

**Universidade Federal de Ouro Preto**

Instituto de Filosofia, Artes e Cultura

Programa de Pós-Graduação em Filosofia

---

Dissertação

---

**Leituras sobre a tecnologia na  
filosofia de Herbert Marcuse**

Diego Aurélio Viana Kelly

Ouro Preto  
2022



UFOP

DIEGO AURELIO KELLY

**Leituras Sobre a Tecnologia na Filosofia de Herbert Marcuse**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

**Linha de pesquisa:** Ética e Filosofia Política

**Orientador:** Prof. Dr. Romero Alves Freitas

**Ouro Preto  
2022**

## SISBIN - SISTEMA DE BIBLIOTECAS E INFORMAÇÃO

K295l Kelly, Diego Aurelio Viana.  
Leituras sobre a tecnologia na filosofia de Herbert Marcuse.  
[manuscrito] / Diego Aurelio Viana Kelly. - 2022.  
135 f.

Orientador: Prof. Dr. Romero Alves Freitas.  
Dissertação (Mestrado Acadêmico). Universidade Federal de Ouro Preto. Mestrado em Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

1. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 2. Tecnologia - Filosofia. 3. Razão prática. 4. Cultura - Filosofia. I. Freitas, Romero Alves. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU 111.852(043.3)

Bibliotecário(a) Responsável: Paulo Vitor Oliveira - CRB6 / 2551



## FOLHA DE APROVAÇÃO

**Diego Aurélio Vianna Kelly**

### **Leituras Sobre a Tecnologia na Filosofia de Herbert Marcuse**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em Filosofia

Aprovada em 23 de novembro de 2022

#### Membros da banca

Doutor - Romero Alves Freitas - Orientador - Universidade Federal de Ouro Preto  
Doutor - Luciano Ferreira Gatti - Universidade Federal de São Paulo  
Doutor - Bruno Almeida Guimarães - Universidade Federal de Ouro Preto

Romero Alves Freitas, orientador do trabalho, aprovou a versão final e autorizou seu depósito no Repositório Institucional da UFOP em 26/02/2022



Documento assinado eletronicamente por **Romero Alves Freitas, PROFESSOR DE MAGISTERIO SUPERIOR**, em 13/03/2023, às 16:50, 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 [http://sei.ufop.br/sei/controlador\\_externo.php?acao=documento\\_conferir&id\\_orgao\\_acesso\\_externo=0](http://sei.ufop.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0), informando o código verificador **0487031** e o código CRC **7ADFB951**.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço aos meus pais e a toda minha família pela confiança depositada, pelos ensinamentos valiosos e por me apoiarem ao longo do percurso; agradeço à minha madrinha pela ajuda incondicional e inestimável. Também agradeço à UFOP pelo ensino público de qualidade e à cidade de Ouro Preto que me acolheu com carinho; agradeço a todos os professores e funcionários do DEFIL pela atenção e gentileza. Um agradecimento especial para meu orientador prof. Dr. Romero Alves Freitas, pela paciência, disponibilidade e pela amizade ao longo do processo de confecção desta dissertação; também agradeço à prof. Imaculada Kangussu, por me apresentar as nuances do pensamento marcuseano sempre com brilhantismo; agradeço ao prof. Olímpio Pimenta pelos ensinamentos que vão para além das aulas e do universo acadêmico. Também agradeço ao Dr. Henrique Nogueira Soares pela ajuda. Por fim, um agradecimento especial à República Bastilha, aos seus ex-alunos e atuais moradores. Agradeço também aos meus amigos e todos aqueles que de algum modo fizeram parte de minha trajetória acadêmica.

*“Knowledge is the weapon  
Against hunger in the land”  
(Sepultura – Nomad)*

## **RESUMO**

Na filosofia crítica elaborada por Herbert Marcuse, a tecnologia desempenha um importante papel para a dinâmica social, uma vez que ela contém um potencial ambíguo, que a torna capaz de promover tanto a dominação e a exploração, quanto a emancipação e o florescimento dos indivíduos. Deste modo, os critérios que orientam o desenvolvimento tecnológico são fundamentais para a noção marcuseana de pacificação da existência, na medida em que, para atingir um estágio social que corresponda a essa noção, é necessária a reorganização de tais critérios em uma base que não esteja compromissada com o prolongamento do estado de dominação, miséria e exploração sustentado pelas forças econômicas e políticas dominantes. Portanto, a presente pesquisa visa retomar as reflexões de Marcuse acerca da tecnologia, e as distintas interpretações da mesma, quando se trata de estabelecer as referências teóricas que estão por detrás de sua análise.

**Palavras-chaves:** Tecnologia; tecnicidade; racionalidade; cultura; emancipação.

## **ABSTRACT**

In the critical philosophy elaborated by Herbert Marcuse, technology plays an important role for social dynamics, since it contains an ambiguous potential, which makes it capable of promoting both domination and exploitation, as well as the emancipation and flourishing of individuals. In this way, the criteria that guide technological development are fundamental for Marcuse's notion of pacification of existence, insofar as, in order to reach a social stage that corresponds to this notion, it is necessary to reorganize such criteria on a basis that is not committed to extending the state of domination, misery and exploitation sustained by the dominant economic and political forces. Therefore, this research aims to resume Marcuse's reflections on technology, and the different interpretations of it, when it comes to establishing the theoretical references that are behind his analysis.

**Keywords:** Technology; technicity; rationality; culture; emancipation.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO: POR UMA MUDANÇA QUALITATIVA DA EXISTÊNCIA .....</b>	<b>7</b>
<b>1 A FILOSOFIA DE MARCUSE A PARTIR DE SUAS FASES.....</b>	<b>11</b>
1.1 Os anos de formação.....	13
1.2 A Escola de Frankfurt e análises sobre o fascismo .....	21
1.3 Teoria Crítica da sociedade e emancipação do indivíduo .....	33
1.4 O freudo-marxismo.....	37
<b>2 MOVIMENTOS DA CULTURA E DA RAZÃO .....</b>	<b>59</b>
2.1 Da cultura capilar à cultura afirmativa.....	65
2.2 Da cultura afirmativa à cultura unidimensional .....	78
2.3 Pensamento e comportamento unidimensionais .....	86
<b>3 LEITURAS SOBRE A TECNOLOGIA .....</b>	<b>98</b>
3.1 Continuidades e discontinuidades .....	103
3.2 Um conceito e duas interpretações.....	112
<b>4 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....</b>	<b>128</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>132</b>

## INTRODUÇÃO: POR UMA MUDANÇA QUALITATIVA DA EXISTÊNCIA

Herbert Marcuse alcançou fama em nível mundial durante os anos 1960, ao ser considerado um “guru” intelectual pela esquerda insurgente que encontrara em seus dois principais livros (*Eros e Civilização* e *O homem unidimensional*), a denúncia da crescente dominação do *establishment* nas sociedades industriais avançadas, bem como alternativas para a emancipação destes mesmos mecanismos de controle. Estas, por sua vez, são as duas obras mais lidas de Marcuse, e forneceram uma das bases teóricas que orientaram os protestos na França em maio de 1968, além dos movimentos sociais e antiguerra ao longo das décadas de 1960 e 1970 nos Estados Unidos – a *Grande Recusa* alimentava os protestos destes grupos que viam na teoria crítica marcuseana, a possibilidade de uma mudança radical nas bases subjetivas, econômicas e políticas que sustentavam as sociedades industriais afluentes.

Contudo, esta primeira recepção em escala mundial de sua filosofia levou à mesma a uma interpretação um tanto rápida e também dual: na medida em que foi bem recebida pela New Left, por alguns círculos acadêmicos e pelos movimentos estudantis, não agradou aos neoliberais e aos defensores do *status quo* como também não agradou aos marxistas e freudianos ortodoxos, que não aceitaram a reinterpretação de ambas teorias por parte de Marcuse. Este, por sua vez, foi lido como um pensador da contracultura associado a ideias radicais, e tanto o repentino sucesso, quanto a interpretação precipitada de sua filosofia estão intrinsecamente associados às leituras que desvincularam os seus dois principais livros de seus escritos anteriores.

Mais de sessenta anos nos separam da análise de Marcuse sobre as sociedades industriais avançadas, e obviamente, muita coisa mudou. Mas, ainda que alguns dos elementos que configuram as dinâmicas sociais no século XXI já não sejam os mesmos do século anterior, outros elementos que são caros à humanidade em qualquer época permanecem, e o intervalo que separa a análise de Marcuse da época na qual vivemos não é suficiente para invalidar sua análise; ao contrário, os motivos e a justificativa que orientam a presente pesquisa decorrem da inegável atualidade e fecundidade encontradas em seus textos.

As análises de Marcuse descrevem como as forças sociais antagônicas, e áreas que anteriormente eram voltadas para a reflexão crítica foram assimiladas pela ideologia do

aparato dominante; o que exigiu deste aparato econômico-político um alto nível de precisão e eficácia técnica para um alto nível de controle social, onde as pulsões humanas são capturadas e administradas em prol de sua manutenção, de acordo com Marcuse, “a ponto de até mesmo o protesto individual ser afetado em suas raízes”<sup>1</sup>.

O filósofo percebeu que, os elementos que contribuíram não só com o desenvolvimento e o progresso tecnológico, mas também com o desenvolvimento e a consolidação da sociedade liberal burguesa foram progressivamente absorvidos e neutralizados pelo modelo econômico e político dominante. Neste sentido, a *sociedade unidimensional* descrita pelo filósofo seria o ponto culminante no longo processo de controle das subjetividades porque é a partir de tal modelo político-econômico, que como nos lembra Silvio Carneiro, “os opostos seriam integrados em nome da preservação do *establishment*”<sup>2</sup>.

Igualmente, podemos dizer que a filosofia crítica de Marcuse “se esforça para definir o caráter irracional da racionalidade estabelecida”<sup>3</sup>, que manifesta-se nas contradições internas às próprias sociedades industriais avançadas. No contexto de tais sociedades, Marcuse percebeu que o avanço das capacidades técnica e científica tornavam cada vez mais evidentes as contradições internas do seu próprio sistema, com o prolongamento da miséria e exploração e o aperfeiçoamento do controle das subjetividades.

Ao mesmo tempo, Marcuse viu que a partir desse mesmo avanço técnico, as possibilidades de florescimento da espécie humana tornavam-se cada vez mais concretas; portanto, deixavam transparecer cada vez mais, a irracionalidade do modelo de organização das sociedades industriais avançadas. Se, por um lado, a irracionalidade do sistema insiste em permanecer – seja no impacto da exploração irresponsável e desenfreada da natureza, nos recursos destinados à máquina de guerra ou nas condições de miséria em que milhares de pessoas ainda vivem, enquanto bilionários e agências espaciais podem disputar uma corrida espacial particular – por outro lado, as capacidades científica e técnica atingiram níveis de conhecimento e automatização a tal ponto que, a “pacificação da luta pela existência” possui hoje um apelo maior do que nos tempos de Marcuse.

---

<sup>1</sup> MARCUSE, 2015, p. 48.

<sup>2</sup> CARNEIRO, 2021, p. 30.

<sup>3</sup> MARCUSE, 2015, p. 217.

O que Marcuse propõe é pensar uma transformação da sociedade, e entre as mudanças envolvidas nesta transformação estão a mudança do padrão de racionalidade vigente, assim como a mudança dos critérios que orientam o desenvolvimento tecnológico; e neste sentido, sua proposta também versa sobre “uma mudança na base técnica sobre a qual essa sociedade se assenta”<sup>4</sup>. Para que tal mudança qualitativa da existência humana se concretize, mostrou-se ser necessário uma transformação no padrão de organização dos recursos e distribuição dos bens, tanto materiais quanto intelectuais; ou seja, em linhas gerais, a filosofia de Marcuse se move na busca de uma teoria que ofereça possibilidades para uma mudança qualitativa que reconstruiria dentre outras esferas, a base técnica com outros fins que não aqueles de exploração, destruição e lucro.

Desta forma, a partir da amplitude da filosofia produzida por Herbert Marcuse, bem como a proficuidade de suas ideias, pretendemos evidenciar que dentro de sua filosofia política, a tecnologia e a racionalidade tecnológica transformam-se em objetos de referência para a crítica ao caráter “unidimensional” das sociedades industriais avançadas. Uma vez que, a temática da ‘tecnologia’ se mostra fundamental para compreender e enfrentar problemas cruciais do nosso tempo, nossa pesquisa tem por objetivo retomar as influências e motivações teóricas que estão por detrás da crítica de Marcuse, tanto à tecnologia quanto à racionalidade tecnológica das sociedades industriais avançadas.

