *Manuscritos*, traz à ribalta o problema de que os homens, sob as leis econômico-produtivas do capitalismo, vivem uma condição de completa *alienação-de-si*, pois não reconhecem sua essência humana nem nos produtos que produzem, nem no trabalho que realizam e nem nos demais homens (VÁZQUEZ, 1997). Vimos, ademais, que esta condição de alienação total da essência humana é reconduzível à alienação do trabalho, donde se segue que a apropriação (omnilateral) da essência humana pelo homem e para o homem no comunismo exige, inapelavelmente, a abolição do trabalho alienado. Esta forma histórica do trabalho, como negação factual da essência humana, era a forma dominante do trabalho que Marx constatava na sua época e isso põe-nos um problema, a saber: se o trabalho que Marx encontrara na realidade efetiva da sociedade burguesa materializava a negação factual da essência humana, então como o filósofo poderia conceptualizar uma forma de trabalho solidária ao modo-de-ser essencial do homem[84], se tanto a essência humana quanto a forma de trabalho que a define não estavam dadas na realidade do capitalismo empiricamente observado por Marx?

O comunismo enquanto superação do trabalho alienado

Podemos responder esta questão, inicialmente, dizendo que Marx não conceptualiza, de fato, um trabalho não-alienado, mas insinua a ideia de uma tal forma de trabalho através de um exercício filosófico de abstração. Segundo Vázquez (1997, p. 418), é "[...] negando idealmente, no pensamento, a realidade humana existente" que se acede a uma ideia do trabalho e da essência que não encontram, ainda, correspondência na realidade empírica do capitalismo. Segundo Vázquez (1997), a acepção da essência humana e de uma forma não-alienada de trabalho como negações da realidade efetiva do capitalismo – ou, inversamente, a compreensão da realidade efetiva do capitalismo como negação de uma essência humana não dada na existência dos homens – torna o conceito de essência, na teoria marxiana, um instrumento crítico da realidade existente[85]. Na

[84] A exigência de identificar o modo-de-ser essencial do homem ao trabalho decorre, como vimos em 1.2.1.2., do fato de Marx esposar a tese hegeliana de que a autoprodução do homem é um processo resultante do seu próprio trabalho.

[85] Em *Razão e Revolução*, Marcuse expressa uma interpretação semelhante à de Vázquez (ou vice-versa, considerando que a obra de Vázquez é posterior à de Marcuse) acerca do conceito de "essência humana" como um expediente de *crítica* da ordem existente. Referindo-se ao conjunto da obra de Marx, Marcuse (1978, p. 239, grifo meu) afirma que todas as categorias do "sistema" de Marx "[...] se referem à *negação* desta ordem [existente]. Elas visam a uma nova ordem da sociedade, mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade [...]. A teoria de Marx é uma *crítica*, no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente".

passagem abaixo, o comentador espanhol refere-se, precisamente, às duas questões mencionadas acima: a ideia de um trabalho não-alienado como negação abstrata do trabalho alienado e o caráter crítico do conceito de essência humana mobilizado por Marx:

> Negando, com efeito, o trabalho alienado no qual o homem não se reconhece nem se afirma, obtém-se a ideia de um homem que se define por seu trabalho, mas por um trabalho criador no qual se afirma e se reconhece a si mesmo. Uma vez obtido assim – ou seja, interpretando a existência real, efetiva, como negação de algo que não se dá real e efetivamente –, o conceito de essência humana serve para julgar criticamente a sociedade burguesa atual, e conceber a história como processo de sua negação e realização [...] (VÁZQUEZ, 1997, p. 419).

Partindo dessa perspectiva, podemos depreender que a forma de trabalho a caracterizar a sociedade comunista deve ser projetada como o exato contrário do trabalho alienado, o qual Marx (2004, p. 82-83) qualifica como um "trabalho infeliz", no qual o trabalhador "não se afirma", mas "nega-se nele"; no qual ele não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas "mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito"; no qual o homem se sente "fora de si"; um trabalho de tal modo "forçado e obrigatório" que "tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste"; um trabalho, enfim, "de autossacrifício e mortificação". Em suma, o trabalho alienado é concebido pelo jovem Marx como um trabalho *infeliz e não-livre*. Desse modo, uma vez compreendida como negação ponto por ponto do trabalho alienado, a forma de trabalho a vigorar numa sociedade comunista deveria distinguir-se por duas determinações básicas, a saber: a maximização da *felicidade e liberdade* do trabalhador.

Uma tal reivindicação de liberdade e felicidade na existência social dos homens, enquanto trabalhadores, pode soar algo idílico, utópico e mesmo irreal. Mas essa estranheza não resulta, certamente, da impossibilidade da sociedade burguesa de propiciar uma forma de trabalho mais livre e feliz para os homens em geral, mas do incômodo suscitado por essa reivindicação numa ordem socioeconômica cuja reprodução se funda, justamente, no trabalho alienado como a forma predominante do trabalho. "A exigência de felicidade", escreve Marcuse (*C.Af.*, p. 100), "contém um tom perigoso em uma ordem que resulta em opressão, carência e sacrifício para a maioria". Por isso, ao exigir a supressão do trabalho alienado como *conditio sine qua non* para a sua concretização, o comunismo esboçado pelo jovem Marx, em 1844, não faz senão se comprometer com a perigosa exigência de que a felicidade e a liberdade sejam tornadas os conteúdos centrais da vida humana, e não apenas subprodutos acidentais do trabalho.

Embora, como observa Wolff (2017), Marx tenha se recusado a especular em detalhe a natureza do comunismo, mesmo nas obras posteriores aos *Manuscritos*, é-nos claro que uma de suas determinações é a existência de um regime de trabalho não-alienado, balizado pela liberdade, felicidade e autorrealização do indivíduo. Considerando não apenas o escrito de 1844, mas o todo da obra marxiana, Tonet (2014) afirma que Marx referiu-se, genericamente, ao tipo de trabalho que teria lugar no comunismo como uma forma de *trabalho associado*. Com efeito, ainda que o próprio Marx não tenha escrito "[...] nenhuma página específica sobre esta categoria, em várias de suas obras ele se refere ao trabalho associado, mesmo que não seja com essas palavras, como fundamento material de uma sociedade comunista" (TONET, 2014, p. 288).

Reunindo as passagens esparsas da obra de Marx onde ele se refere, direta ou indiretamente, a essa modalidade associada de trabalho, Tonet (2014, p. 289) afirma ser possível discernir quatro características que o distinguem do trabalho alienado, a saber: (i) a *liberdade*, pois "são os próprios produtores que determinam o que deve ser produzido, como isto deve ser produzido e como deve ser distribuído todo o produto. Não são poderes estranhos e alienados que comandam a produção"; (ii) a *consciência*, pois, "[...] do começo ao fim, todo o processo está sob o expresso controle dos próprios produtores"; (iii) a *coletividade*, na medida em que é uma forma de trabalho que "[...] implica a colocação em comum das forças individuais, permitindo, assim, multiplicar as forças sociais"[86]; e, por último, (iv) a *universalidade*[87], pois

> [...] dado o estágio de universalização em que a humanidade se encontra, até por obra e graça do capitalismo, tanto a produção como o consumo exigem e permitem a interdependência de todos os espaços mundiais. Mais ainda, porque os problemas da humanidade têm [...] um caráter efetivamente universal, o que significa que sua resolução também só pode se dar em nível universal (TONET, 2014, p. 289).

Considerando todos os aspectos apresentados nesta seção sobre os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, desde as apropriações positiva e crítica da filosofia hegeliana e a crítica ao fundamento da Economia Política Clássica, passando pelo conceito-chave da crítica de Marx, até chegar ao esboço de uma ordem social comunista, podemos concluir

[86] Sobre o aspecto da coletividade do trabalho não-alienado, Jay (1996, p. 75, tradução minha) observa: "O trabalho não-alienado [...] implicava trabalhar com os outros, e não contra eles".

[87] "É uma forma de trabalho universal porque, dado o estágio de universalização em que a humanidade se encontra, até por obra e graça do capitalismo, tanto a produção como o consumo exigem e permitem a interdependência de todos os espaços mundiais. Mais ainda, porque os problemas da humanidade têm, hoje, um caráter efetivamente universal o que significa que sua resolução também só pode se dar em nível universal" (TONET, 2014, p. 289).

que o texto juvenil de Marx se insere dentro de num movimento geral que singulariza a obra do autor: a dialética entre *alienação e emancipação*. A originalidade do escrito de 1844 consiste em apresentar o processamento dessa dialética *em bases expressamente ontológicas* e em torno de um conceito axial, isto é, o de *trabalho alienado*.

Partindo desses dois elementos, podemos resumir em linhas generalíssimas a dialética alienação-emancipação, à luz do texto de 1844, em duas faces: por um lado, a conservação ou o aprofundamento do trabalho alienado, mesmo que sob formas cada vez mais requintadas, não se reduz a um fato meramente econômico, mas constitui uma catástrofe da essência humana que exige "[...] a superação catastrófica da situação factual por meio da *revolução total* (MARCUSE, 1972, p. 36); por outro lado, a abolição revolucionária do trabalho alienado também não se reduziria a um simples acontecimento econômico ou político, mas representaria a possibilidade histórica da apropriação omnilateral da essência humana, isto é, de que os homens pudessem desenvolver integralmente suas potencialidades humanas consoante sua própria individualidade, e não segundo os ditames heterônomos das relações econômico-produtivas do capitalismo. A possibilidade de uma tal autorrealização humana teria lugar num novo modo de existência social (o comunismo), cujo traço distintivo seria sua forma dominante de trabalho, que não deveria mais basear-se na reificação dos indivíduos, mas na sua felicidade e liberdade. Desse modo, a superação positiva da propriedade privada e a abolição do trabalho alienado significariam, para o jovem Marx, a realização da essência humana.

O espírito dessa dialética constituirá uma influência crucial para os desenvolvimentos teóricos de Marcuse. Na seção posterior, buscaremos assinalar os principais elementos da crítica da economia política de Marx, sob o crivo filosófico dos *Manuscritos*, que orientam de modo decisivo as discussões centrais dos ensaios da *ZfS*.

1.2.2. A tríplice repercussão dos "Manuscritos" nos ensaios de Marcuse

Em seu ensaio sobre o hedonismo, Marcuse afirma que a crítica da economia política configurava um dos pressupostos filosóficos fundantes da concepção de Teoria Crítica que o Instituto de Pesquisa Social buscava desenvolver na década de 1930[88]. A novidade suscitada pela aparição dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em 1932, era

[88] "Entendemos por teoria crítica a teoria da sociedade tal como foi apresentada nos ensaios fundamentais da *Zeitschrift für Sozialforschung*, baseados na filosofia dialética e na crítica da economia política" (*C.Hed.*, p. 199).

o fato de que, neles, o jovem Marx demonstrava, pela primeira vez, a centralidade do trabalho alienado como fato fundamental da Economia Política e apresentava este fato, a partir de categorias filosóficas, como uma perversão total da essência humana a justificar uma "revolução total", entendida para além de qualquer solução simplesmente reformista. Nessas duas assunções (do trabalho alienado como fundamento da sociedade burguesa e da necessidade de uma revolução de caráter total), residem as linhas diretrizes da teoria crítica que Marcuse começa a esboçar nos ensaios da *ZfS*. A nosso juízo, a crítica da economia política marxiana – tal como reanalisada por Marcuse, em 1932, à luz dos manuscritos de 1844 – influenciará a obra marcuseana como um todo, a começar pelos ensaios da década de 1930, em *três sentidos principais*: (i) enquanto reconhecimento de um estatuto ontológico do trabalho; (ii) enquanto justificativa filosófica para uma transformação social radical-total, no sentido da abolição do regime de trabalho capitalista; (iii) como reivindicação de um novo modo de existência humana, radicado particularmente no prospecto de uma nova forma da sensibilidade e do prazer. Discutiremos cada um desses sentidos, em separado, nos três subitens a seguir.

1.2.2.1. O estatuto ontológico do trabalho

O primeiro sentido que assinalamos acima é subscrito por Martin Jay em *The Dialectial Imagination*. Nesta importante obra para o estudo da Teoria Crítica, Jay (1996, p. 75, tradução minha) afirma que "a crença de Marcuse na centralidade ontológica do trabalho permaneceu, de modo notável, um fator constante em sua obra após 1933[89]". Nesse sentido, Marcuse assumira tanto de Marx quanto de Hegel[90] uma concepção do trabalho entendida para além de uma atividade simplesmente econômica, mas como o meio de que o homem dispõe para realizar a sua essência, sendo por isso – nas palavras de Jay – a própria "natureza do homem". Esta assunção do trabalho como uma categoria ontológica deve ser ressaltada como um traço distintivo da filosofia de Marcuse, pois Horkheimer e Adorno, por exemplo, "[...] estavam menos seguros acerca da significação ontológica do trabalho". Segundo Jay (1996, p. 76), eles raramente se referiram à análise

[89] Isto é, após sua integração ao Instituto de Pesquisa Social.
[90] Em *Razão e Revolução*, Marcuse sublinha a semelhança dos conceitos mobilizados por Marx e Hegel, mostrando como a concepção do trabalho elaborada por este prenuncia a abordagem crítica daquele: "o conceito de trabalho", sublinha Marcuse (1978, p. 83), "não é um conceito periférico com relação ao sistema de Hegel, mas é o conceito central através do qual ele concebe o desenvolvimento da sociedade. Hegel descreve o modo de integração dominante em uma sociedade de produção de mercadorias em termos que prefiguram claramente a abordagem crítica de Marx".

do jovem Marx sobre o trabalho alienado e "[...] eram relutantes em fazer especulações positivas no tocante à natureza humana". Sobre esta questão, Kellner (1984, p. 404, nota 63) observa ainda que Adorno introduziu o termo "metafísica do trabalho" precisamente "[...] como crítica a uma alegada redução, por Marx, da natureza essencial do homem ao trabalho". Portanto, a vinculação teórica de Marcuse a um conceito ontológico de trabalho, sobretudo à concepção forjada pela pena do jovem Marx, não apenas distingue o seu itinerário intelectual daquele de seus colegas do Instituto, como também reforça nossa intepretação dos ensaios de Marcuse como textos radicados, filosoficamente, na crítica da economia política do jovem Marx e no seu conceito-chave: o de trabalho alienado.

No entanto, há que se fazer *três observações* quanto à apropriação marcuseana desse estatuto ontológico do trabalho. A primeira delas refere-se à categoria de "objetivação". Conforme discutido em 1.2.1.2, Marx deriva sua concepção ontológica do trabalho do conceito hegeliano de "objetivação". Marcuse, todavia, embora conserve a acepção do trabalho como o meio por excelência da autoprodução do homem, *não faz qualquer referência textual ao conceito hegeliano de "objetivação"* nos ensaios da *ZfS*. Mas, na leitura de Martin Jay, a ideia mesma de objetivação remanesce nas reflexões de Marcuse, ainda que na ausência do conceito. Referindo-se à recepção marcuseana do escrito juvenil de Marx, Jay (1996, p. 75) afirma que Marcuse assente com a ideia básica de que o homem "[...] deve objetivar-se (*objectify*) a si mesmo" e "tornar-se *an-sich* bem como *für-sich*, objeto bem como sujeito", tal como Hegel propusera. Mas, tal como propusera Marx, em sua apropriação crítica de Hegel, Marcuse assente também que "o horror do capitalismo foi produzido pelo tipo de objetivação (*objectification*) que ele promoveu", isto é, o *trabalho alienado*, porquanto ele converte os objetos em realidades estranhas aos homens que neles se objetivaram, fazendo do trabalho não um expediente da autorrealização dos homens, mas de negação da verdadeira essência humana.

A segunda observação a se fazer é que, nos ensaios abordados nesta pesquisa, *Marcuse não utiliza um conceito de essência humana expressamente associado ao trabalho*. No entanto, isso não significa que (i) inexista qualquer conceito de essência nos ensaios da *ZfS*[91] ou (ii) que o conceito de essência mobilizado por Marcuse não esteja

[91] Recorde-se que elegemos como objetos deste estudo apenas os ensaios publicados entre 1937-1941, de modo que não entra nessa análise o ensaio "Sobre o Conceito de Essência" (1936). Para uma visão geral da abordagem marcuseana neste ensaio, onde o filósofo destaca inclusive a especificidade do conceito de "essência humana" do materialismo histórico em relação às demais tradições filosóficas, cf. (DA SILVA, 2010, p. 15-25).

diretamente relacionado com o conceito marxiano e, por conseguinte, com a perspectiva do trabalho. Desfaçamos, pois, essas duas possibilidades de equívoco interpretativo.

Em "Para a Crítica do Hedonismo", encontramos uma utilização peculiar dos conceitos de *aparência* e *essência*, em que a aparência refere-se ao conjunto das relações humanas (com os homens e com as coisas) em sua imediatez ou em sua forma socialmente estabelecida, isto é, essas relações tais como efetivamente aparecem aos indivíduos na sociedade capitalista; por outro lado, a essência diria respeito não à forma imediata, mas às possibilidades supremas do mundo e das relações humanas (com os homens e com as coisas), consoante o estágio alcançado pelas forças produtivas e pelo conhecimento numa dada época[92]. Em resumo, o conceito de essência se refere às melhores possibilidades de existência social dos homens, àquilo que poderia ser. E é, precisamente, essa referência a um futuro possível que vincula, em primeira instância, o conceito marcuseano de "essência" àquele mobilizado pelo jovem Marx. Pois, em ambos os casos, a essência não se reporta à realidade existente, mas à sua negação e superação numa ordem social possível, capaz de realizar uma essência humana que permanece negada na realidade efetiva. Além disso, esta vinculação conceitual entre Marcuse e Marx, mediada pela referência a um futuro possível[93], conserva a relação inextricável da essência humana com o trabalho. Três passagens nos parecem confirmar a manutenção da relação essência-trabalho nos ensaios de Marcuse:

1. A concepção das relações antagônicas de trabalho como o domínio em que "[...] se decide acerca da liberdade e da felicidade possíveis" (*C.Hed.*, p. 172), isto é, das possibilidades supremas dos homens (essência);
2. O fato de Marcuse identificar a superação da realidade existente (aparência) com a negação das relações antagônicas de trabalho, dado que nelas "[...] a felicidade não pode ser universal" (*ibidem*) e os indivíduos "não podem ser juízes de sua felicidade", pois, uma vez submetidos a um tal processo de trabalho, eles ficam "impedidos de conhecer seus verdadeiros interesses" (*ibid*., p. 190). Consequentemente, esta situação histórica impõe a

[92] Esta distinção conceitual é analisada mais detidamente na seção 2.1.

[93] Em "Filosofia e Teoria Crítica", Marcuse faz residir nessa referência ao futuro um dos traços distintivos da Teoria Crítica: "[Os conceitos da teoria crítica] são conceitos construtivos, que não conceituam a realidade efetiva dada, mas ao mesmo tempo sua superação e a nova realidade efetiva. Na reconstrução teórica dos processos sociais, aqueles elementos que se relacionam com o futuro são componentes necessários da crítica às relações atuais e das análises de suas tendências." (*F.&T.C.*, p. 147).

emancipação do trabalho antagônico como precondição para a realização das melhores possibilidades dos indivíduos (essência);

3. A compreensão marcuseana do status futuro da sociedade (essência) como um modo de existência centrado numa "nova forma do trabalho" (*C.Af.*, p. 100) e numa ideia superior de felicidade, em função da qual os indivíduos livres – das relações antagônicas de trabalho – deveriam se "diferenciar de todas as humanidades até hoje" (*F.&T.C.*, p. 146).

Em suma, depreendemos dessas passagens que, em seus ensaios, Marcuse pensa a realização da essência humana como uma tarefa prática que, tal como nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, exige a abolição do trabalho alienado e a instauração de uma nova forma do trabalho, que permita aos homens conhecer seus verdadeiros interesses e que viabilize a universalização da felicidade. Em poucas palavras, a efetivação da essência humana, segundo os textos da *ZfS*, supõe a criação de um processo de trabalho não hostil à felicidade e liberdade dos homens, tal como já pensava Marx[94].

A terceira e última observação diz respeito ao *sentido preciso em que o trabalho figura, nos ensaios, como uma categoria ontológica*. Seguramente, a teoria crítica que Marcuse começa formular na década de 1930 pressupõe a concepção hegeliano-marxiana do trabalho como uma atividade não circunscrita à esfera meramente econômica, mas como um ato determinante da essência humana. Nos textos da *ZfS*, esse caráter ontológico do trabalho é assumido no sentido preciso de que o trabalho que o indivíduo executa e as relações sociais que regem essa execução determinam a medida em que as faculdades, as potencialidades e as necessidades dos homens – numa só palavra, sua essência – podem ou não se desenvolver nas condições historicamente dadas. Dito de outro modo, a forma de trabalho à qual os indivíduos submetem cotidianamente sua vida fixa o limite do desenvolvimento das suas capacidades corporais e espirituais, delimitando assim as possibilidades de o indivíduo constituir para si uma sensibilidade, um conjunto de paixões, e de capacidades intelectuais propriamente humanas.

Este sentido ontológico do trabalho a que nos referimos aparece no primeiro sistema hegeliano (1802-1806), quando Hegel já percebia que "o trabalho abstrato não pode desenvolver as verdadeiras faculdades do indivíduo" (MARCUSE, 1978, p. 83); posteriormente, é recuperado nos *Manuscritos de 1844*, quando Marx (2004, p. 82-83) se refere ao trabalho alienado como um trabalho em que o indivíduo "[...] não desenvolve

[94] Cf. p. 107-108.

nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito". E é, precisamente, neste sentido que – como intentamos aqui argumentar – o estatuto ontológico do trabalho deve ser interpretado nos ensaios. Marcuse retoma esse sentido ontológico do trabalho, no texto de 1938, em termos quase similares aos de Marx, quando se refere ao processo de trabalho capitalista como um processo "[...] cujo resultado é a mutilação e o embrutecimento dos órgãos [dos sentidos e da alma] do trabalhador" (*C.Hed.*, p. 184). Noutra passagem, o filósofo pontifica que o processo capitalista de trabalho "[...] formou os órgãos (corporais e espirituais) e as capacidades dos homens, assim como o horizonte de suas reivindicações", de tal modo que elas aparecem como necessidades individuais "somente na sua forma mutilada, com todas as suas repressões, renúncias, adaptações e racionalizações [...] (*C.Hed.*, p. 189).

Portanto, considerando as passagens supracitadas, podemos depreender que Marcuse conserva uma visão ontológica do trabalho, no sentido preciso de que a forma histórica do trabalho na sociedade capitalista – o trabalho alienado – representa um obstáculo ao desenvolvimento da essência humana, isto é, daquilo que o homem poderia ser, de suas melhores possibilidades de existência. Esta obstaculização se manifesta, particularmente, de dois modos: (i) como mutilação e embrutecimento das capacidades corporais e espirituais dos indivíduos e (ii) como repressão das necessidades individuais, quer dizer, como cerceamento do horizonte das reivindicações que os indivíduos sentem como necessárias à sua existência social. Esta percepção do trabalho como instrumento de repressão será analisada, na década de 1950, à luz das categorias da metapsicanálise freudiana e conhecerá sua expressão máxima em *Eros e Civilização.*

No que tange ao contexto específico da década de 1930, porém, a menção ao vínculo entre trabalho e repressão individual nos fornece um importante indicativo do tipo marxismo que irá caracterizar a teoria crítica macuseana: referimo-nos, aqui, ao modo como Marcuse analisa a transformação revolucionária da sociedade. Isso porque, no pensamento marcuseano, há uma tendência dissonante em relação ao marxismo ortodoxo na maneira de analisar o processo revolucionário anticapitalista. Tal tendência expressa-se no fato de que Marcuse, frequentemente, "[...] afasta-se do conceito marxiano tradicional de revolução". "Sem dúvida", anota Kellner (1984, p. 84), "em muitos de seus trabalhos, Marcuse irá se afastar das contradições no sistema político-econômico e da luta de classes para focar na repressão dos indivíduos, que gera recusa e revolta". Por isso, um dos traços distintivos do marxismo de Marcuse será analisar as possibilidades de uma transformação social radical, enfatizando suas condições *subjetivas*. Nesse quadro, as

repressões, as renúncias e adaptações a que os indivíduos são submetidos pelo trabalho alienado se convertem na justificação subjetiva para uma transformação social radical.

Assim, ao modo do jovem Marx, que propugnava a superação catastrófica do capitalismo porque via nesta formação social uma catástrofe da essência humana, também Marcuse buscará fundar a necessidade de abolir os elementos repressivos do capitalismo no fato de esses elementos representarem uma catástrofe para o indivíduo, enquanto obstáculos à sua felicidade, liberdade e ao desenvolvimento pleno de suas possibilidades supremas. E, como já assinalado, Marcuse identificará no trabalho alienado o principal elemento repressivo do capitalismo a ser abolido por uma mudança social radical.

1.2.2.2. A transformação social radical-total

O segundo sentido em que a crítica filosófica do jovem Marx repercute nos ensaios de Marcuse é, precisamente, como *justificativa para uma transformação social radical-total, a partir da abolição do processo de trabalho capitalista*. A razão para se suprimir o trabalho alienado encontra-se já suficiente aduzida nas três passagens destacadas no subitem anterior para demonstrar o vínculo conceitual trabalho-essência[95]. Cumpre, porém, retomarmos essa razão, nos seus aspectos mais gerais, desde a elaboração filosófica do jovem Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

Conforme já amplamente discutido, Marx apresenta a existência dos homens na facticidade histórica do capitalismo, em que predomina o trabalho alienado, como estando em franca contradição com a sua essência, de tal modo que esta situação humana não pode ser descrita como uma mera crise econômica ou política, mas como uma catástrofe afetando a essência humana. E esta catástrofe, de dimensões ontológicas, exige sua transcendência cataclísmica através de uma "revolução total". Particularmente, a contradição, apontada por Marx, entre a essência e a existência concreta dos homens só poderia ser superada por uma revolução comunista, de maneira que qualquer tentativa de a resolver por meio de reformas parciais da ordem estabelecida estaria, por princípio, destinada a malograr. À vista disso, vimos que Marcuse assume, nos traços fundamentais, a compreensão marxiana sobre as consequências ontológicas deletérias do trabalho alienado, bem como aquiesce com a opinião de Marx segundo a qual a concretização da

[95] Cf. p. 112-113.

essência humana[96] requer uma revolução social, no sentido da superação do capitalismo e de suas formas de existência correlatas: a moral, a religião, o Estado e, sobretudo, seu processo de trabalho. Assim, no que concerne à natureza específica dessa transformação social nos ensaios marcuseanos, a influência do jovem Marx se manifesta em, ao menos, dois aspectos mais relevantes, a saber: na manutenção do (i) *conteúdo básico da revolução comunista* e da (ii) ênfase no *caráter radical dessa revolução*.

Conforme vimos em 1.2.1.4., o conteúdo básico da "revolução total" prospectada pelo jovem Marx é duplo: a superação da propriedade privada e do trabalho alienado. Embora Marcuse, como todos os membros do Instituto, adotasse uma "linguagem esopiana" para disfarçar sua orientação teórico-política marxista enquanto permaneciam no exílio nos EUA, a perspectiva revolucionária continua presente em seus escritos, mas numa linguagem cifrada. Por isso, reputamos que essa perspectiva pode ser depreendida apenas se lermos os ensaios dessa época em conjunto, buscando localizar neles todos os elementos que deveriam caracterizar uma sociedade emancipada. Analisando os ensaios de 1937-1938, encontramos diversos elementos característicos da ordem social que deveria sobrevir ao capitalismo[97], a fim de emancipar os indivíduos. Desses elementos, destacaremos apenas aqueles mais explicitamente relacionados ao duplo conteúdo da "revolução total" que demarca, nos *Manuscritos de 1844*, a transição ao comunismo.

Quanto ao primeiro desses elementos (a superação da propriedade privada), encontramos ao menos duas passagens em que o teórico crítico o menciona explicitamente. Em "Filosofia e Teoria Crítica", Marcuse afirma que "[...] a abolição da propriedade individual [privada][98] dos meios de produção" (*F.&T.C.*, p. 147) só poderia vir a ser eficaz, caso a felicidade e a liberdade dos homens penetrassem as relações sociais. A mesma reivindicação reaparece em "Para a Crítica do Hedonismo", onde o filósofo pontifica que a emancipação dos homens é um processo que inclui, como um

[96] Entenda "essência", nos ensaios de Marcuse, como "as melhores possibilidades" ou "as possibilidades supremas" dos homens e das relações humanas, de acordo com o nível de desenvolvimento do conhecimento e das forças produtivas numa época determinada.

[97] Em virtude da "linguagem esopiana" que, segundo Kellner (1984), era adotada pelos frankfurtianos, obviamente não se encontra, nos ensaios, a referência a esta ordem social vindoura como "comunismo". No entanto, se considerarmos que, até 1941, a *ZfS* era publicada na França e em alemão (o que inviabiliza seu acesso e mesmo interesse do público de língua inglesa nos EUA), somos levados a concluir que a recusa de aproximar-se do vocabulário marxista deve-se menos à "linguagem esopiana" do que à tentativa dos frankfurtianos de evitar alguma potencial vinculação de seus escritos à URSS, à qual eram críticos.

[98] Na tradução inglesa, encontramos "private property" (cf. MARCUSE, 2009, p. 107) em lugar de "propriedade individual" (*individuellen Eigentums*). Assim como Marcuse parece evitar o termo "trabalho alienado", ao utilizar a expressão "trabalho antagônico", aqui ele também parece evitar o termo "propriedade privada".

conteúdo indispensável, "os meios de produção à disposição da coletividade" (*C.Hed.*, p. 191), o que é uma referência ao fim da propriedade privada dos meios de produção.

Quanto à abolição do trabalho alienado, por seu turno, mencionamos no subitem precedente que Marcuse (*C.Af.*, p. 100, grifo meu) descreve a exigência da universalização da felicidade como "[...] exigência de uma mudança efetiva das relações materiais de existência", na qual o filósofo inclui o imperativo "de uma nova forma do trabalho". Um dos traços distintivos dessa nova forma do trabalho projetada por Marcuse encontra-se indicado, no ensaio de 1938, como a reorganização do processo produtivo visando "a redução da jornada de trabalho" (*C.Hed.*, p. 191). Na seção 2.2.2., procuraremos demonstrar que a abolição do processo de trabalho capitalista figurará, nos ensaios da *ZfS*, não apenas como uma reivindicação entre outras para a emancipação humana, mas como a reivindicação fundamental da Teoria Crítica.

O caráter radical-total da transformação social

No que respeita ao segundo aspecto da influência dos *Manuscritos* nos ensaios de Marcuse, ele também parece querer enfatizá-lo, conscientemente, em mais de uma ocasião. Esta ênfase se processa em ao menos dois sentidos. Por um lado, o filósofo procura mostrar que a Teoria Crítica concebe a libertação humana como uma *tarefa da ordem da práxis*, destinada, portanto, a concretizar-se como uma intervenção prático-revolucionária na estrutura econômica da sociedade e não apenas como um acontecimento no âmbito da consciência ou das esferas culturais. Ao enfatizar esta posição, Marcuse quer recusar todas as formas de idealização da liberdade, da felicidade, da justiça etc., pois tais idealizações levam à interiorização dessas exigências, convertendo-as em tarefas que o indivíduo deveria realizar em-si e por-si mesmo: seja como um exercício espiritual de ascese, seja como um esforço pessoal de apropriação da felicidade e da liberdade enquanto valores culturais universais. Num caso ou noutro, as demandas por uma vida mais livre e feliz nunca ultrapassariam o nível da simples individualidade isolada. Disso resultaria que tais demandas seriam defletidas da ordem objetiva da sociedade e remetidas, exclusivamente, ao domínio subjetivo da alma.

O desfecho de um tal processo de interiorização das exigências de felicidade e liberdade – desfecho que Marcuse quer rejeitar – é que a ordem objetiva da sociedade seria desobrigada de qualquer responsabilidade de garantir uma existência mais livre e feliz para os indivíduos, deixando assim subsistir intocadas a infelicidade, a opressão e as injustiças que prevalecem nas relações materiais objetivas da sociedade capitalista. Em síntese, o caráter *prático* dessa transformação social radical designa, noutras palavras, sua natureza material e não-idealista. Isso fica claro no ensaio de 1938, no qual Marcuse

expressa a opinião de que a emancipação humana "[...] não constitui nenhum ato de educação, de renovação moral do homem" ou, em suma, algo de factível na mera interioridade de cada indivíduo, "mas um processo econômico e político" (*C.Hed.*, p. 191), que supõe a reordenação das relações materiais/econômicas objetivas.

Por outro lado, Marcuse tenciona apresentar o caráter radical da transformação das relações sociais capitalistas como uma mudança de caráter *total*, isto é, que revolucione, para além da estrutura econômica da sociedade, a existência humana em sua totalidade. O caráter total da transformação econômica defendida por Marcuse encontra-se manifesto no ensaio programático de 1937, onde o filósofo declara que a Teoria Crítica não se completa como uma filosofia, mas apenas expõe o que desde sempre esteve na fundação de suas categorias econômicas, a saber: "a reivindicação de que, mediante a superação das atuais relações materiais de existência, liberte-se *o todo* das relações humanas" (*F.&T.C.*, p. 147, grifo meu). Esta pretensão de totalidade liga Marcuse diretamente ao jovem Marx, na medida em que ele também havia esboçado a revolução comunista com semelhante pretensão de totalidade: nomeadamente, como algo além de uma simples alteração das relações econômicas vigentes, mas como a possibilidade da apropriação *omnilateral* (total) da essência humana. De igual maneira, Marcuse também pensa a superação do capitalismo como algo que, embora envolvendo a transformação factual da ordem econômica, sobrepuja esta ordem e afeta a *totalidade* das relações sociais dos homens com os homens e com as coisas, no sentido de torná-las relações determinas pela liberdade e felicidade, sem as quais "[...] até o máximo aumento da produção e a abolição da propriedade privada dos meios de produção permaneceriam infectados pela velha injustiça (MARCUSE, 2009, p. 107, tradução minha[99]).

Na seção 2.2.2., mostraremos como as expressões "transformação da estrutura econômica" ou "superação das relações materiais de existência", empregadas neste subitem, possuem o mesmo significado prático, a saber, a abolição do trabalho alienado.

1.2.2.3. A emancipação da sensibilidade

De um modo ou de outro, todos os subitens dessa seção – dedicada à tríplice repercussão da crítica filosófica de Marx nos ensaios de Marcuse – serão retomados no capítulo subsequente. Mas este subitem, em particular, será mais destacadamente

[99] Excepcionalmente, optamos por traduzir a versão inglesa, por considerar de difícil entendimento a tradução brasileira da mesma passagem (cf. *F.&T.C.*, p. 146).

retomado, porque será apresentado, em 2.3.3., como uma dos imperativos fundamentais da teoria crítica incipiente de Marcuse. Por esta razão, nos limitaremos, aqui, apenas a indicar o sentido geral da influência de Marx no que tange à questão da sensibilidade.

Conforme analisado em 1.2.1.4, um dos sentidos que o jovem Marx imprime à superação do capitalismo pelo comunismo é o de promover uma "emancipação completa da sensibilidade". Tal emancipação dos sentidos seria parte integrante de um processo que Marx descreveu como uma "apropriação omnilateral da essência humana", isto é, como a possibilidade real de que os indivíduos desenvolvam integralmente aquelas potencialidades e capacidades que fazem deles seres naturais *humanos*. Essas duas perspectivas[100] estarão presentes, à sua maneira, nos desenvolvimentos teóricos de Marcuse nos textos ora analisados. Particularmente no ensaio sobre o hedonismo, a alteração radical-total das relações materiais de existência, entendida como alteração radical na estrutura da sensibilidade humana, pode ser depreendida em dois sentidos: de um lado, (i) no sentido de que a reprodução material da sociedade capitalista, por meio do trabalho alienado, exige a submissão do indivíduo a um duro processo de disciplinamento e controle do prazer sensível; de outro, (ii) no sentido de que a superação da sociedade burguesa é pensada em termos daquilo que o indivíduo pode empreender com a sua sensibilidade, tanto no que concerne aos outros indivíduos quanto às coisas. Nas linhas que seguem, buscaremos explicitar cada um desses sentidos.

No ensaio de 1938, Marcuse aponta uma contradição da sociedade capitalista, que cria constantemente novas necessidades e novas possibilidades de fruição, ao mesmo tempo em que cria homens incapazes de fruir: tanto objetivamente, em razão de seu status econômico, quanto subjetivamente, em virtude da educação e do disciplinamento a que são submetidos para adaptar-se às relações sociais vigentes. Ademais, na sociedade de classes, a fruição também adquire um caráter de classe, devendo ser economicamente regulada para manter os trabalhadores submissos ao processo de trabalho vigente: "todo predomínio da fruição", escreve Marcuse (*C.Hed.*, p. 183), "poria em perigo o disciplinamento necessário e dificultaria a ordenação exata e segura das massas, a qual mantém em funcionamento a máquina do todo". Esta necessidade de disciplinar as massas, do ponto de vista moral, se funda naquilo que Marx reconhecera como o princípio fundamental da sociedade burguesa, isto é, o caráter alienado do trabalho.

[100] A emancipação da sensibilidade, por um lado, e a possibilidade do desenvolvimento integral das potencialidades humanas, por outro.

Embora Marcuse não utilize o conceito de *trabalho alienado*, é precisamente a este fato fundamental que ele refere ao afirmar que, "[...] nesta sociedade, a fruição está separada do trabalho" (*C.Hed.*, p. 184). Neste quadro social, o fato de a forma dominante do trabalho ser alienada (infeliz, não-livre, repressiva) figura como uma razão para que as possibilidades individuais de prazer sejam reprimidas: do contrário, o indivíduo, podendo acessar livremente qualquer forma de prazer, não permaneceria pacificamente submisso a um sistema de trabalho necessariamente desprazeroso – porque infeliz e repressivo – como o sistema de trabalho alienado em que se funda o capitalismo.