Para executar tal proposta, no primeiro capítulo abordaremos a trajetória filosófica de Marcuse a partir de uma divisão por “fases”, que por sua vez, tem por objetivo principal indicar a existência de uma continuidade temática/conceitual, onde alguns dos pontos nevrálgicos para sua teoria crítica das sociedades industriais avançadas já podem ser encontrados desde sua tese de doutorado. Encerramos este capítulo com a seção que traz o resumo de algumas noções básicas da metapsicologia freudiana, na medida em que, a proposta que ficou conhecida como “freudo-marxismo” é determinante para as possibilidades de alternativas críticas elaboradas por Marcuse – mais especificamente, seu desenvolvimento do conceito de *razão libidinal* – uma racionalidade orientada para a gratificação da pulsão de vida.

No segundo capítulo, iremos apresentar a partir de alguns textos do filósofo, os movimentos nas esferas da cultura e racionalidade que pavimentam o caminho para o

---

<sup>4</sup> *Idem.*, p. 54.

caráter unidimensional das sociedades industriais avançadas. Este capítulo também apresenta o que Marcuse entendeu ser a “novidade” na dinâmica da dominação dos indivíduos – a partir do conceito de *dessublimação repressiva*, a dimensão exterior passou a ser replicada na dimensão interior dos indivíduos, ao passo que estes, não mais reconhecem o aparato como repressivo, porque tal aparato possibilita a realização de falsas necessidades, que por sua vez, também são implantadas pelo próprio aparato dominante.

O terceiro capítulo, por sua vez, busca apresentar alguns pontos do pensamento de Marcuse sobre a técnica, para em sequência, apresentar que no tocante às bases teóricas que sustentam a análise de Marcuse sobre a tecnologia, a mesma ainda divide as opiniões dos comentaristas de sua filosofia. Deste modo, uma vez que existe mais de uma leitura possível para a crítica à tecnologia e à racionalidade tecnológica desenvolvida por Marcuse, nossas considerações finais procuram debater a partir do conceito de *tecnicidade*, em qual medida a filosofia da tecnologia desenvolvida por Marcuse se aproxima (ou não) das reflexões de Martin Heidegger e de Gilbert Simondon sobre o mesmo tema.

## 1 A FILOSOFIA DE MARCUSE A PARTIR DE SUAS FASES

É possível sintetizar a trajetória filosófica de Herbert Marcuse em três “fases”. A primeira destas corresponderia aos anos de formação acadêmica e se divide em dois momentos: primeiro, de 1918 à 1922 Marcuse estudou Literatura Alemã Contemporânea, Filosofia e Economia Política em Berlim; neste período, suas principais influências são Lukács com sua Teoria das Formas<sup>5</sup> e a estética hegeliana. Posteriormente, entre os anos de 1928 e 1932 Marcuse retomou os estudos de Filosofia como assistente de Heidegger, que recentemente havia publicado *Ser e Tempo*.

A segunda fase da filosofia marcuseana corresponde aos anos que vão de 1933 à 1951. Este período é principalmente marcado por seu trabalho junto ao *Instituto para Pesquisa Social* e também para o governo estado-unidense, onde Marcuse produz as primeiras reflexões sobre a tecnologia e seus impactos. Por sua vez, a terceira e última fase teria início em 1955 com a publicação de *Eros e Civilização*, e é a partir da qual Marcuse “aponta para a elaboração de uma Teoria Crítica da sociedade própria”<sup>6</sup>, focada na emancipação do indivíduo e na mudança qualitativa da existência.

Com tal divisão, não pretendemos enquadrar a complexidade da filosofia marcuseana a partir de generalizações conceituais, estilísticas, analíticas, ou mesmo divisões histórico-cronológicas rígidas. É evidente que cada uma dessas abordagens apresenta seus respectivos problemas teórico-metodológicos e, além destes, a própria filosofia produzida por Marcuse é fonte de disputas interpretativas em inúmeros pontos, o que obviamente foge ao escopo de nossa pesquisa. Portanto, também não temos o propósito de resumir *todo* o seu trabalho filosófico; antes, pretendemos situar o contexto no qual, alguns dos elementos conceituais significativos para a filosofia crítica marcuseana foram desenvolvidos.

Porque, ao situar os textos de Marcuse em “fases”, é possível compreender como as etapas anteriores à elaboração de sua crítica na fase final fornecem o pano de fundo, assim como o acabamento teórico para sua filosofia de maturidade: as questões tratadas por Marcuse na terceira “fase” de sua filosofia conectam-se com tópicos discutidos desde

---

<sup>5</sup> Ver LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. Introdução de Judith Butler; tradução, notas e posfácio de Rainer Patriota. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, e LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica**. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades; Ed. 34, 2000.

<sup>6</sup> SILVA, Juliano César da, 2010, p. 12.

o seu primeiro escrito. Portanto, a ideia de *fase* utilizada aqui não pretende indicar necessariamente uma independência ou oposição entre as etapas constituintes, e sim, a ideia de que “só se concebe uma fase em relação a outra ou a várias outras”<sup>7</sup>.

A partir desta abordagem, nossa pesquisa almeja apresentar que a filosofia produzida por Marcuse pode ser interpretada a partir de duas perspectivas – ou como uma reinterpretação e atualização da teoria marxista, ou como uma crítica à dominação e a busca por uma mudança qualitativa da existência – e que, por sua vez, ambas perspectivas atravessam todas as fases de seu pensamento e deste modo, estão sobrepostas ou entrelaçadas. Do mesmo modo, e em específico, nossa pesquisa busca acentuar que a tecnologia é um elemento determinante na dinâmica interna da filosofia marcuseana, e conseqüentemente, também é determinante para as duas perspectivas já mencionadas.

Neste sentido, tais conceitos e temáticas que atravessam todas as *fases* do pensamento de Marcuse se relacionam com suas análises sobre a tecnologia, porque são eles que conectam as duas perspectivas programáticas de sua filosofia. Isso porque, tanto para a perspectiva na qual Marcuse reinterpreta determinadas categorias da teoria marxista, na qual a tecnologia acaba por alterar as relações de produção e principalmente, diminuir a capacidade de oposição e crítica da classe que seria capaz de uma revolução, quanto para a noção de “pacificação da existência” proposta pelo filósofo, porque nela uma mudança qualitativa da existência pressupõe necessariamente, uma mudança dos valores que orientam o desenvolvimento tecnológico.

A partir de tais considerações, os escritos iniciais de Marcuse podem ser entendidos como uma antecipação de certos conceitos elementares para a terceira fase de sua filosofia. Conceitos como alteridade, alienação, emancipação, liberdade e felicidade são fundamentais para sua teoria crítica e estão presentes desde os seus primeiros escritos e acompanham seu pensamento até o seu último trabalho publicado em 1978, intitulado *A Dimensão Estética*.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse definiu a *Grande Recusa* como “o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema da liberdade”<sup>8</sup>. O filósofo afirmou

---

<sup>7</sup> Aludimos à interpretação de Gilbert Simondon do conceito de *fase* porque, apesar de Simondon utilizá-la com outros propósitos, a mesma se encaixa com a perspectiva que pretendemos realçar neste ponto da pesquisa. Em seus primeiros escritos, Marcuse discutiu conceitos e problemas que foram incorporados e aperfeiçoados em sua teoria crítica de maturidade; dessa forma, a noção de *fase* aqui utilizada têm o propósito de indicar que podemos abordar a filosofia marcuseana a partir de um *continuum* que apresenta uma “relação de equilíbrio e de tensões recíprocas” (SIMONDON, 2020, p. 241).

<sup>8</sup> MARCUSE, 2021, p. 115.

que “essa ideia só podia ser formulada sem punição na linguagem da arte. No contexto mais realista da teoria política ou mesmo da Filosofia, foi quase universalmente difamada como utopia”<sup>9</sup>, porque segundo o filósofo, “toda a verdadeira obra de arte seria revolucionária, na medida em que subverta as formas dominantes da percepção e da compreensão, apresente uma acusação à realidade existente e deixe aparecer a imagem da libertação”<sup>10</sup>.

Marcuse entendeu que, assim como a possibilidade de uma outra organização da sociedade, “a negação do princípio de desempenho emerge não contra, mas com o progresso da racionalidade consciente; pressupõe a mais alta maturidade da civilização”<sup>11</sup>. A seguir, procuramos apresentar um resumo de cada uma destas três fases e respectivamente, alguns de seus principais pontos.

### 1.1 Os anos de formação

No ano de 1922 Marcuse defendeu sua tese de doutorado intitulada *O Romance de Artista Alemão (Der Deutsche Künstlerroman)*, onde buscou contrastar dois gêneros literários do Romantismo Alemão: o *Künstlerroman* (Romance de artista) e o *Bildungsroman* (Romance de formação). Para Marcuse, a principal característica do *Künstlerroman* é que os romances desse gênero apresentam uma subjetividade artística que é incapaz de se adaptar à realidade, e desta forma, o artista se compreende como distinto da sociedade e do mundo a sua volta. Segundo Cibele Kunz, Marcuse:

destaca o processo de tomada de consciência do artista nesse tipo de romance, a compreensão de sua incompatibilidade (alienação) com o mundo que o cerca e o seu amadurecimento como artista. Este tipo de romance é marcado por uma tensão dialética entre o real e o ideal, entre os anseios individuais e desejos individuais e a “necessidade” produtiva e técnica do trabalho e da vida, de modo que a forma peculiar de vida do artista, essencialmente estética, se opõe ao mundo da vida<sup>12</sup>.

Marcuse têm como base os conceitos de alteridade e alienação para indicar que, se no *Künstlerroman* é expresso o conflito entre o protagonista e o mundo a sua volta, o *Bildungsroman* pode ser entendido como uma tentativa de “superação da problemática do *Künstlerroman*”<sup>13</sup> a partir da reintegração entre as dimensões da arte e da vida. E para

---

<sup>9</sup> *Idem.*

<sup>10</sup> MARCUSE, 2007, p.10.

<sup>11</sup> MARCUSE, 2021, p.115.

<sup>12</sup> KUNZ, 2019, p. 25.

<sup>13</sup> *Idem.*



tanto, o filósofo recorreu ao exemplo de Goethe como um autor que transitou entre estes dois gêneros literários.

Enquanto *Os sofrimentos do jovem Werther* (1774) apresenta o conflito característico do *Künstlerroman*, *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister* (1796) exemplificaria a “superação” própria ao *Bildungsroman*. No primeiro gênero, o caráter subjetivo e idealista do romance apresenta a temática da oposição entre mundo da arte e mundo da vida; já no aspecto objetivo e realista do segundo, “prevalece a questão da formação do indivíduo, seu desenvolvimento pessoal em determinadas condições históricas”<sup>14</sup>. Desta forma, o conflito entre subjetividade e realidade que marca o *Künstlerroman* é superado ainda que de forma parcial, através da reconciliação encontrada no *Bildungsroman* entre o artista e o mundo, que por sua vez, é tomado pelo próprio artista como a realização e o sentido de sua arte.

O conceito alemão de *Bildung* não possui um correlato específico na língua portuguesa, e é comumente traduzido por educação e/ou formação. Na perspectiva do contexto histórico alemão, o termo indicava uma teoria da educação que pretendia integrar o indivíduo e a sociedade, e por ser um conceito flexível fora aplicado de diferentes formas: foi do pietismo alemão aos pensadores neo-humanistas, primeiro tematizado por Eckhart e depois por Herder e Humboldt. Em geral, a ideia de *Bildung* como formação ou cultivo de si era invocada para se opor a um tipo de educação voltada para a especialização instrumental. Neste sentido, o conceito apresenta

duas funções contraditórias. Por um lado, *Bildung* é um ideal universalista criado pelo neo-humanismo alemão e representa uma reação contra a fragmentação do conhecimento e da sociedade, propondo formas de integração pela educação e pela cultura. Por outro lado, expressa o desejo de distinção de parte da burguesia alemã e também funciona como a marca distintiva da nação alemã em relação à França e à Inglaterra<sup>15</sup>.

Apesar de criticar o *Künstlerroman* porque neste tipo de romance o artista procura se distanciar da realidade, e elogiar o *Bildungsroman* pelo fato deste buscar uma reconciliação da realidade com a subjetividade através de uma formação humanista voltada ao desenvolvimento das capacidades individuais, Marcuse destacou a importância

---

<sup>14</sup> *Idem.*, p. 29.

<sup>15</sup> ALVES, 2019, p. 7.

do *Künstlerroman* por caracterizar o espírito da época burguesa através do conflito tematizado nesse gênero literário.

O conflito entre a subjetividade e mundo da vida, somente é possível graças ao “surgimento da cultura burguesa e a emergência da ideia de autoconsciência”<sup>16</sup>, que leva o indivíduo à compreensão de sua alienação perante uma sociedade que não corresponde aos seus anseios, ou seja, à *formação* de uma subjetividade específica. Então, estes dois gêneros literários se apresentam como uma crítica às sociedades liberais do século XVIII e XIX, ao mesmo tempo em que, descrevem o sujeito do início da sociedade burguesa e sua incapacidade de realizar objetivamente seus ideais na tensão que permanece entre indivíduo e sociedade, mesmo no segundo tipo de romance, em que há uma “reconciliação” entre os polos dessa tensão.

Nestas sociedades havia um conflito entre a interioridade do artista e o mundo exterior, uma incapacidade de se adaptar à realidade que pode ser traduzida na antiga oposição entre o ideal e o real. Este conflito se contrapõe a uma época anterior à separação da unidade que havia entre os mundos da arte e da vida, semelhante àquela integração entre ciência, política, moral e estética observada na *pólis* da Grécia Helênica. Esse ponto foi enfatizado primeiro por Lukács em *A teoria do romance*, e Marcuse usa desse exemplo para encontrar um correlato “germânico” nas sociedades vikings dos séculos IX ao XI.

Enquanto nestes tipos de sociedades, o artista expressava a coesão social e os feitos dos heróis das mitologias através das epopeias e poemas (odes, hinos e elegias), o romance de artista se faz contrário a tal atitude e somente pode surgir na sociedade burguesa. É somente neste tipo de sociedade que os indivíduos tornam-se conscientes da sua alienação e almejam uma realidade oposta à vigente. A consciência da alienação que faz brotar o desejo de mudança é encontrada no *Künstlerroman*, e será mais importante para Marcuse do que a integração entre o indivíduo e o mundo da vida característica do *Bildungsroman*, porque a “reconciliação” deste segundo gênero não pressupõe uma mudança da estrutura social dominante.

Além dos conceitos de alteridade e alienação, encontra-se aqui outro elemento importante para a filosofia marcuseana: a noção de *utopia*. Mas o conflito presente no *Künstlerroman* é expresso através de um tom nostálgico, na recordação de um passado harmônico que já não existe. Contudo, como indica Kunz, “Marcuse não nutre nostalgia

---

<sup>16</sup> KUNZ, 2019, p. 29.

por uma ‘época de ouro’ perdida, o que ‘nostalgicamente’ se anseia não está no passado, mas no futuro”, portanto, ele “não é nostálgico e sim utópico, na medida em que projeta no futuro uma sociedade melhor”<sup>17</sup>. Portanto, atribuir um caráter nostálgico e pessimista à filosofia de Marcuse consiste em um equívoco interpretativo, justamente porque a noção de utopia que permeia seu pensamento, desde sua tese de doutorado até os seus trabalhos de maturidade, entende que uma mudança qualitativa da existência é uma possibilidade histórica efetiva.

A partir da leitura de *Ser e Tempo* Marcuse acreditou descobrir aquilo que faltava à teoria marxista, ele então retomou os estudos de Filosofia em Freiburg como assistente de Heidegger afim de obter a *Habilitation*. Na introdução de *Heideggerian Marxism*, Richard Wölin destaca que entre o final da década de 1920 e início dos anos 1930, Marcuse apresenta uma síntese entre o materialismo e a ontologia existencialista<sup>18</sup>. Se é a superação do Idealismo Alemão aquilo que une as ideias de Marx e o Existencialismo de Heidegger, categorias da analítica existencial heideggeriana tais como historicidade, autenticidade e inautenticidade, seriam para Marcuse complementos ontológicos decisivos na discussão sobre a obra de Marx.

Na visão de Marcuse, o marxismo enfrentava dois problemas que se conectavam: um de ordem epistêmica e outro de ordem política. O primeiro deles era resultado de uma interpretação exageradamente mecanicista e antiquada sobre a hipótese do colapso do sistema capitalista. Para Marcuse, a multiplicidade de interpretações da teoria marxiana da 2ª Internacional no geral, apresentava um marxismo antifilosófico que era indiferente ao fator subjetivo da consciência do proletariado, e este, por sua vez, se mostrava cada vez mais distante daquela caracterização de proletário descrita por Marx como o único agente capaz do ímpeto revolucionário.

Contra a interpretação exageradamente mecanicista e dogmática do marxismo-soviético (ou oriental), surgia o revisionismo da corrente neokantiana defendida pelos teóricos austro-marxistas, que encontram em Kant o “pioneiro da filosofia da consciência social”<sup>19</sup>. Portanto, a tentativa marcuseana de fundamentar um marxismo fenomenológico se movia na crítica contra estas duas correntes: 1) o materialismo dogmático “oriental” que pretendia interpretar a teoria marxiana a partir de relações mecânicas fixas que guiariam a

---

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> WÖLIN, R. “Introduction: What Is Heideggerian Marxism?” in MARCUSE, 2005, p. xvi.

<sup>19</sup> CARNEIRO, 2008, p. 29.

história, e fazer do mesmo uma teoria socialista de causalidade estrita; 2) a corrente revisionista neokantiana que apesar de seus malabarismos, ainda era atormentada pelo problema da coisa-em-si como limite do conhecimento e, logo, longe de qualquer ação prática. Contudo, o projeto kantiano fornece para Marx e para Marcuse elementos importantes na fundamentação de suas teorias, “na raiz comum do que se pressupõe uma teoria crítica”<sup>20</sup>.

À multiplicidade de interpretações da teoria marxiana seguia-se a variedade de orientações políticas dos partidos europeus de esquerda, e essa situação era nitidamente observada na República de Weimar. Daí chegamos ao problema de ordem política, que advinha das experiências socialistas malsucedidas na Europa: o fracasso da revolução germânica e a posterior cooptação do partido social-democrata alemão, o esquecimento de alguns dos ideais da 1ª Internacional, além do autoritarismo implicado na figura de Lênin<sup>21</sup>. Marcuse sintetizou essa situação no posfácio escrito em 1954 para o seu livro *Razão e Revolução*:

o fracasso das revoluções centro-europeias depois da primeira Grande Guerra isolou a Revolução Bolchevista de sua esperada base política e econômica nos países capitalistas avançados, levando-a ao caminho da industrialização forçada por meio de seus próprios recursos. Aquilo que Marx havia estigmatizado como sendo os aspectos repressivos e exploradores da industrialização capitalista foi, então, reproduzido na sociedade soviética, sobre uma base diferente, para se chegar tão rapidamente quanto possível aos resultados da industrialização ocidental. Comparada com a ideia marxista de socialismo, a sociedade stalinista não foi menos repressiva que a sociedade capitalista – só que muito mais pobre. A imagem da liberdade, que o marxismo tinha sustentado contra a falta de liberdade dominante, parecia haver perdido seu conteúdo real<sup>22</sup>.

Para Marcuse, à essa altura, uma alternativa à essas fraquezas da teoria marxista dominante era complementação do marxismo com a analítica existencial heideggeriana, e pelo menos no início, isso significava para o filósofo a possibilidade de uma *Filosofia Concreta*. Nos quatro anos em que estudou em Freiburg sob a orientação de Heidegger, o projeto marcuseano de uma filosofia concreta “teria por missão precípua, superar a inautenticidade da existência, permitindo a supressão de suas causas históricas materiais”<sup>23</sup>. Em resumo, o projeto marcuseano de “unir” teoria e prática tinha no

---

<sup>20</sup> *Idem.*

<sup>21</sup> WÖLIN, R. “Introduction: What Is Heideggerian Marxism?” in MARCUSE, 2005, p. xiv.

<sup>22</sup> MARCUSE, 1978, p. 406.

<sup>23</sup> SOARES, 2011, p. 301.

marxismo a estrutura conceitual dialética, enquanto a noção heideggeriana de *Dasein* forneceria o elemento existencial para tal superação da inautenticidade. O filósofo apresentou o objetivo de tal projeto no texto *Sobre a Filosofia Concreta*<sup>24</sup>:

Se a filosofia concreta deseja suscitar uma mudança real da existência, ela deve ir a seu encontro nessa esfera dos acontecimentos. Somente o sujeito dos acontecimentos pode ser o sujeito de uma tal mudança. A filosofia concreta deve, primeiramente, se perguntar quem é o sujeito dos acontecimentos. E percebe-se aqui que esse sujeito não é o “indivíduo”. A existência humana, enquanto existência histórica, é essencialmente um ser-conjunto com outros homens, e a unidade histórica é sempre uma unidade da vida coletiva, do ser social – ela é sempre uma “sociedade”. Os limites da vida coletiva, os constituintes da sociedade diferem segundo as situações históricas, e convém explicitá-los em cada situação<sup>25</sup>.

O projeto marcuseano buscava complementar o marxismo de base hegeliana com a ontologia existencialista. Um dos motivos para um empreendimento deste porte – talvez o principal deles – é a crise epistêmica e política que a teoria marxista enfrentava no início do século XX. Marcuse acreditou ter encontrado na ontologia heideggeriana o “fator questionador e dinâmico da práxis da existência”<sup>26</sup> que poderia levar a uma revolução. Em uma entrevista no ano de 1974 ele nos relata os desdobramentos dessa tentativa:

No meu primeiro artigo (“Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, de 1928), eu mesmo tentei combinar existencialismo e marxismo. *O ser e o nada* de Sartre é uma tentativa deste tipo numa escala muito maior. Mas na medida em que Sartre se virou para o marxismo, ele superou seus escritos existencialistas e por fim se dissociou deles. Até mesmo ele não teve sucesso em reconciliar Marx e Heidegger. Quanto ao próprio Heidegger, ele parece usar uma análise existencial para fugir da realidade social em vez de ir em direção a ela<sup>27</sup>.

Se esta aproximação entre Marcuse e Heidegger envolve motivos teóricos e políticos, através dos quais apresentamos a crise do marxismo no início do século XX, também são questões teóricas e políticas os motivos para que Marcuse comece a se distanciar da abordagem heideggeriana, em um processo semelhante àquele experienciado por Sartre.

Os *Manuscritos econômico-filosóficos* foram redigidos por Marx em 1844, mas somente foram publicados pela primeira vez em 1932. A partir da leitura desse texto,

---

<sup>24</sup> *Über Konkrete Philosophie*, foi publicado originalmente em 1929 na *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, v. 62. Este texto foi traduzido para o português por Décio Rocha e Katharina Jeanne Kelecom e publicado na revista **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 11, n. 1, p. 280-298, 2011.

<sup>25</sup> MARCUSE, 2011, p. 294.

<sup>26</sup> CARNEIRO, 2008, p.22.

<sup>27</sup> MARCUSE, OLAFSON, 2018, p. 94.

Marcuse descobriu na ontologia do jovem Marx a fundamentação filosófica que em sua opinião faltava à teoria marxista dominante; e isso o levou a uma revisão dessa teoria. Em um dos capítulos dos *Manuscritos*, Marx realiza uma crítica da dialética e da filosofia Hegel, onde a noção de *consciência-de-si* é entendida como a *essência humana*. A crítica do materialismo à filosofia hegeliana usa dos problemas de oposição entre natureza e ser humano, ideia e realidade, consciência e existência, senhor e escravo, Estado e riqueza, não apenas como “mero recurso metodológico, mas principalmente como percepção de que o próprio núcleo da realidade se movimenta em termos de forte oposição e alteridade”<sup>28</sup>.