Pela razão acima descrita, Marcuse argumenta que a desvalorização do prazer como fim em si precisou ser inculcada por todos os meios na consciência dos indivíduos, desde os primórdios da sociedade burguesa, a fim de tornar possível a subordinação individual à dinâmica que garante a reprodução desta sociedade: afinal, o princípio motriz do capitalismo – a valorização crescente do capital – está numa relação inversamente proporcional ao prazer. Dito de outro modo, o aumento crescente do capital só possível com o aumento crescente do trabalho alienado e, por consequência, da infelicidade, subjugação e embrutecimento dos homens no trabalho. Diante desse choque permanentemente reproduzido na sociedade capitalista, Marcuse afirma que a ideologia burguesa se serve de um expediente ideológico específico para levar a cabo o disciplinamento que assegura a submissão pacífica do indivíduo ao trabalho alienado, a saber: a *repressão do prazer sexual*[101]. Isso porque, como auto entrega máxima ao prazer, a fruição não-racionalizada das relações sexuais despertaria ou reforçaria, nos homens, a consciência do desprazer e das frustrações envolvidas no trabalho alienado.

> A entrega não racionalizada, não sublimada (*unverklärte*) às relações sexuais constituiria a mais poderosa entrega à fruição enquanto tal e a total desvalorização do trabalho pelo trabalho. Nenhum ser humano poderia suportar internamente a tensão entre o valor próprio do trabalho e a liberdade da fruição: a desolação e a injustiça das relações de trabalho penetrariam vivamente na consciência dos indivíduos e tornariam impossível sua integração pacífica ao sistema social do mundo burguês (*C.Hed.*, p. 186).

Isso significa que, uma vez reprimido do ponto de vista da sua sexualidade, o indivíduo encontra-se apto para aceitar, mais docilmente, todas as demais formas de repressão socialmente impostas a ele. Este é o sentido mais básico a que podemos

[101] Referindo-se ao ensaio sobre o hedonismo, Geoghegan (1981, p. 41) afirma: "Para Marcuse, a sociedade capitalista provocava inevitavelmente a repressão sexual, uma vez que sua manutenção exigia o adiamento da gratificação no trabalho (*workplace*), pois a maior parte do trabalho numa tal sociedade é intrinsecamente desprazerosa".

reconduzir a afirmação de Marcuse segundo a qual o processo de trabalho capitalista resulta na "mutilação" e no "embrutecimento dos órgãos do trabalhador" (cf. *C.Hed.*, p. 184): mutilação e embrutecimento tais que conhecem sua gênese remota na repressão sexual, que condiciona a submissão do indivíduo a um processo de trabalho que, ao mutilar sua sexualidade em particular, termina por embrutecer e mutilar a sua sensibilidade, em geral. A propósito disso, na descrição marcuseana do trabalho como mutilação e embrutecimento da sensibilidade humana, encontramos mais uma clara influência do jovem Marx, que se referiu às consequências do trabalho alienado praticamente com as mesmas palavras, ao dizer que a alienação do trabalho implicava a "deformação", a "barbarização", a "pauperização espiritual", a "imbecilidade" e o "cretinismo" dos trabalhadores (cf. MARX, 2004, p. 82).

Diante das considerações acima, podemos depreender que, embora Marcuse não o afirme expressamente, a emancipação da sensibilidade deveria significar, em alguma medida, a liberação das restrições morais e dos tabus socialmente estabelecidos que reprimem o exercício das relações sexuais e, consequentemente, as possibilidades individuais de experiência do prazer. Assim, os ensaios da *ZfS* parecem insinuar que a abolição do trabalho alienado deve produzir alguma forma de liberação nas relações sexuais, enquanto precondição de uma forma superior da sensibilidade humana.

O segundo sentido que apontamos acima, isto é, a perspectiva da superação do capitalismo pensada em termos do que o indivíduo pode empreender com a sua sensibilidade, aparece também no ensaio sobre o hedonismo e, a nosso juízo, pode ser reconduzida aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em vários aspectos.

No texto de 1938, Marcuse analisa a exigência – defendida pela Teoria Crítica – da felicidade dos indivíduos à luz da necessidade de se criar uma relação racional entre trabalho e fruição. Nesta perspectiva, parece-nos que a exigência de ampliar as possibilidades de fruição dos homens, em sua vida social, pode ser compreendida nos termos da noção marxiana de *omnilateralidade*. Esta interpretação se justifica pelo fato de Marcuse atribuir à fruição a tendência à "[...] satisfação de *todas* as possibilidades subjetivas e objetivas" (*C.Hed.*, p. 184, grifo meu) dos indivíduos, exatamente como o jovem Marx pensara a essência omnilateral humana, isto é, como desenvolvimento integral de *todas* possibilidades dos homens. Nesse sentido, como podemos ler na passagem abaixo, Marcuse remete as melhores possibilidades objetivas e subjetivas do

indivíduo, no tocante à realização da sua felicidade, precisamente àquilo que ele pode, efetivamente, empreender com uma sensibilidade livremente desenvolvida:

> Essa libertação das possibilidades [dos homens se desenvolverem de maneira feliz] tem a ver com a práxis social; aquilo que os homens podem empreender com os órgãos dos sentidos e da alma e com a riqueza criada pelo seu trabalho para alcançar o máximo de felicidade depende dessa práxis (*C.Hed.*, p. 189).

Conforme a passagem acima, a práxis que deveria conduzir a uma forma superior de existência social, fundada na felicidade e no prazer (e não no trabalho alienado), pressupõe não apenas aquilo que os homens podem realizar diretamente com a sua sensibilidade, mas também a possibilidade de administrar a riqueza socialmente produzida, de acordo com os interesses e necessidades dos homens liberados. Isso, todavia, está diretamente relacionado com o desenvolvimento da sensibilidade, uma vez que diz respeito àquilo que os homens podem fruir, material e sensivelmente, da riqueza gerada pelo seu trabalho. Além disso, também essa possibilidade de fruição da riqueza social pode ser reconduzida, conclusivamente, às projeções do jovem Marx.

Como observado na resenha de 1932, Marx concebe o sentido e o objetivo da superação positiva da propriedade privada como a existência de *objetos essenciais* para os homens, tanto como objetos de seu trabalho quanto de sua fruição; ou, nas palavras de Marcuse (1972, p. 39), como "a existência e disponibilidade de todos os objetos de que o homem necessita para a realização livre de sua essência". É, precisamente, este sentido que encontramos na passagem citada precedentemente, na qual Marcuse afirma que a felicidade dos homens não pode ser concretizada sem que a riqueza social (os objetos do trabalho) esteja disponível para ser empregada no interesse dos indivíduos como um todo. Dito de outro modo, a felicidade humana depende da abolição da propriedade privada, enquanto instituição que garante a apropriação privada da riqueza social e circunscreve sua disponibilidade, primordialmente, à classe detentora dos meios de produção, fazendo dessa riqueza algo de que "[...] o trabalhador só pode se apossar com os maiores esforços e com as mais extraordinárias interrupções" (MARX, 2004, p. 81).

Exatamente por esta razão, Marcuse afirma que, sob as relações sociais do capitalismo, a felicidade não pode ser universal. Afinal de contas, ao restringir o acesso à riqueza social e torná-lo privilégio de uma minoria, as relações sociais capitalistas restringem a possibilidade da felicidade para os homens, fazendo da própria felicidade, para a maior parte deles, um subproduto do trabalho ou, "no melhor dos casos, uma contingência sem valor na sua vida" (*C.Hed.*, p. 179). Diante desse fato, importa-nos

perceber como um tal cerceamento da felicidade e da fruição na vida massas – decorrente do cerceamento da riqueza social como instrumento de promoção universal da felicidade – toca diretamente o status da sensibilidade humana nessas condições históricas.

Na visão de Marcuse, "o desenvolvimento da sensibilidade é apenas uma parte do desenvolvimento das forças produtivas" (*C.Hed.*, p. 183). Isso significa que a sensibilidade humana se desenvolve e se refina à medida que as forças produtivas desenvolvem e refinam, progressivamente, o mundo objetivo por meio do trabalho. E quanto a isso, o testemunho de Marx e Engels não deixa dúvidas no tocante à capacidade, sem paralelo histórico, das forças produtivas na época burguesa:

> A burguesia, durante seu domínio de classe, de apenas cem anos, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas em conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social?" (MARX, K.; ENGELS, F., 2006, p. 89).

Assim, na visão do teórico crítico, o desenvolvimento exponencial do mundo objetivo, facultado pelo progresso das forças produtivas na era capitalista, deveria corresponder a um desenvolvimento proporcional da sensibilidade humana. "A sociedade industrial diferenciou e intensificou o mundo objetivo de tal maneira", escreve Marcuse (*C.Hed.*, p. 183), "que somente uma sensibilidade diferenciada e intensificada ao extremo pode captá-lo". Aqui, encontramos um ponto fulcral da crítica marcusena referente à sensibilidade: a apropriação privada da riqueza social impede que a sensibilidade das massas trabalhadoras se desenvolva em consonância com o grau de desenvolvimento do mundo objetivo. Isso ocorre porque, uma vez obstaculizado para as massas o acesso aos produtos do trabalho e, com isso, o acesso às múltiplas possibilidades de fruição ensejadas por eles, os sentidos humanos ficam privados de acessar aquela riqueza social que, fazendo do mundo objetivo cada vez mais desenvolvido e refinado, poderia fazer desenvolver e refinar-se também a sensibilidade humana. Assim, o fato de o trabalhador, em regra, não poder apossar-se dos objetos que produz afigura-se mais do que um corolário da propriedade privada, mas um fator determinante para o embrutecimento e a pauperização da sensibilidade humana na situação histórica do capitalismo.

Por isso, os ensaios de Marcuse na *ZfS* parecem conservar o mesmo entendimento dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, no que concerne ao objetivo fundamental da

superação do trabalho alienado e da propriedade privada, a saber: a emancipação completa da sensibilidade, no sentido de sua humanização, isto é, do livre desenvolvimento das capacidades físicas e espirituais dos homens, segundo o grau de desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza socialmente produzida pelo trabalho.

***

Uma vez analisados, de um lado, os principais pontos da crítica da economia política de Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (a grande novidade da década de 1930 com respeito à obra de Marx e que fora recebido por Marcuse como um texto que tornava necessário revisar a interpretação então vigente da crítica marxiana) e, de outro lado, as influências do escrito de 1844 nos ensaios marcuseanos publicados na década de 1930, passemos àquilo que constitui as principais elaborações de Marcuse, nesses ensaios, em direção a uma teoria crítica da sociedade.

2. OS IMPERATIVOS FUNDAMENTAIS DA TEORIA CRÍTICA INCIPIENTE DE MARCUSE NA *ZfS* (1937-1941)

A compreensão de Marcuse sobre a natureza específica da teoria social ambicionada pelos membros do Instituto é expressa, primeiramente, no ensaio "Filosofia e Teoria Crítica", apontado por Kellner (2001) como um dos textos fundamentais para a definição do programa da Teoria Crítica. Nele, Marcuse explicita o que concebia, à época, como os objetivos e a reivindicação fundamental da Teoria Crítica. Principiar este capítulo pelas linhas diretrizes desse ensaio nos permitirá estender nossa análise para os demais artigos de Marcuse na *ZfS*, a fim de alcançar uma interpretação mais global de seu pensamento durante a década de 1930. Como resultado dessa análise, buscamos, em primeiro lugar, compreender a noção de "Teoria Crítica" que dimana dos ensaios marcuseanos dessa época e, paralelamente, identificar [aquilo que denominamos neste capítulo de] "os imperativos fundamentais"[102] que, nesses textos, apontam para a elaboração de uma teoria crítica da sociedade. Nesses imperativos fundamentais, será possível encontrar a abordagem de temas que reaparecem como elementos centrais da teoria crítica que Marcuse formula, décadas mais tarde, em *Eros e Civilização*.

No ensaio programático de 1937, Marcuse, numa de suas primeiras menções à expressão "teoria crítica", delineia as preocupações centrais da Teoria Crítica em torno de quatro eixos: as potencialidades, a felicidade, liberdade e o direito dos indivíduos.

> A função modificada da teoria, na nova situação, dá-lhe um intenso significado ao caráter da "teoria crítica". 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 sua análise, pelas potencialidades dos homens, pela liberdade, felicidade (*Glück*) e direito do indivíduo (*F.&T.C.*, p. 144).

A ênfase nessas preocupações demarca, já de início, um traço distintivo do tipo de marxismo visado por Marcuse e seus colegas do Instituto, os quais acreditavam "[...] que o marxismo negligenciara o problema do indivíduo" (KELLNER, 2001, p. 3). Podemos assim concluir que, ao assinalar a "ênfase aguda" naquelas preocupações, Marcuse atribui uma orientação filosófica particular aos objetivos da Teoria Crítica, no que diz respeito à sua radicação teórica no marxismo, a saber: *a preocupação central em torno do indivíduo*. Paralelamente a isso, o ensaio de 1937 indica-nos também outra

[102] Sobre o nosso conceito de "imperativo", cf. nota 7.

importante peculiaridade da concepção de Marcuse sobre a Teoria Crítica, que é a conexão estreita da sua preocupação com o indivíduo com a determinação do caráter propriamente crítico da teoria. Detenhamo-nos, pois, nesta conexão, donde poderemos depreender a ideia de "crítica" que povoa os ensaios marcuseanos.

Segundo Marcuse (*F.&T.C.*), a preocupação com o problema do indivíduo é assumida pela Teoria Crítica, na medida em que a realização de suas potencialidades, de sua liberdade e felicidade são tomadas como *possibilidades reais* da concreta situação social; possibilidades que se tornam relevantes, na teoria e na prática, enquanto questões econômicas ou políticas que afetam o destino dos homens. Dito de outro modo, a Teoria Crítica toma como pressuposto o fato de que as sociedades capitalistas do século XX desenvolveram-se ao ponto em que a realização da felicidade e liberdade dos indivíduos tornou-se uma *possibilidade real*, isto é, passível de concretização histórica, pela transformação das estruturas política e econômica vigentes. E é, exatamente, nessa possibilidade que se funda a natureza crítica da teoria projetada pelos frankfurtianos, pois é baseada no conhecimento de tal possibilidade histórica que esta teoria social busca criticar a ordem estabelecida, confrontando "[...] o desânimo e a traição com as possibilidades ameaçadas e sacrificadas dos homens". Em suma, a Teoria Crítica "[...] fala contra os fatos, confrontando a má facticidade com suas *melhores possibilidades*" (*F.&T.C.*, p. 147; 145, grifo meu). Nesses termos, a concepção marcuseana de "crítica", enquanto categoria distintiva de uma teoria social, conota a oposição ao existente à luz das suas melhores possibilidades, no que se refere à felicidade e liberdade dos indivíduos.

Na visão de Marcuse, portanto, embora a Teoria Crítica se erija como crítica do existente, como oposição à ordem factualmente estabelecida, ela possui um objetivo teórico-prático que não se enquadra na ordem do existente e do factual, mas na ordem do possível, a saber: a concretização histórica daquilo que *poderia ser* realizado, objetivamente, para o melhoramento da vida humana no estágio atual da sociedade. Destarte, mesmo quando descreve ou critica aquilo que é, a Teoria Crítica o faz em nome daquilo que efetivamente *poderia ser* – e, neste aspecto, ela se vincula uma vez mais ao marxismo[103]. Por isso, a linguagem de oposição e crítica que os frankfurtianos dirigem contra o capitalismo e suas instituições básicas não deve ser compreendida como uma

[103] A dialética entre *o que é* e o *que poderia ser* pode ser reconduzida ao "sistema" de Marx, na medida em que todas as categorias marxianas se referem à negação da ordem existente, porquanto "[...] visam a uma nova ordem da sociedade [o que poderia ser], mesmo quando descrevem a forma corrente da sociedade [o que é]" (MARCUSE, 1978, p. 239).

mera recusa dessa realidade social. Trata-se, ao invés, de uma recusa justificada e orientada pelas potencialidades imanentes a essa realidade, no que tange à sua capacidade material de promover, universalmente, a felicidade dos indivíduos. Dessa forma, os critérios para a crítica da ordem social capitalista são fornecidos pelas potencialidades criadas, porém não-realizadas, pelo próprio capitalismo. Assim, podemos concluir que o substrato da crítica social visada pela Teoria Crítica jaz no vácuo, por assim dizer, entre o socialmente dado e o socialmente possível; e isso no que concerne não a qualquer possibilidade, mas, designadamente, às *melhores possibilidades* de existência social dos homens e das coisas, consoante as condições técnicas objetivamente disponíveis.

Como forma de expressar a crítica do estado atual da sociedade com referência às suas melhores possibilidades, recorreu-se, por vezes, a uma utilização bastante peculiar do binômio conceitual *aparência-essência*. Podemos encontrar alguma forma de recurso a esses conceitos não apenas nos ensaios de Marcuse, mas também nos primeiros textos de Horkheimer. Vejamos, portanto, em suas linhas mais gerais, como esse recurso conceitual aparece nas publicações de ambos os autores no contexto da *ZfS*.

2.1. A oposição aparência-essência e os objetos da crítica

A oposição "aparência-essência" nos ensaios de Horkheimer

Em sua controvérsia com o positivismo, tal como se depreende nos artigos da *ZfS*, Horkheimer (2002a, p. 38, tradução minha) opôs-se à ciência positivista em virtude de sua "[...] doutrina da limitação necessária do conhecimento às *aparências*". Noutras palavras, o filósofo se opunha à restrição consciente da ciência positivista à rigorosa observação e sistematização de dados empíricos. Conquanto tenha sido, justamente, esta doutrina um dos marcos decisivos do progresso da ciência moderna em relação à metafísica tradicional e às diversas formas de superstição, Horkheimer (2002a) afirma que uma tal restrição do âmbito da ciência reduz todo conhecimento possível a uma coleção de dados empíricos; e, assim, termina por degradar o mundo conhecido num mero "espetáculo externo". Por isso, comparada à ciência positivista, até mesmo a metafísica encontraria alguma razão, pois, "[...] embora inadequada para a compreensão do movimento da realidade social e de sua transformação, [ela] ao menos compreende a *discrepância entre aparência e essência*" (HORKHEIMER, 2002, p. XVI, grifo meu).

Dito de outro modo, a metafísica, na opinião de Horkheimer, conserva em sua estrutura formal a possibilidade de compreender a realidade essencial das coisas para além da imediaticidade de suas aparências. Ao contrário da metafísica, a ciência

positivista, ao circunscrever necessariamente todo conhecimento aos dados da experiência, exclui de seu horizonte teórico qualquer reivindicação que transcenda o domínio das aparências, isto é, da imediaticidade empírica do mundo. Por esta razão, conforme explica Bottomore (2002), Horkheimer faria residir um dos pontos cruciais de sua controvérsia com o positivismo na cisão radical entre fato e valor sobre a qual opera este modelo teórico-científico[104]; cisão esta que o tornaria incapaz de articular o conhecimento do mundo com quaisquer valores que transcendam a sua facticidade empírica, como, por exemplo, o interesse por uma forma de existência baseada na felicidade e liberdade dos indivíduos[105] – interesse central para a Teoria Crítica.

Segundo Jeffries (2016), Horkheimer considerava que os positivistas, constringidos ao mero "espetáculo externo" dos fatos observáveis, "revestiam os fatos em formol" e falsamente eternizavam o *status quo*, de modo que traziam em seu discurso uma motivação política determinada: ao reduzir o mundo a um conjunto de fatos hipostasiados, o positivismo servia para escamotear uma ordem social opressora e autoritária. Esta motivação política do positivismo é descrita por Jeffries (2016, p. 145, tradução minha) como algo em que "a Escola de Frankfurt acreditava crucialmente".

Pela razão assinalada acima, Horkheimer opunha à teoria positivista uma teoria dialética, capaz de julgar a realidade não apenas nos termos de sua forma imediatamente dada na experiência (aparência), mas apta a conhecer o mundo existente em sua "inteireza"[106] e em sua "essência"[107], a fim de *criticá-lo* à luz de suas verdadeiras potencialidades e de um interesse fundamental: a abolição da miséria, do arbítrio e das injustiças que dominam na ordem social prevalecente[108]. A crítica desta facticidade

[104] "Uma vez que a teoria crítica deve falar 'contra os fatos e confrontar a má facticidade com suas melhores potencialidades', *ela rejeita distinções agudas entre fato e valor* ou entre afirmações descritivas e normativas, enquanto fornece uma teoria que é, ao mesmo tempo, descritiva, crítica e orientada para a mudança social" (KELLNER, 1984, p. 123, grifo meu).

[105] No ensaio "O Último Ataque à Metafísica" (1937), Horkheimer caracteriza esta cisão entre fato e valor instituída pelo positivismo (ao qual ele se refere como *empirismo*) como se segue: "[...] [há um] ponto crucial que a ciência empírica falha em notar, a saber, o interesse comum e a ideia de uma verdadeira existência humana. O empirismo declara que tais ideias surgem da confusão dos desejos pessoais, crenças morais e sentimentos com a ciência; ele considera a separação estrita entre ciência e valores como uma das mais importantes conquistas do pensamento moderno. O empirismo sustenta, ademais, que outros objetivos podem ser instituídos paralelamente ao desejo de liberdade e que não é a tarefa da ciência decidir qual deles está certo" (HORKHEIMER, 2002b, p. 164, tradução minha).

[106] Isto é, "[...] em sua história e seu estado presente como um todo" (HORKHEIMER, 2002, p. VII).

[107] Isto é, segundo a "[...] natureza [das coisas] e as relações internas entre uma coisa e outra" (*ibidem*).

[108] Este interesse político que está na base das intenções teóricas da primeira geração da Teoria Crítica é aduzido, pontualmente, por Freyenhagen (2018, p. 7-8, grifos meus) como segue: "O primeiro passo consiste em levar novamente a sério que a Teoria Crítica – tal como, em 1937, Horkheimer diz – começa com a 'necessidade do presente' (TKT: 190). Também essa necessidade não é assumida simplesmente de modo irrefletido, mas a ênfase principal reside nas experiências negativas dos seres humanos ao longo de diferentes eixos (não apenas do da injustiça). Miséria, falta de liberdade e injustiça exigem sua abolição –

histórica exige, portanto, uma teoria capaz de transcender o terreno da aparência, do mero registro e sistematização dos fatos, e articular o conhecimento da realidade com a sua transformação, segundo os melhores interesses e aspirações humanas numa determinada época. Assim, partindo da distinção entre aparência e essência, Horkheimer define, num texto de 1939, o sentido filosófico da crítica nos seguintes termos:

> Na filosofia, [...] a crítica não significa a condenação de uma coisa, a queixa sobre uma medida ou outra, ou a mera negação e repúdio. [...] Por *crítica*, designamos o esforço intelectual, e eventualmente prático, que não se satisfaz em aceitar as ideias, ações e condições sociais prevalecentes de modo irrefletido e a partir do mero hábito; esforço que visa coordenar os aspectos individuais da vida social entre si e com as ideias e aspirações gerais da época, deduzi-los geneticamente, *distinguir a aparência da essência*, examinar a fundação das coisas. Em suma, conhecê-las efetivamente (HORKHEIMER, 2002c, p. 270, tradução e grifos meus).

Temos, portanto, que, nos ensaios de Horkheimer, a ideia de essência aparece como oposição às ideias, ações e condições sociais prevalecentes, ou seja, à imediaticidade empírica do mundo (aparência) glorificada pelos positivistas. À semelhança de Horkheimer, Marcuse, nos ensaios da *ZfS*, também lança mão de um tal emprego da oposição conceitual aparência-essência para designar a forma imediatamente dada (aparência) da sociedade capitalista ante suas melhores possibilidades (essência).

A oposição "aparência-essência" nos ensaios de Marcuse

Em *C.Af.*, Marcuse utiliza a noção de aparência (*Schein*) para referir-se ao estatuto da felicidade na cultura afirmativa[109], mas sem qualquer referência ao conceito de essência. Em *C.Hed.*, porém, encontramos esta referência ausente no ensaio anterior. Neste ensaio, Marcuse retoma a discussão sobre a felicidade, dizendo que, na forma estabelecida da sociedade, o indivíduo só pode relacionar-se com o mundo enquanto objeto de felicidade e fruição "quando tudo nele, homens e coisas, é aceito *como aparece*, sem que sua *essência* [...] esteja presente para aquele que desfruta" (*C.Hed.*, p. 164, grifo meu). O filósofo chega a declarar que "nessa sociedade, todas as relações que vão além do contato imediato [ou seja, da aparência] não são acompanhadas de felicidade" (*ibidem,* p. 165). Retornaremos, mais adiante, à ligação deste par conceitual com a questão da felicidade.

---

e a Teoria Crítica tenta contribuir para isso. Teóricos críticos são partidários na luta pela superação da injustiça social, das relações escravizadoras, nas quais a miséria predomina – *eles não têm qualquer ambição de serem cientistas neutros que se preocupam meramente com o registro e a sistematização de fatos* e que separam categoricamente o pensar e o agir (sobretudo, o pensar científico e o agir político); [...] trata-se de investigar criticamente um mundo partidarizado, guiando-se por *um interesse na emancipação do ser humano de relações escravizadoras*".

[109] Cf. (*C.Af.*, p. 117; 119; 120).

Por ora, considerando as passagens acima citadas, cumpre-nos notar que "aparência" e "essência", enquanto conceitos aplicados à Teoria Crítica, assumem uma significação claramente definida em *C.Hed.*: à *aparência* pertencem as relações do indivíduo com os homens e com as coisas na sua forma imediatamente dada, isto é, tais como efetivamente aparecem ao indivíduo na sociedade regida pelas leis da produção capitalista; à *essência*, por outro lado, pertencem as "[...] possibilidades supremas [do mundo e das relações dos homens entre si e com as coisas], de acordo com o estágio alcançado pelas forças produtivas e pelo conhecimento" (*C.Hed.*, p. 164).

Tal qual delineado nas citações acima, o conteúdo da distinção aparência-essência encontra-se expresso também em *Razão e Revolução*. Ainda que sob as expressões "a forma sob a qual o mundo está dado" e "seu conteúdo autêntico", as noções supramencionadas de "aparência" e "essência" reaparecem nessa obra, revelando, desta feita, sua origem na lógica dialética apresentada por Hegel na *Ciência da Lógica*:

> [...] a dialética mostra que está latente no senso comum a perigosa implicação de que a forma sob a qual o mundo está dado e organizado [*aparência*] pode contradizer seu conteúdo autêntico [*essência*], isto é, que as potencialidades inerentes aos homens e às coisas podem exigir a dissolução das formas dadas (MARCUSE, 1978, p. 129).

Partindo dessa caracterização das ideias de aparência e essência, façamos uma breve digressão, a fim de explicitarmos duas tendências na análise de Marcuse sobre tecnologia, em suas obras maduras, que parecem estar implícitas nesta discussão sobre o conceito de essência ou, ao menos, poderem ser reconduzidas a este conceito.

I. Excurso sobre a tecnologia

De acordo com o excerto supracitado, o conceito de "essência", uma vez relacionado às melhores *potencialidades* dos homens e das coisas, mobiliza uma outra categoria filosófica, a saber: a categoria do *possível*. O problema de delimitar o possível-impossível na Teoria Crítica resolve-se, contudo, no interior do próprio conceito de essência apresentado no ensaio de 1938, mas pode ser melhor clarificado à luz de *F.&T.C.* Neste ensaio, Marcuse afirma que "[...] na Teoria Crítica não há um horizonte sem-fim de possibilidades", sendo os limites do socialmente possível "[...] prescritos pelo nível do desenvolvimento técnico" (*F.&T.C.*, p. 155; 156), ou seja, pelo desenvolvimento das forças produtivas de uma sociedade num dado momento histórico. Noutras palavras, o que as condições técnicas de uma época permitem objetivamente fazer, no tocante à liberdade e felicidade humanas, delimita a horizonte do possível na Teoria Crítica; quer

dizer, delimita as formas de existência e as relações sociais que a Teoria Crítica pode aspirar, uma vez que elas podem, tecnicamente, ser trazidas à existência pelas capacidades humanas e a riqueza social efetivas. Por isso, podemos concluir da asserção marcuseana que as possibilidades supremas dos indivíduos em sua existência social (com os homens e as coisas) aparecem, na Teoria Crítica, ligadas ao grau de desenvolvimento técnico da sociedade numa época histórica determinada.

Como é sabido, nas décadas subsequentes ao período da *ZfS*, Marcuse discutiria de maneira privilegiada o conceito de tecnologia e o seu papel na emancipação dos homens, reconhecendo o progresso técnico como precondição do progresso humanitário. Nos ensaios da *ZfS*, encontramos uma passagem em que Marcuse menciona, expressamente, este papel da técnica como força social progressiva.

> Também no desenvolvimento das forças produtivas e no desenvolvimento da técnica não há progresso ininterrupto da velha para a nova sociedade. Também aqui o homem mesmo deve decidir sobre o progresso, não "o" homem de cuja renovação espiritual e moral se espera a planificação dos planificadores [...], mas sim a união dos homens que provocam a transformação. Como deles depende o que deve ser a ciência e a técnica, ciência e técnica não podem servir a priori como modelo conceitual da teoria crítica (*F.&T.C.*, p. 157).

Na passagem acima, podemos antever ao menos duas tendências que se expressarão na fase madura da filosofia de Marcuse. A primeira delas encontra-se na assertiva de que, no que tange o desenvolvimento da técnica, "não há progresso ininterrupto da velha para a nova sociedade". Esta é uma concepção que permanecerá constante na teoria social marcuseana, conforme podemos constatar de modo mais evidente em dois textos ulteriores. Em "A Noção de Progresso à luz da Psicanálise" (1955), Marcuse (2001, p. 100) retoma a tese da inexistência de um progresso ininterrupto através da tecnologia, ao afirmar não ser "[...] de modo algum evidente que o progresso técnico leve automaticamente ao progresso humanitário". No mesmo sentido, em "O Fim da Utopia" (1969), o autor declara que a possibilidade histórica de uma sociedade livre não pertence à noção de "*continuum* histórico" ou da "história como progresso", pois a emancipação socialista não se afigura um corolário espontâneo do desenvolvimento tecnológico, mas pressupõe a atuação consciente dos homens "[...] mais em termos de ruptura do que de continuidade com a história passada, como um elemento de negação mais do que de afirmação, antes como um salto nítido do que como um progresso contínuo" (MARCUSE, 1969, p. 17). Nesta citação, Marcuse retoma, quase *ipsis litteris*, o trecho de "Filosofia e Teoria Crítica" supracitado, conforme o qual "o homem mesmo

deve decidir sobre o progresso" da velha para a nova sociedade, e não o esperar como uma consequência lógica do desenvolvimento técnico.

Em suma, o que é importante ressaltar na comparação acima é que, em ambos os textos, separados por um intervalo de respectivamente vinte e trinta anos do ensaio *F.&T.C*, Marcuse preserva a mesma ideia do ensaio da *ZfS*, a saber: que o progresso tecnológico, em si considerado, não significa a liberdade, o aperfeiçoamento humano ou o desaparecimento da miséria etc., mas que tais objetivos só podem ser realizados mediante a ação consciente dos homens, visando transformar as relações sócio-políticas que dirigem o progresso técnico nas sociedades industriais[110]. Se prosseguimos na comparação entre os três textos, notaremos ainda que o conteúdo da transformação social também permanece o mesmo, a saber: subordinar a economia às verdadeiras necessidades humanas (*F.&T.C.*), isto é, pôr a riqueza social e os crescentes conhecimentos e capacidades do seres humanos a serviço dos indivíduos e de suas necessidades (MARCUSE, 2001); especialmente, a necessidade de liberdade, a qual, segundo Marcuse (1969, p. 17), "[...] não se configura (ou não mais se configura) como uma necessidade vital em grande parte da população integrada dos países de capitalismo desenvolvido".

A segunda tendência prenunciada na passagem de *F.&T.C.* manifestar-se-ia como eventual suporte à tese da neutralidade da técnica, a qual seria esposada, de acordo com alguns comentadores, por alguns textos de Marcuse. O problema da neutralidade da técnica é um tópico assaz problemático na interpretação da filosofia marcuseana. Isabel Loureiro (2004, p. 275) refere-se a ele como um "[...] aspecto espinhoso da reflexão de Marcuse sobre a técnica", porquanto "[...] Marcuse oscila entre duas posições inconciliáveis – a defesa da não-neutralidade da técnica convive com a da sua neutralidade". O ensaio de 1941, sobre a tecnologia moderna, é onde este problema se insinua de maneira mais evidente, quando Marcuse afirma que a técnica é dotada de um *duplo aspecto*, podendo "[...] promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo" (*A.I.*, p. 74). Esta passagem é interpretada por alguns estudiosos como sugerindo o caráter neutro da técnica em si considerada. Essa é a interpretação, por exemplo, de Marília Pisani (2008, p. 7, grifo da autora), para quem, no ensaio de 1941, "[...] a tecnologia é definida

[110] "Nenhum economista burguês de certa seriedade", escreve Marcuse (1969, p. 16-17), "está hoje em condições de contestar a efetiva possibilidade de eliminar a fome e a miséria através das forças produtivas materiais e intelectuais já existentes tecnicamente, ou de negar que aquilo que ocorre hoje é um resultado da organização sócio-política do mundo."

como um modo de produção específico, que utiliza a técnica como instrumento de dominação, parecendo, então, que afirma a *neutralidade* da técnica".

No excerto do ensaio de 1937, parece ser possível vislumbrar uma semelhante sugestão de neutralidade quando Marcuse recusa a técnica como modelo conceitual para a Teoria Crítica, alegando o fato de que aquilo que ela deve ser depende dos homens que causam a transformação. Tal alegação parece pressupor aquele duplo aspecto da técnica que justificaria sua suposta neutralidade: assim como Marcuse compreende, em *A.I.*, que a técnica determina-se como instrumento de emancipação ou dominação consoante a sua utilização pelos homens, também no ensaio de 1937 Marcuse parece compreender a técnica como um fator supostamente neutro, na medida em que ela, bem como a ciência, também se determinariam apenas mediante sua utilização, não veiculando em si mesmas – aparentemente – qualquer valoração positiva ou independente da ação humana.

Dito isso, retomemos, pois, nossa análise no ponto em que iniciamos o presente excurso, isto é, na distinção conceitual *aparência-essência*.

***

Uma vez que a *aparência* concerne à ordem social da vida em sua forma imediatamente dada e a *essência*, por seu turno, à melhor ordem social possível, com base nas condições técnicas disponíveis, resulta-nos evidente porque os conceitos de "aparência" e "essência" surgem, nos ensaios de *F.&T.C.* e *C.Hed.*, vinculados à questão da felicidade. No ensaio sobre o hedonismo, Marcuse declara que, na sociedade capitalista, a condição de possibilidade para uma existência feliz é a permanência do indivíduo no nível das aparências. Isso porque todo progresso no conhecimento das estruturas da realidade em que se vive, ou seja, o progressivo abandono da aparência em direção à compreensão da essência das relações humanas como um todo, revelaria ao indivíduo suas possibilidades supremas como possibilidades não-realizadas, mutiladas ou reprimidas pelas formas de vida agregadas ao capitalismo; e ante o conhecimento de suas potencialidades não-realizadas, toda felicidade experimentada pelo indivíduo no estágio atual da sociedade se lhe defrontaria como uma felicidade falsa e inautêntica[111].

Por essa razão, sob o capitalismo, o conhecimento da essência (das melhores possibilidades dos homens em suas relações consigo mesmos e com as coisas) revela-se como antípoda radical da felicidade, pois, uma vez conscientes das suas possibilidades perdidas ou reprimidas, os indivíduos experimentariam o choque inevitável entre o que

[111] Cf. nota 43.

poderia ser e não é, entre a essência e aparência; "[...] e, portanto", conclui Marcuse (*C.Hed.*, p. 165), "sofreriam com essa aparência" e não poderiam ser felizes.

> Tais como se apresentam, cada passo pelo qual o indivíduo se afasta do abandono imediato da aparência (*Erscheinung*) e da aceitação complacente da ideologia que lhes oculta a essência tem de destruir a felicidade a ele oferecida. Se o indivíduo agir realmente de acordo com a sua compreensão, é levado quer à luta contra o existente, quer à renúncia. O conhecimento não o ajuda a ser feliz, e sem ele a pessoa cai nas relações reificadas. É um dilema inevitável. A fruição e a verdade, a felicidade e as relações essenciais entre os indivíduos são inconciliáveis (*C.Hed.*, p. 167).

Primeiro objeto fundamental da crítica

Nesse sentido, podemos concluir que, na leitura de Marcuse sobre o projeto teórico levado a cabo pelo Instituto na década de 1930, a Teoria Crítica devia afigurar-se, fundamentalmente, como uma teoria social orientada para a *crítica das aparências*, isto é, das relações sociais-humanas em sua forma prevalente no capitalismo, porquanto essas relações mantêm os indivíduos numa felicidade falsa e inautêntica. À vista disso, temos que o problema da felicidade explicita um dos pontos de oposição da Teoria Crítica em relação ao *modus operandi* da sociedade capitalista, onde "[...] todas as relações humanas que vão além do contato imediato [aparência] não são acompanhadas de felicidade" (*C.Hed.*, p. 165). Afinal de contas, a Teoria Crítica concebe a felicidade humana de modo radicalmente oposto: como algo cuja realização exige justamente o "ir além" da imediatez nas relações sociais, o abandono convicto da aparência e a recusa da ideologia capitalista, que oculta aos indivíduos suas possibilidades supremas de existência.