Marcuse “encontrou” esse elemento existencial na concepção histórico-filosófica do trabalho como base mediadora e definidora da atividade social humana. A partir da era capitalista, essa base é substituída pelo imperativo (reificado) das relações entre propriedade privada e lucro enquanto a atividade do trabalho se diluí nos processos da cadeia produtiva, onde é transformada também em mercadoria. Para sua crítica à propriedade privada e a divisão dos meios de trabalho, Marx reconheceu a importante contribuição da “distinção (e similitude) entre alienação (*Entäusserung*) e estranhamento (*Entfremdung*)”<sup>29</sup>, e também no conceito de *Aufhebung*<sup>30</sup> que orienta a dinâmica da dialética hegeliana. Segundo Marx:

O positivo, que Hegel aqui conseguiu – na sua lógica especulativa –, é que os conceitos determinados, as formas de pensamento universais fixas, em sua autonomia diante da natureza e do espírito, são um resultado necessário do estranhamento universal da essência humana, portanto também do pensar humano, e que Hegel os apresentou e os reuniu, por isso, como momentos do processo de abstração [...]. Mas a abstração que se apreende como abstração sabe-se como nada; ela tem de renunciar à abstração, e chega assim junto a um ser que é precisamente o seu contrário, junto à natureza. Toda a lógica é, portanto, a prova de que o seu pensar abstrato por si nada é, de que a ideia absoluta por si nada é, de que somente a natureza é algo<sup>31</sup>.

Com essa interpretação é possível para Marx utilizar das oposições da filosofia hegeliana para a crítica do materialismo histórico à propriedade privada, a partir da

---

<sup>28</sup> MARX, 2004, p. 13.

<sup>29</sup> *Idem*.

<sup>30</sup> Comumente traduzido por *suprassunção*, designa o movimento que distingue a dialética hegeliana. Hegel utiliza o conceito de *Aufhebung* para indicar a negação que conserva determinados elementos da tese que pretende negar, e desta forma, acabam se unificando em uma síntese que “supera” tanto a tese quanto a sua negação. Em outras palavras, indica o movimento que resulta numa síntese que conserva elementos da tese e de sua antítese para ultrapassá-los.

<sup>31</sup> MARX, 2004, p. 133-134 (colchetes nossos).

própria noção de Hegel sobre as implicações do conceito de *Aufhebung* na dialética da consciência-de-si, e do estranhamento e alienação desta consciência em relação ao mundo – o que, segundo Marx, se aproximaria de um “naturalismo realizado, ou humanismo, [que] se diferencia tanto do idealismo quanto do materialismo e é, a um só tempo, a verdade unificadora de um e de outro”<sup>32</sup>. O autor dos manuscritos descreve alguns traços desse *estranhamento*:

O estranhamento aparece tanto no fato do *meu* meio de vida ser de um *outro*, no fato de que aquilo que é *meu* desejo ser a posse inacessível de um *outro*, quanto no fato de que cada coisa mesma é um *outro* enquanto si mesma, quanto [também] no fato de que minha atividade é um *outro*, quanto finalmente – e isso vale para os capitalistas – no fato de que, em geral, o poder humano não domina<sup>33</sup>.

Portanto, já não era mais necessário para Marcuse voltar-se para a antropologia existencialista e para a autorreflexão constante da situação histórica, visto que as condições (desumanas) postas pelo capitalismo acabariam por levar o proletariado ao estranhamento em relação à divisão dos meios de produção, e conseqüentemente, à tomada de consciência necessária para uma revolução. A possível “concretude” filosófica de Heidegger podia então ser descartada por Marcuse, e o seu projeto de unir teoria e prática em uma “filosofia concreta” logo foi abandonado. Marcuse descreveu o seu desapontamento com a pseudo-concretude da filosofia heideggeriana em 1974:

Mas logo percebi que a concretude de Heidegger era *em grande medida* de mentira, uma falsa concretude, e que de fato sua filosofia era tão abstrata e tão apartada da realidade, e até mesmo evitava a realidade, quanto as filosofias que naquele tempo tinham dominado as universidades alemãs, isto é, uma vertente bastante atrofiada de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, mas também positivismo<sup>34</sup>.

Além disso, com a recepção e aceitação do Nazismo por parte de Heidegger, Wölin aponta para a conclusão de Marcuse sobre a incapacidade de Heidegger em efetivar a transição de sua análise do plano ontológico para o plano ôntico (ou histórico)<sup>35</sup>. Em um artigo de 2011 John Abromeit também compartilha da opinião de Wölin; segundo ele, ao aderir ao nazismo Heidegger:

---

<sup>32</sup> *Idem.*, p. 127 (colchetes nossos).

<sup>33</sup> *Idem.*, p. 147.

<sup>34</sup> MARCUSE, OLAFSON, 2018, p. 93 (itálicos nossos).

<sup>35</sup> WÖLIN, R. “Introduction: What Is Heideggerian Marxism?” in MARCUSE, 2005. p. xxi.

[...]demonstrou a fraqueza fundamental de seu conceito: ele continuava a ser uma categoria antropológica e, como tal, separada dos acontecimentos históricos reais. A ênfase de Heidegger na autenticidade e na consciência histórica na primeira metade de *Ser e Tempo* foi reduzida, no final do livro, para ‘escolher o próprio herói’ e aceitar seu lugar na ‘comunidade do destino’. Na ausência de qualquer análise histórica ou social substancial, a concretude cativante da filosofia de Heidegger sucumbiu muito facilmente à ideologia autoritária e a mitos pseudoconcretos<sup>36</sup>.

Após a chegada do fascismo ao poder, Marcuse afastou-se de Heidegger e do heideggerianismo; ele escapou da Alemanha nazista e entrou para o Instituto de Pesquisas Sociais em 1933, com este já no exílio em Genebra<sup>37</sup>. Apesar de se distanciar de Heidegger por motivos tanto teóricos quanto políticos, Marcuse o visitou em Todnauberg no ano de 1947, e após o retorno de Marcuse para os Estados Unidos houve uma breve troca de cartas entre ambos; este “diálogo” por correspondência foi encontrado no arquivo pessoal de Marcuse e traduzido para o inglês por Richard Wölin. Na primeira destas cartas, do dia 28 de agosto de 1947, Marcuse diz:

Eu e muitíssimos outros o admiramos como filósofo e aprendemos infinitamente com o senhor. Mas não podemos separar o Heidegger filósofo e o Heidegger homem – essa separação contradiz sua própria filosofia. Um filósofo pode se enganar em política – e então mostrará francamente seu erro. Mas ele não pode enganar-se a respeito de um regime que matou milhões de judeus – simplesmente por serem judeus -, que fez do terror um estado normal e que inverteu tudo que era realmente ligado aos conceitos de espírito, liberdade e verdade em seu oposto sanguinário<sup>38</sup>.

Ele termina a carta pedindo uma retratação pública por parte de Heidegger que por sua vez, esquivou-se de tal ato, e a segunda carta de Marcuse acaba com as relações entre eles. Entretanto, Marcuse vai citar explicitamente Heidegger por duas vezes, uma delas no texto *Da ontologia à tecnologia* e outra em *O homem unidimensional*.

## 1.2 A Escola de Frankfurt e análises sobre o fascismo

Marcuse fez parte do Instituto para Pesquisa Social, que a época era dirigido por Max Horkheimer e também incluía teóricos como Theodor Adorno, Erich Fromm, Leo

---

<sup>36</sup> ABROMEIT, 2011, p. 287.

<sup>37</sup> Em 1934, o Instituto afiliou-se à Columbia University e se transferiu para os Estados Unidos, e Marcuse acabou por se naturalizar cidadão deste país após alguns anos. Para uma visão detalhada sobre o Instituto de Pesquisa Social, JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Trad. de Vera Ribeiro e revisão de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

<sup>38</sup> MARCUSE, 1999, p. 352.



Löwenthal, Franz Neumann, Walter Benjamin, entre outros. Durante o período em que foi membro da “Escola de Frankfurt” Marcuse publicou vários artigos, dentre eles: *Sobre o conceito de essência* (1936), junto à Horkheimer assina *Filosofia e Teoria Crítica* (1937); publicou também *Sobre o caráter afirmativo da cultura* (1937) e *Sobre o hedonismo* (1938). Mais uma vez, as temáticas discutidas em cada um dos textos constituem pontos-chave para sua proposta que visa a emancipação dos indivíduos. Após dois anos de preparação foi publicado em 1941 o livro *Razão e Revolução*, onde Marcuse apresenta

Hegel, Marx e a teoria social ao público de língua inglesa e que iria delinear as origens e perspectivas do tipo de teoria social crítica que estavam sendo desenvolvidas pelo Instituto[...] Marcuse procurou demonstrar a incompatibilidade da filosofia hegeliana com o fascismo alemão, e como a filosofia e o método dialético de Hegel continham temas socialmente críticos e emancipatórios que foram incorporados por Marx e por uma linha posterior de pensamento crítico. As categorias de crítica, negação, contradição e a relação entre teoria e prática – temas centrais da teoria crítica da Escola de Frankfurt – foram vigorosamente enfatizadas<sup>39</sup>.

Devido às dificuldades financeiras enfrentadas pelo Instituto, Marcuse foi trabalhar para o governo federal dos Estados Unidos em 1942. Primeiro trabalhou poucos meses para o Office of War Information como analista sênior, e depois para o Office of Strategic Services. Deste trabalho surgiram importantes análises em forma de artigos e relatórios sobre o fascismo na Alemanha, como *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, *A nova mentalidade alemã* e *Descrição de três projetos importantes*. Kellner ressalta que os textos produzidos por Marcuse neste período “são importantes porque fornecem uma análise original das condições psicológicas, culturais e tecnológicas das sociedades totalitárias e o modo pelo qual essas sociedades dominam o indivíduo”<sup>40</sup>, e que:

O trabalho de Marcuse para o governo proporcionou assim conhecimento e experiências que seriam utilizadas por ele em seu trabalho posterior e que deram substância, além de embasamento empírico e histórico à sua teoria. O serviço no governo, suplementando a atividade no Instituto de Pesquisa Social, proporcionou-lhe mais uma experiência de trabalho interdisciplinar, o que veio a enfatizar a necessidade de integrar as perspectivas histórica, econômica, política, sociológica e cultural<sup>41</sup>.

---

<sup>39</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 24-25.

<sup>40</sup> *Idem.*, p. 45.

<sup>41</sup> *Idem.*, p. 52.

Deste modo, Marcuse vai despontar como um dos principais teóricos do fascismo alemão, da tecnologia e da racionalidade tecnológica, bem como de suas formas de controle. Kellner aponta que o Instituto procurava desenvolver “um conceito de teoria social crítica que contrastava com a teoria tradicional”<sup>42</sup>, e alguns elementos orientavam de forma mais ou menos harmônica as posições políticas e teóricas de seus membros: o hegelianismo de esquerda, a ênfase na crítica da razão como resposta ao positivismo do Círculo de Viena, além das análises filosóficas, políticas, sociológicas e econômicas das sociedades capitalista e comunista com um tom pessimista<sup>43</sup>.

Contudo, é na análise sobre os impactos da tecnologia, onde a filosofia marcuseana se afasta “da tendência de Escola de Frankfurt de colocar a tecnologia primariamente como instrumento de dominação e a sociedade industrial como um aparato de controle e padronização sociais”<sup>44</sup>. De acordo com Kellner, ainda que a presença de uma “crítica da razão dominante” seja o denominador comum entre os filósofos do Instituto da geração de Marcuse, a concepção de dialética assumida por este, marca a diferença entre sua teoria crítica e aquelas desenvolvidas por outros companheiros de Instituto. Nas palavras do comentador:

Ao contrário de Adorno, Marcuse não previu os ataques pós-modernos à razão e ao iluminismo e sua dialética não era “negativa”. Em vez disso, Marcuse adotava o projeto de reconstruir a razão e de postular alternativas utópicas à sociedade existente – uma imaginação dialética que foi relegada em uma era que rejeita o pensamento revolucionário e visões grandiosas de libertação e reconstrução social<sup>45</sup>

Além dessa singular diferença entre a filosofia de Marcuse e o pensamento de Adorno, existiam outras diferenças teóricas entre os membros do Instituto; e algumas destas diferenças podem ser exemplificadas no debate de Columbia ocorrido em 1941.

O que estava em disputa era a natureza do regime nacional-socialista alemão; se este “era ou não um novo tipo de formação social pós-capitalista governado mais pela política que pela economia”<sup>46</sup>, e as respectivas interpretações em disputa foram sintetizadas na edição de 1941 da *Zeitschrift für Sozialforschung*, a revista do Instituto. Os pontos onde convergiam as posições dos conferencistas eram que o nacional-socialismo “foi uma

---

<sup>42</sup> *Idem.*, p. 22.

<sup>43</sup> JAY, A **Imaginação Dialética**, 2008. Ver especialmente o capítulo II *A gênese da Teoria Crítica*.

<sup>44</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 27.

<sup>45</sup> *Idem.*, “Prefácio”, p. 17.

<sup>46</sup> *Idem.*, “Introdução”, p. 32-33.

‘reação política apoiada pelos interesses do grande capital’ e de ser um “herdeiro da crise histórica do liberalismo”, enquanto a divergência, por sua vez, surgia no tocante à “natureza sócio-política do novo regime”<sup>47</sup>.

O jurista e cientista político Franz Neumann defendia a hipótese de que o nacional-socialismo se aproximava de um capitalismo monopolista totalitário, e via nas mudanças tecnológicas a origem da competição capitalista, com o processo de monopolização da Alemanha partindo da formação de cartéis na indústria química. Tanto para Neumann, quanto para Marcuse, “o nacional-socialismo põe de lado o papel da lei e a separação dos poderes, que eram a forma característica do Estado liberal moderno”<sup>48</sup>.

Ao contrário de Neumann, o economista Friedrich Pollock sustentava a ideia de que o nazismo se assemelhava a um capitalismo de estado, e que em sistemas deste tipo, particularmente nos regimes autoritários “se evidencia um incremento da dominação social, em função da ampliação do escopo da racionalidade técnica”<sup>49</sup>, e que, “sob tal sistema os órgãos executivos tendem a ser cada vez mais máquinas, e essa característica maquinal garante ao aparato estatal seu alto grau de precisão e calculabilidade técnica”<sup>50</sup>.

O que é comum a ambas posições é o papel central da tecnologia para o desenvolvimento e manutenção do regime, e dois artigos desta edição da Revista têm a tecnologia como foco de análise: 1) *Tendências tecnológicas e estrutura econômica sob o nacional-socialismo*, de A. R. L. Gurland, que próximo às ideias de Neumann, ratifica a importância da tecnologia para o regime nazista como saída da crise econômica; e 2) *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, de Marcuse. Para este, a racionalidade tecnológica orientada a partir do critério de eficiência tornou-se a principal força mantenedora do sistema econômico e político do regime nazista. Em suas palavras,

O Terceiro Reich é, na verdade, uma forma de “tecnocracia”: as considerações técnicas da eficiência e da racionalidade imperialistas superam os padrões tradicionais do lucro e do bem-estar geral... Essa tecnocracia terrorista não pode ser atribuída aos requisitos excepcionais da “economia de guerra”; a economia de guerra é, antes, o estado normal do ordenamento nacional-socialista do processo social e econômico, e a tecnologia é um dos principais estímulos desse ordenamento<sup>51</sup>.

---

<sup>47</sup> GONZÁLEZ, Francisco Colom *apud* REGATIERI, 2015, p. 5.

<sup>48</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 32.

<sup>49</sup> REGATIERI, 2015, p. 12.

<sup>50</sup> POLLOCK, 2019, p. 128.

<sup>51</sup> MARCUSE, 1999, p. 74.

Se neste artigo, a posição de Marcuse pode ser lida como um movimento em direção à interpretação de Pollock, porque ele identifica o nacional-socialismo como uma forma de capitalismo de Estado orientado pela economia de guerra, já no texto *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, a posição adotada por Marcuse pode ser interpretada como mais próxima da leitura de Neumann, onde o regime nazista está próximo de um capitalismo monopolista totalitário.

Portanto, ao equilibrar a hipótese de Pollock sobre o capitalismo de estado com as ideias de Neumann, estas semelhantes inclusive à teoria marxista tradicional, Marcuse identifica no regime nazista “uma forma de tecnocracia” onde “o nacional-socialismo deveria ser interpretado à luz de sua relação com a dinâmica do capitalismo monopolista”<sup>52</sup>. Portanto, de acordo com Kellner, Marcuse “fica assim entre as duas posições opostas do Instituto, argumentando que os fatores econômicos e políticos estão integralmente relacionados na construção da sociedade fascista”<sup>53</sup>.

Mais do que indicar a semelhança de posições entre Neumann e Marcuse, o artigo *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo* vai além. Este texto não foi publicado por Marcuse durante sua vida e acabou por ser encontrado em seus arquivos pessoais junto a uma versão (sem título) para palestra<sup>54</sup>. Kellner ressalta que este artigo antecipa o conceito marcuseano de *dessublimação repressiva*, ao analisar “como o afrouxamento dos tabus sexuais e limites morais ajuda a ligar os indivíduos à sociedade fascista”<sup>55</sup>. Para Marcuse, o nacional-socialismo solapou aquilo que se entendia por “Estado moderno” através de uma burocratização altamente racionalizada das funções administrativas, da independência das forças armadas e da substituição das leis pela ideologia do partido. Segundo o filósofo, em *Estado e indivíduo...*:

O Estado nacional-socialista emerge assim como a soberania tripartite da indústria, do partido, e das forças armadas, que dividiram entre si o monopólio do poder coercitivo anterior... Uma eficiência assustadora, com certeza, que nada tem em si do caráter progressista da eficiência da sociedade liberal progressista. Em uma sociedade assim, a eficiência deve estar afinada com o desenvolvimento de forças realmente produtivas, tanto intelectuais quanto materiais, podendo ser uma alavanca para expandir e enriquecer o âmbito da satisfação humana. A eficiência nacional-socialista é de outra qualidade. Está totalmente a serviço da expansão imperialista. E implica exatamente o oposto

---

<sup>52</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 34.

<sup>53</sup> *Idem.*, p. 33.

<sup>54</sup> Ambos os textos não possuem data, mas a presença do endereço de Marcuse no artigo enquanto este residia na Califórnia, aponta para o ano de 1942 como a época em que os mesmos foram redigidos.

<sup>55</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 35.

do que significava originalmente a eficiência, pois só se pode operar através do empobrecimento e da opressão em escala internacional<sup>56</sup>.

Apesar da aparente harmonia do sistema ter sido simbolizada na figura do líder do partido nacional-socialista – uma vez que ele era “o agente através do qual os interesses divergentes das três hierarquias são coordenados e afirmados como interesses nacionais”<sup>57</sup>, uma espécie de “símbolo vivo da eficiência” – o elemento que realmente mantém a sociedade nacional-socialista coesa (e coagida) é a racionalidade pautada por “padrões de eficiência e precisão”<sup>58</sup>. Para Marcuse, é a burocracia extremamente racionalizada do regime que permite a máquina estatal operar. Em suas palavras:

O terror que mantém a sociedade nacional-socialista não é apenas o dos campos de concentração, prisões e *pogroms*; não é apenas o terror da ausência de lei, mas também o terror legalizado menos visível, apesar de não menos eficaz, da burocratização[...] O nacional-socialismo transformou todas as relações pessoais e sociais nas funções minuciosamente supervisionadas e controladas de tal aparato. Os *slogans* irracionais da filosofia nacional-socialista escondem uma racionalidade tremendamente brutal na qual tudo está subordinado aos valores da velocidade, precisão e eficiência[...]O Estado – uma máquina: esta concepção materialista reflete a realidade nacional-socialista bem melhor do que as teorias da comunidade racial e do Estado líder<sup>59</sup>.

A partir da leitura de Marcuse, a coesão social necessária para a expansão imperialista que cada uma das três forças, de acordo com seus respectivos interesses desejavam, dependeu de dois fatores que se conectavam e que superavam a figura do *Führer* no papel “unificador” da sociedade nazista. Tais fatores são a eficiência e precisão da burocracia do Estado nacional-socialista que somente foi possível através do segundo fator: o desenvolvimento tecnológico orientado a tais fins.

É evidente que Marcuse reconhecia a importância do aspecto ideológico para o regime; contudo, o denominador comum entre as posições de Marcuse, Pollock e Neumann é o papel central da tecnologia para o desenvolvimento e manutenção do regime nazista. A partir daqui, Marcuse identifica elementos mais óbvios do que impressionantes da sociedade nacional-socialista, que se assemelham à algumas características das sociedades capitalistas avançadas nos anos 1960 e conectam *Estado e indivíduo...* com

---

<sup>56</sup> MARCUSE, 1999, p. 116-117.

<sup>57</sup> *Idem.*, p. 116.

<sup>58</sup> *Idem.*, p. 118.

<sup>59</sup> *Idem.*, p. 118-119 (colchetes nossos).

*Eros e Civilização e Homem unidimensional*. Ele identifica o regime nazista como uma tecnocracia que “não é o reverso, mas a consumação do individualismo competitivo”<sup>60</sup>, ao mesmo tempo que, eles “giram em torno da instituição através da qual, cega e anarquicamente, *toda* sociedade tinha se afirmado contra interesses *particulares*”<sup>61</sup>.

A ideologia do regime alegava que o esforço da expansão imperialista estava associado ao objetivo de uma “eugenia positiva” da nação alemã, enquanto deslocava os indivíduos para a total mobilização de suas capacidades físicas e intelectuais. Segundo Marcuse:

Aqui, onde o funcionamento do aparato depende exclusivamente de fatores subjetivos, ele também encontra os limites da opressão terrorista. Um sistema social em expansão, baseado em uma total eficiência tecnológica e industrial, não pode deixar de liberar aquelas faculdades e impulsos humanos que tornam tal eficiência possível... Tudo isso soa como a filosofia individualista do ápice do liberalismo<sup>62</sup>.

Marcuse lembra que na sociedade liberal pré-fascismo, havia um espaço na interioridade dos indivíduos que ao menos os permitiam “se abster de toda ação competitiva, deixava-lhe pelo menos a possibilidade de escapar do quadro repressivo de sua vida profissional”<sup>63</sup>. Então, como equilibrar a necessidade de mobilização total do indivíduo para a máquina imperialista de guerra com uma ampliação do grau de liberdade, na consumação do individualismo liberal competitivo?

A “dimensão interior” dos indivíduos, que nas sociedades liberais modernas significava oposição à ordem vigente era confrontada frequentemente por tabus sociais e culturais, e aqui, encontra-se o gérmen da hipótese sobre o conceito de *dessublimação repressiva* e sua dinâmica. Para fundamentar esta hipótese, Marcuse apoiou-se nas diferenças da relação trabalho  $\times$  lazer entre as sociedades liberais e a sociedade fascista alemã. Segundo o filósofo, as distinções entre trabalho  $\times$  lazer e Sociedade  $\times$  Estado, que caracterizavam as sociedades liberais na Modernidade foram abolidas pelo regime nacional-socialista, que incorporou o lazer à organização da mão de obra e eliminou a fronteira entre o público e o privado; assim, os interesses do regime puderam ser identificados com os interesses das massas. Portanto, segundo nosso autor:

---

<sup>60</sup> *Idem.*, p. 121.

<sup>61</sup> *Idem* (itálicos do original).

<sup>62</sup> *Idem.*, p. 119-120.

<sup>63</sup> *Idem.*, p. 125.

A expansão do lazer (que obviamente foi abolido pela guerra) é uma exigência da saúde, servindo para suplementar a política populacional do nacional-socialismo e ajudando a criar um amplo e adequado reservatório de mão de obra[...] A mobilização integral da força de trabalho não poderia ser efetuada sem compensar o indivíduo pela perda de sua independência. O nacional-socialismo ofereceu duas compensações: uma nova segurança econômica e uma nova licenciosidade<sup>64</sup>.

As condições sociais e econômicas da Alemanha durante a década de 1920 não eram muito diferentes daquelas nos demais países europeus; logo, se faz necessário considerar alguns fatos sobre essa “nova segurança econômica”.

Os termos do Tratado de Versalhes assinado durante as negociações após o fim da primeira guerra impuseram fortes sanções à nação derrotada, e os índices de desemprego e inflação que já eram altos se agravaram; e estes fatos levaram a população a um descontentamento em relação aos democratas, e à desconfiança quanto aos ideais da República de Weimar. Apesar de uma breve recuperação econômica a partir de 1924, esse contexto ainda favorecia apenas um pequeno grupo de industriais que operavam em formato de cartéis; e com o *crack* da bolsa de Nova York em 1929, a República de Weimar já fragilizada e cooptada começou a colapsar. Com o agravamento da situação econômica e política a partir de 1929, a ideologia ultranacionalista transportou Adolf Hitler ao poder.