Esta acepção da Teoria Crítica como *crítica das aparências* segue, de certo modo, os passos de Marx e da tradição marxista. Isso porque as relações sociais-humanas capitalistas, em cuja imediatez os indivíduos devem ser mantidos se quiserem ser felizes, são interpretadas por Marcuse à luz da categoria marxiana de *reificação*. Como já mencionado anteriormente, Marcuse (1978, p. 113, grifo meu) compreende esta categoria sob um duplo prisma: ela designa, por um lado, "[...] o fato de todas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas"; e, por outro, o fato "[...] daquelas relações, que no mundo social aparecem como relações entre coisas e *leis 'naturais'* que regulam seus movimentos, serem, na realidade, relações entre homens e forças históricas". Neste segundo aspecto da reificação repousa um dos mecanismos fulcrais da ideologia capitalista, a saber: ela *naturaliza* o conjunto das relações sociais burguesas (políticas, de produção, familiares etc.), apresentando o capitalismo, sua lógica operativa e suas instituições básicas como leis da natureza

(universais, necessárias e imutáveis), contra as quais toda oposição é desarrazoada e mesmo antinatural, quando se trata, na verdade, de um conjunto de relações historicamente estabelecidas e, portanto, historicamente alteráveis.

Esse mecanismo ideológico de naturalização das relações sociais estabelecidas é funcional para ocultar ao indivíduo a essência de suas relações com os homens e as coisas, fazendo-o crer que as relações reificadas – em que todas as relações humanas são reduzidas a relações entre coisas – são a única forma possível das relações sociais-humanas. Tal concepção marxista das relações humanas como relações reificadas está, seguramente, presente nas reflexões de Marcuse na *ZfS*, nas quais ele assevera que, na sociedade burguesa, "[...] até as relações pessoais são determinadas pela lei econômica do valor" (*C.Hed.*, p. 165), fazendo-nos recordar das célebres palavras de Marx e Engels sobre as relações sociais-humanas no mundo burguês.

> Onde quer que tenha conquistado o poder, a burguesia jogou por terra as relações feudais, patriarcais, idílicas. Despedaçou sem piedade todos os complexos e variados laços que prendiam o homem feudal a seus "superiores naturais", para só deixar subsistir, entre um homem e outro, o laço do frio interesse, as duras exigências do "pagamento à vista". Afogou os fervores sagrados do êxtase religioso, do entusiasmo cavalheiresco, do sentimentalismo pequeno-burguês, nas águas geladas do cálculo egoísta. Fez da dignidade pessoal um simples valor de troca [...]. A burguesia despojou de sua auréola todas as atividades até então consideradas veneráveis e encaradas com piedoso respeito. Fez do médico, do jurista, do sacerdote, do poeta e do sábio seus servidores assalariados. A burguesia rasgou o véu do sentimentalismo que envolvia as relações de família e reduziu-as a simples relações monetárias (MARX; ENGELS, 2006, p. 87).

Assim, quando Marcuse afirma que, no capitalismo, a felicidade do indivíduo depende da restrição de suas relações ao simples contato imediato (à aparência), podemos interpretar tal afirmação como uma referência à mobilização ideológica permanente da sociedade burguesa para *naturalizar* as relações reificadas do capitalismo, visando assim obter do indivíduo uma aceitação inconteste das relações materiais vigentes. Dessa maneira, entendida como crítica das aparências, a teoria social que Marcuse projeta nos seus ensaios visa romper esta restrição ideológica dos homens (tanto no pensamento quanto na prática) às relações sociais reificadas, por meio do exercício da crítica. Por isso, podemos concluir que, no objetivo da Teoria Crítica de ser crítica das aparências, estão implicadas as tarefas de (i) compreender a reificação à qual os indivíduos são submetidos no capitalismo, (ii) criticar os poderes e a ideologia que a sustentam e, por fim, (iii) indicar

os caminhos para a emancipação humana das relações reificadas e para o devir histórico de "relações essenciais entre os indivíduos" (*C.Hed*, p. 167).

Das três tarefas da Teoria Crítica supramencionadas, uma merece especial destaque: a *crítica da ideologia que sustenta as relações reificadas*, as quais regulam a convivência dos indivíduos entre si e com as coisas no mundo capitalista. O destaque, aqui, deve-se ao fato de Marcuse haver se integrado ao Instituto de Pesquisa Social na qualidade de filósofo, cuja função era, justamente, a de crítico das ideologias (WIGGERSHAUS, 2002). Como analisaremos no subitem a seguir, a crítica da ideologia burguesa (precisamente, do caráter idealista de sua cosmovisão e sua educação) constitui uma parte importante das reflexões que Marcuse empreende na *ZfS*. Porém, antes de acedermos a esta discussão, detenhamo-nos, brevemente, na oportuna explicação de Joseph McCarney (1986) sobre a *crítica da ideologia* no interior da Teoria Crítica.

Segundo objeto fundamental da crítica

A categoria "crítica da ideologia" (*Ideologiekritik*) é assaz conhecida no marxismo, em geral, e nos estudos da Teoria Crítica, em particular, sendo empregada amiúde para subsumir alguns dos esforços críticos dos teóricos frankfurtianos. No entanto, McCarney observa que esta categoria pode conduzir ao equívoco de se compreender a *crítica* como uma crítica da ideologia em si, isto é, como crítica das ideias e dos valores que compõem o ideário de uma época. Neste caso, o objeto da crítica não seria a sociedade em si mesma, mas o conjunto de suas ideias e suas respectivas significações, de modo que a Teoria Crítica não poderia dizer-se, a pleno título, uma teoria crítica *da sociedade,* mas uma teoria crítica *das ideias*. Além do mais, Teoria Crítica não constituiria sequer uma teoria em sentido estrito, mas uma sorte de metateoria. Portanto, não é neste sentido que devemos compreender a categoria *Ideologiekritik*.

De acordo com McCarney (1986), não é a ideologia da sociedade capitalista que os frankfurtianos elegem como objeto da crítica quando se abalançam a empreender uma crítica da ideologia, antes é a própria sociedade capitalista e suas respectivas instituições que são criticadas, a partir da ideologia que elas mesmas advogam. A sociedade é, portanto, criticada à luz das ideias e valores que a compõem; é confrontada mediante seus próprios princípios. O comentador explica esta acepção da *crítica da ideologia*, exemplificando-a com uma passagem extraída de um ensaio do próprio Marcuse:

> Como sugere a afirmação de Marcuse[112], o que temos aqui [no uso da categoria 'crítica da ideologia'], em seu emprego padrão pelos teóricos

[112] McCarney refere-se à seguinte passagem do ensaio sobre a tecnologia moderna, em que Marcuse afirma: "A racionalidade crítica deriva dos princípios da autonomia que a própria sociedade individualista declarou

> críticos, não é uma concepção em que a ideologia constitui o objeto da crítica. Ao contrário, a ideologia, na forma dos valores da sociedade, é mantida constante como o parâmetro em relação ao qual a realidade social é avaliada (*measured*). Ela é, nas palavras de Horkheimer, um método para "criticar as instituições e atividades sociais" à luz dos "valores que elas mesmas estabelecem". Tão explícito quanto Horkheimer é Adorno: o "porta-voz" do materialismo dialético "questionava não as ideias de humanidade, liberdade e justiça, mas as pretensões (*claims*) da sociedade burguesa de haver realizado essas ideias"[113]. Portanto, o projeto não é uma crítica da ideologia, mas o que pode ser chamado uma crítica ideológica da sociedade (McCARNEY, 1986, p. 12, tradução minha).

Este exercício filosófico da crítica, na forma de uma *crítica da ideologia* (entendida como crítica da sociedade à luz de seus próprios valores e princípios), configura uma modalidade específica de aplicação da "crítica dialética", à qual Horkheimer se referiu com frequência[114]. Segundo McCarney (1986, p. 11), a natureza dialética da crítica visada pelos frankfurtianos é interpretada, geralmente, sob o signo de uma crítica que "[...] opera no nível da 'imanência'", sendo esta concepção da crítica dialética como *crítica imanente* reconduzível à *Ciência da Lógica*. Desse modo, podemos compreender a *Ideologiekritik*, tal qual discutida anteriormente, como uma forma peculiar à Escola de Frankfurt de aplicar o método hegeliano de crítica imanente. Referindo-se aos ensaios de Marcuse, Kellner descreve a crítica da ideologia como

> [...] uma expressão do método da Escola de Frankfurt de "crítica imanente", o qual critica as teorias ou condições sociais existentes, do ponto de vista dos ideais, das instituições e princípios historicamente construídos, tais como: esclarecimento, liberdade, democracia e direitos humanos (KELLNER, 2001, p. 10).

O recurso a essa metodologia de inspiração hegeliana se encontra no itinerário filosófico de Marcuse como um todo, tanto em sua fase madura quanto em seus primeiros esforços, na década de 1930, visando a elaboração de uma teoria crítica da sociedade. "A versão marcuseana de 'teoria crítica'", lê-se numa nota introdutória ao livro de Bottomore (2002, p. 8, tradução minha), "compartilha muitos desses aspectos da *Ideologiekritik*, que opera não a partir da observação empírica, mas da especulação filosófica". Na introdução

---

ser suas verdades auto evidentes. Julgando estes princípios em comparação com a forma em que a sociedade individualista os realizou, a racionalidade crítica acusa a injustiça social em nome da própria ideologia da sociedade individualista" (*A.I.*, p. 85).

[113] T. W. Adorno, *"Prisms"*, trans S. and S. Weber, Cambridge, Mass., 1981, p. 65.

[114] No ensaio "Teoria Tradicional e Teoria Crítica", por exemplo, o qual Bottomore (2002, p. 16, tradução minha) afirma dever ser considerado "o documento fundador ou o estatuto da Escola de Frankfurt", Horkheimer define o caráter propriamente *crítico* da teoria dialética da sociedade (a Teoria Crítica) "[...] não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da *crítica dialética* da economia política" (HORKHEIMER, 1975, p. 138, nota 26, grifo meu).

de *O marxismo soviético* (1958), por exemplo, o próprio Marcuse faz menção explícita à aplicação desse método[115]. Nos ensaios da *ZfS*, em particular, o emprego da crítica da ideologia, enquanto *crítica da ideologia burguesa*, opera dentro do seguinte quadro:

> Em seus ensaios da década de 1930, como um todo, Marcuse ocupa-se em preservar o que ele considera os elementos emancipatórios na tradição burguesa, enquanto critica as tendências que ele julga servir aos interesses da repressão e da dominação. Frequentemente, os elementos progressivos e conservadores não podem ser separados, e os ensaios de Marcuse transitam desde a análise dos aspectos repressivos e ideológicos da filosofia e da cultura burguesas até a descrição de seus momentos emancipatórios. Em geral, ele sugere que os primeiros ideais revolucionários da burguesia nascente continham aspectos de uma sociedade liberada e que suas teorias da liberdade, do racionalismo, do idealismo crítico, dos direitos humanos, da democracia e as teorias materialistas das necessidades e potencialidades humanas continuam a ser importantes para uma teoria crítica da sociedade. Marcuse sugere, com frequência, que a burguesia fracassou em realizar os seus ideais e que, portanto, aquelas primeiras filosofias da democracia e da liberdade, por exemplo, podem ser utilizadas para criticar a atual negligência, distorção ou supressão da democracia e da liberdade. Na sua visão, muitos dos primeiros ideais burgueses poderiam ser empregados para criticar a supressão fascista das liberdades e diretos liberais no presente (KELLNER, 2001, p. 10).

Essa forma de crítica à ideologia burguesa contida nos ensaios de Marcuse se relaciona intimamente com a discussão geral da presente seção, isto é, o binômio conceitual aparência-essência. Isso porque, nesses textos, o filósofo argumenta que a ideologia burguesa promove o ocultamento não só da miséria, infelicidade e das renúncias exigidas para a manutenção da sociedade capitalista, mas também da *essência* – as possibilidades supremas – dos homens e das coisas tornada possível por essa mesma ordem social. Assim, ao ocultar dos indivíduos suas melhores possibilidades de existência, o mundo burguês faz coexistir os valores que ele apregoa (liberdade, igualdade, dignidade humana universal etc.) com a sua própria contradição factual nas relações sociais concretas. Nesse sentido, Marcuse irá ocupar-se com a crítica da ideologia burguesa exatamente no sentido explanado por McCarney (1986), isto é, à medida que as condições de vida prevalentes para a maior parte dos homens, na sociedade liberal-burguesa, contraditam os valores esposados por essa mesma sociedade.

[115] "Este estudo intenta avaliar algumas das principais tendências do marxismo soviético em termos de uma *crítica imanente*, isto é, partindo das premissas teóricas do marxismo soviético, desenvolvendo suas consequências ideológicas e sociológicas, e reexaminando as premissas à luz dessas consequências. A crítica emprega, portanto, os instrumentos conceituais de seu objeto [...]" (MARCUSE, 1958, p. 1).

Na opinião de Marcuse, o ocultamento ideológico dessa contradição é reconduzível, em grande medida, ao caráter idealista da visão de mundo e da educação que a cultura burguesa forjou para si no curso de seu desenvolvimento histórico. Por isso, a crítica da ideologia que encontramos nos ensaios de Marcuse se manifesta, particularmente, como crítica da *Weltanschauung* e da educação burguesas.

2.1.1. A "Weltanschauung" e a educação burguesas

Num sentido demasiado amplo, Marcuse utiliza o conceito de "idealismo" para referir-se às doutrinas filosóficas que pressupõem ou implicam a cisão – ontológica ou epistemológica – entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias, entre a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a razão (*Vernunft*), entre o cotidianamente útil e o belo. Esta cisão é identificada em domínios tão distintos quanto a teoria do conhecimento aristotélica, a ontologia e a filosofia política de Platão, a psicologia e, finalmente, a cultura burguesa. Nesse sentido, para demonstrar a natureza específica do idealismo burguês, Marcuse empreende uma espécie de genealogia da separação filosófica entre matéria e ideia, a partir do idealismo antigo (Platão e Aristóteles)[116]. Na opinião do teórico crítico, a cisão matéria-ideia legada pela filosofia grega, particularmente pela teoria do conhecimento aristotélica e pela ontologia de Platão, pode ser compreendida nos seguintes termos:

> O mundo material [...] em si é apenas simples matéria, simples possibilidade, muito mais próxima do não-ser do que do ser e se converte em realidade unicamente quando participa do "mundo superior". Em todas as suas configurações o mundo material permanece sendo matéria, material (*Stoff*) para algo distinto e que lhe confere valor. Toda verdade, bondade e beleza só pode lhe advir "do alto": por graça

[116] O recurso à filosofia como forma de compreender as bases ideológicas mais originárias da cultura burguesa exemplifica o que poderíamos chamar de *um interesse dialético* da Teoria Crítica pela filosofia. Pois, segundo Marcuse, o interesse da Teoria Crítica pela filosofia reside em duas perspectivas, de certo modo, opostas. De um lado, "o interesse da teoria pela grande filosofia está nesse mesmo contexto como um elemento de sua *oposição ao existente*" (*F.&T.C.*, p. 148, grifo meu); o conteúdo específico desse elemento filosófico de oposição ao existente é a convicção de "que o homem possa ser mais do que um sujeito utilizável no processo de produção", descrita pelo filósofo como uma convicção "[...] que vincula profundamente a teoria crítica à filosofia" (*ibidem*, p. 154). De outro lado, escreve Marcuse (*ibid*., p. 149, grifo meu), "quando a teoria crítica ocupa-se com as doutrinas filosóficas, nas quais ainda se necessita falar dos homens, ocupa-se em primeiro lugar com *o ocultamento e a falsa intepretação*, sob as quais se fez a discussão dos homens no período burguês"; segundo esta percepção, a filosofia "*vinculou-se à opressão*", "na medida em que [...] conformou-se que as relações econômicas decidissem efetivamente sobre os homens" (*ibid*., p. 154, grifo meu).
Temos, portanto, nas duas perspectivas supracitadas, o que chamamos acima de um *interesse dialético* da Teoria Crítica pela filosofia, na medida em que esta é tomada tanto como (i) um instrumento de crítica ao existente e libertação do indivíduo de sua submissão ao processo de produção capitalista, quanto como (ii) um instrumento de ocultamento dessa submissão e, consequentemente, de opressão do indivíduo.

> da ideia. E toda atividade da provisão material da vida permanece em sua essência não-verdadeira, má e feia (MARCUSE. *C.Af.*, p. 93).

A posição do verdadeiro, do bom e do belo num mundo além da constituição material da vida, de um lado, e o aviltamento de tudo quanto pertence ao mundo material como algo em si não-verdadeiro, mal e feio, de outro, formam os conteúdos básicos daquilo que Marcuse entende como *idealismo*, a saber: a concepção segundo a qual "[...] o mundo do verdadeiro, do bom e do belo [e também da felicidade e liberdade] é um mundo 'ideal', na medida em que se situa além das condições de vida vigentes [...]" (*C.Af.*, p. 91). Uma tal sobrevalorização filosófica da esfera ideal, em detrimento das relações materiais que governam a existência social dos homens, teria levado a filosofia idealista a um duplo destino, a saber: a *resignação* e a *transcendência.* Na sequência, procuraremos esquadrinhar o significado de cada um deles.

2.1.1.1. Resignação e transcendência: do idealismo antigo ao idealismo burguês

A atitude resignada da filosofia encontra suas raízes no seguinte fato: se o mundo material – palco do trabalho, da provisão cotidiana e das condições de vida em geral – é considerado *per se* mau, não-verdadeiro e não-livre, então a práxis material estaria isenta de qualquer responsabilidade pelo verdadeiro, bom e belo. Assim, "a miséria do trabalho escravo, a degradação de homens e coisas em mercadorias, a tristeza e a vulgaridade em que se reproduz o conjunto das relações materiais de existência" situar-se-iam, escreve Marcuse (*C.Af.*, p. 94), "aquém do interesse da filosofia idealista", na medida em que ela se devota, por princípio, à contemplação dos paradigmas imutáveis de beleza, bondade e verdade, os quais jamais poderiam ser objetos de uma ordem intrinsecamente contingente como aquela das relações materiais. Desse modo, a alocação filosófica desses ideais numa esfera essencialmente teórica frustraria todo esforço de realizá-los através da atuação prática dos homens na realidade social; e uma tal frustração quanto às possibilidades de transformar as relações materiais de existência, por meio da ação humana, converte-se na garantia de um convívio resignado dos homens com a ordem estabelecida, por mais injusta, anárquica e repressiva que ela se apresente.

Uma tal forma de idealismo redunda, inevitavelmente, na *resignação* dos indivíduos ante as flagrantes injustiças do mundo existente, já que, nos termos desse idealismo, o mundo material seria permeado pela não-liberdade, maldade e fealdade, em virtude de sua própria essência e não de uma determinada configuração histórica das

relações econômicas e políticas. Noutras palavras, uma vez que a filosofia idealista compreende a liberdade e a felicidade como valores ideais, ela lança as bases ideológicas – e mesmo psicológicas – para a aceitação complacente das relações materiais estabelecidas, das quais os indivíduos não poderiam exigir uma existência mais livre ou feliz, pois tais relações situam-se num plano intrinsicamente mau, infeliz e não-livre: o plano material da vida, ontologicamente inferior ao ideal. Para Marcuse, a consequência política mais imediata desta cisão entre os domínios ideal e material é a *resignação* ante as condições materiais da vida típicas do capitalismo, mesmo que tais condições sejam hostis aos indivíduos, fazendo com que a felicidade e liberdade da maioria deles não coincidam com a manutenção da existência geral (*C.Af.*). Assim, o idealismo filosófico levaria não à crítica, mas à resignada afirmação do mundo existente.

Segundo Marcuse, a resignação e aceitação de um mundo que, supostamente, não poderia ser doutro modo conduzem o idealismo antigo a uma atitude de *transcendência*. Afinal de contas, dado que para esta filosofia o mundo material é marcado substancialmente pela maldade, fealdade e infelicidade, e dado que a filosofia da Antiguidade Clássica – sobretudo em sua expressão eudaimonista – insistia na perquirição da felicidade humana como o bem-supremo, segue-se então que a filosofia não podia encontrar a felicidade na constituição material da vida: "ela", conclui Marcuse (*C.Af.*, p. 90, grifo meu), "precisa[va] *transcender* a facticidade desta [constituição material da vida]". Por esta razão, o teórico crítico afirma que foi exatamente essa impossibilidade de pensar a felicidade humana como uma meta realizável na ordem material da vida que teria levado a filosofia idealista a compreendê-la como algo puramente ideal, situado além da vida concreta dos homens. E enquanto ideal, a felicidade estaria destinada a realizar-se numa ocupação de natureza contemplativa, o que se reservava unicamente ao exíguo estrato social que tinha "[...] a possibilidade de se ocupar daquilo que vai além da conquista e da garantia das necessidades" (*C.Af.*, p. 91). Assim, como podemos constatar, remonta ao idealismo antigo a premissa de algo que Marcuse denuncia nas modernas sociedades capitalistas, a saber, o caráter de classe da felicidade. Afinal, já na Antiguidade, ela era pensada como privilégio daqueles indivíduos cujas possibilidades econômicas lhes permitiam dedicar-se à atividade teórica.

Nos termos acima, não apenas os valores de bondade, verdade e beleza *transcenderiam* a facticidade da vida dos homens, mas também o conhecimento, o prazer e a felicidade supremas – que, ao final, deveriam se consumar no conhecimento teórico-filosófico do verdadeiro, do bom e do belo. As possibilidades supremas dos homens

tornam-se, destarte, um assunto da razão. Os desejos e as necessidades do corpo que excedem o mínimo necessário à autopreservação convertem-se, para um tal idealismo, em preocupações secundárias ou mesmo num obstáculo para a realização racional das potencialidades supremas do indivíduo; e, enquanto obstáculos, as demandas de satisfação dos sentidos aparecem, amiúde, como algo a ser suprimido. Dessa forma, no quadro do idealismo, o indivíduo não deveria empenhar-se na satisfação desses impulsos, mas deveria, ao contrário, *transcendê-los*. Esta transcendência em relação ao sentidos e às suas demandas de fruição, que figura no idealismo desde a Antiguidade, viria a constituir, na visão de Marcuse, um aspecto decisivo da ideologia burguesa.

No contexto do idealismo burguês, a transcendência da dimensão sensível da vida seria operada, fundamentalmente, pelo recurso à noção de *alma*. Para a sociedade burguesa, a alma era, ao menos oficialmente, um âmbito sagrado: "no plano da alma e do espírito", explica Marcuse (1997b, p. 38), "o homem deveria ser o mais autônomo possível – esta era sua liberdade interior, aquela própria e essencial ao mesmo [homem]". Contudo, do ponto de vista filosófico, a assunção da alma como âmbito decisivo da vida não significa, necessariamente, a transcendência em relação aos sentidos. Ao contrário, tal assunção abriria duas possibilidades à existência humana: "por um lado, uma liberação dos sentidos (*Sinnlichkeit*), enquanto âmbito irrelevante da vida, ou, por outro, uma subordinação dos sentidos à dominação da alma" (*C.Af.*, p. 109).

A prevalência cultural da segunda possibilidade sobre a primeira (da alma sobre os sentidos, da transcendência sobre a fruição) não foi uma necessidade natural, mas uma opção consciente da ideologia burguesa. Esta necessitou interiorizar a fruição, a fim de "disciplinar as massas insatisfeitas" (*ibidem*, p. 109) e, assim, "submeter ideologicamente a existência [dos homens] à economia do capitalismo" (*ibid.*, p. 108). Assim, a alma, que a cultura liberal havia erigido na esfera por excelência "da negação, da contradição em relação ao existente, da recusa, da dissociação, da crítica" (MARCUSE, 1997b, p. 38) e do protesto contra a reificação, termina por sucumbir à própria reificação, convertendo-se num expediente ideológico através do qual o indivíduo transcende suas reivindicações sensíveis (de prazer e fruição), em nome de sua adequação às relações sociais reificadas do capitalismo.

2.1.1.2. A concepção idealista da cultura

Conforme discutido acima, Marcuse entende que a ideologia burguesa se apropriou da *resignação* e da *transcendência* – heranças da cisão matéria-ideia instituída pelo idealismo antigo – como elementos afirmativos, isto é, utilizados ideologicamente para afirmar a ordem capitalista. Esta apropriação se faria sentir, mais destacadamente, no conceito de "cultura" forjado pela ideologia burguesa. Entretanto, o idealismo burguês se diferenciou do idealismo antigo num ponto fundamental: ele suprimiu o pressuposto de que a felicidade, enquanto ocupação teórica com os valores supremos, estaria circunscrita aos exíguos estratos sociais que, por sua posição econômica privilegiada, se viam dispensados do trabalho[117]. Em lugar deste pressuposto, surge, na época burguesa, "a tese da validade universal da cultura". Marcuse descreve este *turning point* ideológico, inaugurado pelo idealismo burguês, nos seguintes termos:

> A teoria antiga afirmara de boa consciência que a maioria dos homens são obrigados a despender sua existência com a provisão das necessidades vitais, enquanto uma pequena parcela se dedica ao prazer e à verdade. Por menos que tenha se modificado a situação [na época burguesa], a boa consciência desapareceu. [...] Já não seria verdade que alguns são de nascença destinados para o trabalho, e outros, para o ócio, alguns para o necessário, outros, para o belo. [...] Como essências abstratas todos os homens devem partilhar por igual desses valores [beleza, bondade e verdade]. [...] Conforme sua essência, a verdade de um juízo filosófico, a bondade de uma ação moral, a beleza de uma obra de arte, devem afetar a todos, se referir a todos, comprometer a todos. Independente do sexo e origem, sem referência à sua posição no processo produtivo, esses indivíduos precisam se subordinar aos valores culturais. Precisam assumi-los em sua vida, facultando-lhes permear e transfigurar sua existência (*C.Af.*, p. 94-95).

A pretensão burguesa de elevar a cultura a uma esfera de valores pretensamente universal está na base do conceito de *cultura afirmativa*[118], do qual Marcuse (*C.Af.*, p. 92) se utiliza para designar a forma histórica específica de cultura "[...] que representa uma peça nuclear da práxis e da visão de mundo burguesas". Como se constata no excerto supracitado, a cosmovisão burguesa diverge daquela do idealismo antigo quanto à

[117] "Aristóteles não ocultaria esse fato. A 'primeira ciência', em que se conservam também o bem supremo e o prazer supremo, constitui obra do ócio de alguns poucos, cujas necessidades vitais já se encontram suficientemente providas por outra parte. A 'teoria pura' é apropriada como profissão por uma elite, vedada à maior parte da humanidade mediante férreas barreiras sociais. Aristóteles não sustentava que o bom, o belo e o verdadeiro fossem valores universais e obrigatórios que deveriam permear e transfigurar 'partindo do alto' também o plano do necessário, da provisão material da vida [...]. Para a teoria antiga, a valorização superior das verdades que vão além do necessário incluía também o socialmente 'elevado': trata-se das verdades localizadas nos setores socialmente dominantes" (*C.Af.*, p. 92).

[118] Cf. nota 40.

universalidade dos ideais supremos sem, contudo, deixar de ser fundamentalmente idealista. Isso porque ela conserva uma versão *sui generis* da cisão matéria-ideia. Nesta versão, o elemento ideal corresponderia à *cultura*, "enquanto reino dos valores e dos fins autênticos", ao passo que o elemento material corresponderia à *civilização*, entendida como o "mundo social da utilidade e dos meios" (*C.Af.*, p. 95).

Este conceito idealista de cultura – o conceito de cultura afirmativa – se diferencia do conceito materialista, na medida em que concebe a cultura e a civilização como domínios, rigorosamente, disjuntos[119]. O caráter afirmativo dessa concepção da cultura deve-se à maneira específica pela qual ela preconiza a realização daqueles valores e fins pretensamente universais na vida concreta dos indivíduos, a qual poderíamos enunciar do seguinte modo: a cultura afirmativa postula esse reino de valores culturais como algo "[...] essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si '*a partir do interior*', sem transformar aquela realidade de fato" (*C.Af.*, p. 96, grifo meu). Nisso reside, portanto, o traço afirmativo da cultura: ao proclamar a realização dos fins autênticos da vida humana (felicidade, liberdade, justiça etc.) como um ato interior, e não como transformação da realidade externa, a ideologia burguesa serve à *afirmação* da realidade social dada. A expressão filosófica mais eloquente desse caráter afirmativo da cultura burguesa encontra-se, na opinião de Marcuse, na filosofia kantiana, classificada por ele como "uma filosofia da ordem", precisamente porque concorre para a afirmação da ordem estabelecida.

> Sua filosofia transcendental pôde despertar [...] a convicção de que tal realização da razão mediante a mudança factual seria inútil, pois os indivíduos poderiam ser racionais e livres dentro da ordem estabelecida

[119] Sobre esta distinção, cf. MARCUSE (*C.Af.*, p. 95). É de se notar que Marcuse não utiliza o adjetivo "materialista" para referir-se ao conceito de cultura oposto à cultura afirmativa. No entanto, a noção de que esse conceito "[...] expressa o entrelaçamento do espírito [plano da reprodução ideal] com o processo histórico da sociedade [plano da reprodução material]" conota, indubitavelmente, uma referência à concepção do materialismo histórico, de acordo com a qual a estrutura material-econômica da sociedade – constituída pela contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção – tende a determinar a superestrutura, isto é, as ideias dominantes em uma época, formando com ela uma unidade, um todo ou – nas palavras de Marcuse – "um entrelaçamento do espírito com o processo histórico da sociedade". O marxismo grosseiro interpreta esta relação entre estrutura econômica e superestrutura, em que a primeira determinaria a segunda, de maneira rigidamente unilateral, reduzindo assim a visão marxista a um economicismo absoluto. Para Marx, todavia, a determinação das esferas culturais pela estrutura econômica não ocorre de maneira absoluta e necessária, mas como uma linha de tendência geral, como um processo suscetível à influência da atuação consciente dos homens.
A julgar pela seguinte afirmação de Kellner (1984, p. 119), a recepção marcuseana de Marx não se deu nos termos do "marxismo grosseiro" acima descrito: "embora Marcuse e seus colegas aceitassem a posição marxiana de que a economia é o fator determinante para toda a vida social, eles rejeitam todas as formas de reducionismo econômico e tentam descrever a complexa teia de mediações que conectam a economia, as instituições políticas e sociais, a cultura e a consciência como partes de uma totalidade social em interação recíproca".

> (*Bestehenden*). Em seus conceitos decisivos, essa filosofia da ordem da época burguesa permanece em ruínas. A razão é apenas aparência (*Schein*) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas aparência do ser livre na não-liberdade universal. A aparência ocorre na medida em que o idealismo for interiorizado: razão e liberdade tornam-se tarefas que o indivíduo tem de cumprir em si mesmo e pode cumprir em quaisquer relações exteriores que possa encontrar (*F.&T.C.*, p. 139-140).

Na passagem acima, Marcuse tematiza os dois aspectos principais do conceito idealista de cultura: a *interiorização* das potencialidades humanas e a *afirmação* das relações sociais vigente. Estes dois elementos nos reenviam àqueles laços que consolidam o parentesco interno do idealismo burguês com o idealismo antigo, isto é, a *resignação* e a *transcendência*. Afinal, as atitudes incitadas tanto pelo idealismo burguês (interiorização e afirmação do existente) quanto pelo idealismo antigo (resignação e transcendência) cumprem a mesma função no horizonte da ideologia burguesa: manter o indivíduo submisso às relações sociais reificadas e, assim, conservar a ordem capitalista.

De acordo com o idealismo que perpassa a cultura afirmativa, felicidade, liberdade, dignidade humana, razão etc., na qualidade de valores humanos universais, são referidas indistintamente a todos os homens, podendo e mesmo devendo realizar-se na existência particular de cada indivíduo. Mas esta realização se processa num substrato específico: o interior do indivíduo, ou seja, a sua *alma*. Disso decorre que, inobstante aqueles valores e fins autênticos assumirem uma feição universal no ideário burguês, deixando de constituir um privilégio das classes abastadas, sua realização ainda permanece vinculada à *transcendência* em relação às condições materiais da vida, posto que os valores constituintes do reino da cultura aparecem como valores estritamente pertinentes à alma, e não à existência material, concreta, dos homens. Assim, como quer que o indivíduo possa ser livre ou feliz na acepção da cultura afirmativa, essa felicidade e liberdade não necessitam transfigurar sua existência social, que pode permanecer atravessada pela opressão, injustiça e alienação, sem que com isso sua felicidade e liberdade – protegidas no reino seguro da alma – possam ser afetadas.

Desse modo, o fato dos valores culturais burgueses, proclamados universalmente, precisarem transcender as relações materiais para realizar-se, unicamente, na estância imaterial da alma reforça o caráter idealista da ideologia burguesa e da sua forma específica de cultura (a cultura afirmativa), que se serve da interiorização anímica dos homens para obliterar as flagrantes contradições sociais do capitalismo.

> Às necessidades do indivíduo isolado ela [a cultura afirmativa] responde com a 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. [...] A cultura não se refere tanto a um mundo melhor, porém mais nobre: um mundo que não resultaria de uma transformação da ordem material da vida, mas mediante um acontecimento da alma do indivíduo [...]. Cultura tem não quem compreende as verdades da humanidade como grito de combate, mas como postura [...]. A cultura deverá perpassar o dado enobrecendo-o, e não substituindo-o por algo novo. Dessa maneira, eleva o indivíduo sem libertá-lo de sua subordinação efetiva. Ela fala da dignidade "do" homem sem se preocupar com um estado efetivamente mais digno dos homens (*C.Af.*, p. 98; 103).

À luz dessa descrição da cultura afirmativa, resulta-nos evidente como sua ideologia vincula-se não apenas à transcendência, mas também à *resignação*. Com efeito, a conversão da felicidade, liberdade, dignidade etc. em valores anímicos e a consequente transformação da alma em âmbito decisivo da vida humana redundam na pacificação de toda revolta contra a má facticidade das condições sociais: afinal, "na medida em que o sentido e o valor da alma não se encontram na realidade histórica, ela pode se manter intacta inclusive numa má realidade" (*C.Af.*, p. 111). Dessarte, visto que a alma "está livre" das contradições sócio-históricas, o indivíduo que aceita a primazia da alma sobre o corpo é condicionado, por esta cosmovisão, a *resignar-se* ante a miséria, o sofrimento, o trabalho alienado etc., na medida em que sua alma se mantém incólume a essas e a quaisquer outras mazelas que venham a atingir o corpo. Na visão de Marcuse, esta liberdade da alma em relação à vida material fora utilizada, deliberadamente, pela ideologia burguesa "[...] para desculpar a miséria, o martírio e a servidão" (*C.Af.*, p. 108). E o resultado prático desse recurso ideológico à alma, operado sistematicamente pelo idealismo burguês, é o desencorajamento dos indivíduos de transformar o mundo existente, por mais opressora que seja a sua configuração histórica.

Ademais, como consequência direta de uma tal preeminência da alma sobre o corpo, as contradições sociais engendradas historicamente pela sociedade capitalista – a degradação crescente dos homens em coisas, a alienação do trabalho, a escassez continuada, o adiamento sem-fim da satisfação para as massas etc. – se veem encobertas pelo reino anímico dos valores culturais burgueses, no qual "[...] as relações existenciais antagônicas devem ser enquadradas e apaziguadas" (*C.Af.*, p. 96). Diante disso, toda perspectiva de superação do mundo existente e de suas relações sociais reificadas são suprimidas pela resignação complacente do indivíduo interiorizado, voltado para o reino sublime da alma, onde ele pode, afinal, gozar da verdadeira felicidade e liberdade, da

inalienável dignidade do homem e de todos aqueles fins autênticos da existência humana que, via de regra, lhe são negados em sua existência social.

2.1.1.3. A Teoria Crítica como crítica da ideologia burguesa

Na seção 2.1., concluímos que, segundo os ensaios marcuseanos, a Teoria Crítica deve assumir a tarefa de criticar (i) as aparências e (ii) a ideologia que sustenta as relações reificadas. Agora, considerando a exposição das duas subseções precedentes sobre os elementos da ideologia burguesa[120], estamos em condições de concluir também como Marcuse compreende, na década de 1930, o mecanismo ideológico que perpetua a submissão dos indivíduos às relações reificadas do capitalismo – e que, por isso, torna-se objeto da crítica. De acordo com a análise empreendida até aqui, podemos concluir que *a ideologia burguesa sustenta as relações reificadas, por meio de uma "Weltanschauung" que incita o indivíduo (1) a resignar-se diante de uma forma de existência social fundada na reificação das relações humanas (com os homens e as coisas) e (2) a transcender, permanentemente, o mundo das relações sociais vigentes em direção ao mundo espiritual da alma, onde o homem deve apropriar-se dos valores culturais mais eminentes e realizar suas possibilidades supremas. Como resultado dessa "educação para a interiorização", que institui a interioridade da alma como âmbito decisivo da vida, a ideologia burguesa desencoraja os homens a buscar sua autorrealização pela transformação das relações materiais externas, deixando assim que a realidade social permaneça inalterada. Destarte, a ideologia burguesa é criticada por Marcuse, na medida em que (1) pacifica toda crítica contra a má facticidade do mundo histórico e (2) reafirma a ordem social dominante, que, ao final, é julgada pelos homens como isenta de qualquer responsabilidade pela realização das suas possibilidades supremas (essência).*

Numa sociedade regida por essa visão de mundo, todos os elementos culturais são mobilizados para manter o indivíduo interiorizado. A religião, por exemplo, desempenha um importante papel na tarefa de sedimentar a consciência dos homens na convicção de que sua verdadeira felicidade não está destinada a realizar-se *hic et nunc*, mas num mundo outro, além da sua vida material. Mas não só a religião presta o seu contributo ao propósito de introverter os indivíduos para o mundo espiritual da alma: "[...] a personalidade espiritualizada da cultura burguesa", escreve Kellner (1984, p. 105),

[120] Resignação, transcendência, interiorização e afirmação do existente.

procura os valores ideais não apenas no além, mas também "[...] numa personalidade ética (Kant) e na sensibilidade estética (Idealismo Alemão)". Portanto, não só a religião, mas também a moral e a arte burguesas concorrem para a remissão das potencialidades supremas dos homens para uma dimensão além das contingências da vida material.