Diferente de quando tentou aplicar um golpe de Estado que resultou em sua prisão dez anos antes, desta vez Hitler contou com o apoio financeiro daquele mesmo cartel de industriais que se beneficiaram com os altos juros durante os anos da República de Weimar. Em seus primeiros anos de governo, o partido nacional-socialista promoveu a recuperação econômica da sociedade alemã através da revitalização técnica da indústria nacional, ao mesmo tempo em que ignorava alguns termos do Tratado de Versalhes: na medida em que anexava antigos territórios perdidos após a Primeira Guerra, desenvolvia e ampliava a capacidade bélica do Estado.

Ao analisar um discurso do líder nazista para o Clube da Indústria no ano de 1932, Marcuse sintetiza o contexto da ação política tomada pelo partido nacional-socialista para a recuperação econômica da Alemanha, e esse sistema político e econômico tinha nas forças armadas o agente executor de sua expansão:

Sob as condições externas e internas que prevalecem, a economia alemã já não é capaz de operar através de suas próprias forças e mecanismos intrínsecos. As *relações econômicas* devem, portanto, ser *transformadas em relações*

---

<sup>64</sup> *Idem.*, p. 124-125 (colchetes nossos).

*políticas*, a expansão econômica e a dominação devem não apenas ser suplementadas, mas superadas pela expansão e dominação políticas. Hitler promete que o novo Estado se tornará o agente executivo da economia, que organizará e coordenará toda a nação para uma expansão econômica sem limites... Ainda promete que fornecerá a arma que sozinha permitirá que a indústria alemã supere suas rivais e abra os mercados necessários, a saber, o mais formidável exército do mundo<sup>65</sup>.

Somado ao aumento da burocratização estatal, a recuperação econômica da Alemanha nazista se deu às custas da alimentação da máquina de guerra imperialista. Neste sentido, para Marcuse, “o Estado tinha de se identificar diretamente com os interesses econômicos predominantes e ordenar todas as relações sociais de acordo com suas necessidades”<sup>66</sup>. Portanto, essa identificação dos interesses individuais com os interesses econômicos e imperialistas ocorreu através da segurança econômica individual, aliada ao incentivo de um “instinto bruto e abstrato de autopreservação”<sup>67</sup> promovidos pelo regime nazista.

Para Marcuse, “o nacional-socialismo transformou o sujeito economicamente livre em economicamente seguro”<sup>68</sup>, ainda que o custo de tal segurança fosse a mobilização total das capacidades individuais. Neste contexto, é o partido nacional-socialista que se consuma como o “indivíduo” competitivo, e não o Estado ou o sujeito econômico livre das primeiras sociedades liberais. Entre estas e a sociedade de massas fascista, o filósofo identifica uma transformação na ênfase da organização social aliada à propaganda e ao terror institucionalizado; e Marcuse resumiu o medo e a vigilância socialmente institucionalizada sob o regime nazista – “o vizinho desconhecido pode ser não confiável ou membro da Gestapo”<sup>69</sup>. Este cenário transforma o indivíduo liberal no indivíduo da ideologia das massas por meio da “divisão social do trabalho e do processo tecnológico”<sup>70</sup>. Segundo o filósofo:

A ênfase nacional-socialista no dever do sacrifício tem mais do que importância ideológica; não é apenas um princípio propagandístico, mas também econômico. A segurança nacional-socialista está essencialmente veiculada à escassez e à opressão. A segurança econômica, se é que serve de compensação, afinal, deve ser suplementada por alguma forma de liberdade e

---

<sup>65</sup> *Idem.*, p. 113-114 (itálicos do original).

<sup>66</sup> *Idem.*, p. 115.

<sup>67</sup> *Idem.*, p. 123.

<sup>68</sup> *Idem.*, p. 126.

<sup>69</sup> *Idem.*, p. 123.

<sup>70</sup> *Idem.*, p. 122.



o nacional-socialismo concedeu esta liberdade ao abolir certos tabus sociais fundamentais<sup>71</sup>.

A Alemanha se recuperou economicamente; mas esse processo exigiu a mobilização total das capacidades intelectuais e físicas dos sujeitos para sustentar uma economia de guerra. À primeira vista é contraditório que para tal mobilização total acontecesse, fosse necessário implantar a ideologia nacional-socialista através da propaganda e do terror ao mesmo tempo em que o regime permitia uma *nova licenciosidade*.

Para superar o problema da mobilização do trabalho em um regime de opressão e escassez, em um contexto onde a tecnologia pautada pelo princípio de eficiência regulou não só a indústria, mas também a sociedade, a saída encontrada pelo regime nazista foi a integração do lazer na administração da força de trabalho e o afrouxamento de alguns tabus sociais. Isso constituiu-se para Marcuse em “uma das ações mais ousadas do nacional-socialismo no campo da dominação social”<sup>72</sup>. Segundo o filósofo:

Os fatos são bem conhecidos e basta mencioná-los. O Terceiro Reich aboliu a discriminação contra mães e filhos ilegítimos, encorajou relações extramatrimoniais entre os sexos, introduziu um novo culto a nudez na arte e entretenimento e dissolveu as funções protetoras e educacionais da família<sup>73</sup>.

Apesar de Marcuse afirmar que “a abolição destes tabus designa uma guinada na história da civilização”<sup>74</sup>, este é um fenômeno paradoxal apenas na aparência. O filósofo tinha dúvidas sobre se tal abolição signifique de fato um acréscimo de liberdade, e que este movimento, por fim, acabaria por fortalecer a adequação dos indivíduos ao minar toda oposição ou revolta. Vejamos os motivos para tal desconfiança por parte de Marcuse.

Essa nova liberdade individual era o “privilégio dos membros saudáveis e aceitos da raça alemã”<sup>75</sup>, que dentro de um sistema político e econômico voltado para a expansão imperialista através da guerra, tiveram os seus impulsos destrutivos individuais direcionados pelo Estado contra o inimigo estrangeiro. Por sua vez, esse sistema político e econômico voltado para a guerra dependia da mobilização total das forças de trabalho; logo, a “emancipação da vida sexual está definitivamente ligada à política de aumento

---

<sup>71</sup> *Idem.*, p. 126.

<sup>72</sup> *Idem.*

<sup>73</sup> *Idem.*, p. 126-127.

<sup>74</sup> *Idem.*, p. 127.

<sup>75</sup> *Idem.*, p. 129.

populacional”<sup>76</sup>, e desse modo, com os prazeres individuais administrados, estimulados e outorgados pelo governo, os indivíduos estão “mais propensos a se tornarem seus obedientes seguidores”<sup>77</sup>.

No apêndice de *Estado e indivíduo...* o filósofo aponta que o nacional-socialismo estende o campo de dominação política para a satisfação dos prazeres individuais; nesse movimento de identificação da “satisfação privada como um serviço patriótico”<sup>78</sup>, a dimensão interior dos indivíduos, que nas primeiras sociedades liberais significava “o último domínio em que podia viver de acordo com suas potencialidades e desejos”<sup>79</sup> é solapado, e junto com ele, “a última posição que o ser humano ainda mantinha contra uma ordem pública repressiva”<sup>80</sup> é dominada.

A sua tese de doutorado é crucial para que Marcuse confirme essa hipótese. A análise presente em *O Romance de Artista Alemão* se articula com a investigação de *Estado e indivíduo...* no comentário sobre a relação do regime nazista com a arte, e com a dimensão interior capaz da negação e da oposição à ordem social vigente. Por sua vez, o *Homem unidimensional* possui um capítulo exclusivamente destinado ao conceito de dessublimação repressiva, e sua função de integrar os interesses políticos de dominação na cultura a partir da administração dos impulsos e desejos individuais. Portanto, torna-se evidente uma certa continuidade e complementariedade temático-conceitual nos escritos de Marcuse.

Em 1922, o filósofo já havia analisado como o romance de artista conservava e expressava um espaço de negação e oposição à ordem vigente. Assim, as obras de arte nas sociedades liberais constituíam-se em um refúgio para a subjetividade na promessa de uma existência livre. De acordo com o filósofo, do mesmo modo que o nacional-socialismo “aboliu esta função da arte ao amalgamá-la e ajustá-la ao padrão de vida cotidiana”<sup>81</sup>, sua análise das sociedades industriais avançadas (*Homem unidimensional*) indica que essa dimensão interior de oposição é progressivamente fechada, e as obras de arte capazes da alienação artística, “são elas próprias incorporadas nessa sociedade e

---

<sup>76</sup> *Idem.*, p. 127.

<sup>77</sup> *Idem.*, p. 128.

<sup>78</sup> *Idem.*, p. 134.

<sup>79</sup> *Idem.*

<sup>80</sup> *Idem.*

<sup>81</sup> *Idem.*

circulam como parte integrante do equipamento que adorna e psicanalisa o estado de coisas vigente. Assim, tornam-se comerciais: vendem, confortam ou excitam”<sup>82</sup>.

Ideologia unidimensional e cultura de massas são indiscerníveis em um cenário de controle da subjetividade dos indivíduos, onde os impulsos e desejos são mobilizados e qualquer possibilidade de oposição ao sistema é rapidamente controlada. O nacional-socialismo conquistou a última posição que o ser humano ainda mantinha contra uma ordem pública repressiva, e Marcuse percebeu algo semelhante nas sociedades capitalistas dos anos 1960, quando “o poder de absorção da sociedade esgota a dimensão artística pela absorção de seus conteúdos antagônicos”<sup>83</sup>. No *Homem unidimensional*, o filósofo constata que

a conquista e a unificação dos opostos, que encontra sua glória ideológica na transformação da cultura superior em cultura de massa, tem lugar sobre uma base material de crescente satisfação. Essa é também a base que permite uma *dessublimação* devastadora<sup>84</sup>.

É importante notar a semelhança entre a análise marcuseana da sociedade fascista na Alemanha e o processo de consolidação do capitalismo nas sociedades industriais avançadas, e como ambos modelos de sociedade executam a mobilização total dos indivíduos de acordo com os objetivos do aparato dominante. Sobre essa “dessublimação devastadora”, Marcuse lembra que, se antes a alienação da obra de arte era sublimação, na medida em que o seu conteúdo “cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio de Realidade estabelecido”<sup>85</sup>, nas sociedades industriais avançadas e, de modo semelhante na sociedade nacional-socialista,

o Princípio de Prazer absorve o Princípio de Realidade; a sexualidade é liberada (ou, antes, liberalizada) sob formas socialmente construtivas. Essa noção implica a existência de formas repressivas de dessublimação, em comparação com as quais as pulsões e objetivos sublimados contêm mais desvio, mais liberdade e mais recusa em respeitar os tabus sociais. Parece que tal dessublimação repressiva atua de fato na esfera sexual e aqui, como na dessublimação da cultura superior, opera como o subproduto dos controles sociais da realidade tecnológica, que amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação<sup>86</sup>.

---

<sup>82</sup> MARCUSE, 2015, p. 91.

<sup>83</sup> *Idem.*, p. 89.

<sup>84</sup> *Idem.*, p. 97.

<sup>85</sup> *Idem.*

<sup>86</sup> *Idem.*, p. 97-98.

### 1.3 Teoria Crítica da sociedade e emancipação do indivíduo

É na terceira e última fase da trajetória de Marcuse que encontramos dois de seus principais escritos. Publicado em 1955, *Eros e Civilização* apresenta o seu freudo-marxismo e a “utopia” de uma nova base racional com vistas à libertação da pulsão de vida – em outras palavras, uma mudança qualitativa da existência humana; por sua vez, *O homem unidimensional* foi publicado em 1964 e complementa a abordagem tratada em *Eros e Civilização* ao reconsiderar a posição um tanto otimista deste, e essa atenuação de perspectiva já se encontrava no artigo publicado em 1960, *Da ontologia à tecnologia: As tendências da sociedade industrial*<sup>87</sup>. Este é o segundo escrito no qual a tecnologia está no centro da análise filosófica de Marcuse<sup>88</sup>, e pode ser lido como uma apresentação resumida da discussão tratada em *O Homem Unidimensional*.

*Eros e Civilização* foi escrito entre os bons ventos da economia pós Segunda Guerra e o início da Guerra Fria; portanto, reflete o otimismo do autor quanto a possibilidade de uma revolução total, ao mesmo tempo em que traz a denúncia da lógica de dominação imposta aos indivíduos através do *princípio de desempenho*. Contudo, a repressão aos movimentos sociais, os desdobramentos da guerra no Vietnã e o aumento da tensão entre ocidente e oriente foram para Marcuse, motivos suficientes para atenuar o otimismo de *Eros e Civilização* sem esquecer o compromisso da teoria com a pacificação da existência. Ou seja, ao mesmo tempo em que o otimismo inicial de *Eros e Civilização* é mitigado, esta atenuação não invalidaria a hipótese de uma revolução total, e deste modo, o filósofo mantém sua proposta para uma mudança qualitativa da existência como o cerne de seu pensamento.

Marcuse percebeu que, nas sociedades industriais avançadas, os recursos técnicos e materiais já haviam atingido um nível em que, a noção de “abolição do trabalho” descrita por Marx estava muito mais próxima de se realizar objetivamente do que este imaginava<sup>89</sup>. O filósofo indicou a existência de uma relação proporcional entre o desenvolvimento técnico que permite tal estágio ser alcançado, e o aumento da repressão e a diminuição da liberdade nas sociedades industriais avançadas. E para Marcuse, esta

---

<sup>87</sup> Consiste no resumo de um curso desenvolvido por Marcuse entre os anos de 1958 e 1959, na EPHE – Escola Prática de Altos Estudos, na França.

<sup>88</sup> O primeiro texto onde a tecnologia é o objeto central da análise de Marcuse é o artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, publicado originalmente em 1941, no vol. 9 da revista do Instituto de Pesquisas Sociais.

<sup>89</sup> No contexto dos anos 1960, Marcuse denominou esse estágio proposto por Marx de “pacificação da existência”

relação proporcional comprovaria a iminência de sua hipótese sobre a “pacificação da existência”, na medida em que, as instituições econômicas e políticas dominantes, cada vez mais direcionam “esforços intensivos para conter essa tendência dentro das instituições estabelecidas”<sup>90</sup>.

Se a proposta contida em *Eros e Civilização* pode ser tomada como utópica, em *O Homem unidimensional* Marcuse apresenta as sociedades do século XX dentro de uma distopia, onde os valores e desejos individuais tornam-se bens de consumo, e “a integração das forças sociais antes negativas e transcendentais com o sistema estabelecido parece criar uma estrutura social nova”<sup>91</sup>. Ao reconsiderar o otimismo de *Eros e Civilização*, Marcuse não aponta para a invalidação de algum trecho do texto ou o desconsidera por completo – ao contrário, é justamente o diagnóstico mais pessimista sobre as sociedades industriais avançadas que transforma a utópica proposta de libertação contida ali, na:

mais realista, a mais concreta de todas as possibilidades históricas e, ao mesmo tempo, a mais racionalmente, mais eficazmente reprimida – a possibilidade mais abstrata e remota. Nenhuma filosofia, nenhuma teoria pode desfazer a introjeção democrática dos senhores em seus súditos. Quando, nas sociedades mais ou menos afluentes, a produtividade atingiu um nível em que as massas participam de seus benefícios, e em que a oposição é eficaz e democraticamente “contida”, então o conflito entre senhores e escravos também é eficientemente contido. Ou, melhor, mudou a sua localização social. Existe, e explode, na revolta dos países atrasados contra a intolerável herança do colonialismo e seu prolongamento pelo neocolonialismo<sup>92</sup>.

O novo ordenamento social do qual Marcuse nos fala é estritamente ligado à racionalidade tecnológica, que por sua vez, organiza os indivíduos e as sociedades em vistas da “dominação cada vez mais efetiva do homem e da natureza, para a utilização cada vez mais efetiva de seus recursos”<sup>93</sup>. Esta “nova estrutura social” implica na padronização do comportamento humano da sociedade unidimensional; a principal característica deste tipo de sociedade é que os desejos individuais são capturados, administrados e mobilizados em prol da manutenção do aparato tecnopolítico e

---

<sup>90</sup> MARCUSE, 2015, p. 54.

<sup>91</sup> *Idem.*, p. 154.

<sup>92</sup> MARCUSE, 2021, p. xiv. Este trecho faz parte do *Prefácio Político* escrito por Marcuse em 1966 por ocasião de uma nova edição de *Eros e Civilização*; por conseguinte, dois anos após a primeira edição de *O homem unidimensional*.

<sup>93</sup> MARCUSE, 2015, p. 54.

econômico dominante, semelhante à estratégia do nacional-socialismo para mobilizar a sociedade civil alemã.

Este “aparato”<sup>94</sup> absorve e neutraliza as forças antagônicas que, em um contexto social anterior permitiram não só o progresso e desenvolvimento científico/tecnológico, como também a elaboração de normas jurídicas, valores morais, e de objetos e juízos estéticos. De acordo com Marcuse, a ‘unidimensionalidade’ destas sociedades reside no fato de que a dimensão exterior se replica na dimensão interior do indivíduo; por sua vez, este não mais reconhece o aparato como repressivo, porque o mesmo possibilita a realização das falsas necessidades que são implantadas pelo próprio aparato. Segundo Kellner:

[...]proponho interpretar ‘unidimensional’ como conformidade ao pensamento e comportamento existentes e ausência de uma dimensão crítica e de uma dimensão de potencialidades que transcendem a sociedade existente. No uso de Marcuse, o adjetivo ‘unidimensional’ descreve práticas que se conformam a estruturas preexistentes, normas e comportamentos, em contraste com o discurso multidimensional, que focaliza possibilidades que transcendem o estado de coisas estabelecido<sup>95</sup>.

Mencionamos que a crítica direcionada às sociedades industriais avançadas, e a reformulação de certas categorias da teoria marxista de acordo com os desdobramentos teóricos, econômicos e políticos da primeira metade do século XX estão sobrepostos. Neste sentido, em *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, Kellner nos lembra que a crise do marxismo no início do século XX não significava necessariamente uma refutação da própria teoria, mas antes, “desafios à teoria para desenvolver e superar problemas temporários”<sup>96</sup>. E o próprio Kellner aponta que *O homem unidimensional* “é talvez a tentativa mais sólida de Marcuse para apresentar e desenvolver categorias da filosofia dialética desenvolvidas por Hegel e Marx”<sup>97</sup>.

Ao seguir esta hipótese, tanto no livro *Razão e Revolução*, onde Marcuse “delineia a ascensão da moderna teoria social através de Hegel, Marx e o positivismo”<sup>98</sup>, quanto no seu malsucedido projeto de juventude para uma “filosofia concreta”, onde a analítica

---

<sup>94</sup> Com o conceito de *aparato*, Marcuse pretende indicar as “instituições, dispositivos e organizações da indústria em sua situação social dominante” (MARCUSE, 1999, p. 77).

<sup>95</sup> KELLNER, D. “Introdução à 2ª edição” in MARCUSE, 2015, p. 21.

<sup>96</sup> No original, “Consequently, crises of Marxism do not necessarily refer to failures of Marxism but rather to challenges to the theory to develop and overcome temporary problems”. KELLNER, 1984, p. 368; [tradução nossa].

<sup>97</sup> KELLNER, D. “Introdução à 2ª edição” in MARCUSE, 2015, p. 11.

<sup>98</sup> *Idem.*, p. 13.

existencial heideggeriana seria o complemento ontológico que faltava ao marxismo hegeliano, Marcuse já apresentava tentativas de responder à crise do marxismo nestes trabalhos. Semelhante aos exemplos citados acima, *Eros e Civilização* também pode ser lido como uma tentativa do desenvolvimento e atualização das categorias do marxismo de base hegeliana a partir de conceitos presentes na metapsicologia desenvolvida por Freud, que por sua vez, são também reformulados. De acordo com Feenberg:

Na interpretação de Marcuse, a teoria freudiana das pulsões torna-se uma teoria social[...] Assim como Marx ampliou o conceito de política para incluir a economia, Marcuse amplia o conceito de política para incluir a dimensão psíquica explorada por Freud. Essa segunda ampliação é uma resposta ao fracasso da revolução, a ausência daqueles “fatores subjetivos”, pelos quais os marxistas tão pacientemente esperaram, no período que antecedeu a Primeira Guerra Mundial<sup>99</sup>.

Apesar de ser tomado como guru intelectual pela New Left dos anos 1960, a crítica de Marcuse às correntes marxistas da 2ª e da 3ª Internacional se assemelha à sua crítica dirigida ao intelectualismo da New Left e também ao neorevisionismo freudiano. Parte disso em função do surgimento do conformismo representado na “*Consciência Feliz*”, outra parte em função do avanço do princípio de desempenho em áreas até então voltadas para a maturação da atividade reflexiva. Em *Contra-revolução e Revolta*, de 1972, Marcuse exemplifica este ponto do seguinte modo:

Mas esta baixa do potencial revolucionário no apogeu do desenvolvimento capitalista é enganadora; a ilusão dissipa-se no momento em que compreendemos que, nesta fase, um novo padrão de desintegração e revolução emerge, correspondente à nova fase do capitalismo – a do capitalismo estatal-monopolístico – e por este engendrado. E a compreensão disto, por sua vez, requer não a revisão, mas a restauração da teoria marxista: a sua emancipação do seu próprio fetichismo e ritualização, da retórica petrificada que sustou o seu desenvolvimento dialético. A falsa consciência está generalizada tanto na Nova como na Velha Esquerda<sup>100</sup>.

Ao considerar o que foi discutido até aqui, podemos sintetizar dois pontos fundamentais da crítica marcuseana. O primeiro deles é a indicação do surgimento de uma nova fase do sistema capitalista – se no artigo de 1941 Marcuse oscila entre um capitalismo de Estado e um capitalismo monopolista para definir o modelo político-econômico do regime nazista, mais tarde ele sustenta que as tendências totalitárias das sociedades industriais avançadas são a fusão desses dois modelos. O segundo ponto

---

<sup>99</sup> FEENBERG, 2022, p. 6 (colchetes nossos).

<sup>100</sup> MARCUSE, 1981, p. 37.

envolve o resgaste do marxismo a partir da vertente dialética: uma vez que, se a tecnologia e a racionalidade tecnológica produzem a falsa consciência (“*Consciência Feliz*”), também produzem as condições para superação dessa própria organização da realidade.

Entre as tentativas de Marcuse para encontrar “elementos ontológicos decisivos” que complementassem a teoria de Marx, entendemos que a teoria das pulsões de Freud, é aquela que fornece a articulação decisiva para sua “utopia” de uma emancipação dos indivíduos e de uma mudança qualitativa da existência. Portanto, a próxima seção se dedica a apresentar que a partir desse movimento de ligar Marx à Freud, Marcuse modifica, ou expande ambas as teorias, bem como alguns dos problemas relacionados ao seu freudo-marxismo.

#### **1.4 O freudo-marxismo**

A psicanálise surgiu a partir dos estudos de Freud sobre a histeria e os fenômenos de conversão histérica, e o seu desenvolvimento foi influenciado principalmente pela relação de Freud com médico austríaco Josef Breuer, e também pela teoria do neurologista francês Jean-Martin Charcot<sup>101</sup>. Em uma abordagem inicial e de âmbito geral, a psicanálise é composta por duas partes ou momentos complementares: ela está situada entre o campo das bases hipotéticas que a sustentam, ou de sua “teoria”, denominada por Freud de metapsicologia, e entre o campo da prática, ou da análise clínica.