No entanto, ao remeter as melhores possibilidades do indivíduo a um mundo inteiramente distinto de sua vida concreta, a ideologia burguesa oculta algo além da reificação prevalecente nas relações sociais vigentes: ela oculta também o que Marcuse denomina "*as novas condições sociais da vida*" (*C.Af.*, p. 96, grifo meu). Mas a que se referem, afinal, essas "novas condições sociais da vida"? Que condições sociais específicas Marcuse quer designar com uma tal expressão? E, mais importante, o que significa a ocultação dessas "novas condições sociais" para a Teoria Crítica?

As "novas condições sociais da vida" às quais o filósofo se refere estão relacionadas ao fato de o idealismo burguês, baluarte da cultura afirmativa, ter se desenvolvido sob determinadas circunstâncias históricas inexistentes à época do idealismo antigo, sendo a principal delas o *alto nível de desenvolvimento das forças produtivas* característico da época burguesa, se comparado "[...] ao precário desenvolvimento das forças produtivas na economia antiga" (*C.Af.*, p. 96). Diante disso, Marcuse observa que esta diferenciação histórica possui uma importantíssima implicação filosófica, pois havia sido, precisamente, em virtude do baixo nível de desenvolvimento das forças produtivas alcançado pela economia na Antiguidade que a filosofia pôde imaginar "[...] que a prática material alguma vez pudesse ser configurada de modo a que nela própria pudessem se desenvolver espaço e tempo para a felicidade" (*ibidem*).

O mundo burguês, em contrapartida, em menos de um século, desenvolveu as forças produtivas de um modo exponencialmente maior que todas as épocas históricas anteriores em conjunto[121]. E isso não significa apenas um progresso econômico, mas sobretudo a possibilidade histórica de configurar a práxis material daquele modo que o idealismo antigo jamais teria podido conceber, isto é, de modo a que pudessem se desenvolver espaço e tempo para a felicidade *na* práxis material. Segundo Marcuse, o

[121] "[A burguesia] foi a primeira a provar o que pode realizar a atividade humana: criou maravilhas maiores que as pirâmides do Egito, os aquedutos romanos, as catedrais góticas; conduziu expedições que ofuscaram a glória até das antigas invasões e das Cruzadas. [...] A burguesia, durante seu domínio de classe, de apenas cem anos, criou forças produtivas mais numerosas e mais colossais que todas as gerações passadas em conjunto. A subjugação das forças da natureza, as máquinas, a aplicação da química à indústria e à agricultura, a navegação a vapor, as estradas de ferro, o telégrafo elétrico, a exploração de continentes inteiros, a canalização dos rios, populações inteiras brotando da terra como por encanto – que século anterior teria suspeitado que semelhantes forças produtivas estivessem adormecidas no seio do trabalho social?" (MARX, K.; ENGELS, F., 2006, p. 87; 89).

idealismo antigo precipitou a felicidade humana no mundo privado da alma por ter sido incapaz de concebê-la no mundo da práxis, "[...] perante a insegurança de todas as condições de vida, frente ao 'acaso' da perda, da dependência, da miséria [...]" (*C.Af.*, p. 97) e, em geral, da "[...] contingência impenetrável da ordem social da vida" (*C.Hed.*, p. 163). Entretanto, *as novas condições sociais da vida*, quer dizer, o elevado desenvolvimento econômico capitalista, permitem superar, quase completamente, todos aqueles fatos adversos que impediam a filosofia de pensar uma felicidade realizável no campo da práxis. Quando, porém, a ideologia burguesa oculta essa possibilidade gerada por tal progresso econômico, ela acaba por manter os homens aferrados ao nível das *aparências*, escondendo-lhes a verdade histórica de sua *essência*. Noutras palavras, ao ocultar a contradição entre a colossal opulência do mundo capitalista, de um lado, e a manutenção da miséria, da escassez e da alienação para amplos setores sociais, de outro, a ideologia burguesa oculta também aos homens uma liberdade e felicidade possíveis, mas negadas a eles; aquilo que eles poderiam ser e não são; em suma, suas melhores possibilidades de existência (essência) mediante a riqueza social por eles mesmos criada.

Assim, considerando o estágio alcançado pelas forças produtivas e pela ciência no mundo capitalista, a Teoria Crítica acusa a ideologia burguesa de *ocultar* dos indivíduos as novas possibilidades históricas de reconfigurar a práxis material, no sentido de satisfazer as suas necessidades e atenuar sua luta pela existência, abrindo assim um caminho, até então inaudito, para realizar as melhores possibilidades dos homens não mais no reino da alma ou num além metafísico, mas em vida material, *hic et nunc*. Em vista disso, a Teoria Crítica assume que a realização de uma felicidade e liberdade autênticas tornou-se uma meta historicamente factível, na época burguesa, por meio da transformação factual das relações econômicas e políticas. Ao mesmo tempo, a Teoria Crítica denuncia o fato de que a ideologia burguesa mobiliza seus elementos culturais para eclipsar essa possibilidade histórica. À vista disso, as reflexões de Marcuse na *ZfS* voltam-se, decididamente, contra a ideologia burguesa, na medida em que ela reprime nos indivíduos o ímpeto para a transformação social, educando-os para resignar-se ante a infelicidade prevalecente na sociedade capitalista e para transcender esta infelicidade no mundo espiritual-anímico, quando, na realidade, uma felicidade concreta e universal tornou-se uma meta objetivamente realizável no mundo histórico-social.

Ao fomentar as atitudes acima descritas e hipostasiar uma felicidade "autêntica", porém realizável exclusivamente num reino espiritual mais valioso que a existência material, a ideologia burguesa escamoteia a verdade histórica "[...] segundo a qual *pode*

ser produzida uma existência material melhor em que uma felicidade assim se torna realidade efetiva" (*C.Af.*, p. 119-120, grifo meu). Esta contradição entre as possibilidades cada vez maiores de uma existência material mais feliz para todos os homens, por um lado, e a necessidade de incitar ideologicamente o adiamento sem-fim dessa felicidade, por outro, constitui o objeto privilegiado da crítica dos frankfurtianos. Nessa contradição social, obstinadamente reproduzida no interior da sociedade capitalista, a Teoria Crítica encontra a *base problemática* que orienta suas análises. Sob a égide dos ensaios de Marcuse, poderíamos expressá-la, interrogativamente, nos seguintes termos:

1. Por que os indivíduos ainda permanecem subjugados às formas de vida estabelecidas no capitalismo – calcadas amiúde na repressão dos sentidos, no embrutecimento das capacidades espirituais, no trabalho alienado e na ausência de liberdade em geral – quando a própria ordem social capitalista desenvolveu-se, técnica e cientificamente, a ponto de tornar um modo de existência social mais livre uma possibilidade real?;
2. Por que permanecem os indivíduos sob os jugos exigidos na luta diária pela existência quando o desenvolvimento das forças produtivas atingiu um estágio em que os homens podem se ver, progressivamente, liberados dessa luta ou tê-la consideravelmente atenuada?;
3. Em suma: como podem os indivíduos suportar a vida sob uma má facticidade, sob o adiamento sem-fim da felicidade, da satisfação, do gozo, da tranquilidade, da paz etc., mesmo diante das possibilidades cada vez maiores de superar esta facticidade histórica, hostil à felicidade, numa forma superior de existência social?

Na visão de Marcuse, manter o indivíduo resignado a uma existência infeliz, conformado com uma dignidade humana puramente ideal e satisfeito com uma liberdade abstrata – mesmo numa situação histórica cujas condições materiais permitem que todos estes fins possam efetivar-se concretamente na vida dos homens – constitui o resultado de um longo processo educacional que habitua os homens a *afirmar* incondicionalmente as relações sociais capitalistas (sua forma de propriedade, seu sistema de trabalho, suas instituições, seu regime político etc.)[122], atribuindo a elas, na prática, o mesmo estatuto

[122] Encontramos, portanto, no ensaio de 1937 uma espécie de sinalização à tese desenvolvida em textos posteriores, segundo a qual a ideologia das sociedades industriais promove a *neutralização do pensamento do negativo*. Tal sinalização pode ser inferida da noção de que, ao incitar os indivíduos a um comportamento sistematicamente resignado e transcendente, a ideologia peculiar à cultura afirmativa engendra neles a disposição de *afirmar* as condições sociais dadas, o que implica excluir do horizonte mais imediato de seu

de universalidade e necessidade das leis imutáveis da natureza – o que vimos anteriormente ser um dos atributos da reificação[123]. Este condicionamento educacional dos homens para a afirmação sistemática do mundo existente é concebido por Marcuse como "a grande realização educacional" da cultura afirmativa. O conteúdo central desse objetivo educacional burguês consiste, nas palavras do filósofo, em

> [...] disciplinar o indivíduo liberto [...], de modo a tornar suportável a ausência de liberdade da existência social. [...] Foi necessária uma educação secular para tornar tolerável aquele grande choque cotidianamente reproduzido: por um lado, a permanente prédica de liberdade, grandeza e dignidade inalienáveis da pessoa, da magnificência e autonomia da razão, da bondade do humanitarismo e da imparcialidade do amor ao próximo e da justiça – e, por outro, a humilhação geral da maioria da humanidade, a irracionalidade do processo de vida social, a vitória do mercado de trabalho sobre o humanitarismo, do lucro sobre o amor ao próximo (*C.Af.*, p. 120).

Ao submeter os indivíduos a uma educação profundamente idealista e afirmativa, que predica a liberdade do homem diante de sua não-liberdade factual, que enaltece a razão humana ante a desrazão universal e exalta a felicidade do indivíduo no marco da infelicidade geral, a cultura afirmativa realiza o que Marcuse classifica como o seu "milagre propriamente dito", a saber: fazer com que os homens possam "[...] se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são" (*C.Af.*, p. 120). Esta insinuação de que a cultura afirmativa cria uma *aparência de felicidade* é revocada no ensaio de 1938, no qual Marcuse pontifica que, no mundo burguês, "os indivíduos podem sentir-se felizes, experimentar uma sensação de felicidade e, no entanto, não serem felizes, pois desconhecem completamente a felicidade real" (*C.Hed.*, p. 181). Aqui, deparamo-nos com mais um ponto de oposição da Teoria Crítica à ideologia burguesa: à medida que esta ideologia se devota a oferecer aos indivíduos uma falsa felicidade, sua "grande realização educacional"[124] e o "milagre" por ela operado[125] se chocam, frontalmente, com aquele interesse agudo da Teoria Crítica pela felicidade do indivíduo – com cuja menção principiamos este segundo capítulo[126]. Ademais, ao eleger como um de seus objetivos a

pensamento (e, consequentemente, do seu horizonte mais imediato de ação) a disposição para *negar, criticar, recusar* ou *opor-se* às relações sociais dadas (aparência) em nome das melhores relações sociais objetivamente possíveis (essência). Assim como em suas obras posteriores, também em *C.Af.* Marcuse tentaria rastrear as possíveis tendências críticas operantes na sociedade. Como discutido no item 1.1.2., no ensaio em questão a arte burguesa desponta como um possível reduto contra a resignação ante a má facticidade das condições sociais.

[123] Cf. p. 134.

[124] Inculcar no indivíduo a tendência para a afirmação sistemática do existente.

[125] Fazer com que o indivíduo se sinta feliz, mesmo quando efetivamente não o é.

[126] Cf. *F.&T.C.*, p. 144.

elaboração teórica de uma *crítica das aparências*, a Teoria Crítica opõe-se à ideologia burguesa, na medida em que ela promove uma *aparência* de felicidade.

Em resumo, ao contrapor a má facticidade das condições históricas (a aparência) às suas melhores possibilidades (essência), com referência ao estágio alcançado pelo conhecimento e pelas forças produtivas, a Teoria Crítica coloca-se como a mais radical antípoda da ideologia burguesa e da sua respectiva formação cultural. Esta oposição radical deve-se, em suma, ao caráter idealista da *Weltanschauung* e da educação burguesas ou – o que significa o mesmo – à sua orientação para a transcendência, a resignação e a interiorização, pois tal orientação engendra nos indivíduos a disposição para afirmar uma sociedade fundada na reificação. Submetidos a um tal condicionamento ideológico, os homens são levados a reproduzir por si mesmos, sem coerção exterior, as relações sociais capitalistas, nas quais eles próprios são coisificados no trabalho para que as coisas sejam humanizadas na produção e no consumo[127]; e o mundo humano, crescentemente desvalorizado em nome da valorização crescente de um mundo de coisas e mercadorias. Dito em termos inversos, a educação burguesa, por seu caráter afirmativo, tende a arrefecer na consciência dos indivíduos a disposição de recusar as relações humanas estabelecidas (aparência), em nome das melhores relações sociais possíveis (essência), prescritas pelas condições técnicas historicamente dadas[128]. Diante disso, a Teoria Crítica (segundo a sua concepção a partir dos ensaios de Marcuse) visa, justamente, suscitar o potencial de recusa, crítica e oposição que a ideologia da sociedade capitalista arrefece, conscientemente, nos indivíduos e na cultura, em geral.

***

Recapitulando, concisamente, a exposição desta seção 2.1., podemos dividir suas principais conclusões em dois grandes temas que, ao final, não se distinguem

[127] "O homem médio", diz Marcuse, "dificilmente se importa com outro ser vivo com a intensidade e persistência que demonstra por seu automóvel. A máquina adorada não é mais matéria morta, mas se torna algo *semelhante a um ser humano*" (*A.I.*, p. 81, grifo meu). Essa mesma percepção sobre a "humanização das coisas" reaparece em *O homem unidimensional* (1964), onde o filósofo afirma algo muito semelhante, referindo-se à sociedade industrial avançada: "Sua produtividade e eficiência [...] transforma o mundo objetivo em uma extensão do corpo e do espírito (*mind*) [...]. As pessoas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma no seu automóvel, nos seus aparelhos *hi-fi*, nas suas casas de dois andares ou com mezanino e nos seus utensílios de cozinha" (MARCUSE, 2015, p. 47).

[128] Nas palavras de Marcuse, tais relações sociais, configuradas segundo as melhores possibilidades dos homens e das coisas, seriam "relações essenciais entre os indivíduos" (cf. *C.Hed.*, p. 167) ou "relações humanas universais" (cf. *F.&T.C.*, p. 158).

completamente, a saber: (1) a natureza específica da Teoria Crítica e (2) os objetos da crítica visada por esta teoria social.

Quanto ao primeiro tema, encontramos que: (i) a Teoria Crítica distingue-se, como marxismo, pela sua ênfase no indivíduo; (ii) esta ênfase se expressa no seu interesse agudo pela realização da felicidade, da liberdade e das potencialidades supremas dos indivíduos; (iii) a realização das potencialidades supremas dos homens é tomada pela Teoria Crítica como uma possibilidade histórica, que ganha expressão filosófica nos conceitos de "aparência" e "essência"; (iv) a oposição entre o socialmente dado (aparência) e o socialmente possível (essência) aparece como o substrato da crítica.

Quanto ao segundo tema, encontramos que: (i) a Teoria Crítica tem como tarefa precípua formular uma crítica das aparências, no sentido filosófico que Marcuse confere a este conceito, significando "as relações sociais em sua forma imediatamente dada na sociedade capitalista"; (ii) em consonância com esta tarefa, a Teoria Crítica visa a crítica da ideologia que sustenta as relações sociais reificadas do capitalismo; (iii) a crítica da ideologia (*Ideologiekritik*) aparece como o modo através do qual a Escola de Frankfurt aplica a método hegeliano de "crítica imanente"; (iv) a crítica da ideologia burguesa se apresenta como crítica do caráter idealista da cosmovisão e da educação burguesas; (v) a crítica da cosmovisão e educação burguesas é reconduzida a, pelo menos, seis objetos fomentados pela ideologia burguesa – as atitudes de (1) resignação, (2) transcendência, (3) interiorização e de (4) afirmação do existente; e os elementos de (5) naturalização das relações reificadas e (6) ocultação das "novas condições sociais da vida".

Ademais disso, partindo dos ensaios da *ZfS*, podemos destacar um outro traço distintivo da Teoria Crítica que não foi mencionado até agora, mas que constitui um aspecto fundamental da compreensão marcuseana, na década de 1930, acerca da Teoria Crítica, a saber: a formulação da crítica às sociedades capitalistas sob o signo da razão *(Vernunft)*. Na seção consecutiva, discutiremos como o elemento a razão figura no objetivo fundamental da Teoria Crítica: a construção de uma sociedade racional.

2.2. O objetivo da crítica: a construção de uma sociedade racional

A crítica às sociedades capitalistas (às suas relações sociais reificadas, sua educação idealista e ao seu caráter afirmativo como um todo) é descrita por Marcuse como a crítica da razão contra a irracionalidade de uma formação social em que as relações de produção dominam os homens em vez de serem dominadas por eles; em que

o processo de trabalho decide sobre a totalidade da existência dos homens, e não a totalidade das necessidades humanas sobre o processo de trabalho; em que a liberdade só pode se realizar como liberdade abstrata; em que a felicidade só pode ser objeto de um reino subjetivo-anímico, e nunca da práxis material. Diante desse caráter eminentemente inautêntico da felicidade e da liberdade burguesas[129], numa situação histórica em que uma felicidade e liberdade reais tornaram-se possibilidades efetivas, Marcuse afirma que a razão, o objeto perene da filosofia, impõe uma nova exigência.

> 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. [...] A construção filosófica da razão é executada mediante a criação da *sociedade racional* (*F.&T.C.*, p. 144, grifo meu).

Nesta passagem, encontramos a formulação marcuseana daquilo que se constituirá como o objetivo crucial da Teoria Crítica: a elaboração teórica e a demonstração das possibilidades reais de superar a irracionalidade das condições de vida vigentes pela construção de uma sociedade racional. A configuração racional da sociedade vislumbrada por Marcuse, nos ensaios da *ZfS*, está esboçada claramente na passagem acima e corresponde a *uma organização social na qual os indivíduos regulem em comum suas vidas segundo suas necessidades*. Dessa maneira, a preocupação aguda da Teoria Crítica com a realização da felicidade e liberdade dos indivíduos – amplamente discutida na seção precedente – converge, agora, com a exigência de se construir uma sociedade racional. Num tal contexto, a tarefa da filosofia seria precisamente "introduzir a razão no mundo", como formularia Horkheimer anos mais tarde[130].

Em consonância com a afirmação de Marcuse na passagem acima, Kellner (1984, p. 122, grifo meu), comentando a obra marcuseana, sintetizou o objetivo último e o interesse fundamental da Teoria Crítica como sendo a realização de "[...] uma humanidade livre e feliz numa *sociedade racional*". Em *Razão e Revolução* (1941), Marcuse afirma que esse objetivo último de "realizar a razão no mundo" deve ser reconduzido à filosofia hegeliana, a partir da qual devemos compreender o advento da própria teoria social. Vejamos, pois, como Marcuse relaciona a compreensão hegeliana sobre a "realização da razão" às origens da Teoria Crítica.

---

[129] Sobre o caráter ideológico ou inautêntico da felicidade e da liberdade no mundo burguês, cf. nota 43.

[130] "A filosofia é a tentativa metódica e constante de introduzir a razão no mundo" (HORKHEIMER, 2002c, p. 268, tradução minha). Este ideal expresso por Horkheimer é esposado também, de modo bastante característico, pelo Iluminismo e pela filosofia hegeliana.

2.2.1. A realização da razão: do conformismo racionalista a Hegel e Marx

Em *Razão e Revolução*, obra em que o teórico crítico se dedica a demonstrar a hostilidade dos conceitos básicos de Hegel às tendências fascistas e a compreender a origem da teoria social à luz da oposição entre a filosofia hegeliana e o positivismo, Marcuse busca reconstituir o desenvolvimento histórico-filosófico que levou à transição da filosofia moderna, em sua forma predominantemente racionalista, à teoria crítica da sociedade. Explicitaremos este desenvolvimento a partir dos três passos em que ele é apresentado na obra, a saber: em primeiro lugar, (i) apontando as cinco características que Marcuse identifica no conceito de razão forjado pela moderna filosofia racionalista; em seguida, mostrando (ii) o sentido que Hegel atribui à ideia de "realização da razão"; e, em terceiro lugar, (iii) aduzindo como a discussão de Marx acerca do proletariado oferece um contraponto à posição hegeliana sobre a realização da razão.

Segundo Marcuse (1978, p. 233), a filosofia moderna, desde o século XVII, absorvera de modo determinado os princípios da então emergente classe burguesa, dentre os quais destaca-se a maneira pela qual esta classe lançava mão do conceito de razão como um *slogan* crítico[131], por meio do qual "[...] combatia todos os que se opunham ao seu desenvolvimento político e econômico"[132]. Ainda que nessa época o conceito de razão não possuísse uma definição e um sentido claramente discerníveis, sendo, ao contrário, tomado plurivocamente conforme as oscilações da classe média nascente, Marcuse afirma ser possível extrair cinco elementos essenciais que perpassam essas definições e esses sentidos cambiantes. Passemos em revista em cada um deles.

O conceito de razão no racionalismo moderno

Em primeiro lugar, a compreensão da razão típica da filosofia moderna não era necessariamente antirreligiosa, mas resguardava ao homem o direito "[...] de moldar o mundo segundo suas necessidades e conhecimento" (*ibidem*), sem que isso excluísse a possibilidade de uma ordem divina e finalista do mundo. Em segundo lugar, a razão não se limitava a uma ordem social preestabelecida, de forma que ela não obstava ao homem empregar suas capacidades, historicamente desenvolvidas, com vistas à satisfação máxima de suas necessidades e desejos na organização social que mais concorresse para

[131] Em "Filosofia e Teoria Crítica", Marcuse (*F.&T.C.*, p. 139) também se refere a esta utilização da razão como instrumento de crítica na era burguesa: "A razão foi erigida em instância crítica. Na filosofia da era burguesa, a razão tomou a forma de subjetividade racional: o homem, o indivíduo, tem de provar e julgar todo dado segundo a força e o poder de seu conhecimento".

[132] Marcuse (1978, p. 233) cita três exemplos de recurso ao conceito de razão como *slogan* crítico pela burguesia nascente: "O termo [razão] servia à guerra que a ciência e a filosofia moviam à Igreja, ao ataque do Iluminismo francês ao absolutismo, e ao debate entre o liberalismo e o mercantilismo".

este fim. Em terceiro lugar, para a filosofia racionalista, a razão implicava universalidade, porquanto o sujeito racional pode, conceitualmente, "[...] alcançar as leis universais que governam e ordenam a infinidade de objetos individuais" (*ibid.*, p. 234). Em quarto lugar, a razão moderna implicava a liberdade de agir conforme a razão[133], dado que o sujeito pensante não está "[...] acorrentado às formas imediatamente dadas do ser, sendo capaz, de acordo com seus conceitos, de as transcender e alterar" (*ibid*., p. 235). Esta liberdade de *alterar as formas imediatamente dadas do ser (natural ou histórico)* se conecta intimamente com o quinto aspecto essencial da razão. Este aspecto representa uma característica marcante do ideário moderno, a saber: a identificação daquela liberdade de agir conforme a razão com a liberdade exercida na prática da ciência natural.

O crescente domínio da natureza que acompanhou o progresso da ciência natural, na modernidade, coincidiu com o ascenso histórico da classe burguesa, que trazia consigo a demanda de manejar essa dominação crescente do meio natural para o incremento "[...] dos novos processos de produção que se esforçavam por *transformar* o mundo em um imenso mercado" (*ibidem*, grifo meu). Nesse sentido, a burguesia nascente reivindicava a razão e a liberdade de agir racionalmente, isto é, de dominar técnica e cientificamente a natureza, para *transformar* o mundo – natural e histórico – consoante seus interesses econômicos. Como resultado desse processo, Marcuse (1978) constata que a razão, uma vez identificada com a liberdade exercida na prática da ciência natural, se viu submetida ao progresso técnico; e o método experimental, converteu-se em paradigma ou modelo da "ação racional"[134]. Esta identificação profunda da razão com o modelo matematizante das ciências naturais, que emerge do desenvolvimento histórico-filosófico moderno, não se dá sem implicações políticas. Na visão de Marcuse, tal identificação reverberou de um modo bastante particular nas dimensões individual e social da vida dos homens, como atesta a passagem a seguir:

> O racionalismo moderno [...] tendia a construir a vida individual e social segundo o modelo da natureza. Estamos nos referindo, por exemplo, à filosofia mecanicista de Descartes, ao pensamento político materialista de Hobbes, à ética matemática de Spinoza, à monadologia de Leibniz. O mundo humano era apresentado como sendo governado por leis objetivas, análogas ou mesmo idênticas à[s] leis da natureza; a sociedade era descrita como uma entidade objetiva mais ou menos

[133] Referindo-se à filosofia da era burguesa, Marcuse (*F.&T.C.*, p. 139) já assinalava a relação razão-liberdade que estava contida no conceito de razão: "Assim, o conceito de razão também contém o conceito de liberdade, pois tal prova e julgamento [às quais o indivíduo racional deve submeter todo dado] não teriam sentido se o homem não fosse livre para agir de acordo com sua intelecção e racionalizar o existente".

[134] Entendida, neste contexto, como o "procedimento que altera o mundo, tornando atuais e livres as suas potencialidades." (MARCUSE, 1978, p. 235).

> inflexível aos desejos e metas subjetivas. Os homens acreditavam que suas relações mútuas resultavam de leis objetivas que operavam com a necessidade de leis físicas, e que sua liberdade consistia em adaptar a existência privada a essa necessidade. Um cepticismo conformista marcante acompanhava, pois, o desenvolvimento do racionalismo moderno. Quanto mais a razão triunfava na tecnologia e na ciência natural, mais difícil se tornava a exigência de liberdade na vida social do homem (MARCUSE, 1978, p. 235).

Este diagnóstico que Marcuse apresenta na obra de 1941, concernente à influência do racionalismo sobre a vida individual e social do indivíduo, reenvia-nos às teses do ensaio de 1937 sobre a cultura afirmativa e a ideologia burguesa. Examinemos, primeiro, as ideias apresentadas na passagem acima e, depois, sua relação com o texto de 1937.

No excerto supracitado, o trinfo da razão na tecnologia e na ciência aparece como um fator que levava os indivíduos a compreender a sociedade, em geral, e as relações sociais, em particular, de modo bastante específico: a sociedade era compreendida como *uma entidade objetiva inflexível às metas e desejos subjetivos* e as relações sociais, por seu turno, afiguravam-se como *resultantes de leis objetivas e necessárias,* em face das quais a existência privada do indivíduo podia tão somente adaptar-se. Uma tal compreensão da sociedade redunda, fatalmente, na descrença do indivíduo quanto às possibilidades de sua própria emancipação. Afinal, quanto maiores são os progressos da razão moderna, que constrói a sociedade segundo o modelo da natureza, tanto mais irrealizável a exigência de liberdade na vida social aparece ao indivíduo, pois o sistema da sociedade se lhe defronta com a mesma objetividade e necessidade do sistema da natureza, de modo que todo protesto contra suas leis – pretensamente objetivas e necessárias – resultaria não só insensato, como também estéril. O anseio individual pela liberdade se vê, portanto, defletido para um mundo distinto da ordem inflexível da vida social, mundo este que Marcuse identifica no ensaio de 1937 como o mundo espiritual-anímico. Assim, no quadro do racionalismo, os indivíduos devem encontrar sua liberdade não como libertação das relações sociais que o oprimem, mas como *introversão* para o reino subjetivo da alma.

Interiorização ou introversão

Se analisarmos comparativamente os textos de 1937 e de 1941, constataremos que ambos convergem na abordagem da *introversão/interiorização* como a atitude exigida do indivíduo pela sociedade moderna. Essa convergência se mostra, de um lado, nas consequências do racionalismo moderno assinaladas acima e, de outro, no condicionamento educacional burguês para a resignação e a transcendência, tal como explicitado em *C.Af.* e amplamente discutido no tópico 2.1.1. Considerando ambos os

textos paralelamente, podemos compreender a introversão/interiorização como uma atitude, disposição ou comportamento de cuja reprodução na vida dos indivíduos a sociedade burguesa depende, a fim de conservar intocadas as suas relações reificadas e travestir as leis da produção capitalista com a mesma objetividade e necessidade das leis da natureza, visando assim dissuadir todo protesto individual contra as relações sociais *aparentemente* imutáveis do capitalismo. Esta atitude "escapista"[135], que se esgueira de qualquer oposição à realidade social estabelecida para acomodar-se ao *Establishment*, é fomentada reiteradamente pela sociedade burguesa através de seus elementos culturais.

No ensaio de 1937, por exemplo, Marcuse aponta a arte burguesa como um potencial refúgio onde o indivíduo pode experimentar uma felicidade e mesmo uma "libertação"[136], ainda que, contraditoriamente, em meio à sua infelicidade e não-liberdade factuais. Na obra de 1941, Marcuse tematiza essa mesma contradição, porém destaca o compromisso de outro elemento cultural que, ao lado da arte, concorre para a preservação dessa contradição social, a saber: a filosofia, em sua expressão racionalista.

> Os filósofos representativos da classe média (particularmente Leibniz, Kant, Fichte) ajustaram seu racionalismo filosófico à irracionalidade flagrante das relações sociais vigentes, e *introverteram* a razão e a liberdade humanas; assim, eles se tornaram defensores da alma ou espírito isolados, da alma ou do espírito como fenômenos internos inteiramente compatíveis com as realidades externas, ainda que estas estivessem em contradição com a razão e a liberdade (MARCUSE, 1978, p. 236, grifo meu).

Nesse contexto, em que a filosofia racionalista se vincula manifestamente à opressão, Hegel representa, na opinião de Marcuse, um significativo ponto de inflexão. Marcuse (*ibidem*, p. 232) descreve o sistema filosófico hegeliano como o último expoente da filosofia moderna, que se iniciara com Descartes, e refere-se a Hegel como "[...] o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade". No entanto, Hegel difere dos demais filósofos racionalistas num aspecto decisivo para a nossa discussão, isto é, no aspecto da realização da razão. Na contramão de Leibniz, Kant[137] e Fichte, Hegel acaba com aquela tendência à

[135] Expressão empregada por Kellner (1984, p. 105).
[136] Cf. *C.Af.*, p. 119.
[137] Em *F.&T.C*, Marcuse já criticava a concepção kantiana sobre a realização da razão como *introversão*, pois permitia a Kant postular a liberdade e a racionalidade dos indivíduos mesmo sob condições externas opressivas e irracionais: "sua filosofia transcendental", escreve Marcuse (*F.&T.C.*, p. 139-140)", pôde despertar, contudo, a convicção de que tal realização da razão mediante a mudança factual seria inútil, pois os indivíduos poderiam ser racionais e livres dentro da ordem estabelecida (*Bestehenden*). Em seus conceitos decisivos, essa filosofia da ordem da época burguesa permanece em ruínas. A razão é apenas a aparência (*Schein*) da racionalidade num mundo sem razão, e a liberdade apenas aparência do ser livre na

introversão e pontifica que a razão não deve realizar-se como fenômeno interno e subjetivo, mas, ao contrário, deve encontrar sua realização *externamente* nas instituições sociais e políticas, e através delas (MARCUSE, 1978).

Desse modo, na filosofia hegeliana, a razão é retirada do domínio ideal-subjetivo em que o idealismo burguês a havia precipitado e elevada ao domínio da vida material e social dos homens. A realização da razão requer, para Hegel, não mais a introversão, mas uma prática social e politicamente transformadora, no sentido de ajustar a sociedade presente aos princípios da razão, entendida agora não mais como um fenômeno interior e anímico, mas como um acontecimento sociopolítico. Surge, então, a partir da filosofia hegeliana, a exigência de realizar a razão nas instituições políticas e sociais e por meio delas; ou ainda, noutras palavras, a exigência de se *construir uma sociedade racional*.

No entanto, a diretiva de se construir uma sociedade racional, propugnada pela filosofia hegeliana, como que se autodestrói. Isso, segundo Marcuse (1978, p. 241), deve-se ao fato de que Hegel supunha que "[...] as formas sociais e políticas [já] se haviam ajustado aos princípios da razão, de modo que as potencialidades mais altas dos homens seriam desenvolvidas pelo desenvolvimento das formas sociais existentes". Destarte, as condições históricas haviam dispensado, portanto, a filosofia da tarefa de projetar a transformação da sociedade estabelecida; cabia-lhe, quando muito, projetar não a transformação, mas o desenvolvimento da ordem social dominante. Por isso, Marcuse (*ibidem*, p. 239) declara que "[...] no sistema de Hegel todas as categorias acabam por se aplicar à ordem existente [...]", pois a verdade abrigada pelos conceitos filosóficos conformava-se aos fatos exatamente na sua forma dada, já que eles eram supostos apresentar-se em conformidade com a razão. No entanto, assim como Hegel representara um ponto de inflexão ante os racionalistas no tocante à introversão da razão, Marx apresenta-se, de igual modo, como um ponto de inflexão relativamente a Hegel no que toca à convicção de que a razão já havia se realizado nas formas sociais existentes.

Embora reconhecesse o mérito de Hegel em demonstrar, em sua *Fenomenologia do Espírito*, o papel determinante do trabalho no desenvolvimento da consciência, o processo de reificação e a superação deste processo como realização da razão, Marx entende que o valor dessa demonstração se perde, na medida em que Hegel concebeu a reificação como um processo que já havia sido abolido, posto que a razão já havia se

não-liberdade universal. A aparência ocorre na medida em que o idealismo for *interiorizado*: razão e liberdade tornam-se tarefas que o indivíduo tem de cumprir *em si mesmo* e pode cumprir em quaisquer relações exteriores que possa encontrar".

realizado e transfigurado a ordem sociopolítica[138]. Contudo, Marx afirma que a verdade advogada por Hegel – atinente à razão como obra já realizada na sociedade – é contraditada por um fato histórico particular, que a invalida a por completo.

> 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 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 da mesma razão (MARCUSE, 1978, p. 241).

Vimos que o fato da alienação do trabalho, conforme apresentado seminalmente nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, não representa apenas um simples fato econômico, mas a perversão da essência do homem e a perda da realidade humana (MARCUSE, 1972). Por isso, uma vez que se encontra submetido ao trabalho alienado, o proletariado, cuja existência social significa a negação da essência humana, contradiz a tese de que a sociedade já havia se tornado racional, porquanto o destino dessa classe na sociedade burguesa "não é", segundo Marcuse (1978, p. 241), "o de perfazer as potencialidade humanas, mas o contrário", isto é, de negá-las e perdê-las sempre mais. Nesse sentido, Marx demonstrou que as condições históricas ainda não haviam alcançado um estágio que permitisse à filosofia eximir-se da obrigação de transcender a sociedade dada e que, portanto, a tarefa de transformar a sociedade dominante, com vistas a realizar a razão na ordem sociopolítica, permanecia ainda em aberto. E é, precisamente, por este motivo que Marcuse (1978) declara que todas as categorias do sistema de Marx – diferentemente das categorias hegelianas – referem-se à negação da sociedade existente, mesmo quando tencionam descrever a forma corrente da sociedade: "a teoria de Marx", escreve Marcuse (*ibidem*, p. 239), "é uma 'crítica', no sentido de que todos os seus conceitos são uma acusação à totalidade da ordem existente". Portanto, a teoria social se estabelece efetivamente, a partir de Marx, como uma *teoria crítica da sociedade*.

Esta remissão das origens da teoria crítica da sociedade a Marx, presente em *Razão e Revolução* (1941), encontra-se já insinuada no ensaio programático de 1937 sobre a Teoria Crítica, ainda que numa "linguagem esopiana"[139], isto é, sem mencionar Marx nominalmente, mas atribuindo à origem da Teoria Crítica características que se

[138] Hegel se referia à monarquia constitucional prussiana.
[139] cf. KELLNER (1984, p. 93).

referem a ele e à sua obra[140]. Podemos listar quatro dessas caraterísticas referidas por Marcuse em *F.&T.C.*: (i) a identificação da época de formação da teoria social com os "anos trinta e quarenta do século XIX" (p. 137), o que coincide com o período em que Marx escreve suas obras seminais, tais como a *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843)[141], os *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), a *Ideologia Alemã* (1845/6)[142] e o *Manifesto do Partido Comunista* (1848); (ii) a atribuição à Teoria Crítica de um reconhecimento fundamental de que as relações econômicas são responsáveis pelo todo do mundo existente (p. 137)[143]; (iii) a vinculação essencial da teoria crítica da sociedade ao materialismo (p. 138)[144]; e, por último, (iv) a afirmação de que "a teoria da sociedade é um sistema econômico, não filosófico" (p. 138). Esta última afirmação, que identifica a Teoria Crítica – ao menos do ponto de vista de sua origem na obra de Marx – a um sistema econômico, deve ser compreendida no contexto mais amplo do *entourage* de ideias que Marcuse desenvolve durante sua contribuição para a *ZfS*. Isso porque esta afirmação, extraída do artigo de 1937, parece encerrar algum contraste entre as posições de Marcuse expressas em "Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico" (1932) e em *Razão e Revolução* (1941), no que se refere à centralidade dos aspectos econômico ou filosófico na crítica que Marx desenvolvera desde sua de juventude (*Manuscritos*) até sua maturidade (*O Capital*).

Acerca do ínterim entre ambos os trabalhos, intervém a conhecida tese de Louis Althusser, formulada na década de 1960 (portanto, num contexto diverso dos ensaios aqui analisados), conforme a qual haveria uma ruptura epistemológica entre as obras de juventude e maturidade de Marx, sendo as primeiras de cunho filosófico e as últimas de cunho econômico. Na sua resenha dos *Manuscritos*, porém, Marcuse (1972, p. 10), três décadas antes de Althusser, buscava demonstrar precisamente a improcedência da "[...] conhecida tese sobre um desenvolvimento de Marx da base filosófica da teoria para a

[140] "Seguindo a estratégia do Instituto de não chamar atenção para o seu marxismo, Marcuse não menciona Marx sequer uma vez em "Filosofia e Teoria Crítica", embora seja claro que Marx é o fundador da referida teoria crítica e que as posições enunciadas no ensaio são os princípios básicos do marxismo." (KELLNER, 1984, p. 119).
[141] Publicada postumamente em 1927.
[142] Publicada postumamente em 1932, mesmo ano de publicação dos *Manuscritos de 1844*.
[143] Cf. nota 119.
[144] Kellner chama atenção para o fato de Marcuse não compreender o materialismo simplesmente como uma posição filosófica que identifica a matéria como a realidade ontológica primária. "[...] Para Marcuse", diz Kellner (1984, p. 119), "'materialismo' refere-se a uma prática social e a uma preocupação (*concern*) com as necessidades e a felicidade humana [...]".

[base] econômica"[145]. Nesse sentido, ainda que reconheça uma "relação muito complicada entre teoria filosófica e econômica" na obra de Marx, Marcuse, na resenha de 1932, tende a reconhecer que a teoria marxiana possui uma base filosófica não apenas nos escritos de juventude, mas em *todos* os estágios da teoria. A este respeito, é de se notar que, no texto em questão, Marcuse considera que nem mesmo o fato de Marx estipular um objetivo prático-revolucionário para a Economia Política[146] é suficiente para invalidar o caráter filosófico de seus fundamentos.

> Se, então, o ajuste de contas com a base da problemática filosófica de Hegel entra na própria fundamentação da teoria de Marx, não mais[147] cabe a afirmação de que essa fundamentação seria apenas uma transposição do terreno filosófico para o econômico, no sentido de que em sua forma ulterior (econômica) a filosofia estaria superada e "liquidada" de uma vez por todas. Ao contrário, a fundamentação, em *todas* as suas fases, traz consigo a base filosófica, e isso em nada é alterado pelo fato de que seu sentido e objetivo não mais sejam puramente filosóficos e sim prático-revolucionários: a derrubada da sociedade capitalista pelo proletariado em luta econômica e política (MARCUSE, 1972, p. 10-11).

Desse modo, Marcuse enfatiza não só a base filosófica da crítica apresentada nos *Manuscritos*, mas sobretudo a sua permanência em todos os estágios do desenvolvimento da crítica da economia política de Marx, e não apenas nos escritos de juventude. Esta ênfase, encontrada na resenha de 1932, parece ser obnubilada em *Razão e Revolução* pelo enfoque na natureza econômica da crítica de Marx, já desde 1844.

Essa aparente mudança de tom é percebida logo nas primeiras páginas em que Marcuse aborda a transição filosófica de Hegel a Marx – a qual esboçamos anteriormente sob a perspectiva específica da "realização da razão". Apresentando esta transição na forma de uma oposição, Marcuse (1978, p. 239, grifos meus) declara que todas as

[145] No contexto da década de 1930, Marcuse dirigia sua crítica a certo marxismo positivista (que se via como ciência positiva), neokantismo marxiano presente na Alemanha de seu tempo.
[146] "No interior mesmo dessa crítica", explica Marcuse (1972, p. 11), "a ideia de Economia Política é inteiramente transformada. Ela se torna a ciência das condições necessárias da revolução comunista".
[147] Aqui, a expressão "não mais" significa "após a descoberta dos *Manuscritos*, em 1932". Deve-se entender o termo "mais" no contexto geral da interpretação de Marcuse do seguinte modo: os recém-descobertos *Manuscritos* revelavam, segundo Marcuse, o significado original das categorias constantes na forma mais elaborada da teoria de Marx, isto é, nas obras de maturidade, como *O Capital*. Esse significado mais originário das categorias da crítica marxiana mostrava-se, nos *Manuscritos*, como o resultado de uma "confrontação enfática" com a filosofia de Hegel. Assim, os *Manuscritos* revelavam que as próprias categorias mais desenvolvidas da teoria de Marx estavam também enraizadas no debate com a filosofia de Hegel. Por isso, após esta descoberta facultada pela publicação dos *Manuscritos*, Marcuse afirma que *não mais* cabe dizer que a teoria ulterior e mais elaborada de Marx não possuía uma fundação filosófica, já que suas categorias básicas, examinadas agora à luz de suas origens em 1844, revelavam-se oriundas de uma discussão de Marx com a filosofia hegeliana, em que o próprio Marx apela constantemente a um conceito filosófico de essência humana.

categorias sociais e políticas de Hegel são conceitos filosóficos, ao passo que todos os conceitos filosóficos da teoria de Marx "são *categorias econômicas* e sociais"; e sobre isso, assevera: "*mesmo os primeiros trabalhos de Marx não são filosóficos*. Eles expressam a negação da filosofia, embora ainda o façam em linguagem filosófica". Aqui, a interpretação de Marcuse quanto ao texto juvenil de Marx parece adquirir não só uma nova ênfase, mas um novo conteúdo: confrontando as passagens supracitadas de 1941 e 1932, respectivamente, ficamos em pouquíssimas condições de afirmar que a mudança de posição marcuseana consiste apenas numa questão de ênfase do aspecto econômico em detrimento do filosófico. Ao invés, a posição de 1941 parece não apenas enfatizar o aspecto econômico, mas atribuir a ele um caráter central em todos os estágios da crítica de Marx, distintamente da posição defendida na resenha de 1932. Ainda na obra de 1941, Marcuse (1978, p. 254) retorna a esta questão, dizendo:

> A crítica [de Marx] começa em termos filosóficos porque a escravização do trabalho e a sua libertação são de modo semelhante condições que perpassam o arcabouço da economia política tradicional e afetam as bases mesmas da existência humana (que é o domínio próprio da filosofia); mas Marx *se afastou da terminologia filosófica* assim que elaborou sua própria teoria. O caráter crítico, transcendental, das categorias econômicas, até então representado por conceitos filosóficos, mais tarde, no *Capital*, se demonstra através das próprias categorias econômicas" (MARCUSE, 1978, p. 254, grifo meu).

Sob a ótica da passagem acima, a fundamentação filosófica da crítica marxiana no texto de 1844 parece reduzir-se a uma perspectiva meramente terminológica, linguística ou formal, de modo que o conteúdo mesmo dessa crítica possuiria um caráter substancialmente econômico, ainda que expresso numa terminologia filosófica; por outro lado, a permanência da fundamentação filosófica em *todos* os estágios da obra de Marx, defendida na resenha de 1932, parece desaparecer por completo na afirmação de que "o caráter crítico [...] das categorias econômicas, até então representado por conceitos filosóficos, mais tarde, no *Capital*, se demonstra através das próprias categorias econômicas". Noutras palavras, *O Capital* seria uma obra fundamentalmente econômica tanto na sua forma quanto no conteúdo. Por heterodoxa que possa parecer esta interpretação, ela se acomodaria ao problema que gerou esta digressão, isto é, a afirmação de Marcuse, em *F.&T.C.*, de que a teoria crítica da sociedade seria um sistema econômico, e não filosófico. Se admitirmos algum nível de contraste entre as posições de 1932 e 1941, então a identificação das origens da teoria crítica a um sistema econômico seria compreensível, já que a crítica de Marx seria, desde os *Manuscritos* até *O Capital*, uma

crítica de caráter essencialmente econômico, ainda que expressa em termos filosóficos em 1844.

***

Retomemos, pois, os quatro momentos principais da argumentação deste subitem até a digressão acima: (i) Marcuse enuncia o objetivo crucial da Teoria Crítica como a criação de uma sociedade racional; (ii) este objetivo é reconduzido à filosofia Hegel, que acaba com a tendência racionalista à introversão e proclama a exigência de se realizar a razão nas instituições sociopolíticas e por meio delas; (iii) Marx evoca a existência do proletariado para objetar a tese hegeliana de que as formas sociais estabelecidas já haviam se ajustado aos princípios da razão e, assim, recoloca em questão a tarefa de realizar a razão por meio da transformação radical da sociedade existente; (iv) Marcuse remete a Marx as origens da teoria crítica da sociedade – tomada como um sistema fundamentalmente econômico – e, ao fazê-lo, herda da crítica marxiana a ideia de que a sociedade deve ainda tornar-se racional. Agora, cumpre analisarmos como o próprio Marcuse, nos ensaios da *ZfS*, se insere no debate filosófico sobre a realização da razão na sociedade. Afinal, ele mesmo declara, em *F.&T.C.* (p. 144), que "a construção filosófica da razão é executada mediante a criação da sociedade racional".

2.2.2. A realização da razão, em Marcuse, e a reivindicação fundamental da Teoria Crítica

Na esteira de Marx, Marcuse compartilha que uma teoria crítica da sociedade deve expressar a negação do existente, que seus conceitos devem ser uma acusação e uma crítica do *Establishment* em direção a uma sociedade racional. A projeção de uma organização racional da sociedade implica, com efeito, a negação da ordem social vigente, no sentido de transformar aquelas instituições e relações sociais que impedem a realização da liberdade dos homens, preservando, todavia, seus aspectos emancipatórios[148]. Isso

[148] A bem de todas as críticas à filosofia da razão (Idealismo) e à sociedade burguesa nos ensaios da *ZfS*, Marcuse reconhece, em diversas passagens, seus aspectos emancipatórios. Em *F.&T.C.*, diz: "A herança [da teoria materialista da sociedade em relação à filosofia da razão] devia salvar também aquilo que a cultura da sociedade burguesa, apesar de toda miséria e de toda injustiça, trouxe para o desenvolvimento e para a felicidade do indivíduo" (*F.&T.C.*, p. 158). No ensaio sobre o hedonismo, Marcuse precisa tais realizações da sociedade burguesa, herdadas da filosofia da razão, e que deveriam ser salvas: "a filosofia da razão conservou o desenvolvimento das forças produtivas, a livre configuração racional das condições vitais, a dominação da natureza, a autonomia crítica dos indivíduos socializados" (*C.Hed.*, p. 167).

demonstra o caráter *determinado*[149] do conceito de negação mobilizado por Marcuse. Contudo, uma questão imperiosamente se impõe: como deveria esta transformação social, que Marcuse elege como pretensão crucial da Teoria Crítica, ser levada a cabo?

Como já abordado nos tópicos precedentes, essa transformação colima a instauração de novas formas de existência social, marcadas pela liberdade e felicidade humanas, em oposição às formas de existência do capitalismo, que promovem a alienação e a reificação, das quais os homens devem ser, necessariamente, liberados para que tenham lugar as novas formas de vida que caracterizam uma sociedade emancipada. O prospecto de uma nova sociedade, que constitui a meta da Teoria Crítica, diferencia-se das formações sociais prevalecentes justamente pela sua ideia de felicidade e liberdade, de modo que "o descuido desses elementos retira da teoria algo essencial: elimina da imagem dos homens liberados a ideia de felicidade pela qual se deve diferenciar de todas as humanidades até hoje" (*F.&T.C.*, p. 146). Mas a questão do parágrafo anterior é ainda mais pungente e pergunta pelo esforço teórico de se conceber não o fim dessa transformação social (a instauração de novas formas de existência), mas a maneira como ela deve efetivamente se dar. Trata-se, portanto, de elaborar teoricamente não a *causa finalis*, mas a *causa efficiens* da mudança social.

Uma resposta inicial à pergunta supramencionada pode ser extraída do ensaio basilar de 1937: a causa que levaria a uma sociedade liberada seria, de acordo com este ensaio, uma alteração da estrutura econômica vigente. "A teoria da sociedade", escreve Marcuse (*F.&T.C.*, p. 144), "tinha de [...] colocar os fundamentos de uma transformação da estrutura econômica da sociedade". No entanto, poderíamos especificar ainda mais a questão anterior, dizendo: que sentido deve assumir uma tal transformação das relações econômicas vigentes? Ou ainda: de que modo, especificamente, uma sociedade pode vir a se tornar racional pela transformação de sua estrutura econômica?

A resposta de Marcuse à questão supramencionada é inequívoca: aquilo pelo que uma sociedade se torna, primeiramente, racional é "a subordinação da economia às necessidades dos indivíduos"[150] (*F.&T.C.*, p. 146). Este pré-requisito de uma sociedade

[149] Kellner (1984, p. 73) explica a especificidade da compreensão marcuseana do conceito de 'negação dialética', conceito central para a sua teoria crítico-emancipatória desenvolvida na década de 1950, distinguindo a negação pelo seu caráter absoluto ou determinado: "A teoria da negação, no entanto, não significa uma negação absoluta, mas uma *negação determinada*, que preserva todas as potencialidades úteis ou emancipatórias da situação a ser negada, enquanto elimina os aspectos obsoletos ou repressivos. A noção marcuseana de negação dialética conecta-se, portanto, com o conceito hegeliano de *Aufhebung*, o qual simultaneamente nega, preserva e eleva a um nível superior".

[150] Aqui, Marcuse aproxima-se de uma formulação de Horkheimer em *Observações sobre ciência e crise* (1932). Na observação 9, Horkheimer (1990, p. 12) fala, textualmente, em "[...] subordinar a economia aos

racional, aludido por Marcuse, exige que se conceba a economia tendo como fim os indivíduos ou, inversamente, que se conceba os indivíduos como o τέλος das relações econômicas. Elaborada nesses termos, a proposta de ajustar a sociedade aos princípios da razão adquire contornos altamente disruptivos com a ordem social dominante, pois implica a ruptura com os princípios econômicos basilares das sociedades industriais, a saber: a *produtividade* e o *lucro*. Isso porque estes princípios são assumidos pela produção capitalista como fins em si. Neste contexto, os indivíduos não se apresentam como o τέλος da atividade econômica, mas como um meio para garantir o seu fim supremo: uma produtividade cada vez mais eficiente de mercadorias e a sua venda lucrativa. Desse modo, a simples proposição marcuseana de subordinar a economia às necessidades dos indivíduos, como forma de construir uma sociedade racional, contém em si a denúncia da irracionalidade dos princípios motrizes e dos fins últimos da economia capitalista.

A irracionalidade desses princípios, tomados como fins em si, repousa no fato de que eles só podem ser alcançados se o trabalho for concebido e executado pelos indivíduos também como um fim em si. Noutras palavras, se o trabalho for um *trabalho alienado*[151]. Entretanto, a conservação de uma tal forma de trabalho choca-se, manifestamente, com a preocupação aguda com a liberdade e felicidade dos indivíduos que Marcuse atribui à Teoria Crítica. Pois a exigência intrínseca do capitalismo de levar a cabo uma produtividade crescente tende a converter o trabalho, cada vez mais, no conteúdo central da existência do indivíduo, relegando assim suas necessidades, bem como sua felicidade e liberdade, a um plano secundário de sua própria vida. Esta dinâmica de alienação, engendrada pelas leis da produção capitalista e que perpassa a relação *produtividade-trabalho-indivíduo*, é analisada no artigo "A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise", o qual, embora publicado mais de duas décadas após os ensaios da *ZfS*, convém mencionarmos nesta altura da presente discussão.

homens" como forma de superar as crises econômica e científica (que aparecem relacionadas no texto), tendo em vista reestabelecer o compromisso da ciência com o melhoramento das condições sociais, fazendo assim "[...] desabrochar as potencialidades espirituais do homem".

[151] Há que se notar que, nos ensaios da *ZfS*, Marcuse não utiliza, textualmente, os conceitos de "alienação" e "trabalho alienado" senão de modo muito indireto e episódico (cf. *C.Hed.*, p. 193). Empregamos, contudo, o conceito "trabalho alienado", que será amplamente utilizado na teoria crítica marcuseana plenamente desenvolvida na década de 1950, porque a ideia veiculada pelo conceito está presente nos textos da *ZfS* (ainda que sem o uso conceitual explícito), isto é, a ideia de um trabalho que se realiza contra as necessidades e inclinações do indivíduo e que, ao final, o reduz a um mero instrumento no processo de produção de mercadorias.

Nesse texto, Marcuse (2001, p. 102) identifica a produtividade[152] como "[...] o princípio imanente do progresso sob o qual a sociedade industrial se desenvolveu empiricamente". Uma tal produtividade redunda, para o indivíduo, numa vida "sentida e vivida como trabalho" (*ibidem*), pois que a produtividade só pode ser crescente se o próprio trabalho se tornar, igualmente, crescente. Assim, sob os ditames da produção capitalista, a manutenção da produtividade liga-se, inextricavelmente, à intensificação do trabalho. Como consequência disso, o trabalho não é executado como uma atividade *individualmente* necessária e satisfatória, dado que sua execução visa, em primeira instância, a afirmação e o incremento não do indivíduo, mas de algo externo a ele, isto é, a produtividade. Por isso, a forma de trabalho de que depende o capitalismo (i) não atende primordialmente às necessidades do indivíduo, mas à necessidade de manter a produtividade que garante o lucro; ela também (ii) não é necessariamente satisfatória ao indivíduo que trabalha, mas satisfaz, em primeiro lugar e necessariamente, o interesse daqueles que se apropriam dos produtos do trabalho de outrem e se beneficiam com a sua venda lucrativa. O trabalho, destarte, é executado menos como uma necessidade individual do que como uma *necessidade social*, isto é, necessária acima de tudo para a conservação da estrutura econômica capitalista da sociedade, podendo até vir a ser uma atividade satisfatória ou necessária para o indivíduo, mas tão somente de modo secundário e acidental. Em suma, na sociedade capitalista, o trabalho é executado como uma atividade estranha e hostil ao trabalhador: como um trabalho alienado.

Dessa forma, o processo de trabalho que alimenta o princípio do progresso nas sociedades capitalistas só pode se afirmar mediante a *repressão* da satisfação, da felicidade e das necessidades individuais. Esta acepção do trabalho alienado como um trabalho repressivo já se encontra presente nos ensaios da *ZfS*, ainda que nessa época Marcuse não tivesse Freud como o seu interlocutor e nem mesmo se interessasse pelas discussões psicológicas levadas a cabo no Instituto[153]. Não obstante essa distância em relação às discussões em psicologia na década de 1930, a concepção do trabalho como

[152] Entenda-se "produtividade" não apenas como produção, mas como produção *crescente*, tanto no sentido de "aumentar a produção de bens materiais e intelectuais" quanto no sentido de uma "dominação universal da natureza" (MARCUSE, 2001, p. 102).

[153] "Marcuse não estava envolvido, efetivamente, com os interesses psicológicos do Instituto na década de 1930, pois, embora ele compartilhasse as perspectivas freudianas de seus colegas, o foco principal da sua atenção era a tradição ocidental da filosofia (é significativo que no trabalho psicológico do Instituto sobre autoridade e família, em 1936, ele tenha contribuído com uma história da expressão filosófica do conceito de autoridade e uma história similar de sua expressão sociológica). Ademais, ele revelou, certa vez, que considerava o trabalho do Instituto, na década de 1930, 'muito psicológico'." (GEOGHEGAN, 1981, p. 41, tradução minha).

um expediente de repressão individual encontra-se, claramente, no ensaio de 1938, onde Marcuse atesta que "para a manutenção de um processo de trabalho como este [hostil à felicidade e à fruição], aqueles impulsos e necessidades que poderiam destruir a relação normal entre trabalho e fruição [...] precisam ser desviados ou *reprimidos*" (*C.Hed.*, p. 187, grifo meu). Assim, para o filósofo, os indivíduos só podem manter-se socialmente produtivos, caso seus desejos e inclinações sejam recalcados; caso aceitem negar-se continuamente a si mesmos num trabalho amiúde repressivo e desprazeroso. E é, precisamente, essa contínua negatividade, essa hostilidade do trabalho à felicidade, que constitui, na opinião de Marcuse (2001), a força motriz do progresso no capitalismo. Sob uma tal dinâmica do progresso capitalista, as invectivas de Marx (2004, p. 83-83) contra o trabalho alienado conservam toda a sua validade: o trabalho segue sendo um "trabalho infeliz", no qual o trabalhador "não se afirma", mas "nega-se nele" e sente-se "fora de si"; no qual o homem "não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito"; um trabalho de tal modo "forçado e obrigatório" que "tão logo inexista coerção física ou outra qualquer, foge-se do trabalho como de uma peste"; um trabalho, enfim, "de auto sacrifício e mortificação".

As formulações de Marcuse no texto de 1955, sobre as consequências individuais do progresso no capitalismo, harmonizam-se, de certo modo, com as análises presentes nos ensaios da *ZfS*. Ambas as etapas do itinerário intelectual de Marcuse partem da constatação de que, sob as exigências imanentes da economia capitalista, os indivíduos são reduzidos a meros instrumentos de produção de mercadorias e de valorização do capital, pois despojam-se de sua individualidade ao se submeter a um trabalho "[...] concebido como socialmente necessário, útil, sem ser em absoluto concebido como trabalho individualmente satisfatório, individualmente útil" (MARCUSE, 2001, p. 102). Assim, no que tange aos ensaios da *ZfS*, é correto afirmar que Marcuse atribui a irracionalidade das condições sociais de vida no capitalismo, em parte, ao fato dos indivíduos serem obrigados a negar-se a si mesmos numa forma alienada de trabalho, que exige a repressão de suas inclinações individuais e o sacrifício de suas potencialidades supremas de felicidade e liberdade, em nome do funcionamento da estrutura econômica capitalista. A superação de tal irracionalidade, cuja expressão efetiva é a hostilidade do processo de trabalho capitalista (e das formas de vida a ele correlatas) à felicidade dos indivíduos, constituiria o objetivo primeiro de uma sociedade racional.

Considerando essa dinâmica geral do progresso, em que a manutenção das relações econômicas capitalistas depende do sacrifício dos indivíduos, resulta-nos

evidente porque, na visão que Marcuse desenvolve nos ensaios da *ZfS*, a Teoria Crítica deve buscar a transformação da estrutura econômica da sociedade e porque a realização da razão é identificada com a subordinação da economia às necessidades dos indivíduos: porque "numa sociedade que, em sua totalidade, é e era determinada por relações econômicas", diz Marcuse (*F.&T.C.*, p. 146), "a economia não-controlada controla todas as relações humanas". Por esta razão, a libertação das relações econômicas capitalistas é interpretada pelo filósofo como a libertação do "todo das relações humanas" (*F.&T.C.*, p. 147). Mas o problema inicial ainda permanece de pé: de que modo a subordinação da economia às necessidades dos indivíduos deveria, concretamente, tornar a sociedade racional, possibilitando uma tal emancipação de todas as relações humanas?

A resposta a essa questão encontra-se na própria dinâmica aduzida acima. Afinal, se o auto sacrifício dos indivíduos, imposto pelas relações econômicas vigentes, resulta da submissão da sua vida às repressões impingidas pelo trabalho alienado, então o processo pelo qual uma sociedade torna-se racional deve implicar uma tarefa sem a qual jamais poderia emergir uma ordem social capaz de garantir a liberdade, a felicidade e a autorrealização dos homens, a saber: *transformar as relações que regem o processo de trabalho antagônico*. A superação do trabalho alienado é, portanto, a nosso juízo, o conteúdo determinante da "subordinação da economia às necessidades humanas" de que fala Marcuse. O sentido de uma tal transformação do processo de trabalho, requisitada por uma sociedade racional, é descrito pelo filósofo nos seguintes termos:

> Em uma realidade racional, o processo de trabalho não deve determinar a existência dos homens; ao contrário, as necessidades dos homens devem determinar o processo de trabalho. Não que o processo de trabalho seja regulado planificadamente (*in accordance with a plan*), mas o interesse a determinar esta regulação é que se torna importante: ele pode ser dito racional apenas se é o interesse pela liberdade e a felicidade das massas (MARCUSE, 2009, p. 106, tradução minha[154]).

Acedemos, assim, ao significado último daquilo que Marcuse aponta como a reivindicação fundamental da Teoria Crítica: *a transformação da estrutura econômica da sociedade significa a transformação estrutural do processo de trabalho vigente no capitalismo*. Aqui, a presente discussão encaminha-nos para um conceito que permanece central em quase toda a obra de Marcuse: o trabalho (*Arbeit*). Conforme aduzido anteriormente, nos ensaios da *ZfS*, assim como nas obras posteriores, a análise

[154] Excepcionalmente nesta passagem, optamos por traduzir a citação da edição inglesa, porque a julgamos mais inteligível que a tradução brasileira. Para confrontar a presente tradução do inglês com tradução brasileira, cf. *F.&T.C.* (p. 146).

marcuseana do trabalho revela-se profundamente influenciada por Marx, de quem ele herda tanto o conceito de "trabalho alienado" [155] quanto a convicção acerca da centralidade ontológica do trabalho[156], o que "[...] permaneceu um fator constante em sua obra desde 1933" (JAY, 1996, p. 75). A importância que Marcuse confere ao trabalho se expressa – talvez de modo mais evidente nos ensaios da *ZfS* – no ensaio de 1938, no qual as relações antagônicas de trabalho são descritas como "a forma real do estágio alcançado pela razão humana" (*C.Hed.*, p. 172). Estas relações de trabalho, típicas do capitalismo, assumem uma importância capital na análise da Teoria Crítica, na medida em que é no escopo delas que, segundo Marcuse, "[...] se decide acerca da liberdade e da felicidade possíveis" (*ibidem*) para os indivíduos. Por isso, pontifica o filósofo:

> Se essa forma [real do estágio alcançado pela razão humana] é tal que nela as forças produtivas estão dispostas no interesse dos menores grupos sociais, que nela a maior parte dos homens está separada dos meios de produção e o trabalho não se realiza de acordo com as capacidades e necessidades dos indivíduos, mas segundo as exigências do processo de valorização do capital, nessa forma histórica da razão a felicidade não pode ser universal (*C.Hed.*, p. 172).

No excerto acima, Marcuse conecta a reivindicação fundamental da Teoria Crítica (a transformação das relações de trabalho capitalistas) com a possibilidade de se universalizar a felicidade, o que nos reenvia ao centro das mais agudas preocupações da Teoria Crítica, tal como Marcuse as apresenta no ensaio basilar de 1937. Contudo, um aspecto da crítica marcuseana deve ser destacado: a estrutura econômica da sociedade capitalista e o modo de trabalho por ela imposto são erigidos como objeto da crítica com referência às melhores possibilidades de existência humana (essência) criadas por essa mesma sociedade, de modo que a emancipação do trabalho alienado é prospectada, na Teoria Crítica, com base nas potencialidades imanentes da própria sociedade burguesa de abolir esta forma de trabalho. Dessarte, uma vez que a realização das possibilidades supremas dos homens requer a transformação estrutural da forma dominante de trabalho,

[155] A partir da década de 1950, com a integração explícita das categorias da metapsicanálise freudiana na teoria social de Marcuse, o conceito de 'trabalho alienado' passa a ser definido não apenas em termos marxianos, mas também freudianos, isto é, como um trabalho cuja realização depende de uma crescente repressão pulsional. Esta repressão levaria, no plano psíquico, ao desequilíbrio entre Eros e pulsão de morte, o que, para Marcuse, se converte numa explicação para o predomínio da agressividade e das explosões de ódio que caracterizaram as sociedades do século XX. No entanto, embora esta formulação seja típica dos escritos de Marcuse nas décadas de 1950-70, podemos localizar suas origens já nos ensaios da *ZfS*: cf., por exemplo, a semelhança das passagens de *A.I.* (p. 90) e "A noção de Progresso à luz da Psicanálise" (2001, p. 110) sobre a violência contra os inimigos socialmente reconhecidos; cf. também como a afirmação do vínculo entre trabalho-repressão-destruição encontra-se já insinuada, claramente, em *C.Hed.* (p. 187-188).
[156] Cf. subitem 1.2.2.1.

Marcuse buscaria, ao longo de toda sua vida, identificar as condições técnicas criadas pelo próprio capitalismo que permitiriam vislumbrar, objetivamente, uma transformação não apenas quantitativa, mas sobretudo qualitativa do processo de trabalho.

A tentativa de elaborar, teoricamente, uma transformação qualitativa das relações de trabalho, em nome de uma felicidade e liberdade concretamente possíveis, caracteriza, sobretudo, a fase madura da filosofia de Marcuse e conhece sua primeira grande formulação em *Eros e Civilização*, obra em que a ideia de um trabalho qualitativamente diferente do trabalho alienado é formulada à luz da noção de jogo. No entanto, as convicções que balizam uma tal transformação do trabalho não são inauguradas na filosofia marcuseana com a obra de 1955; ao contrário, elas podem ser localizadas já nos ensaios da *ZfS*. Podemos resumi-las em duas convicções fundamentais: (i) que nas sociedades industriais "a fruição está separada do trabalho" e que, justamente por isso, (ii) é necessário criar uma "*relação racional* entre produção e consumo, trabalho e fruição" (*C.Hed.*, p. 184; 173, grifo meu). Essas convicções nos remetem, novamente, à significação que Marcuse confere ao projeto teórico de construir uma sociedade racional, agora, porém, sob um novo prisma: a realização da razão exige não apenas a *liberação dos indivíduos das relações capitalistas de trabalho*, mas também que esta liberação se faça acompanhar da *criação de uma relação racional entre trabalho e fruição/prazer*. Podemos, portanto, identificar as duas frases destacadas como o conteúdo substancial daquilo que denominamos nesta seção como "a reivindicação fundamental da Teoria Crítica", pois, de acordo com a presente análise, a realização prática desta dúplice reivindicação possibilitaria a liberação factual do "todo das relações humanas", a qual Marcuse projeta como uma consequência da liberação das relações econômicas capitalistas.

Baseando-nos na exposição desta seção, podemos afirmar que a criação de uma unidade racional entre trabalho e fruição/prazer sumariza a concepção marcusena de uma sociedade racional. Neste objetivo reside o cerne da transformação social que Marcuse começa a delinear nos ensaios da *ZfS* e leva a termo em *Eros e Civilização*. Por isso, considerando a importância deste tema para o desenvolvimento da teoria crítica marcusena, procederemos, na seção seguinte, a uma análise das reflexões seminais de Marcuse sobre as relações entre trabalho e prazer/fruição no mundo capitalista, a fim de depreender como os traços distintivos de uma sociedade racional começam a ser insinuados nos textos da *ZfS*, em oposição ao caráter irracional da sociedade capitalista e das relações sociais repressivas que a estruturam.

2.3. Os traços distintivos de uma sociedade racional

Vimos, na seção anterior, que a imagem de uma sociedade racional (ou liberada), tal qual delineada em *F.&T.C.*, deve distinguir-se da ordem social capitalista pela sua forma predominante de trabalho. A justificativa que Marcuse evoca para esta distinção é claramente identificável em *C.Hed.*: se o processo de trabalho estabelecido implica a separação da maior parte dos homens dos meios de produção; se o trabalho não é realizado segundo as capacidades e necessidades dos indivíduos, mas conforme as exigências da valorização do capital; se, enfim, o trabalho impõe a repressão continuada dos instintos humanos, então, numa tal organização econômica da vida, "[...] a felicidade não pode ser universal" (*C.Hed.*, p. 172). Portanto, o interesse da Teoria Crítica pela realização universal da felicidade impõe-lhe a necessidade teórica de elaborar uma *crítica da irracionalidade da forma predominante de trabalho no modo de produção capitalista*. Por esta razão, os temas específicos a serem discutidos nesta seção (prazer, sensibilidade, necessidades) devem ser compreendidos, de um modo ou de outro, como decorrências da crítica mais fundamental que Marcuse move contra o trabalho alienado.

Na sociedade burguesa, o trabalho alienado assume a forma específica do *trabalho assalariado*, isto é, o trabalho vendido pelo indivíduo como mercadoria, o que, segundo o jovem Marx, culmina na conversão do próprio trabalhador em uma mercadoria[157]. De acordo com Marx (2011), embora a forma assalariada de trabalho já existisse esparsamente desde o século XIV, o capitalismo industrial só pôde emergir historicamente a partir da generalização dessa forma de trabalho e da acumulação decorrente de sua exploração. Assim, o capitalismo industrial surge apenas quando o trabalho assalariado se converte na forma predominante do trabalho na Europa. Só então os pequenos capitalistas transformaram-se "em capitalistas *sans phrase* [sem floreios]" (MARX, 2011, p. 996). Vemos esta vinculação essencial entre a universalização do trabalho assalariado e a consolidação do capitalismo tematizada em diversas passagens de *O Capital*.

> O que caracteriza a época capitalista é, portanto, que a força de trabalho assume para o próprio trabalhador a forma de uma mercadoria que lhe pertence, razão pela qual seu trabalho assume a forma do trabalho

[157] "O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma *mercadoria*, e isto na medida em que produz, de fato, mercadorias em geral [...]. A existência do trabalhador é, portanto, reduzida à condição de existência de qualquer outra mercadoria. O trabalhador tornou-se uma mercadoria e é uma sorte para ele conseguir chegar ao homem que se interesse por ele. E a procura, da qual a vida do trabalhador depende, depende do capricho do rico e capitalista." (MARX, 2004, p. 80; 24).

> assalariado. Por outro lado, apenas a partir desse momento universaliza-se a forma-mercadoria dos produtos do trabalho [...].
> Mas é também somente a partir de então [de quando os trabalhadores passam a vender sua força de trabalho livremente como mercadoria] que a produção de mercadorias se generaliza, tornando-se a forma típica da produção; somente a partir de então cada produto passa a ser produzido, desde o início, para a venda, e toda a riqueza produzida percorre os canais da circulação. É *apenas quando o trabalho assalariado constitui sua base que a produção de mercadorias se impõe a toda a sociedade* (MARX, 2011, p. 1188, nota 41; p. 807, grifo meu).

A descrição marxiana do trabalho assalariado como fato histórico a partir do qual os homens passam a se relacionar entre si como proprietários de capital e de trabalho, isto é, como compradores e vendedores de força de trabalho, deve estar presente na interpretação dos ensaios de Marcuse na *ZfS*. Em virtude da "linguagem esopiana" adotada pelo Instituto durante o exílio nos EUA, Marcuse evita toda aproximação conceitual com as categorias marxistas, mas o parentesco intrínseco de suas reflexões sobre o trabalho com a caracterização marxiana do trabalho assalariado fica claro no seu emprego das expressões "trabalho antagônico" e "sociedade antagônica". Ao lançar mão desses termos, Marcuse faz referência às relações econômicas que modulam a sociedade e o trabalho no mundo burguês, as quais se tornam estruturalmente antagônicas, na medida em que "a competição livre confronta os indivíduos entre si como *compradores e vendedores de força de trabalho*" (*F.&T.C.*, p. 94, grifo meu). Neste excerto, "compradores e vendedores de força de trabalho" poderia ser substituído pelos termos mais abertamente marxianos "capitalistas e proletários" sem qualquer prejuízo de sentido. A identificação do trabalho assalariado como a forma histórica do trabalho alienado nos enseja mencionar um apontamento de Marcuse sobre o status do salário. Segundo o filósofo, na sociedade dominada pela lei do valor[158], "o fim do trabalho não é a felicidade, nem sua recompensa a fruição, mas o lucro ou o salário [...]" (*C.Hed.*, p. 187). Noutras palavras, Marcuse observa que, geralmente, o salário se apresenta como a finalidade última do trabalho e única razão pela qual a maior parte dos homens se submete a um trabalho específico. Na maior parte dos casos, os indivíduos trabalham apenas por um salário que lhes permita sobreviver e não por alguma afinidade pessoal com a atividade produtiva que ele desempenha. Isso faz do trabalho uma atividade completamente estranha ao trabalhador e, consequentemente, desprazerosa,

[158] "A lei dominante do valor reflete-se na convicção continuamente renovada de que cada um, inteiramente deixado a si mesmo, precisa ganhar a vida numa luta de concorrência generalizada, mesmo que seja só para continuar a ganhá-la, e que cada um receberá segundo a força de trabalho gasta." (*C.Hed.*, p. 187).

experimentada como um fardo, hostil ao prazer e à fruição. Assim, a universalização do trabalho alienado – pré-requisito da expansão capitalista – impele o filósofo à seguinte conclusão sobre o estatuto da fruição/prazer na sociedade burguesa: "nesta sociedade", sentencia Marcuse (*C.Hed.*, p. 184), "a fruição está separada do trabalho".

2.3.1. A crítica do prazer/fruição[159]: por uma nova forma do prazer

Vimos, acima, que Marcuse assinala a hostilidade do trabalho à fruição/prazer como um aspecto característico da sociedade capitalista e que está, inclusive, no centro daquilo que designamos como "a reivindicação fundamental da Teoria Crítica". O estatuto do prazer, na facticidade histórica do capitalismo, surge assim como um objeto da crítica. Este tema assume uma grande importância para o projeto teórico de Marcuse, em razão de suas implicações diretas para a vida do indivíduo – preocupação central da Teoria Crítica. Ao separar, radicalmente, o trabalho do prazer/fruição na vida dos homens, as relações socioeconômicas capitalistas terminam por acarretar a completa desvalorização do prazer/fruição como um fim autêntico da existência humana.

> Ali onde a relação social dominante é a relação entre homens como possuidores de mercadorias, e ali onde o valor de cada mercadoria é determinado pelo tempo de trabalho abstrato utilizado, *a fruição em si não tem valor*. Pois nesta sociedade a fruição está separada do trabalho: na fruição o indivíduo não dispende nem reproduz nenhuma força de trabalho; ele se comporta e se entrega à fruição como pessoa privada. Se só o trabalho abstrato cria o valor que rege a equidade da troca,

[159] Ambos os termos não são distinguidos tecnicamente em *C.Hed.* e traduzem indistintamente o termo alemão *Genuss*. No entanto, parece-nos útil distinguir esses conceitos pela seguinte razão: na língua portuguesa, o termo "prazer" conota a ideia de gozo, deleite, contentamento, satisfação etc, ao passo que "fruição", além de conotar todas as acepções ligadas ao termo anterior, conota também a noção de *posse* (cf. os dicionários Priberam, Michaelis e Aulete – neste último, procurar pelo verbo "fruir"), que parece não poder ser encontrada de modo algum entre os significados de "prazer". Esta diferenciação no nível estritamente semântico se abre a uma importante diferenciação para a nossa interpretação no nível filosófico. Isso porque o sentido de *posse* está incluído, de modo muito particular, na ambição marcuseana de unificar racionalmente trabalho e prazer/fruição, na medida em que essa unidade racional deve implicar a possibilidade de que os homens possam participar no produto social (nos produtos do trabalho), consoante suas necessidades; noutras palavras, os trabalhadores devem poder *tomar posse* daquilo que produzem, conforme necessitarem. Diferentemente do que ocorre no modo de produção capitalista, em que, por princípio, só o burguês tem a propriedade dos produtos e os trabalhadores, por seu turno, apropriam-se da riqueza social não de acordo com as suas necessidades, mas conforme seu poder de compra. Portanto, a *fruição*, em cujo significado incluímos a noção de *posse dos produtos do trabalho*, tem de ser considerada paralelamente à perspectiva do trabalho como uma atividade em que se obtém ou não *prazer*. Por esta razão, visando a clareza do discurso, utilizaremos sempre que necessário os termos "prazer/fruição" conjuntamente para significar que uma sociedade racional, na visão de Marcuse, deve estruturar-se de um modo tal que (1) a realização prática do trabalho seja o menos possível hostil ao *prazer* individual ou, inversamente, que seja uma atividade o mais possível individualmente *prazerosa* e que (2) os produtos do trabalho possam ser *fruídos*, ou seja, possuídos, tomados como propriedade, pelos indivíduos segundo as suas necessidades, e não segundo a sua capacidade econômica de consumo.

> [então] *o prazer não pode constituir valor algum* (*C.Hed.*, p. 184, grifos meu).

Como resultado dessa dinâmica típica do capitalismo, uma dimensão da vida (o trabalho) é valorizada na mesma proporção em que outra importante dimensão da vida humana (o prazer) perde o seu valor intrínseco[160]. No entanto, o filósofo pontifica que essa relação inversamente proporcional entre trabalho e prazer não ocorre por mero acaso: a limitação do prazer/fruição é *conditio sine qua non* para que os homens se mantenham submissos ao trabalho alienado. "O controle da fruição", diz Marcuse (*C.Hed.*, p. 183), "é necessário para ordenar as massas, que mantêm em funcionamento a máquina do todo e garantem a reprodução dessa sociedade". Vejamos, pois, mais detidamente, como o teórico crítico desenvolve essa tese no ensaio sobre o hedonismo.

De acordo com o autor, a fruição/prazer tende à satisfação de todas as possibilidades objetivas e subjetivas. Enquanto atitude, ela direciona-se a dois objetos: as coisas e os homens. Quanto a estes, suas relações são "[...] essencialmente relações entre membros da mesma classe", de modo que "para a maioria dos homens o parceiro na fruição será também o parceiro na miséria da mesma classe" (*C.Hed.*, p. 183). Quanto às coisas, uma vez que se apresentam sob a forma de mercadorias, elas se tornam objetos de fruição apenas à medida que cada indivíduo puder acessá-las de acordo com o seu poder de compra. Por isso, constata Marcuse (*C.Af.*, p. 97), "só uma pequena parte dos homens dispõe do poder de compra necessário para adquirir as mercadorias exigidas para assegurar sua felicidade", de sorte que também a fruição das coisas, dentro da ordem capitalista, é revestida de um caráter de classe. Disso resulta, para Marcuse (*C.Hed.*), que as possibilidades de felicidade e fruição criadas pelo capitalismo criaram também homens objetivamente incapazes de fruir, visto que tais possibilidades permanecem, via de regra, interditadas à maior parte deles em virtude do seu *status econômico*, que é determinado objetivamente pela posição de classe ocupada pelas massas.

Mas além dessa interdição objetiva, reconduzível ao poder aquisitivo, o filósofo aponta também a ocorrência de uma modalidade subjetiva de interdição do prazer: a *educação e o disciplinamento*. A finalidade deste condicionamento subjetivo à desvalorização do prazer consiste, como dito acima, em obter dos indivíduos uma subordinação mais dócil ao sistema de trabalho capitalista. É por esta razão que, segundo

[160] Neste mesmo diapasão, Marcuse afirmaria, décadas mais tarde, que o progresso das sociedades industriais na fase avançada do capitalismo está ancorado numa ordem de valores segundo a qual "[...] satisfação, realização paz e felicidade não são fins, não são certamente os valores mais altos, e caso sejam reconhecidos surgem e permanecem como subordinados [ao trabalho]" (MARCUSE, 2001, p. 103).

Marcuse (*C.Hed.*, p. 184), "a falta de valor no mero prazer foi inculcada, por todos os meios, na consciência dos indivíduos" desde os primórdios da sociedade burguesa.

O vínculo entre a depreciação do prazer como fim em si (mais precisamente, o esforço de inculcar essa depreciação na consciência dos indivíduos), de um lado, e a sua justificação social pela necessidade de manter os homens submissos ao trabalho alienado, de outro, se faria sentir, de modo mais evidente, no tratamento que a ideologia burguesa dispensou e ainda dispensa ao prazer sexual. A razão de ser do vínculo supramencionado – considerado sob o prisma específico da relação dos indivíduos com o prazer sexual – é analisada, pontualmente, pelo filósofo nos seguintes termos:

> A entrega não racionalizada, não sublimada (*unverklärte*), às relações sexuais constituiria a mais poderosa entrega à fruição enquanto tal e a total desvalorização do trabalho pelo trabalho. Nenhum ser humano poderia suportar internamente a tensão entre o valor próprio do trabalho e a liberdade da fruição: a desolação e a injustiça das relações de trabalho penetrariam vivamente na consciência dos indivíduos e tornariam impossível sua integração pacífica ao sistema social do mundo burguês[161] (*C.Hed.*, p. 186).

Entregues livremente ao prazer das relações sexuais, os indivíduos se veriam mais vivamente conscientes da realidade do prazer e, por conseguinte, mais conscientes do nível de desprazer requerido pelo trabalho alienado. Por força dessa consciência, aguçada pela entrega livre ao prazer sexual, os homens se tornariam, cada vez mais, recalcitrantes ao trabalho e à reificação que constituem as bases da produtividade capitalista. E dado que a desintegração das bases da produtividade representaria a desintegração do próprio capitalismo, o mundo burguês precisa mobilizar seus elementos culturais para colonizar a consciência dos indivíduos, a fim de mantê-los alijados do prazer e, assim, mais facilmente integrados às exigências frustrantes de um trabalho desprazeroso, cuja

[161] É de se notar, nesta passagem, a referência às categorias aparentemente freudianas de "racionalização" e "sublimação". Assim como já notamos que a influência de Marx permanece implícita nos ensaios da *ZfS*, também Freud não aparece referido explicitamente nos textos dessa época. Diferente de Marx, porém, cuja crítica da economia política constitui um elemento fundante e diretriz das reflexões desenvolvidas nesses ensaios, a metapsicanálise freudiana ainda não desempenha, nessa época, um papel teoricamente relevante na filosofia de Marcuse (como viria a ocorrer a partir de década de 1950), muito embora "nesses textos [da *ZfS* já] se inicia uma discussão com a psicanálise enquanto metafísica da sensibilidade reificada, eroticamente reduzida" (MAAR, 1997, p. 11). O ensaio sobre o hedonismo é o primeiro dentre aqueles da década de 1930 em que a influência de Freud se faz notar, em alguma medida; e a passagem citada no corpo do texto pode ser um indício dessa influência. No entanto, referindo-se à mesma passagem, Geoghegan (1981, p. 42) afirma que ela expressa uma concepção "[...] mais próxima à obra de Wilhelm Reich que aos trabalhos Fromm e do Instituto", à época baseados, em matéria de psicologia, exclusivamente em Freud. Contudo, embora Freud não desempenhe um papel relevante nos artigos da *ZfS*, o próprio Marcuse testemunha, em 1977, que sua ocupação sistemática com Freud se iniciara, precisamente, com a sua integração ao Instituto, na década de 1930 (cf. HABERMAS, J.; LUBASZ, H.; SPENGLER, T., 1980, p. 27).

realização está separada do prazer/fruição. Destarte, o controle do prazer, especialmente nas relações sexuais, impõe-se como uma *conditio sine qua non* do trabalho alienado.

Poderíamos, diante disso, interrogar: por que meios, afinal, se dá o controle e o disciplinamento do prazer em nome do trabalho alienado? No ensaio sobre o hedonismo, podemos divisar duas respostas a esta questão. De um lado, o controle não exige aquela colonização da consciência subjetiva pela educação e o disciplinamento moral, mas se exerce imediatamente através da *jornada de trabalho*, "[...] que deixa somente o curto 'tempo de lazer' para a fruição, pondo-a a serviço do descanso, de nova acumulação de energias e de forças de trabalho" (*C.Hed.*, p. 187). De outro lado, o controle atua de modo mediato, por meio da *moralização do prazer*.

Fazendo novamente recurso à tradição filosófica para analisar as tendências da sociedade burguesa[162], Marcuse remete o debate sobre a conversão do prazer num problema moral ao *Filebo* (40b-c), de Platão, e pontua também como o tema da desvalorização do prazer sexual, enquanto fim em si, aparece nas filosofias de Spinoza, Leibniz e Fichte, até induzir a discussão àquilo parece ser a concepção mais amplamente compartilhada. Citando Hermann Cohen, Marcuse (*C.Hed.*) traz à ribalta a submissão do prazer sexual aos limites do matrimônio como aquilo que, unicamente, atribui um fim moral e verdadeiramente humano ao prazer oriundo das relações sexuais. Partindo desta posição de Cohen, o teórico crítico aponta o casamento e a família (fundamentos do matrimônio) como as instituições responsáveis por garantir a relação normal entre trabalho e fruição na sociedade antagônica (cf. *ibidem*, p. 187). Podemos, portanto, identificar o segundo modo de controle da fruição/prazer, assinalado por Marcuse, como a moralização do prazer das relações sexuais através da ideia de *amor fundado na fidelidade matrimonial*, onde unicamente o prazer sexual poderia ser obtido moralmente.

Contribui para inculcar na consciência dos indivíduos essa concepção burguesa de amor aquela educação idealista para a interiorização[163], que pressupõe a cisão entre ideia e matéria, alma e sentidos, e a sobrevalorização do ideal-anímico em detrimento dos

[162] Semelhante recurso pode ser encontrado na correlação que Marcuse propõe entre o idealismo antigo e o idealismo burguês (cf. subitem 2.1.1.); entre a "razão epicurista" e a "razão burguesa" (*C.Hed.*, p. 172-173); entre a "imediatez" como condição de possibilidade da felicidade tanto no hedonismo cirenaico quanto na sociedade burguesa (*C.Hed.*, p. 164-167). A remissão de Marcuse a temas e autores da tradição filosófica visa, segundo Maar (1997, p. 11), interpretar esta tradição sob o prima do materialismo-histórico, como se lê no seguinte comentário: "Para recomendar a leitura, não fosse por nenhum outro motivo, bastaria certamente o modo originalíssimo e provocante pelo qual Marcuse apreende – e num certo sentido, reescreve – a história da filosofia, na melhor tradição de um enfoque materialista-histórico que muito deve à influência de *História e consciência de classe* de Lukács".

[163] Cf. subitem 2.1.1.2.

sentidos e de suas reinvindicações de satisfação. A subordinação dos sentidos ao domínio da alma, por meio da interiorização, torna o "indivíduo interiorizado" – aquele que foi educado para a resignar-se ante as condições materiais da vida e para transcendê-las em direção a uma autorrealização interior – mais facilmente responsivo ao disciplinamento moral de suas possibilidades de satisfação pelo prazer sexual[164]. Entretanto, a subordinação dos sentidos à alma/razão cria também uma contradição premente entre os ditames morais socialmente valorizados, por um lado, e as propensões da sensibilidade dos indivíduos, que colimam a satisfação, por outro. Essa tensão faz do amor burguês, com a sua exigência imanente de fidelidade incondicional, um ideal frequentemente traído na quotidianidade da vida dos homens; e o reprimido (os sentidos e suas exigências de prazer) não raro faz o seu retorno "na mesquinhez furtiva do pequeno-burguês".

> Ao mesmo tempo em que na arte o amor seria alçado em tragédia, no cotidiano burguês ameaça se converter meramente em obrigação e hábito. O amor contém em si o princípio individualista da nova sociedade: ele exige exclusividade. Uma tal exclusividade aparece na exigência da fidelidade incondicional, que a partir da alma deve também tornar-se obrigatória para os sentidos (*Sinnlichkeit*). Mas esta atribuição da alma aos sentidos (*Beseelung der Sinnlichkeit*) exige destes algo que são incapazes de oferecer: eles devem ser subtraídos à diversificação e à mudança e incorporados à unidade e à indivisibilidade da pessoa (*Person*). Justamente nesse ponto deveria existir uma harmonia preestabelecida entre a interioridade e a exterioridade, possibilidade e realidade efetiva, que justamente por toda parte se encontra destruída pelo princípio anárquico da sociedade. Essa contradição torna inverídica a fidelidade exclusiva e atrofia os sentidos, que encontram uma saída na mesquinhez furtiva do pequeno-burguês (*C.Af.*, p. 111).

Tendo, pois, suas possibilidades de prazer duplamente limitadas, mediata e imediatamente, os indivíduos encontram-se disponíveis para abraçar o trabalho alienado e desprazeroso, em função do qual a massa da humanidade deve expropriar-se a si mesma para a glória da acumulação do capital (MARX, 2011). As frustrações e desprazeres oriundos do trabalho assalariado são tornados suportáveis, de certo modo, pelo próprio salário, uma vez que ele franqueia aos indivíduos o acesso àquilo que o capitalismo institui como o domínio próprio da felicidade, a saber: o consumo. Este torna-se a única esfera em que a felicidade pode se afirmar, pois que o *modus operandi* da sociedade antagônica se revela incapaz de conter uma unidade racional entre os processos de produção e de consumo, entre o trabalho e a fruição/prazer.

[164] "Interiorização: a conversão de instintos e forças explosivas do indivíduo em domínios da alma fora uma das alavancas mais vigorosas do processo disciplinador" (*C.Af.*, p. 123).

Com efeito, porque o tipo de trabalho a que as massas usualmente se submetem não é uma atividade livre, mas um trabalho alienado, executado mediante a repressão dos instintos individuais, os homens não podem obter satisfação no processo de produção; sua satisfação só pode realizar-se, portanto, quando encontram-se fora da produção, isto é, quando se relacionam com as coisas não enquanto trabalhadores que as produzem, mas enquanto seus potenciais consumidores. Por isso, Marcuse atesta que a felicidade dos homens, no capitalismo, fica circunscrita ao consumo de mercadorias ou aos diversos *substitutos de satisfação*[165] criados pela própria sociedade antagônica para preservar seus dominados em sua dominação. Na visão de Marcuse (*C.Hed.*, p. 183-184, grifo meu),

> É possível educar de muitas maneiras as camadas dominadas para distraí-las e criar-lhes substitutos de satisfação; o esporte e um grande número de diversões populares autorizadas cumprem aqui seu papel histórico. Nos Estados autoritários o terror sádico contra os inimigos do regime encontrou possibilidades insuspeitas de descarga organizada. No cinema, os pequenos podem participar cotidianamente do brilho do grande mundo, mas com a consciência de que tudo isso só acontece no filme e de que também ali existe brilho, amargura e preocupação, culpa e expiação e o triunfo do bem. O processo de trabalho, cujo resultado é *a mutilação e o embrutecimento dos órgãos do trabalhador*, garante que o desenvolvimento da sensibilidade, nas camadas inferiores da pirâmide social, não vá além da medida tecnicamente exigida.

Aparece, portanto, como um elemento fulcral da teoria crítica incipiente que Marcuse esboça na *ZfS* o caráter refratário do trabalho ao prazer e à felicidade individual, que se convertem em objetos seja do consumo, seja dos substitutos de satisfação facultados por um sem-fim de diversões populares. Aliada ao interesse dos frankfurtianos pela questão da felicidade do indivíduo, esta incompatibilidade do trabalho com a felicidade humana reforça a premência daquilo que a Teoria Crítica advoga como sua reivindicação fundamental, isto é, a emancipação do "todo das relações humanas", por meio da (i) abolição das relações capitalistas de trabalho e da (ii) instauração de uma relação racional entre trabalho e prazer/fruição, produção e consumo.

***

Nas linhas acima e no tópico 2.2.2., vimos que uma das razões pelas quais o trabalho alienado deve ser abolido é a sua hostilidade à felicidade e ao prazer do indivíduo. Na passagem supracitada, porém, Marcuse apresenta-nos uma segunda razão

[165] Isto a que Marcuse chama "substitutos de satisfação" no ensaio de 1938 parece prenunciar o que nas obras posteriores será descrito como "satisfação compensatória".

para a crítica do sistema capitalista de trabalho, a saber: ele mutila, embrutece e impede o pleno desenvolvimento da sensibilidade do indivíduo (trabalhador), limitando seus órgãos e suas capacidades – tanto corporais quanto espirituais[166] – à medida tecnicamente exigida para a reprodução da "máquina do todo"[167]. Dois aspectos desta crítica são dignos de nota: (i) a maneira como ela antecipa um tema que adquirirá maior relevância apenas na fase madura da filosofia marcuseana, isto é, a ideia de uma *nova sensibilidade*, e (ii) a remissão desta ideia, desenvolvida teoricamente por Marcuse décadas mais tarde, aos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, de Marx.

2.3.2. A crítica da sensibilidade: por uma sensibilidade diferenciada

Em diversas passagens dos *Manuscritos*, encontramos exatamente aquela relação referida no ensaio de 1938, conforme a qual o trabalho alienado impede o desenvolvimento pleno da sensibilidade humana, provocando a mutilação e o embrutecimento das capacidades físicas e espirituais dos indivíduos. Na visão de Marx (2004, p. 82-83), o operário, em seu trabalho típico, "[...] não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito", de tal sorte que "quanto mais bem formado o seu produto, tanto mais deformado ele fica [...]; quanto mais rico de espírito o trabalho, mais pobre de espírito e servo da natureza se torna o trabalhador". Prosseguindo essa descrição da mutilação da sensibilidade pelo trabalho alienado, o jovem Marx sentencia que o trabalho produz espírito e beleza, ao mesmo tempo que produz "deformação, imbecilidade e cretinismo" para o trabalhador.

Intimamente ligada a esta discussão sobre as consequências negativas do trabalho alienado para o livre desenvolvimento da sensibilidade nos indivíduos, encontra-se a discussão acerca da propriedade privada. Na seção "Propriedade Privada e Comunismo", onde se podem encontrar alguns atributos daquilo que o autor concebia, à época, como uma organização socioeconômica comunista[168], notamos que Marx compreende a

[166] Cf. MARCUSE (*C.Hed.*, p. 189).
[167] Marcuse utiliza esta expressão no ensaio de 1938 (cf. *C.Hed.*, p. 183). Ela parece se assemelhar ao conceito de "aparato" utilizado no ensaio de 1941 para designar "as instituições, dispositivos e organizações da indústria em sua situação social dominante" (*A.I.*, p. 77, nota 6).
[168] No seu escrito de 1844, Marx descreve o comunismo, essencialmente, como a "[...] condição de supra-sunção (*Aufhebung*) *positiva* da *propriedade privada*, enquanto *estranhamento-de-si* (*Selbstentfremdung*) *humano*, e por isso enquanto *apropriação* efetiva da essência *humana* pelo e para o homem [...]. Ele é a *verdadeira* dissolução (*Auflösung*) do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira resolução (*Auflösung*) do conflito entre existência e essência, [...] entre liberdade e necessidade (*Notwendigkeit*), entre indivíduo e gênero" (MARX, 2011, p. 105, grifos do autor).

superação do capitalismo não somente em termos estritamente econômicos. Pelo contrário, o fato econômico da superação (*Aufhebung*) positiva da propriedade privada é dotado de uma significação que transcende o campo da Economia e afeta a própria essência dos homens, levando a uma *emancipação completa da sensibilidade humana*.

Coligimos, abaixo, três passagens do escrito de 1844 que resumem a compreensão de Marx (2004, p. 108-109; 110, grifos do autor) sobre o estranhamento da sensibilidade humana, ocasionado pela submissão dos indivíduos ao trabalho alienado, e sobre a possibilidade da emancipação dos sentidos pelo advento de uma organização social radicada numa forma não-alienada de trabalho e numa nova forma de propriedade.

> O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado [...] pelo simples estranhamento [alienação] de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter*. A esta absoluta miséria tinha de ser reduzida a essência humana, para com isso trazer para fora de si sua riqueza interior [...]. A supra-sunção da propriedade privada é, por conseguinte, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente (p. 108-109). [...] É apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* [...] que se confirmam como forças essenciais *humanas*. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do *seu* objeto, pela natureza *humanizada* (p. 110).

Percebemos, nas passagens supracitadas, que Marx sublinha repetidamente a emancipação da sensibilidade como a sua *humanização*, como a conversão dos sentidos e da fruição em capacidades e possibilidades propriamente *humanas*. Esta ênfase constante no "tornar-se humano" dos sentidos força-nos a concluir que, para Marx, os sentidos corporais e espirituais[169] dos homens não se constituem, sob o capitalismo, como sentidos plenamente humanos; e a fruição que eles podem experimentar não pode dizer-se, a pleno título, uma fruição digna do homem. Ambos (os sentidos e a fruição) não exibem uma forma completamente humana ou situam-se aquém do homem, como capacidades pré-humanas ou mesmo não-humanas. Uma tal conclusão é, inteiramente, consistente com a análise apresentada nas partes anteriores dos *Manuscritos de 1844*; particularmente, na seção "Trabalho estranhado [alienado] e Propriedade Privada".

[169] A expressão "sentidos espirituais" soa como um oxímoro. Empregamo-la, aqui, pelo fato de que Marx a utilizou na passagem citada anteriormente. O sentido que atribuímos a ela é, contudo, o mesmo de "capacidades espirituais".

Na referida seção, Marx pontifica que o trabalho – porque estranho ao trabalhador – mutila suas capacidades físicas e espirituais a tal ponto que logra converter o homem em animal e o animal em humano. Isso se dá pelo fato de o trabalho alienado, do qual depende o sistema capitalista, ser "um trabalho de auto sacrifício, de mortificação", que não se impõe ao indivíduo como um trabalho voluntário, "mas forçado, trabalho obrigatório", executado sob "coerção física ou outra qualquer". Numa só palavra, o trabalho se afigura uma atividade *não-livre*. Em razão desse caráter não-livre do trabalho, chega-se "[...] ao resultado de que o homem (o trabalhador) só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber e procriar, quando muito ainda habitação, adornos etc., *e em suas funções humanas só [se sente] como animal*" (MARX, 2004, p. 83, grifo meu). Portanto, a sensibilidade e a fruição dos indivíduos são desumanizadas à medida que as próprias funções humanas, em geral, são desumanizadas pelo trabalho alienado. Dessarte, na concepção do jovem Marx, a emancipação dos homens da ordem social capitalista significa a humanização dos seus sentidos e do conjunto de suas capacidades e potencialidades; a conciliação do homem com a sua essência humana, que é negada pela sua própria existência na facticidade histórica do capitalismo.

Ainda que Marcuse não explique, pormenorizadamente, o que ele chama de "mutilação e embrutecimento dos órgãos corporais e espirituais do trabalhador pelo processo de trabalho antagônico", parece-nos evidente que o sentido atribuído pelo filósofo a este fato é, em suas linhas gerais, o mesmo sentido que aparece no texto juvenil de Marx e que foi explicitado, sumariamente, nos parágrafos acima. Ademais, afigura-se-nos igualmente evidente que é também dos *Manuscritos* que Marcuse extrai o substrato[170] daquilo que ele denominou, em obras subsequentes, "nova sensibilidade". Mais precisamente, este substrato parece ser derivado da convicção marxiana de que a superação do capitalismo redundaria numa "emancipação completa das qualidades e dos sentidos humanos"[171], ensejando uma nova forma dos sentidos corporais e espirituais.

Segundo Kellner (1984), a ideia de uma "nova sensibilidade"[172] figura na teoria marcuseana como um princípio antropológico-normativo que embasa o desenvolvimento

[170] Outros autores também influenciaram a concepção marcuseana de uma 'nova sensibilidade', como Schiller, em suas *Cartas sobre a Educação Estética da Humanidade*.

[171] Embora o ensaio sobre o hedonismo não indique quaisquer influências teóricas, Kellner observa que Marcuse, em *Contra-revolução e Revolta* (1972), enraíza seu conceito de "nova sensibilidade", precisamente, na concepção que Marx expressa nesta citação (cf. KELLNER, 1984, p. 343).

[172] Para uma apresentação deste tema, tal como desenvolvido na fase madura da filosofia de Marcuse, especialmente a partir de *Counterrevolution and Revolt* e *An essay on Liberation*, cf. KANGUSSU (2008, p. 189-219).

das noções de "novo princípio de realidade" e "transvaloração de valores", formuladas a partir de *Eros e Civilização*. Em suas obras posteriores, Marcuse aprimoraria cada vez mais a ideia de que a constituição de uma sociedade inteiramente outra passa, necessariamente, pela constituição de uma subjetividade inteiramente outra, dotada de uma nova forma dos sentidos e do prazer. Encontramos, na obra de Kellner, uma síntese bastante precisa de como Marcuse concebe formação de uma nova sensibilidade como precondição de uma mudança social efetiva.

> Ele [Marcuse] acredita que, atualmente, os sentidos são socialmente limitados (*constrained*) e mutilados, e argumenta que apenas uma emancipação dos sentidos e uma nova sensibilidade podem produzir uma mudança social emancipadora [...]. Ele acredita que, sem uma mudança na sensibilidade, não pode haver qualquer mudança social real e que a arte pode ajudar a cultivar as condições para uma nova sensibilidade [...]. A nova sensibilidade – acredita Marcuse – contém aspectos *erótico-estéticos* que constituem uma diferença qualitativa em relação às estruturas de personalidade na sociedade existente. Em lugar das necessidades de consumo (*consumer needs*), haveria necessidades estéticas de beleza e necessidades eróticas de gratificação e felicidade [...]. As necessidades erótico-estéticas se manifestariam no ímpeto (*drive*) de criar um ambiente belo e agradável que eliminaria os horrores da industrialização capitalista, culminando em uma nova sociedade que aboliria a mais-repressão. (KELLNER, 1984, p. 343; 342).

Esta concepção de Marcuse sobre emancipação dos sentidos, que é amadurecida progressivamente após *Eros e Civilização*, encontra-se já insinuada nos ensaios da *ZfS*. Em *C.Af.*, por exemplo, Marcuse sugere que o anseio autêntico pela felicidade dos indivíduos aparece não apenas na exigência de uma mudança radical das relações materiais de existência e da instituição de uma nova forma de trabalho, mas também na exigência de uma *nova forma de prazer*[173]. Mas é em *C.Hed.* que o prospecto de uma nova configuração dos sentidos e do prazer aparece, ainda mais explicitamente, relacionado à possibilidade da felicidade e da emancipação dos indivíduos numa sociedade racional. E isso por uma simples razão.

Conforme vimos acima, Marcuse sustenta que a sociedade antagônica depende do controle do prazer/fruição para manter os indivíduos mais docilmente submissos ao trabalho alienado e, assim, garantir a sua própria reprodução. Nesse quadro social, em que o prazer/fruição deve ser constantemente sacrificado em nome do trabalho, Marcuse (*C.Hed.*, p. 188, grifo meu) pontifica que a instauração de uma "nova forma de prazer", enquanto abertura de novas possibilidades de satisfação para a sensibilidade humana,

[173] Cf. *C.Af.*, p. 100.

"[...] *significaria imediatamente maior liberdade do indivíduo*", pois o aumento das possibilidades de prazer "[...] exigiria liberdade na escolha do objeto, no conhecimento e na realização de suas possibilidades, liberdade no tempo e no espaço". A liberação dos sentidos coincide, portanto, na visão de Marcuse, com a liberação do próprio indivíduo numa nova forma de existência social, baseada em relações humanas não-reificadas.

À vista disso, podemos, então, remeter seguramente ao ensaio *C.Hed.* as origens daquela relação – que aparece mais elaborada nos escritos tardios – segundo a qual a constituição de uma nova sensibilidade e a transformação emancipatória da sociedade se condicionam mutuamente. De acordo com o referido ensaio, a reconfiguração das relações materiais de existência reivindicada pela Teoria Crítica, que visa a liberação do todo das relações humanas, depende, inexoravelmente, "[d]aquilo que os homens podem empreender com *os órgãos desenvolvidos dos sentidos e da alma*" (*C.Hed.*, p. 189, grifo meu). Noutras palavras, a emancipação humana supõe a emergência de uma nova sensibilidade, cujo desenvolvimento nas camadas sociais inferiores seja livre, e não mais restrito ao consumo, aos diversos substitutos de satisfação ou, em suma, à medida tecnicamente exigida para a reprodução da sociedade existente pelo trabalho alienado.

Com efeito, Marcuse (*C.Hed.*, p. 183) acredita que o desenvolvimento de uma tal *sensibilidade diferenciada*[174] nos indivíduos acompanha os desenvolvimentos da própria sociedade industrial, como se lê na passagem abaixo:

> O que o homem, na civilização desenvolvida, é capaz de perceber, sentir e fazer corresponde à riqueza do mundo recentemente descoberta [...]. Ao mesmo tempo que as necessidades correspondentes a essas possibilidades, desenvolveram-se também os órgãos sensíveis capazes de captá-las [...]. O desenvolvimento da sensibilidade é apenas uma parte do desenvolvimento das forças produtivas.

Desse modo, o filósofo sugere que a própria inserção dos homens na civilização desenvolvida torna-os capazes de uma sensibilidade diferenciada, mas que esta capacidade é mutilada e embrutecida pelo processo de trabalho antagônico, que obstaculiza o seu pleno desenvolvimento. Disto resulta, ao que parece, que a superação da ordem capitalista por uma sociedade racional – em que o processo de trabalho fosse regulado pelas necessidades dos indivíduos e não pelas exigências da valorização do capital – removeria o obstáculo ao livre desenvolvimento da sensibilidade representado

[174] Nos artigos da *ZfS*, Marcuse ainda não utiliza o conceito de "nova sensibilidade", mas fala de uma "sensibilidade diferenciada e intensificada ao extremo" (cf. MARCUSE, p. *C.Hed.*, p. 183).

pelo trabalho antagônico, permitindo assim a emergência daquela sensibilidade diferenciada até então reprimida pelo trabalho alienado.

Colocada a discussão nesses termos, podemos constatar que a abordagem de Marcuse, no artigo de 1938, assemelha-se à abordagem de Marx, nos *Manuscritos*, na medida em que ambos os autores parecem compreender a emancipação da sensibilidade como uma decorrência "quase automática"[175] da emancipação humana do capitalismo e dos seus respectivos regimes de propriedade e trabalho. Ao menos, nem um autor nem outro mencionam, nas obras aqui referidas, alguma forma específica de mediação entre a emancipação social e a emancipação do sentidos. No entanto (e isso constitui um esforço argumentativo central no ensaio de 1938), o fato da emancipação humana estar associada – quase automaticamente – a uma nova forma da sensibilidade, bem como do prazer, não significa que Marcuse conceba a liberdade/felicidade[176] do indivíduo em termos puramente hedonistas, isto é, como um estado de satisfação completa de todas as necessidades ou como entrega desenfreada dos sentidos ao prazer e à fruição.

Pelo contrário, a identificação da felicidade à satisfação de *todas* as necessidades imediatas e ao puro prazer sensível que se aufere daí será rejeitada, pelo filósofo, como uma concepção "incorreta e abstrata" da felicidade[177]. Contrariamente ao que poderia parecer à primeira vista, o apetite desenfreado de satisfazer qualquer desejo imediato, como se fosse uma necessidade autêntica, e a ânsia pela gratificação indistinta de qualquer impulso não são índices de uma sensibilidade livre; para Marcuse (*A.I.*, p. 104), ao invés,

[175] Embora ambos os processos estejam intimamente relacionados, é preciso estabelecer uma diferença entre a *emancipação social* e a *emancipação dos sentidos*. Quanto ao primeiro processo, é absolutamente claro que, tanto para Marcuse quanto para Marx, a emancipação social do capitalismo não configura um processo automático: em Marx, ela supõe a ação revolucionária do proletariado visando a destruição do regime jurídico-político burguês e a socialização dos meios de produção; em Marcuse, a bem de todas as divergências que ele e seus colegas do Instituto desenvolveriam sobre a questão do sujeito revolucionário (divergências que, contudo, ainda não estão plenamente explicitadas nos textos marcuseanos da década de 1930), permanece um elemento constante em toda a sua obra o fato de que a passagem do capitalismo ao socialismo, ou da quantidade à qualidade, também não pode se dar automaticamente (cf. *F.&T.C.*, p. 157; *ibidem*, 1969, p. 13-14; *ibid*. 2001, p. 100). Se, por um lado, tanto Marx, nos *Manuscritos*, quanto Marcuse, em "Para a Crítica do Hedonismo", apresentam uma série de mediações no processo de emancipação social do capitalismo para o comunismo/socialismo (abolição do trabalho alienado, fim da propriedade privada, extinção do Estado etc.), por outro lado, nem um nem outro apresentam mediações na transição da "velha" para a "nova sensibilidade", exceto a própria emancipação social, que deve preceder a emancipação dos sentidos. Marx (2004, p. 109), por exemplo, chega a afirmar que a superação do capitalismo (literalmente, "da propriedade privada") "*é"* a emancipação dos sentidos. Destarte, a emancipação da sensibilidade parece sobrevir "quase automaticamente" à emancipação social.

[176] Ao fim e ao cabo, Marcuse (*C.Hed.*, p. 191; 197) não distingue a liberdade do indivíduo da sua felicidade: "Que o verdadeiro interesse do indivíduo seja o interesse da liberdade e [...] *que a felicidade consista em última instância na liberdade* [...] são [...] descrições de uma situação histórica que a humanidade obteve para si mesma em sua luta com a natureza". "A realidade da felicidade é a realidade da liberdade".

[177] Cf. MARCUSE (*C.Hed.*, p. 188).

"estas características podem ser as marcas da coerção e da privação", as sequelas do "cativeiro [ainda] existente na humanidade"[178]. Tais excessos caracterizam a existência do indivíduo, justamente, sob as relações reificadas do capitalismo, nas quais "[...] o 'órgão' da felicidade não é a razão, mas", diz Marcuse (*C.Hed.*, p. 171), "a sensibilidade".

Esta sensibilidade que, na ordem capitalista, encerra todas as possibilidades da felicidade é, contudo, a sensibilidade em sua forma embrutecida e mutilada pelo trabalho alienado; a *satisfação* que ela experimenta é também uma satisfação mutilada e embrutecida; e as *necessidades* que esta sensibilidade busca satisfazer são necessidades, de igual modo, mutiladas e embrutecidas pelo trabalho antagônico. Para Marcuse (*ibidem*, p. 196), no "espantalho de homem" que se entrega à satisfação indistinta dessas necessidades mutiladas "ainda se oculta a separação entre [...] o processo de trabalho e o processo de consumo". Dito de outro modo, num tal "espantalho de homem" escondem-se ainda as demandas de uma sociedade irracional, incapaz de unificar racionalmente o trabalho e o prazer e, por conseguinte, de permitir o desabrochar de uma sensibilidade diferenciada. Por isso, uma sensibilidade emancipada, formada por órgãos corporais e espirituais livremente desenvolvidos, depende de uma *emancipação das necessidades e das satisfações* de sua presente mutilação e embrutecimento pelo trabalho antagônico.

Assim como Marx enfatiza repetidamente, no texto de 1844, que a emancipação dos sentidos redundaria numa nova forma de fruição, isto é, numa fruição *humana*[179], Marcuse também compreende que o desenvolvimento livre dos "órgãos dos sentidos e da alma" deve engendrar uma nova forma das necessidades e da fruição oriunda de sua satisfação. Na perspectiva de Marcuse (*C.Hed.*, p. 182, grifo meu), uma vez que a sociedade houver se tornado racional, ou seja, que tiver logrado estabelecer uma unidade racional entre trabalho-prazer/fruição, "[...] as necessidades dos homens liberados e a fruição ao satisfazê-las *terão uma forma diferente* da que têm as necessidades e a fruição

[178] "O apetite nunca é excessivo, nunca é furioso, a não ser quando deixado à míngua. A fome frenética que o vemos exibir com tanta frequência sob as mais variadas formas criminosas apenas revela a pavorosa inanição a que é sujeito pela sociedade. Não é um estado normal, mas mórbido do apetite, gerado exclusivamente pela compreensão antinatural que lhe é imposta pelas exigências de nossa sociedade imatura. Todo apetite e paixão da natureza humana são bons e belos e se destinam a ser plenamente usufruídos [...]. Suprima-se então o cativeiro existente na humanidade, suprimam-se todas as restrições convencionais que mantém o apetite e a paixão na perpétua tentativa de escapar, como o vapor de uma caldeira superaquecida, e sua força imediatamente se tornará conservadora em vez de destruidora." (JAMES, 1852 p. 47s *apud A.I.*, p. 104).

[179] "[...] em suma as fruições humanas todas se tornam sentidos [...] que se confirmam como forças essenciais *humanas*" (MARX, 2004, p. 110). Conforme discutido acima, a humanização dos sentidos e da fruição, na sociedade comunista, contrasta com aquilo que Marx descreveu como a desumanização/animalização das funções humanas no capitalismo.

sob a não-liberdade". Poder-se-ia, contudo, interpor legitimamente a esta asserção a seguinte pergunta: qual é a forma que as necessidades e a fruição devem assumir numa sociedade racional? Tornaremos a esta questão mais adiante[180]. Por ora, apenas situemos esta asserção no contexto da análise empreendida neste subitem.

A asserção acima descerra duas perspectivas para a presente discussão: de um lado, indica-nos mais um atributo daquilo que o texto insinua como uma sociedade racional[181] e, de outro, remete-nos a uma terceira razão para a crítica das relações capitalistas de trabalho. Isso porque a tematização de uma "forma diferente das necessidades" supõe alguma oposição entre esta forma diferenciada das necessidades humanas e a sua forma predominante, que é determinada pelas exigências do trabalho alienado. Na compreensão de Marcuse (*C.Hed.*, p. 189), à medida que os indivíduos se submetem às relações antagônicas de trabalho, "[...] se falseiam não só as [suas] satisfações, como também as [suas] necessidades". Noutras palavras, o trabalho alienado é responsável por enquadrar as necessidades e as satisfações numa forma *falsa*. Assim, se coligirmos esta proposição com as proposições do parágrafo anterior, podemos sintetizar a visão de Marcuse nos seguintes termos: as necessidades mutiladas e embrutecidas, provenientes da mutilação e embrutecimento da sensibilidade no trabalho alienado, são *falsas necessidades*; e uma vez que tais necessidades são produtos do próprio sistema capitalista de trabalho, este sistema se converte num objeto da crítica, agora como uma instância de falseamento das necessidades humanas.

Nos termos acima, a crítica marcusena da sensibilidade e a prospecção de uma sensibilidade diferenciada/emancipada conduzem ao problema de distinguir, filosoficamente, as falsas necessidades das verdadeiras. Dito de outro modo, o filósofo institui como uma das tarefas da Teoria Crítica julgar as necessidades humanas em termos de verdade e falsidade. Vejamos, no subitem consecutivo, como Marcuse enfrenta este problema nos ensaios da *ZfS*.

2.3.3. A crítica das necessidades: por uma nova forma das necessidades

Partindo da tese marcuseana explicitada acima, de acordo com a qual o trabalho alienado fomenta necessidades falsas, uma nova questão se impõe: em que sentido o trabalho alienado vem a ser a causa das chamadas "falsas necessidades"? Efetivamente,

[180] Cf. p. 198.
[181] A saber, indivíduos portadores de uma nova forma de necessidades.

o modo pelo qual o trabalho alienado é causa dessas necessidades ou, inversamente, a maneira como as falsas necessidades e satisfações decorrem do trabalho é algo que não se encontra diretamente explicitado no ensaio de 1938. Essa relação de causalidade pode, contudo, ser apreendida numa interpretação do movimento geral do texto. Ademais, na medida em que esta seção 2.3. dedica-se a analisar, fundamentalmente, o ensaio sobre o hedonismo, a própria discussão empreendida nos subitens anteriores deve permitir-nos compreender por que Marcuse define as falsas necessidades como produtos do trabalho antagônico. Retomemos, portanto, brevemente, os principais pontos analisados até aqui, com o fito de lançar luz sobre o tema das falsas necessidades

Vimos, em 2.3.1., que a sociedade burguesa, desde seus primórdios, teve de inculcar na consciência dos indivíduos a desvalorização do prazer como fim em si para que eles tolerassem um modo de existência radicado na sua submissão ao trabalho desprazeroso; vimos, outrossim, que o controle do prazer se exerce, na prática, de um modo imediato, através da jornada de trabalho, e também de modo mediato, pelo disciplinamento moral das relações sexuais através do amor fundado na fidelidade[182]. Em vista disso, vimos que Marcuse (*C.Hed.*, p. 187) fora levado a afirmar que, para a manutenção do trabalho alienado, "[...] aqueles impulsos e necessidades que poderiam destruir a relação normal entre trabalho e fruição (como o período de não trabalho) e as instituições que garantem essa relação (família e casamento) precisam ser desviados ou reprimidos", de modo que a forma predominante do trabalho no capitalismo baseia-se na permanente repressão do indivíduo. Como consequência disso, vimos, em 2.3.2., que o trabalho reprime o desenvolvimento dos órgãos corporais e espirituais (sensibilidade) dos homens, *limitando o horizonte de suas reivindicações* à medida tecnicamente exigida para a reprodução da sociedade capitalista[183]. Aqui, podemos vislumbrar em que sentido as falsas necessidades decorrem, na visão de Marcuse, do trabalho alienado: como as reivindicações dos indivíduos, isto é, aquilo que eles reivindicam como necessário à sua existência, são limitadas por um trabalho repressivo, essas necessidades refletirão, fatalmente, a repressão que as origina e delimita o seu escopo; uma vez moldadas por um trabalho não-livre, essas reivindicações serão elas próprias não-livres, porque mutiladas pelas exigências repressivas do trabalho alienado. Assim, a forma dada de grande parte

[182] Neste subitem, identificamos a hostilidade do trabalho ao prazer e à felicidade e ao prazer como a primeira razão para a crítica marcuseana do trabalho alienado.
[183] Neste subitem, identificamos a limitação da sensibilidade humana como a segunda razão para a crítica marcuseana do trabalho alienado.

das necessidades humanas nas sociedades modernas repercute – acredita o filósofo – a situação do indivíduo sob o trabalho repressivo e não-livre.

> Na medida em que superam o mínimo necessário à existência, [as necessidades e satisfações] manifestam-se somente de acordo com seu poder aquisitivo. *Nelas está viva* a situação de classe, em especial *a situação do indivíduo no processo de trabalho* [...]. Visto que estas [reivindicações] aparecem como necessidades somente na sua forma mutilada, com todas as suas repressões, renúncias, adaptações e racionalizações, [elas] podem normalmente ser satisfeitas no interior do quadro social estabelecido; porque essas reivindicações já não são livres enquanto tais, é possível a *falsa felicidade* da sua realização na não-liberdade (*C.Hed.*, p. 189, grifos meus).

De acordo com a passagem acima, percebemos que a satisfação das necessidades mutiladas – nas quais está a viva a condição do indivíduo sob o trabalho repressivo – é uma falsa satisfação, que só pode dar lugar a uma felicidade igualmente falsa. E a falsidade desse tipo de satisfação promana da falsidade da necessidade que ela satisfaz. Sob este prisma, podemos depreender que o sentido mais primordial que Marcuse atribui ao conceito de *falsas necessidades*, no artigo de 1938, é aquele de uma necessidade que reflete as repressões, as renúncias e a não-liberdade impostas ao indivíduo pelo trabalho alienado, sendo, por isso, ela mesma uma necessidade não-livre e cuja satisfação tende a reproduzir o estado de não-liberdade que a originou.

Na leitura de Kellner, Marcuse, durante todas as etapas de seu itinerário intelectual, acreditou que o indivíduo era potencialmente capaz de distinguir as falsas necessidades das verdadeiras: "desde 1930 até a sua morte, Marcuse esteve convencido de que *a razão pode julgar entre verdadeiras e falsas necessidades*, entre uma pseudofelicidade e uma felicidade real" (KELLNER, 1984, p. 123, grifo meu). Dessarte, se, por um lado, Marcuse (*C.Hed.*, p. 188) considera que as necessidades "[...] não estão acima do bem e do mal, nem do verdadeiro e do falso", por outro, ele também considera que o indivíduo autônomo – no sentido kantiano do termo – está habilitado para julgar a verdade e falsidade das suas necessidades e de seus interesses mais imediatos. "Uma vez atingida a maioridade", escreve Marcuse (*ibidem*, p. 192), "os homens terão de enfrentar suas próprias necessidades. [E] sua responsabilidade será infinitamente maior [...]". Portanto, sendo o indivíduo autônomo julgado capaz de discernir os seus interesses imediatos dos seus verdadeiros interesses, instaura-se a dicotomia entre ambas as formas do interesse individual e impõe-se a questão de determinar os critérios de verdade e falsidade daquilo que os homens reivindicam como um interesse ou uma necessidade.

Essa dicotomia dos interesses aparece melhor explicitada no ensaio sobre a tecnologia moderna. A discussão deste ensaio principia com uma descrição da racionalidade individualista, que o filósofo afirma caracterizar o ideário da sociedade liberal em seu estágio incipiente. Essa racionalidade individualista preconiza que o indivíduo – primeira e última instância da vida social – deve aderir aos padrões e valores mais adequados ao desenvolvimento de suas potencialidades humanas e performar as ações que atualizam essas potencialidades. Conforme explica Marcuse (*A.I.*, p. 75), a premissa desta racionalidade, típica da sociedade liberal, é a de que o indivíduo, enquanto ser racional, seria capaz de encontrar as formas de vida mais adequadas ao seu pleno desenvolvimento e de realizá-las, contanto que "tivesse adquirido liberdade de pensamento" e que fossem eliminadas "todas as restrições à sua linha de ação racional". Nesse contexto, em que o indivíduo pugna pelo interesse próprio na esfera da livre concorrência, ele se vê confrontado com a dicotomia assinalada acima, no marco da qual o seu verdadeiro interesse (o interesse racional) deve prevalecer sobre os seus interesses meramente imediatos. Nas partes grifadas abaixo, o teórico crítico define o interesse verdadeiro e o interesse imediato, no quadro da racionalidade individualista:

> [...] a busca do interesse próprio era condicionada pela afirmação de que o interesse próprio era racional, quer dizer, que *resultava de e era constantemente guiado e controlado pelo pensamento autônomo*. O interesse próprio racional não coincidia com o interesse próprio imediato do indivíduo, pois este último *dependia dos padrões e demandas da ordem social dominante*, instituída não pelo pensamento autônomo ou a consciência, mas por autoridades externas. [...] O indivíduo livre era, portanto, aquele que criticava estes padrões, buscava padrões verdadeiros e promovia sua realização (*A.I.*, p. 75, grifos meus).

Com base nas definições sublinhadas acima, retornemos à análise do artigo de 1938. O indivíduo liberado aparece-nos, agora, como aquele cujos interesses/necessidades são verdadeiros porque guiados pelo pensamento autônomo, ao passo que os interesses/necessidades do indivíduo não-livre, ou seja, daquele subjugado às repressões do trabalho alienado, aparecem-nos como falsos, porque determinados pelas demandas da ordem social dominante, isto é, da sociedade capitalista. Noutras palavras, as necessidades revelam-se falsas, na medida em que (i) não provém efetivamente do indivíduo, mas de padrões externos socialmente estabelecidos, e que (ii) sua satisfação não atende primordialmente uma necessidade individual, mas a necessidade de manter o funcionamento do aparato socioeconômico capitalista. A rigor, as falsas necessidades não constituem necessidades *individuais*, em sentido estrito, mas assumem a forma de

necessidades sociais. No artigo de 1938, Marcuse ensaia – talvez pela primeira vez – a distinção entre "necessidade individual" e "necessidade social" que encontramos, frequentemente, nos escritos das décadas subsequentes[184].

No ensaio sobre o hedonismo, as necessidades (*Notwendigkeiten*) sociais são definidas como aquelas "[...] que constituem os impulsos, as necessidades (*Bedürfnisse*) e os interesses da pessoa *nesta sociedade*" (*C.Hed.*, p. 166, grifo meu). Ao final do texto, o filósofo chega a exemplificar indiretamente este conceito, apontando uma série de falsos prazeres que não devem ser tomados como necessidades *dos indivíduos*, em sentido forte, mas como necessidades dos indivíduos *na sociedade antagônica*:

> O prazer na humilhação dos outros e na própria humilhação sob uma vontade mais forte, o prazer nos numerosos substitutos de sexualidade, no sacrifício sem sentido, no heroísmo da guerra é, por conseguinte, um falso prazer, porque os impulsos e necessidades que com ele se satisfazem tornam os homens menos livres [...]. São impulsos e necessidades dos indivíduos formados numa sociedade antagônica (*C.Hed.*, p. 188).

O que de relevante podemos inferir desta discussão é que, se as necessidades sociais determinam os interesses e as necessidades do indivíduo *nesta sociedade*, então uma transformação na estrutura *desta sociedade* significaria a possibilidade de se alterar a estrutura mesma daquilo que é sentido como necessidade pelos seres humanos na facticidade histórica do capitalismo, permitindo assim vislumbrar a possibilidade de que se desenvolvam novas necessidades. Décadas mais tarde, Marcuse faria residir, precisamente, nessa possibilidade da emergência de novas necessidades – que pode ser corretamente reconduzida ao texto de 1938 – o conteúdo da libertação social projetada na teoria crítica da sociedade que ganha forma em *Eros e Civilização*[185].

Nos termos da discussão empreendida aqui, evidenciamos que, para Marcuse, grande parte dos interesses individuais nesta sociedade, a sociedade antagônica, é falsa; e, à luz da remissão que fizemos ao ensaio de 1941, compreendemos que tais interesses são falsos porque não refletem um interesse racional, guiado pelo pensamento autônomo do indivíduo, mas as demandas de uma sociedade não-livre, fundada numa forma repressiva de trabalho. E é, precisamente, em oposição ao estado de não-liberdade que predomina na sociedade existente que Marcuse define, no ensaio de 1938, *o verdadeiro*

[184] Cf. MARCUSE (2001, p. 102-103); *ibidem* (1969, p. 133).
[185] Assim o filósofo descreve sua ideia de libertação no Prefácio Político de 1966: "*a emergência de novas necessidades* e faculdades, qualitativamente diferentes, pareceu-me ser o pré-requisito e o conteúdo da libertação" (MARCUSE, 1975, p. 15, grifo meu).

interesse dos indivíduos, que só pode ser conhecido por aqueles que alcançarem a maioridade e forem capazes de empregar, exitosamente, sua razão para distinguir a instância de verdade dos seus interesses e da sua felicidade. Nesse sentido, o filósofo define o conteúdo do verdadeiro interesse dos indivíduos como se segue:

> Se os indivíduos, tendo atingido a maioridade, rejeitassem como maus determinadas necessidades e um determinado prazer, isso ocorreria a partir do conhecimento autônomo do seu verdadeiro interesse: *a preservação da liberdade universal*. Portanto, isso ocorreria no interesse de sua própria felicidade, que só pode consistir na liberdade universal, como realização de todas as possibilidades desenvolvidas (*C.Hed.*, p. 192, grifo meu).

Desse modo, o interesse verdadeiro e racional do indivíduo consiste na materialização não apenas da sua liberdade, mas da liberdade de *todos os homens*; na conversão da liberdade burguesa, enquanto valor espiritual-anímico e abstrato, em uma liberdade real, capaz de transfigurar a existência concreta dos homens tanto no nível individual quanto social. Em suma, o verdadeiro interesse dos indivíduos não pode consistir senão na efetivação de um modo de existência caracterizado não pela reificação, que determina as relações humanas no capitalismo, mas por uma liberdade universal, que tornaria as relações sociais, "[...] num sentido até agora desconhecido, relações humanas universais", que não dependessem do "[...] completo sacrifício do indivíduo à ordem do dia" (*F.&T.C.*, p. 158). Concebido, então, o verdadeiro interesse do indivíduo nesses termos, Marcuse declara que a realização deste interesse verdadeiro coincide com a realização da própria felicidade; ou melhor, que a felicidade do indivíduo depende da concretização da liberdade universal, sem a qual ele permaneceria entregue à falsa felicidade capitalista, circunscrita amplamente à esfera do consumo.

A este propósito, o filósofo pontifica que a possibilidade de se rejeitar como falsa a felicidade experimentada pelos homens sob o capitalismo só emerge, paradoxalmente, "no último estágio de desenvolvimento do existente", isto é, nas próprias sociedades capitalistas do século XX. Este paradoxo decorre do fato de que, embora o universo capitalista seja o baluarte do trabalho alienado (causa da não-liberdade e do falseamento das necessidades humanas), foi justamente no seio deste universo que amadureceram "[...] as forças objetivas que impulsionam para uma ordem superior da humanidade" (*C.Hed.*, p. 190). Dito de outro modo, as condições materiais criadas pelo capitalismo[186]

[186] Lembremo-nos, aqui, a descrição laudatória dos feitos do capitalismo que Marx e Engels apresentam no *Manifesto do Partido Comunista* (cf. nota 122).

põem em jogo a possibilidade histórica de superar (*Aufheben*) o capitalismo numa sociedade racional, orientada não para a maximização da produtividade e do lucro, mas para a liberdade dos homens, através da liberação progressiva do trabalho alienado, o que tornou-se uma possibilidade real, graças à tecnologia moderna.

Conforme discutimos anteriormente, uma tal liberação (tecnológica) do trabalho antagônico resultaria na emancipação da sensibilidade humana, que se encontraria aberta para novas formas de prazer e de satisfação. Segundo Kellner, o ensaio de 1938 é onde Marcuse, por primeiro, insinua uma tal possibilidade histórica.

> Aqui, pela primeira vez, Marcuse sugere que a tecnologia poderia produzir um meio (*environment*) que fornecesse prazer estético e gratificação sensível. O fato de que a tecnologia não está orientada para satisfação das necessidades humanas é o defeito de um sistema social voltado para a maximização do lucro, que é fonte de incontáveis sofrimentos e infelicidades. Este tema, esboçado no seu ensaio sobre o hedonismo, preocupará Marcuse cada vez mais e será um foco principal de sua obra tardia (KELLNER, 1984, p. 121).

Desta maneira, a riqueza social gerada pelo capitalismo cria as condições para a superação do próprio capitalismo; e as conquistas do trabalho alienado anunciam a possibilidade histórica da superação do próprio trabalho alienado[187]. Esta possibilidade, referida no excerto supracitado, desvelaria para os homens a sua *essência*, isto é, suas possibilidades supremas de existência, consoante o nível de desenvolvimento do conhecimento e das forças produtivas atingido nas sociedades industriais. Com efeito, uma vez dotados de um conhecimento autônomo de sua essência e do seu verdadeiro interesse (a possibilidade histórica da liberdade universal), os indivíduos poderiam transformar a realidade social existente, com vistas a ordená-la num concurso solidário à sua essência[188], lançando mão daquilo que concorre para a realização de suas melhores possibilidades: abraçando as verdadeiras necessidades e satisfações, e recusando os falsos prazeres, os substitutos de satisfação e as necessidades de consumo socialmente estabelecidas, que envolvem os homens numa aura de pseudofelicidade e reforçam a sua permanência num estado continuado de não-liberdade e repressão.

Todavia, Marcuse condiciona a capacidade dos homens de conhecer o seu verdadeiro interesse e, com base nele, recusar as falsas necessidades à exigência

[187] "As conquistas do progresso repressivo", escreve Marcuse (2001, p. 115-116), "anunciam a superação do próprio princípio de progresso repressivo".

[188] Neste ponto, as palavras que Marcuse (1972, p. 36) utiliza para resenhar a crítica de Marx, nos *Manuscritos*, aplicam-se inteiramente à sua própria teoria crítica incipiente: "[...] a visão certeira da essência do homem se transforma em impulso para a fundamentação da revolução radical" (o termo 'revolução radical' desaparece nos ensaios da *ZfS*).

incontornável da abolição do trabalho alienado. Não se trata – cumpre salientar – da abolição do trabalho, em geral[189], mas particularmente do seu caráter alienado. Nos ensaios da *ZfS*, Marcuse expressa uma convicção decidida de que a consciência (*Bewusstmachen*) sobre as possibilidades supremas dos homens e das coisas – para cuja realização as circunstâncias históricas demonstram-se amadurecidas – não pode ser despertada nos homens enquanto eles permanecerem submetidos às demandas repressivas do trabalho antagônico. O advento de uma tal consciência diferenciada supõe indivíduos não-educados na escola do capitalismo ou, ao menos, liberados dela:

> Fica claro que os indivíduos, educados para serem integrados ao processo de trabalho antagônico, não podem ser juízes da sua felicidade. Eles estão impedidos de conhecer seus verdadeiros interesses. Assim, pode suceder que qualifiquem como feliz a sua situação e que, sem coerção exterior, aceitem o sistema que os oprime (MARCUSE, *C.Hed.*, p. 190).

De acordo com Marcuse, a emancipação dos indivíduos dessa "educação para o trabalho alienado" ou – o que significa o mesmo – a liberação das relações reificadas, responsáveis por integrar os homens pacificamente à não-liberdade intrínseca do capitalismo, não pode resultar de "nenhum ato de educação"[190] que se oponha, em bases ideológicas, ao idealismo da educação burguesa nem de um processo de "renovação moral dos homens", mas, exclusivamente, de "um processo econômico e político" (*C.Hed.*, p. 191). Esta asserção do ensaio de 1938 encontra-se com as exigências centrais da Teoria Crítica assinaladas no ensaio basilar de 1937, dentre as quais destaca-se a de que o todo da existência humana seja modificado pela "[...] *transformação das relações econômicas*" (*F.&T.C.*, p. 146, grifo meu). Nesse sentido, a liberdade autêntica dos homens (a liberdade universal) só se torna possível como libertação das estruturas político-econômicas repressivas do capitalismo; particularmente, da sua estrutura

[189] É sabido que Marcuse se comprometeria, por vezes, com a ideia radical de uma abolição do trabalho. No ensaio de 1938, contudo, não se trata disso. Referindo-se ao status futuro de uma sociedade liberada, o filósofo apresenta-o como ainda pressupondo alguma forma, mais atenuada, porém, de *luta pela existência*: "O reino da necessidade continua existindo, assim como a própria luta com a natureza e entre os homens. Assim, também a reprodução do todo", diz Marcuse (*C.Hed.*, p. 191), "continuará vinculada às privações do indivíduo [...]". Décadas mais tarde, Marcus refere-se à tese da abolição do trabalho como um enunciado que havia formulado, em obras anteriores, "de um modo provocativo." (cf. MARCUSE, 1977, p. 54; 56).

[190] Numa exposição relativamente compreensiva das obras e temas mais relevantes na filosofia de Marcuse, John Abromeit e Mark Cobb (2004, p. 14, tradução e grifos nossos) observam que, em *Contra-revolução e Revolta* (1972), o teórico crítico deposita uma "ênfase renovada sobre *a educação política*" como forma de potencializar as resistências ao sistema capitalista e, ademais, destacam que Marcuse conclui a referida obra "realçando a importância de sustentar *um longo processo de educação* porque 'a próxima revolução será a preocupação de gerações, e a crise final do capitalismo pode levar praticamente um século'". Esta perspectiva, de 1972, parece oferecer um contraponto à perspectiva apresentada no ensaio de 1938.

repressiva de trabalho. Contudo, tal libertação adquire, aqui, um novo significado: se, antes, encontramos a emancipação do trabalho associada à emancipação da sensibilidade, aqui a liberação do trabalho antagônico é associada à *liberação das necessidades*.

À vista desse novo significado, podemos coligir que a imagem marcuseana do indivíduo ou de uma sociedade livre se caracteriza, entre outras coisas, pelo novo estatuto das suas necessidades, as quais não devem manifestar-se mais sob as formas falsas e mutilada peculiares à existência humana no capitalismo, mas devem apresentar-se como necessidades verdadeiras e livres. Acedemos, assim, à resposta de Marcuse para a questão esboçada nas páginas anteriores a propósito da nova forma das necessidade dos homens liberados[191]: essas necessidades assumem uma forma *verdadeira*, no sentido de que elas promanam do pensamento autônomo do sujeito e não dos padrões instituídos pela sociedade, reverberando destarte os verdadeiros interesses dos indivíduos. Contudo, ainda é preciso clarificar o sentido em que o filósofo concebe a forma *livre* das necessidades ou, inversamente, em que sentido ele fala de uma "liberação das necessidades" mediante a liberação humana do trabalho antagônico.

2.3.3.1. A liberação das necessidades como transição ao comunismo/socialismo

No ensaio sobre o hedonismo, Marcuse (*C.Hed.*, p. 191) argumenta que a liberação das necessidades deve sobrevir a um processo de transformação político-econômica que pressupõe três elementos indispensáveis: (i) a posição dos "meios de produção à disposição da coletividade"; (ii) a reorganização do processo de produção visando "as necessidades do conjunto" e "a redução da jornada de trabalho"; e (iii) "a participação ativa dos indivíduos na autoadministração racional do todo". No marco da linguagem cifrada que caracteriza os ensaios da *ZfS*, os pressupostos enumerados acima, que possibilitariam a liberação das necessidades, apontam, indubitavelmente, para o ideal de uma organização social comunista/socialista. Se considerarmos aqueles três pressupostos em consonância com os elementos que, noutros ensaios, caracterizam o status futuro de uma sociedade liberada, perceberemos que o ideal de uma forma de comunismo/socialismo se torna ainda mais evidente.

Em "Filosofia e Teoria Crítica", por exemplo, o filósofo declara que as preocupações agudas da Teoria Crítica – as potencialidades, a felicidade e a liberdade do

[191] Cf. p. 190.

indivíduo – são questões econômicas ou políticas que afetam (i) "as relações dos homens no processo de produção", (ii) "o emprego dos produtos do trabalho social" e (iii) "a participação ativa dos homens na administração econômica e política do todo" (*F.&T.C.*, p. 145). Se cotejarmos estes três elementos com os três pressupostos para liberação das necessidades listados no ensaio de 1938, constataremos não só que ambas as passagens são, em certo sentido, praticamente idênticas[192], mas também que os tópicos (i) e (ii) do texto de 1938 precisam os mesmos tópicos do texto de 1937, no sentido de explicitar a sua natureza política comunista/socialista: a colocação dos meios de produção à disposição da coletividade e a redução da jornada de trabalho, referidas em 1938, são o conteúdo preciso das relações humanas no processo de produção que afetam as preocupações da Teoria Crítica, segundo o ensaio de 1937; do mesmo modo, a questão do emprego dos produtos do trabalho, referida em "Filosofia e Teoria Crítica", é precisada no texto sobre o hedonismo, na medida em que ele estabelece que o processo produtivo (aí incluso os produtos do trabalho) deve visar a satisfação das necessidades do conjunto.

A comparação acima nos fornece duas balizas para a interpretação dos ensaios de Marcuse na *ZfS*: de um lado, revela-nos que o processo de liberação das necessidades aludido pelo filósofo é idêntico ao processo de transição ao comunismo/socialismo; de outro, que a defesa do comunismo figura nos ensaios de Marcuse, ainda que não de modo explícito, já desde o ensaio "Filosofia e Teoria Crítica", um dos textos-base para a explicitação do programa da Teoria Crítica. Esta defesa do comunismo/socialismo, que Marcuse vincula às pretensões da Teoria Crítica, é corroborada de modo ainda mais claro noutras passagens dos seus ensaios. Por exemplo, ainda no ensaio basilar de 1937, Marcuse (*F.&T.C.*, p. 147) relaciona a forma racional da sociedade que a Teoria Crítica advoga com "a abolição da propriedade privada individual dos meios de produção". Além disso, nas páginas conclusivas do mesmo texto, lemos que alteração da estrutura político-econômica da sociedade que deve levar à liberação das relações humanas implica "a superação dos antagonismos econômicos entre os grupos e os indivíduos" (*ibidem*, p. 158), o que podemos compreender como o fim do trabalho antagônico e da sociedade de classes. Por fim, testemunha a defesa do comunismo a afirmação de que a emancipação humana supõe "o desaparecimento do Estado", fato que deveria viabilizar "a organização da administração da riqueza social no interesse dos homens liberados" (*ibid.*).

[192] Cf. o elemento (iii) de ambas as passagens.

Tendo em vista a compilação de passagens dos parágrafos antecedentes, podemos concluir que *o processo político-econômico de liberação das necessidades, apontado no texto de 1938, consiste no processo de transição do sistema socioeconômico capitalista para um sistema comunista/socialista*. Esta conclusão é corroborada pela interpretação de Kellner (1984, p. 120, grifo meu), para quem a realização da felicidade e da liberdade humanas só é possível, conforme o ensaio de 1938, "[...] em uma associação de livre produtores, em que a economia é direcionada para a satisfação das necessidades humanas (e não para o lucro) e em que *cada indivíduo recebe os bens sociais conforme suas necessidades*". Este comentário de Kellner descreve, exatamente, a maneira como Marx concebeu a fase superior da sociedade comunista na *Crítica ao Programa de Gotha.*

> Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver sido eliminada a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho [...]; quando o trabalho tiver deixado de ser mero meio de vida e tiver se tornado a primeira necessidade vital [...], apenas então [...] a sociedade poderá escrever em sua bandeira: "De cada um segundo suas capacidades, *a cada um segundo suas necessidades"* (MARX, 2012, p. 33, grifo meu).

Curiosamente, em "Para a Crítica do Hedonismo", Marcuse copia *ipsis litteris* um excerto da passagem acima, sem, contudo, fazer menção – sequer indireta – à obra de Marx (certamente, em atenção à diretiva do Instituto de dissimular o seu marxismo). Neste ensaio, o filósofo declara: "Com o desenvolvimento completo dos indivíduos e das forças produtivas, a sociedade pode escrever em suas bandeiras: 'de cada um segundo suas capacidades, a cada um segundo suas necessidades'" (*C.Hed.*, p. 182).

Entendido, pois, o processo político-econômico de liberação das necessidades tal como proposto acima, isto é, como resultante ou mesmo idêntico à transição do capitalismo para o comunismo/socialismo, resta-nos compreender em que sentido este processo alteraria a forma das necessidades. Argumentaremos abaixo que, na concepção de Marcuse, este processo deve ocorrer de uma maneira positiva e outra negativa.

2.3.3.2. Os sentidos positivo e negativo da liberação das necessidades

Ainda que Marcuse não descreva minuciosamente as nuances desse processo de alteração das necessidades, em muito devido ao caráter relativamente especulativo da questão, o ensaio de 1938 parece indicar-nos dois sentidos genéricos que uma tal liberação das necessidades deve assumir. Podemos classificá-los como um sentido positivo e negativo. Do ponto de vista *negativo*, Marcuse (*C.Hed.*, p. 191) atesta que uma

reconfiguração radical do processo de produção, visando abolir as relações antagônicas de trabalho, deveria fazer *desaparecer* aquelas necessidades "[...] baseadas na coerção social da repressão, na injustiça, na sujeira e na miséria [...]". Afinal, uma vez que a preservação da liberdade universal é reconhecida como o verdadeiro interesse do indivíduo, seria inconsistente com a real liberdade de todos que as necessidades individuais supusessem a automutilação, a mutilação dos outros ou favorecesse o "interesse daqueles cujo poder só pode ser mantido à custa dessa mutilação" (*ibidem*, p. 190). O trabalho alienado, as infindas necessidades de consumo e os diversos substitutos de satisfação pertencem a esse gênero de necessidades mutiladas, isto é, que supõem a mutilação das potencialidade humanas. Tais necessidades devem ser *eliminadas* por uma sociedade racional (e daí o sentido negativo), a fim de que as verdadeiras necessidades possam se desenvolver livremente.

Em primeiro lugar, o *trabalho alienado* – como já amplamente discutido – é a causa primeira da mutilação dos sentidos, das capacidades e satisfações humanas; e, ademais, a necessidade de conservar esta forma de trabalho atende, exclusivamente, os interesses dos poderes econômicos que lucram com a alta produtividade mantida pela mutilação das massas num trabalho repressivo e desprazeroso. Em segundo lugar, a busca da felicidade no *consumo* de um universo sempre renovado de mercadorias também está calcada na mutilação dos homens no trabalho alienado, pois somente a intensificação do trabalho pode garantir a renovação ininterrupta do universo das mercadorias, de modo que a felicidade que se obtém pelo seu consumo se torna falsa não somente por pressupor, mas sobretudo por reforçar a reificação dos homens no trabalho. Por último, os *substitutos de satisfação* (como o cinema, os esportes e as diversas formas autorizadas de lazer) propiciam, de fato, alguma forma efetiva de felicidade aos homens no período de não-trabalho, mas, por outro lado, educa-os e condiciona-os a restringir suas reivindicações de satisfação apenas a esses substitutos de satisfação socialmente autorizados, obnubilando, assim, na consciência dos indivíduos o fato de que "[...] esse estágio [do desenvolvimento histórico-social] permite uma felicidade mais verdadeira que a alcançada hoje pelos próprios homens" (*C.Hed.*, p. 188).

Do ponto de vista que chamamos *positivo*, o processo de liberação das necessidades deve dotá-las de um interesse – como o próprio nome sugere – positivo: o interesse verdadeiro dos indivíduos pela liberdade universal. Se as falsas necessidades refletem as repressões às quais os indivíduos se submetem no trabalho e, principalmente, reforçam a mutilação das massas no trabalho alienado, as necessidades verdadeiras devem

reproduzir, por seu turno, não a mutilação, mas a liberdade de todos os homens. Esse conteúdo positivo das necessidades liberadas deve imprimir nelas uma forma tal que não possam ser satisfeitas "[...] sem tornar melhores e mais dignas do homem as condições de vida do todo e sem libertar a coletividade" (*ibidem*, p.193). Assim, a superação dos antagonismos econômicos, por meio da superação da sociedade de classes numa sociedade racional, deve fomentar uma ordem social em que a busca dos interesses particulares não esteja fundada na concorrência entre os indivíduos, mas na solidariedade, já que nas necessidades liberadas não atua mais a condição de classe dos homens, que os opõe como compradores e vendedores de força trabalho (ou como vendedores da mesma força de trabalho), mas uma preocupação pela realização das possibilidades supremas dos homens, em geral.

Numa sociedade racional, a busca do interesse particular não deve se afirmar contra, mas a favor do interesse dos demais particulares e do progresso do todo. Assim, a emancipação das massas em relação ao trabalho alienado deveria conduzir não "[...] à dominação de interesses particulares contra a universalidade, mas", projeta Marcuse (*ibidem*, p. 195), "à emancipação geral da humanidade". Expresso noutros termos, Marcuse crê que, numa sociedade emancipada, a satisfação das necessidades liberadas (livres e verdadeiras) dos indivíduos não dependeria de um ambiente de oposição de interesses particulares, em que os interesses de uma classe de indivíduos só podem se afirmar contra os melhores interesses de outra classe, mas, ao contrário, a satisfação do interesse particular se harmonizaria com o interesse universal, consubstanciando assim uma forma de reconciliação do universal com o particular. Uma sociedade racional deveria significar, portanto, na opinião de Marcuse, a superação de um estado de coisas em que o universal, o todo social, só pode progredir mediante o sacrifício dos particulares.

Essa prospecção de uma sociedade racional – entendida como superação do antagonismo entre o particular e o universal – que podemos localizar nos ensaios de Marcuse reenvia-nos ao tema geral do primeiro capítulo, isto é, ao estatuto filosófico dos seus ensaios como uma versão distinta de marxismo-hegeliano. Em algumas passagens específicas do ensaio de 1938, é possível depreender, de modo incontroverso, a índole hegeliano-marxista do prospecto marcuseano de uma sociedade racional. Na passagem a seguir, por exemplo, o teórico crítico descreve a forma das relações humanas numa sociedade emancipada sob um duplo prisma: de um lado, como superação da *alienação* do homem para com o mundo objetivo e, de outro, como superação das relações humanas

reificadas, fazendo destarte uma clara referência aos conceitos marxianos de "alienação" e "reificação".

> O indivíduo pode comportar-se em relação aos outros como se fossem seus iguais e em relação ao mundo como se fosse seu mundo, pois este já não lhe será *estranho*. A compreensão recíproca já não será dominada pela infelicidade, pois a intelecção (*Einsicht*) e a paixão não entrarão mais em conflito com a forma *reificada* das relações humanas. (*C.Hed.*, p. 193, grifos meus).

No tocante à influência hegeliana, Marcuse a deixa clara nas páginas conclusivas do mesmo texto. Nelas, ele cita diretamente Hegel para mostrar que o seu idealismo opera uma identificação entre *felicidade*, *liberdade* e *razão*. A identificação desses três conceitos constitui o cerne do que Kellner (1984, p. 122) qualifica como o objetivo último e o interesse fundamental da teoria crítica marcuseana: a possibilidade de "[...] uma humanidade *livre* e *feliz* numa sociedade *racional*". Por seu turno, Marcuse faz questão de salientar o fato de que Hegel já havia afirmado que (i) a razão e a felicidade, em sua expressão mais acabada, não deveriam constituir realidades distintas e que (ii) a concretização da forma mais eminente da felicidade depende da superação do antagonismo entre o particular e o universal, conforme vimos que ele próprio afirma nos ensaios da *ZfS*, ao referir-se à forma racional da sociedade.

> Em sua forma mais acabada, felicidade e razão devem coincidir. [...] Sob o título de "ideal", [Hegel] expôs o estado do mundo (*Weltzustand*) da felicidade que, ao mesmo tempo, era um estado da razão e da felicidade, como superação (*Aufhebung*) da oposição – característica do mundo burguês – entre os indivíduos isolados nos seus interesses particulares e a universalidade autonomizada, que se mantém com o sacrifício dos indivíduos. (MARCUSE, *C.Hed.*, p. 197).

***

Considerando a exposição geral deste capítulo, somos reconduzidos à questão da natureza específica daquilo que identificamos como o objetivo último da Teoria Crítica: a construção de uma sociedade racional. A análise dos ensaios aqui estudados leva-nos a reconhecer a transformação da estrutura econômica ou das relações materiais de existência vigentes no capitalismo – no sentido preciso de abolir o trabalho alienado – como uma *exigência da razão* para que a humanidade adira a um modo de existência mais solidário aos valores mais altos da vida humana (liberdade, felicidade, gozo, paz, tranquilidade etc.). Uma tal exigência da razão pretende que os indivíduos possam desenvolver suas possibilidades subjetivas e objetivas de maneira livre, e não mais necessitem negar a si mesmos na luta diária pela existência, sacrificar suas melhores

possibilidades à ordem do dia e subordinar, inflexivelmente, sua vida às demandas de uma sociedade antagônica, na qual uma classe de poucos homens só pode progredir mediante a humilhação, a miséria, a repressão e a infelicidade das classes subalternas.

A exigência da razão, esposada pela Teoria Crítica, de superar um tal estado de coisas só pode afirmar-se *contra* a irracionalidade da sociedade capitalista, como *crítica* e *negação* determinada desta sociedade, para a qual o indivíduo existe apenas como um instrumento útil no processo de valorização do capital, e nunca como um fim em si mesmo; como um sujeito-objeto de prazer; como portador de certas aspirações que podem reivindicar o direito à sua realização como fins em si, isto é, ainda que tal realização não corrobore o valor supremo do mundo capitalista: o crescimento do capital sobre si mesmo através da exploração do trabalho. A irracionalidade do capitalismo consiste, justamente, nisso: em reprimir as melhores possibilidades dos homens e condicionar o valor das suas aspirações, desejos e inclinações mais pessoais à conservação da ordem estabelecida, ao benefício econômico dos pequenos grupos socialmente dominantes.

Por esta razão, a vocação crítica da Teoria Crítica implica não somente a oposição e a denúncia da irracionalidade predominante na sociedade existente, mas implica também uma tarefa construtiva. Pertence aos objetivos da Teoria Crítica, tal qual Marcuse a compreende nos ensaios da *ZfS*, trazer em seus conceitos não apenas a oposição ao existente, mas também apontar os elementos de uma sociedade liberada, confrontando permanentemente o já alcançado com o ainda não-alcançado, mas tecnicamente possível. Os conceitos da Teoria Crítica são, portanto, [...] conceitos construtivos, que não conceituam a realidade efetiva dada, mas ao mesmo tempo sua superação e a nova realidade efetiva" (*F.&T.C.*, p. 147). Do ponto de vista metodológico, Kellner (1984), também se reportando os ensaios de Marcuse na *ZfS*, designa os conceitos da Teoria Crítica como, a um só tempo, *descritivos* e *normativos*, porquanto tencionam *compreender* e *descrever* conceitualmente a realidade dada, suas contradições e seus elementos repressivos que atuam contra os melhores interesses dos indivíduos, ao passo que visam também *criticá-la* e *construir* alternativas a ela, demonstrando a possibilidade de uma transformação político-econômica das relações sociais que eleve os indivíduos a uma forma superior de existência, tanto no domínio individual quanto social.

Reliqua desiderantur.

CONCLUSÕES

Considerando todos os aspectos analisados nos capítulos 1 e 2 e as múltiplas conexões temático-conceituais imanentes a esse percurso analítico, ficamos em condições de retornar, conclusivamente, ao eixo problemático e à hipótese de investigação desta pesquisa – hipótese que consubstancia a principal reivindicação teórica deste estudo.

I. Os ensaios de Marcuse como um tipo de marxismo-hegeliano

Na parte introdutória, instituímos o problema de saber qual é a especificidade da concepção de "teoria crítica" presente nos ensaios marcuseanos da *ZfS* (1937-1941), considerando que, nessa época, o filósofo desenvolvia uma forma de marxismo-hegeliano. Na exposição levada a cabo no primeiro capítulo, procuramos verificar a vinculação teórica dos ensaios de Marcuse com as filosofias de Hegel e Marx. No tocante à filosofia hegeliana (cf. 1.1.), concluímos que sua principal influência nas reflexões de Marcuse, durante a década de 1930, pode ser reconduzida ao conceito *negação dialética*. Relacionada, desde a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, ao momento negativamente racional (ou dialético) de todo lógico-real, a "negação dialética" conota o fato de todo ser finito trazer em si a negação de sua finitude e unilateralidade; ou, noutras palavras, que qualquer coisa, acontecimento ou conceito determinado contém a negação imanente de suas próprias condições determinadas e passa, por si mesmo, ao seu contrário.

O fato acima descrito constitui, para Hegel, uma das etapas da dialética – entendida como o movimento da realidade efetiva (*Wirklichkeit*) apreendido pelo pensamento, ao tornar-se consciente dessa realidade. A nosso juízo, essa compreensão hegeliana da realidade como portadora de sua própria negação influencia diretamente o tratamento filosófico que Marcuse dedica aos conceitos de *arte*, *indivíduo*, *razão* e *tecnologia* em *C.Af.* (1937) e *A.I.* (1941). Como quisemos demonstrar, a análise desses conceitos pode ser remetida à categoria de "negação dialética", na medida em que Marcuse se esforça por mostrar que, na realidade efetiva do capitalismo, as determinações emancipatórias da arte, da individualidade autônoma, da racionalidade individualista e da tecnologia moderna produzem sua própria negação, passando, assim, às suas determinações contrárias (antiemancipatórias) e vinculando-se à dominação. Podemos resumir nossas conclusões a este respeito como se segue: 1) as determinações emancipatórias da arte burguesa são negadas à medida que ela se torna um veículo de estabilização do mundo existente, ao idealizar a felicidade num mundo inteiramente

outro; 2) as determinações emancipatórias do indivíduo autônomo (autonomia, crítica, capacidade de opor resistência etc.) são negadas, dialeticamente, pelo padrão de *individualidade eficiente*, determinado pela heteronomia e a submissão total do indivíduo ao aparato tecnológico da sociedade capitalista, que açambarca por completo a vida dos indivíduos no tempo de trabalho e no tempo livre; 3) a razão individualista – como princípio de crítica, dissenso, negação, recusa etc. – passa também às suas determinações contrárias e se nega na *racionalidade tecnológica*, enquanto princípio de adaptação, submissão, obediência e ajuste incondicional do indivíduo à realidade externa da indústria mecanizada; e, por fim, (4) a tecnologia, como veículo de libertação das necessidades, do melhoramento das condições de vida e de atenuação da luta pela existência, conhece sua negação dialética na tecnologia tornada instrumento de controle e dominação, responsável pelo autoritarismo, a escassez e intensificação do trabalho árduo.

No que concerne a Marx (cf. 1.2.), afirmamos que sua influência filosófica nos quatro ensaios de Marcuse que elegemos como objetos de investigação pode ser reconduzida à crítica da economia política, tal qual formulada nos *Manuscritos Econômicos-Filosóficos*, cuja publicação, em 1932, foi descrita pelo próprio Marcuse como "um acontecimento decisivo na história da pesquisa sobre Marx", porquanto o texto então recém-publicado clarificava "– como nunca antes – o sentido original das categorias fundamentais" da crítica da economia política formulada nas obras tardias de Marx (MARCUSE, 1972, p. 9; 10). Diante da novidade representada pelo escrito juvenil de Marx, concluímos que sua exposição do conceito de *trabalho alienado* constitui o pressuposto filosófico mais importante dos ensaios de Marcuse. Concluímos, ademais, que, em torno desse conceito, se consolidam as três principais influências de Marx nos quatro ensaios de Marcuse aqui analisados.

A primeira dessas influências é *a assunção do estatuto ontológico do trabalho* (pelo que Marcuse se distingue de Horkheimer e Adorno), no sentido preciso de que a forma de trabalho a que o indivíduo se submete cotidianamente determina a proporção em que suas faculdades, potencialidades e necessidades – numa só palavra, sua essência – podem ou não se desenvolver nas condições historicamente dadas. A segunda influência que pudemos constatar é a *assunção de uma perspectiva de transformação social radical-total*, entendida num triplo sentido: primeiro, como Marx descrevera o advento do comunismo, isto é, como superação positiva da propriedade privada e do trabalho alienado; segundo, como uma transformação prática (*i.e.*, material e não-idealista) das relações econômicas que significasse a emancipação da totalidade das relações dos

homens com os homens e com as coisas; terceiro, como recusa de soluções políticas meramente reformistas da ordem social estabelecida. A terceira influência verificada neste estudo é a assunção da tese – formulada literalmente pelo jovem Marx – da *emancipação da sensibilidade humana* pela superação positiva da propriedade privada.

As conclusões aludidas acima, no que respeita à influência de Hegel e Marx na filosofia marcuseana durante a década de 1930, materializam as especificidades do tipo de marxismo-hegeliano desenvolvido por Marcuse nos ensaios da *ZfS* – conforme demandado pelo problema de base desta pesquisa. Assim, uma vez equacionado parte do problema proposto, passemos às conclusões sobre a hipótese delineada na Introdução.

II. Os ensaios de Marcuse como uma teoria social incipiente

Na seção introdutiva desta pesquisa, estabelecemos que o marxismo-hegeliano desenvolvido por Marcuse a partir de 1937 – quando ele e Horkheimer, nos seus ensaios programáticos, apresentaram uma formulação mais objetiva dos pressupostos da Teoria Crítica e da sua diferença específica em relação à Teoria Tradicional – poderia consubstanciar uma teoria crítica da sociedade num estágio incipiente, se comparada ao projeto teórico formulado em *Eros e Civilização* (1955) e ao seu desenvolvimento filosófico nas décadas subsequentes. Cumpre-nos, portanto, demonstrar em que sentido o segundo capítulo desta investigação permite-nos deduzir, a partir dos ensaios analisados, uma *teoria crítica incipiente* (ou uma prototeoria crítica da sociedade), contanto, é claro, que assumamos *Eros e Civilização* como a obra que demarca a maturidade filosófica de Marcuse, no sentido de que nessa obra ele teria formulado, pela primeira vez, uma teoria filosófica própria da sociedade capitalista e de suas possibilidades de transformação.

Quando classificamos as reflexões de Marcuse como uma "teoria", ainda que numa forma incipiente, queremos significar que, se interpretados como uma unidade, seus ensaios nos autorizam a deduzir (i) uma base problemática, (ii) um arcabouço conceitual, (iii) um objeto e (iv) um método próprios. Não obstaculiza a dedução que reivindicamos o fato de esses quatro elementos não serem enunciados de maneira formal pelo filósofo, nem tampouco que Marcuse não tenha publicado os referidos ensaios com a intenção de constituir uma unidade teórica. Tal dedução é o *proprium* da interpretação que propomos.

Em primeiro lugar, no que toca à *base problemática* da prototeoria crítica macuseana, concluímos que ela resulta das *contradições da sociedade capitalista*; nomeadamente, da contradição entre o alto nível de desenvolvimento da sua riqueza

material, cada vez mais capaz de propiciar uma existência mais livre e feliz para os indivíduos em geral, e a concomitante conservação (e mesmo o recrudescimento) da miséria, do trabalho alienado, da reificação e da luta pela existência para amplos setores sociais. A contradição entre uma felicidade objetivamente possível e a infelicidade factual; entre a possibilidade real de uma forma de existência mais livre e a repressão continuada na vida concreta dos homens; em suma, a contradição entre *o que é* e *o que poderia ser* constitui o eixo problemático que embasa as análises da Teoria Crítica. À luz dos ensaios, enunciamos esta base problemática nos seguintes termos (cf. p. 153):

1. Por que os indivíduos ainda permanecem subjugados às formas de vida estabelecidas no capitalismo – calcadas amiúde na repressão dos sentidos, no embrutecimento das capacidades espirituais, no trabalho alienado e na ausência de liberdade em geral – quando a própria ordem social capitalista desenvolveu-se, técnica e cientificamente, a ponto de tornar um modo de existência social mais livre uma possibilidade real?;
2. Por que permanecem os indivíduos sob os jugos exigidos na luta diária pela existência quando o desenvolvimento das forças produtivas atingiu um estágio em que os homens podem ser, efetivamente, liberados dessa luta ou tê-la consideravelmente atenuada?;
3. Por que os indivíduos suportam a vida sob uma má facticidade, submetidos ao adiamento sem-fim da felicidade, da satisfação, do gozo, da tranquilidade, da paz etc., mesmo diante das condições materiais efetivas para superar esta facticidade histórica, hostil à sua felicidade, numa forma superior de existência social?

Em segundo lugar, quanto ao *arcabouço conceitual* que é possível deduzir dos ensaios examinados neste estudo, pudemos localizar, na exposição do segundo capítulo, que Marcuse atribui uma significação própria aos seguintes conceitos: "aparência-essência", "cultura afirmativa", "trabalho antagônico" (trabalho alienado), "falsas necessidades", "indivíduo eficiente" e "razão tecnológica". Na fase madura do itinerário intelectual de Marcuse, somam-se a estes os conceitos de "mais-repressão" e "princípio de desempenho", talvez as elaborações conceituais mais originais de *Eros e Civilização*. Em terceiro lugar, encontramos que o *objeto* das análises de Marcuse é, naturalmente, a *sociedade capitalista*, com suas instituições e relações sociais

estruturantes. Ela figura como objeto da Teoria Crítica em, ao menos, dois sentidos: no sentido descritivo, como um objeto a ser compreendido e descrito conceitualmente; e no sentido normativo, como um objeto a ser submetido à crítica, em termos de verdade e falsidade, e superado por algo melhor – algo que a Teoria Crítica se abalança a propor.

Por último, pudemos constatar também o *método* particular que embasa as reflexões de Marcuse: a *crítica imanente*. Este método, de inspiração hegeliana, consiste em criticar as teorias ou condições sociais existentes, do ponto de vista dos ideais, instituições e princípios defendidos por elas próprias. Trata-se, pois, de criticar a sociedade burguesa à luz dos valores que ela própria professa, tais como: esclarecimento, liberdade, democracia, razão etc. Este não seria, contudo, um método próprio de Marcuse, mas um ponto em comum com os demais membros do Instituto. Ademais, constatamos a *crítica da ideologia* (*Ideologiekritik*) como a maneira particular através da qual Marcuse buscou aplicar o método hegeliano de crítica imanente, o qual demonstramos ser uma parte da crítica da ideologia burguesa que Marcuse opera nos ensaios aqui analisados.

Adicionalmente, classificamos o constructo teórico dedutível dos ensaios de Marcuse como uma prototeoria "social" em virtude de seu objeto próprio, isto é, a sociedade burguesa. Como vimos, esta formação social é assumida como objeto da crítica marcuseana não apenas no sentido descritivo, mas também normativo, quer dizer, como um objeto da crítica em termos de verdade e falsidade, bom e mal, e outros critérios que implicam juízos de valor. A assunção da sociedade capitalista não apenas como objeto de conhecimento, mas também como objeto de crítica nos reenvia ao último termo de nossa conclusão sobre os ensaios de Marcuse, isto é, à sua compreensão como uma prototeoria social de natureza *crítica*. Podemos reconduzir sua natureza crítica a quatro elementos explicitados ao longo dos capítulos 1 e 2, a saber: (i) à sua vinculação a uma tradição filosófica crítica; (ii) ao substrato específico da crítica; (iii) aos seus objetos específicos; e (iv) ao objetivo construtivo que o filósofo outorga a ela.

Quanto à sua *vinculação teórica*, mostramos que o marxismo-hegeliano de Marcuse pode ser dito "crítico", na medida em que está radicado na crítica da economia política de Marx, especialmente em sua formulação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Ademais, a noção de "crítica" que dimana dos ensaios marcuseanos define-se pelo que afirmamos ser o seu *substrato*: o hiato entre o socialmente dado e o socialmente possível. À vista desse substrato, somos levados a concluir que a Teoria Crítica não consiste numa crítica pela crítica, numa negação pura e simples da sociedade estabelecida: nesta teoria social, o exercício filosófico da crítica corresponde, pelo

contrário, a uma recusa da realidade existente justificada e orientada pelas potencialidades imanentes dessa mesma realidade, no que tange à felicidade e liberdade humanas. O substrato para a crítica da ordem capitalista é fornecido, portanto, pelas melhores potencialidades criadas, porém não realizadas, pelo próprio capitalismo. Além disso, esse substrato implica a recusa de toda arbitrariedade no exercício da crítica, pois as melhores possibilidades da existência humana – com referência às quais os modos de existência dominantes são criticados – não são determinadas por caprichos subjetivos, mas estão prescritas objetivamente pelo nível de desenvolvimento técnico-científico de uma época.

Coligimos também do capítulo 2 que a natureza crítica das análises de Marcuse se define, em alguma medida, também pelos objetos específicos aos quais essas análises se dirigem. O primeiro objeto que pudemos verificar foi aquilo que o filósofo conceituou como *aparências*, isto é, as relações sociais-humanas em sua forma imediatamente dada no capitalismo. Consecutivamente, averiguamos que a Teoria Crítica, conforme a visão que Marcuse expressa nos ensaios, deve ser crítica da *ideologia burguesa* que sustenta as relações socais reificadas, por meio de uma cosmovisão e uma educação idealistas. Os elementos específicos que conformam a ideologia burguesa e que, por isso, convertem-se também em objetos da crítica filosófica são, ao menos, seis: as atitudes de *resignação*, *transcendência*, *interiorização* e *afirmação do existente* e, paralelamente, os mecanismos ideológicos de *naturalização* das relações sociais reificadas e de *ocultação* das contradições sociais do capitalismo e das possibilidades supremas não realizadas por ele.

O último aspecto que caracteriza a ideia de "crítica", nos ensaios da *ZfS*, é aquilo que Marcuse elege como o seu *objetivo*: a construção de uma sociedade racional. Vimos que este objetivo é definido, em *F.&T.C.*, como "a subordinação da economia às necessidades dos indivíduos" e que o significado prático desta definição é duplo: (i) a abolição do processo de trabalho antagônico/alienado e (ii) a criação de uma unidade racional entre trabalho e prazer/fruição, isto é, entre as esferas da produção e do consumo. Este objetivo de construir uma sociedade racional descerra-nos aquilo que constitui o interesse ou a reivindicação fundamental da Teoria Crítica, na acepção de Marcuse, a saber: *a emancipação do todo das relações humanas mediante a emancipação do trabalho alienado*. Por esta razão, podemos concluir que os ensaios da década de 1930 prenunciam a forma ulterior da teoria social elaborada por Marcuse, em 1955, enquanto uma "teoria crítico-emancipatória" ou um "projeto teórico de emancipação social".

III. Os imperativos fundamentais da teoria social incipiente de Marcuse

De acordo com a nossa exposição, concluímos também ser possível divisar, já nos ensaios da *ZfS*, os traços distintivos do que Marcuse concebe como a forma racional da sociedade. Noutras palavras, podemos encontrar nestes ensaios uma série de imperativos que descrevem os componentes imprescindíveis para a construção de uma sociedade racional. Aqui, cumpre ter em mente como definimos o conceito de *imperativos fundamentais*[193]. O primeiro e mais fundamental desses imperativos é o imperativo de *abolir a forma antagônica (alienada) do trabalho, visando instituir uma unidade racional entre trabalho e prazer*. Decorrências deste imperativo fundamental, expusemos, nos subitens 2.3.1., 2.3.2. e 2.3.3., outras três obrigações imperiosas ou necessidades absolutas, claramente referidas nos ensaios, para que uma sociedade venha a ser "emancipada" ou "racional". Em primeiro lugar, concluímos que Marcuse considera absolutamente necessária a emergência de *uma nova forma do prazer*, o que nos artigos da *ZfS* parece pressupor a liberação de certos tabus e controles morais socialmente estabelecidos sobre as relações sexuais. Em segundo lugar, encontramos a necessidade de *uma nova forma da sensibilidade*, o que vimos ser uma tese derivada do escrito juvenil Marx. A este propósito, sublinhamos que a exigência marcuseana de uma nova forma do prazer e da sensibilidade não pode ser equiparada a uma exigência de caráter puramente hedonista, que entenda a felicidade humana como um "estado de satisfação completa de todas as necessidades". Ao contrário, Marcuse rejeita esta acepção da felicidade como "abstrata e incorreta" e pontifica que, na busca pela satisfação indistinta de toda e qualquer necessidade, se escondem ainda as demandas de uma sociedade irracional e repressiva, incapaz de unificar racionalmente o trabalho e o prazer; noutras palavras, o apetite desenfreado de satisfazer qualquer desejo imediato, como se fosse uma necessidade autêntica, é ele mesmo, na opinião de Marcuse, um subproduto da coerção, da privação e do cativeiro ainda existente na humanidade. Em terceiro lugar, uma sociedade racional impõe, na visão de Marcuse, *uma nova forma das necessidades*. Diferentemente dos demais imperativos, que não aparecem descritos de maneira positiva, mas que deduzimos a partir da *crítica* marcuseana ao prazer e à sensibilidade (portanto, os entendemos como tendo sido assinalados de maneira negativa), a nova forma das necessidades aparece definida positivamente: as novas necessidades consistem em

[193] Cf. nota 7.

"necessidades verdadeiras", que devem representar o oposto das falsas necessidades instituídas pelo capitalismo, as quais o filósofo denomina, já na década de 1930, "necessidades sociais" – denominação que permanece em obras como *Eros e Civilização* (1955) e *O homem unidimensional* (1964), por exemplo.

Por fim, concluímos também que, nos ensaios da *ZfS*, a forma racional da sociedade defendida por Marcuse corresponde a uma organização social comunista/socialista. Novamente, também esta conclusão não se encontra diretamente explicitada em nenhum dos ensaios, mas pode ser extraída do tipo de interpretação que propusemos neste estudo, isto é, a leitura dos ensaios da *ZfS* (1937-1941) como uma unidade teórica. Partindo desta interpretação e coligindo todos os aspectos que aparecem associados esparsamente nos textos à forma racional da sociedade, acedemos a sete características que nos permitem identificar o prospecto marcuseano de uma sociedade racional à imagem de uma sociedade comunista/socialista. As características que localizamos nessa leitura unitária dos ensaios são as seguintes: (1) a posição dos meios de produção à disposição da coletividade; (2) a reorganização do processo de produção visando as necessidades do conjunto e a redução da jornada de trabalho; (3) a participação ativa dos indivíduos numa autoadministração racional do todo; (4) a abolição da propriedade privada dos meios de produção; (5) a superação dos antagonismos econômicos ou da sociedade de classes; (6) o desaparecimento do Estado; e (7) a organização da administração da riqueza social no interesse dos homens liberados.

Todas essas sete características aparecem, literalmente, em alguma parte dos quatro ensaios que constituem o objeto dessa pesquisa. Como podemos notar, essas características que Marcuse atribui à estrutura de uma sociedade racional são, na prática, uma simples reafirmação dos postulados e objetivos da teoria marxiana da sociedade. Na elaboração teórica pessoal de Marcuse nos ensaios da *ZfS*, essas características que descrevem a forma racional de uma sociedade – que se relacionam em maior ou menor medida com aqueles quatro "imperativos fundamentais" assinalados acima, na medida em que descrevem aquilo que a sociedade *deve ser* para tornar-se racional – podem ser resumidas do seguinte modo: 1) abolição do trabalho alienado; 2) criação de uma unidade racional entre trabalho e prazer; 3) uma nova forma do prazer; 4) uma forma da sensibilidade humana; 5) autonomia do indivíduo; 6) aumento da consciência crítica social, isto é, que os indivíduos sejam capazes de conhecer suas possibilidades supremas de existência, distinguir as necessidades verdadeiras das falsas bem como discernir uma felicidade e liberdade autênticas das suas respectivas contrapartes na ideologia burguesa;

7) uma estrutura comunitária de indivíduos associados para assegurar a concretização dessa liberdade e felicidade autênticas para todos.

Em suma, o projeto de mudança social que Marcuse começa a esboçar nos ensaios da *ZfS* é, substancialmente, o projeto de Marx com todo o seu arcabouço teórico. A realização da razão ou a criação de uma sociedade racional em Marcuse refere-se, por um lado, ao projeto do jovem Marx de realização da filosofia e, por outro, ao de realização da razão de Hegel, embora sem a mediação do Estado. Em qualquer caso, cabe aos indivíduos conscientes, autônomos, de posse da razão, agir para a levar a cabo a transformação radical-total da sociedade capitalista e de seus modos existência correlatos.

REFERÊNCIAS

Obras de Marcuse:

MARCUSE, Herbert. Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna. In: MARCUSE, H. **Tecnologia, guerra e fascismo.** Edição de Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina V. Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 71-104.

_____. A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise. In: MARCUSE, H. **Cultura e psicanálise.** 3. ed. Tradução de Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 99-122.

_____. De l'ontologie à la technologie. Les tendances de la société industrielle. **Arguments**, Paris, vol.4, nº 18, p. 54-59, 1960.

_____. **Eros e Civilização:** uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. 6. ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

_____. Filosofia e Teoria Crítica. In: MARCUSE, H. **Cultura e sociedade.** v.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 137-160.

_____. Libertad y Agressión en la Sociedad Tecnológica. In: FROMM, E.; HOROWITZ, I. L.; MARCUSE, H.; GORZ, A.; OLEA, V. **La sociedad industrial contemporanea**. 10. ed. Tradução de Margarita S. Prieto e Julieta Campos. México, D.F.: Siglo Veintiuno Editores, 1977, p. 50-89.

_____. Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico. In: MARCUSE, H. **Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade.** Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 9-55.

_____. O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado. In: MARCUSE, H. **Cultura e sociedade.** vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a, p. 47-88.

_____. **O fim da utopia.** Tradução de Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Paz e Terra, 1969.

_____. Para a Crítica do Hedonismo. In: MARCUSE, H. **Cultura e sociedade.** vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 161-199.

_____. Philosophy and Critical Theory. In: MARCUSE, H. **Negations:** Essays in Critical Theory. Tradução de Jeremy J. Shapiro. London: MayFly, 2009, p. 99-117.

_____. Prefácio (1968). In: MARCUSE, H. **Cultura e sociedade.** vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997b.

_____. **Razão e Revolução:** Hegel e o advento da teoria social. 2. ed. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura. In: MARCUSE, H. **Cultura e sociedade.** vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 89-136.

_____. **Soviet Marxism:** a critical analysis. New York: Columbia University Press, 1958.

_____. Teoria das Pulsões e Liberdade. In: FROMM, E.; MARCUSE, H.; MILLER, K. **Marcuse polémico.** Tradução de Fernando Midões e Luis H. Santos. Lisboa: Presença, 1969, p. 101-147.

_____. The Foundation of Historical Materialism. In: MARCUSE, H. **Studies in Critical Philosophy.** Tradução de Joris de Bres. Boston: Beacon Press, 1973, p. 1-48.

_____. The History of Dialectics. In: MARCUSE, H. **Marxism, revolution and utopia** (Collected papers of Herbert Marcuse). v. 6. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. London and New York: Routledge, 2014, p. 132-152. https://doi.org/10.4324/9781315814797

_____. The Obsolescence of Marxism. In: MARCUSE, H. **Marxism, revolution and utopia** (Collected papers of Herbert Marcuse). v. 6. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. London and New York: Routledge, 2014, p. 188-195. https://doi.org/10.4324/9781315814797

_____; NEUMANN, Franz. State and Individual under National Socialism. In: MARCUSE, H. **Technology, war and fascism.** vol. 1. London and New York: Routledge, 2004. Edited by: Douglas Kellner. p. 67-92.

Outras referências:

ABROMEIT, John; COBB, W. Mark. Introduction. In:_____(eds). **Herbert Marcuse:** a critical reader. New York: Routledge, 2004. p. 1-39. https://doi.org/10.4324/9780203755013

ABROMEIT, John. Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse, **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 285-305, Maio/Ago. 2011. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ccrh/v24n62/a05v24n62.pdf>. Acesso em 12 jan. 2020.

Academia de Ciencias de la U.R.S.S – Instituto de Economia. **Manual de Economia Politica**. Tradução de Wenceslau Roces. México, D.F.: Editorial Grijalbo, 1956.

BOTTOMORE, Tom. **The Frankfurt School and its critics.** Routledge: London and New York, 2002. https://doi.org/10.4324/9780203407110

BUNDSCHUH, Stephan. The Theoretical Place of Utopia: Some Remarks on Marcuse's Dual Anthropology. In: ABROMEIT, John; COBB, W. Mark (eds). **Herbert Marcuse:** a critical reader. New York: Routledge, 2004.

CARNEIRO, Silvio Ricardo Gomes. **O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse –** Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955). 2008. 249 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21012009-103514/pt-br.php>. Acesso em: 10 fev. 2019.

DA SILVA, Juliano César. **O que é e o que poderia ser:** um estudo sobre o conceito de razão de Herbert Marcuse (1936-1955). 2010. 105 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Instituto de Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2010. Disponível em: <https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15535/1/Diss%20Juliano.pdf>. Acesso em 17 dez. 2019.

FARR, Arnold. "Herbert Marcuse". In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer, 2017 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/marcuse/> Acesso em: 09 jan. 2020.

FERREIRA DE SOUZA, Juliano Bonamigo. **Ontologie et politique dans les premiers écrits de Herbert Marcuse.** 2017. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Faculté de Philosophie, Arts et Lettres, Université Catholique de Louvain, 2017. Prom: Maesschalck, Marc. Disponível em: <https://dial.uclouvain.be/memoire/ucl/fr/object/thesis%3A10232>. Acesso em: 07 fev. 2019.

FRESU, Gianni. A questão judaica: a transição do jovem Marx da crítica filosófica à crítica da economia política. **Ideação**, v. 1, n. 39, p. 73-91, Jan./Jun., 2019. Disponível em: <http://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/4527/3653>. Acesso em 11 nov. 2019.

FREYENHAGEN, Fabian. "O que é a teoria crítica ortodoxa?". **Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, OAP (Advance Online Publication), mar. 2019. Tradução de: Ivan Rodrigues. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica/article/view/3343>. Acesso em: 13 mar. 2019.

GAUS, Gerald; COURTLAND, Shane D; SCHMIDTZ, David. "Liberalism". In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/liberalism/>. Acesso em: 08 mar. 2019.

GEOGHEGAN, Vincent. **Reason and Eros:** The Social Theory of Herbert Marcuse. Londres: Pluto Press, 1981.
DOI: 10.3817/0981049206

GUYER, Paul; HORSTMANN, Rolf-Peter. "Idealism". In: ZALTA, Edward N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter 2018 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/idealism/>. Acesso em: 26 set. 2019.

HABERMAS, J.; LUBASZ, H.; SPENGLER, T. Conversaciones con Herbert Marcuse (Jürgen Habermas, Heinz Lubasz, Tilman Spengler). **Ideas Valores**, Volumen 29, Número 57-58, p. 23-68, 1980. ISSN electrónico 2011-3668. ISSN impreso 0120-0062. Tradução e notas de Rubén Jaramíllo Vélez.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio.** São Paulo: Loyola, 1995. Tradução de: Paulo de Meneses, com a colaboração de José Machado.

_____. **Fenomenologia do Espírito (parte 1).** 2. ed. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992.

_____. Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito ou Direito Natural e Ciência do Estado em Compêndio (1820). **Analytica**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 2, p. 107-161, 1994. Disponível em: <https://revistas.ufrj.br/index.php/analytica/article/view/646/601> Acesso em: 08 out. 2019.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito.** Tradução de Orlando Vitorino. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução de Carlos Eduardo Jordão e Isabel Maria Loureiro. **Praga: estudos marxistas,** n.7, março/1999, p. 121-132.

_____. Materialism and Metaphysics. In: HORKHEIMER, M. **Critical Theory:** Selected Essays. New York: Continuum, 2002a. Translated by: Matthew J. O'Connell and others. p. 10-46.

_____. Observações sobre ciência e crise. In: HORKHEIMER, M. **Teoria Crítica:** uma documentação. Tradução de Hilde Cohn. São Paulo: Perspectiva, 1990, p. 7-12.

_____. Teoria Tradicional e Teoria Crítica. In: BENJAMIN, W. et al. **Textos Escolhidos.** São Paulo: Abril Cultural, 1975. p. 125-162.

_____. The Latest Attack on Metaphysics. In: HORKHEIMER, M. **Critical Theory:** Selected Essays. Tradução de Matthew J. O'Connell and outros. New York: Continuum, 2002b, p. 132-187.

_____. The Social Function of Philosophy. In: HORKHEIMER, M. **Critical Theory:** Selected Essays. Tradução de Matthew J. O'Connell and outros. New York: Continuum, 2002c, p. 253-272.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e sobre os princípios da moral.** Tradução de José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

JAY, Martin. **The dialectical imagination:** a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research 1923-1950. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.
https://doi.org/10.1525/9780520917514

JEFRIES, Stuart. **Grand Hotel Abyss:** the lives of the Frankfurt School. London, Brooklyn, NY: Verso, 2016.

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

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. 5. ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

_____. Resposta à pergunta: O que é esclarecimento? In: KANT, I. **Textos seletos.** 4.ed. Tradução de Raimundo Vier e Floriano de Souza Fernandes. Introdução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008, p. 63-71.

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

_____. Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory. In: MARCUSE, H. **Towards a Critical Theory of Society** (Collected papers of Herbert Marcuse). v.2, London and New York: Routledge, 2001. Edited by: Douglas Kellner. p. 1-33.

_____. Technology, War and Fascism: Marcuse in the 1940s. In: MARCUSE, H. **Technology, War and Fascism** (Collected papers of Herbert Marcuse). v.1, London and New York: Routledge, 2004. Edited by: Douglas Kellner. p. 1-38.

LOUREIRO, Isabel. Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia. In: PUCCI, B.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; DA COSTA, B. C. G. (Org.). **Tecnologia, cultura e formação... ainda Auschwitz.** São Paulo: Cortez, 2003, p. 19-34.

_____. Mudar o sentido do progresso ou parar o progresso? In: STREY, Marlene Neves; CABEDA, Sonia T. Lisboa; PREHN, Denise R. (orgs.). **Gênero e cultura: questões contemporâneas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, p. 261-280.

MAAR, Wolfgang Leo. Marcuse: em busca de uma ética materialista. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade.** v.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 7-35.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã** (I – Feuerbach). 6. ed. Tradução de José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.

_____. **Manifesto do partido comunista.** 10. ed. São Paulo: Global, 2006.

MARX, K. **Contribuição à crítica da economia política**. 2. ed. Tradução e introdução de Florestan Fernandes. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **Crítica do Programa de Gotha.** Seleção, tradução e notas de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2012.

_____. **Grundrisse – manuscritos econômicos de 1857-1858:** esboços da crítica da economia política. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos.** Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

_____. **O capital:** livro I. 2. ed. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo Editorial, 2011.

McCARNEY, Joseph. What Makes Critical Theory 'Critical'?. **Radical Philosophy**, vol.1, n.042 (Winter/Spring), p. 11-23, 1986. Disponível em: < https://www.radicalphilosophy.com/article/what-makes-critical-theory-critical>. Acesso: 13 jun. 2019.

MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx.** Tradução de Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.

NEUMANN, Franz. The Change in the Function of Law in Modern Society. In: NEUMANN, F. **The democratic and the authoritarian state:** essays in political and legal theory. Glencoe: The Free Press, 1957, p. 22-68. Edited and with a preface by: Herbert Marcuse.
DOI: 10.2307/2089518

OLIVEIRA, Robespierre de. **O papel da filosofia da teoria crítica de Herbert Marcuse.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

PERTILLE, José Pinheiro. Superar, aniquilar e conservar – A filosofia da história de Hegel. **IHU**: Revista do Instituto Humanitas Unisinos, São Leopoldo, ano XIII, ed. 430, p. 13-17, 21 out. 2013. Disponível em: <http://www.ihuonline.unisinos.br/media/pdf/IHUOnlineEdicao430.pdf>. Acesso em: 24 ago. 2020.

PISANI, Marília Mello. Algumas considerações sobre ciência e política no pensamento de Herbert Marcuse. **Scientiæ Sudia,** São Paulo, v. 7, n. 1, p. 135-158, 2009. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ss/article/view/11169>. Acesso em: 11 nov. 2019.

_____. **Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse.** 2008. 235 f. Tese (Doutorado) - Curso de Filosofia, Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2008. Disponível em: <http://www.dfmc.ufscar.br/uploads/publications/4fb6970b7562c.pdf>. Acesso em: 11 nov. 2019.

PUCCI, Bruno. E a razão se fez máquina e permanece entre nós. **Educação e Filosofia**, Uberlândia, v. 20, n. 39, p. 71-88, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/297/434>. Acesso em: 15 dez. 2019.

RANIERI, Jesus J. Alienação e estranhamento em Hegel: a objetivação do espírito e a importância da categoria trabalho. **Novos Rumos**, São Paulo, v. 13, n. 27, p. 43-50, 1998. Disponível em: <http://www2.marilia.unesp.br/revistas/index.php/novosrumos/article/view/1958/1611>. Acesso em: 22 fev. 2019.

ROSE, Brad. The Triumph of Social Control? A Look at Herbert Marcuse's One Dimensional Man, 25 Years Later. **Berkeley Journal of Sociology**, n.35, 1990. p. 55-68.

SILVA, Rafael Cordeiro. Tecnologia e emancipação em Herbert Marcuse. **Herramienta: revista de debate y crítica marxista**, Buenos Aires, 2013. Disponível em: <https://herramienta.com.ar/articulo.php?id=2118>. Acesso em: 17 out. 2019.

SMITH, Adam. **A riqueza das nações.** 2. ed. Tradução de Luiz João Baraúna. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

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

SICHIROLLO, Livio. **Dialéctica.** Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1973.

TONET, Ivo. Trabalho associado e extinção do Estado. **REBELA**, v. 3, n. 2, p. 223-239, 2014.

VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. **Filosofia da práxis.** 2. ed. Tradução de Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel; tradução do francês de Vera A. Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOLFF, Jonathan. "Karl Marx". In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Winter, 2017 Edition). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/marx/> Acesso em: 22 fev. 2019.