A metodologia da prática clínica é pautada pelos critérios de *atenção flutuante e livre associação*, enquanto a relação entre analista e paciente é mediada pelo conceito de *transferência*. Neste sentido, a psicanálise estaria preocupada com a “cura através da fala” e por motivos óbvios, tal perspectiva não se relaciona com os propósitos de nossa pesquisa. O nosso foco está direcionado para o fato de Marcuse ter reconhecido na metapsicologia freudiana a possibilidade de um trânsito entre indivíduo e cultura, e como

---

<sup>101</sup> Charcot ganhou fama com apresentações que pretendiam comprovar a eficácia da hipnose no tratamento da histeria. Mas Freud logo afastou a hipnose da prática psicanalítica porque além de algumas pessoas oferecerem uma resistência natural ao método hipnótico, o estado de hipnose elimina os elementos de resistência consciente do analisando perante a análise. No desenvolvimento de sua psicanálise, Freud entendeu que tal resistência forneceria indícios do complexo que está recalcado no inconsciente nas formas de ato falho, chiste, interrupção/mudança da fala, gestos, expressões faciais etc. Segundo a hipótese freudiana, uma outra forma de “acessar” os dados do complexo recalcado no inconsciente, seria através da interpretação dos sonhos.



estas temáticas foram ressignificadas e incorporadas no marxismo não-ortodoxo pelo filósofo. Em *Eros e Civilização* ele escreve que:

A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade – uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Thanatos. Freud discute a cultura não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da escravidão, e o progresso cultural à luz da coação. Por conseguinte, a cultura não é refutada: escravidão e coação representam o preço que deve ser pago<sup>102</sup>.

Simultaneamente, *Eros e Civilização* também contém uma crítica ao revisionismo freudiano (principalmente Erich Fromm), onde Marcuse aponta que tais escolas ignoram a fronteira e “obliteram essa discrepância entre teoria e terapia assimilando a primeira à segunda”<sup>103</sup>. Logo, a psicanálise seria reduzida à uma função conformista ou de ajustamento do indivíduo à uma sociedade “enferma”; conseqüentemente, a psicanálise enquanto prática clínica perderia seu valor crítico, uma vez que, nas escolas revisionistas alguns dos principais conceitos freudianos operam de modo ambíguo para no fim, tentar encontrar um modo de adequar o paciente a essa mesma sociedade “enferma”. De acordo com Marcuse:

O emprego revisionista desses termos joga com essa ambigüidade, que designa simultaneamente as faculdades livres e não livres, integrais e mutiladas, do homem, assim investindo o princípio de realidade estabelecido com a magnificência de promessas que só podem ser realizadas para além desse princípio de realidade. Essa ambigüidade faz a Filosofia revisionista parecer crítica, quando é conformista; política quando é moralista<sup>104</sup>.

Marcuse explica que não pretende aplicar a Psicologia à uma análise dos acontecimentos sociais e políticos porquê de acordo com ele, isso “significa a aceitação de um critério que foi viciado por esses mesmos acontecimentos”<sup>105</sup> – antes, o filósofo almeja “desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas”<sup>106</sup> suscitadas por Freud. Portanto, se faz necessário retornar à alguns pontos dessas “noções psicológicas” apresentadas por Freud em sua metapsicologia.

---

<sup>102</sup> MARCUSE, 2021, p. 14.

<sup>103</sup> *Idem.*, p. 189.

<sup>104</sup> *Idem.*, 198.

<sup>105</sup> *Idem.*, *Prefácio da Primeira edição*, p. xxiii.

<sup>106</sup> *Idem.*, p. xxiv.

*Além do princípio de prazer* foi publicado em 1920 e inaugura o período conhecido como “segunda tópica” freudiana, que não é uma refutação ou substituição da tópica anterior, mas sua ressignificação a partir da ruptura com a noção cartesiana de sujeito. Neste sentido, *Além do princípio de prazer* pode ser considerado o ponto de inflexão da psicanálise freudiana: se por um lado, este texto insere sua marca na tanto na tradição psicanalítica quanto na hermenêutica e filosófica, na medida em que é ali que os fundamentos da teoria psicanalítica começam a ser sintetizados, por outro lado, como certas hipóteses fundamentais para a metapsicologia encontram-se ali, este texto abre a possibilidade para se decretar o fim da psicanálise. O próprio Marcuse lembra que em relação à metapsicologia freudiana, “as dificuldades de verificação científica e até no aspecto de coerência lógica são óbvias e talvez insuperáveis”<sup>107</sup>.

A premissa básica da psicologia freudiana consiste na divisão da unidade psíquica em duas outras sub-unidades, entre o consciente e o inconsciente. Enquanto na primeira tópica, o aparelho psíquico é composto por três instâncias que operam de forma separada (Inconsciente, Pré-Consciente e Consciente), a partir da segunda tópica o aparelho psíquico ainda se mantém dividido em três instâncias (Id, Ego e Superego), mas com sutis diferenças destas em relação às instâncias anteriores<sup>108</sup>. As instâncias da segunda tópica operam de forma interconectada e são entendidas como lugares (“*topos*”), que estão emaranhados entre si e operam conjuntamente na economia das pulsões. Já o conceito de *pulsão* (*Trieb*)<sup>109</sup> é apresentado por Freud em *Além do princípio de prazer* do seguinte modo:

Aqui, se nos impõe a ideia de que viemos a deparar com uma característica geral dos instintos, talvez de toda a vida orgânica, que até agora não foi claramente reconhecida ou, pelo menos explicitamente enfatizada. Um instinto seria um impulso [pulsão], presente em todo organismo vivo, tendente a restauração de um estado anterior, que esse ser vivo teve que abandonar por influência de perturbadoras forças físicas externas, uma espécie de elasticidade orgânica ou, se quiserem a expressão da inércia da vida orgânica<sup>110</sup>.

Estas pulsões são distintas das interferências e dos estímulos externos que interagem com esse organismo (ou com qualquer outro) porque tais pulsões têm origem

---

<sup>107</sup> *Idem.*, p. 45.

<sup>108</sup> Apresentada em maiores detalhes por Freud no texto *O Eu e o Id* de 1923.

<sup>109</sup> Escolhemos manter o neologismo ‘pulsão’ para remeter ao termo alemão *Trieb*, na medida em que ‘pulsão’ é uma tradução que encontra-se consolidada nos estudos em psicanálise.

<sup>110</sup> FREUD, 2010a, p. 147-148.

no “interior do próprio organismo”<sup>111</sup>. Por sua vez, enquanto a *fonte* de tais pulsões pode ser entendida como “o processo somático em um órgão ou parte do corpo, cujo estímulo é representado na vida anímica”<sup>112</sup>, o *objeto* das pulsões “é o que há de mais variável na pulsão, não estando originalmente a ela vinculado”<sup>113</sup> e que a ela se conecta, à medida em que é somente deste modo que a pulsão “pode alcançar sua *meta*”<sup>114</sup>. Este objetivo pode ser atingido por vários modos distintos, mas uma pulsão sempre visa à sua satisfação “pela suspensão do estado de estimulação junto à fonte pulsional”<sup>115</sup>. Ainda segundo Freud,

A experiência também nos permite falar de pulsões ‘inibidas em sua meta’ em processos que são tolerados durante uma parcela de seu caminho rumo à satisfação pulsional, mas que depois experimentam uma inibição ou desvio. Pode-se supor que mesmo a esses processos esteja ligada uma satisfação parcial<sup>116</sup>.

A Biologia Evolucionista serviu de base para que Freud destacasse dois grupos de pulsões primordiais que já operavam no primeiro organismo vivo, e que estariam em uma dinâmica de permanente confronto: as pulsões de autopreservação (ou do *Eu*) e as pulsões sexuais de reprodução (ou libidinais)<sup>117</sup>. Freud supôs que certa parcela da pulsão libidinal mantém-se retida no *Eu* – a libido narcísica – portanto, uma vez que as pulsões originalmente são vazias de conteúdo, estas pulsões primordiais seriam opostas apenas na aparência. Segundo Freud:

Uma parte dos instintos do *Eu* foi vista como libidinal; no *Eu* atuavam – provavelmente junto a outros – também instintos sexuais, mas é lícito dizer que a velha fórmula, segundo a qual a psicose baseia-se num conflito entre os instintos do *Eu* e os instintos sexuais, nada contém que hoje se deva rejeitar. Apenas sucede que a diferença entre as duas espécies de instintos, originalmente pensada como de algum modo qualitativa, deve agora ser caracterizada de outra forma, isto é, como sendo *topológica*. E em particular, as neuroses de transferência, o verdadeiro objeto de estudo da psicanálise, continua a ser resultado de um conflito entre o *Eu* e o investimento libidinal de objeto<sup>118</sup>.

---

<sup>111</sup> FREUD, 2014, p. 30.

<sup>112</sup> *Idem.*, p. 33.

<sup>113</sup> *Idem.*

<sup>114</sup> *Idem.*, (itálicos nossos). Freud no lembra que o objeto da pulsão “não é necessariamente um objeto material estranho ao sujeito, podendo ser até mesmo uma parte do próprio corpo”, e que o ‘objeto’ pode ser substituído inúmeras vezes.

<sup>115</sup> *Idem.*

<sup>116</sup> *Idem.*

<sup>117</sup> FREUD, 2014, p. 34.

<sup>118</sup> FREUD, *Além do Princípio de Prazer*, 2010a, p. 162.

Segundo Freud, o primeiro organismo vivo surgiu da matéria inorgânica e encontrava-se em um estado de homeostase; ele “não pretenderia mudar desde o seu início; permanecendo iguais as condições, ele repetiria o mesmo curso de vida”<sup>119</sup>. A partir do tratamento das neuroses nas quais o evento traumático é representado novamente nos sonhos e, em conjunto da observação da conservação e repetição dos comportamentos migratórios e reprodutivos dos animais, foi possível para Freud indicar uma tendência à repetição de pulsões desprazerosas.

Ao mesmo tempo em que, a partir da constatação dos impulsos agressivos de autoconservação, somado às mortes por circunstâncias externas, todo ser vivo também morre por razões internas ao próprio organismo e retorna a um estado inorgânico da matéria, Freud pressupôs uma pulsão que estivesse por detrás da agressividade e do ódio, e também por detrás deste retorno ao inorgânico – uma das formas de aliviar a tensão pulsional seria a destruição do objeto da tensão pulsional ou próprio organismo.

Assim, na metapsicologia freudiana estes dois grupos de pulsões primárias são aglutinados em duas pulsões mais gerais, onde as pulsões libidinais são transformadas na pulsão de vida (Eros), enquanto que as pulsões de autopreservação são transformadas na pulsão de morte (Thanatos). A pulsão de vida simbolizada por Eros busca agregar unidades orgânicas cada vez maiores afim de aliviar a tensão da libido reprimida e preservar a vida; Thanatos é seu antagonista e a pulsão de morte “busca a dissolução das conexões, destruindo a matéria”<sup>120</sup> e, portanto, retornar à imperturbabilidade do inorgânico<sup>121</sup>.

Deste modo, em *Além do princípio de prazer* Freud inclui um novo elemento na sua hipótese sobre as pulsões ao postular a existência de uma *pulsão de morte* em oposição à uma *pulsão de vida*, na constatação de uma compulsão à repetição<sup>122</sup> como os casos de neuroses traumáticas e de transferência haviam indicado. Marcuse lembra que no estágio final da metapsicologia:

---

<sup>119</sup> *Idem.*, p. 149.

<sup>120</sup> ASSUMPÇÃO, G. A., 2009, p. 5.

<sup>121</sup> É importante ressaltar que uma interpretação maniqueísta da relação entre Eros e Thanatos não corresponde com a relação dialética entre ambos, que visa a manutenção do *Eu* a partir do alívio da tensão libidinal.

<sup>122</sup> Esta hipótese apresentada por Freud possui certas semelhanças com a noção nietzschiana do “eterno retorno” (FREUD, *Além do Princípio de Prazer*, 2010a, p. 134), e segundo ele “sentimo-nos encorajados a supor que na vida psíquica há realmente uma compulsão à repetição, que sobrepuja o princípio do prazer” (*idem.*, p. 135).

Os instintos de autopreservação – o santuário dourado do indivíduo e sua justificação na luta pela existência – dissolvem-se: sua atividade aparece-nos agora como a dos instintos genéricos do sexo ou, na medida em que a autopreservação é realizada através da agressão socialmente útil, como a atividade dos instintos de destruição. Eros e o instinto de morte são, agora, os dois instintos básicos, mas é da maior importância notar que, ao introduzir o novo conceito, Freud é impelido a enfatizar repetidamente a natureza comum dos instintos, antes que sua diferenciação se opere<sup>123</sup>.

Também de acordo com a hipótese freudiana, os processos internos ao aparelho psíquico no geral, se movem em busca de alcançar o maior grau de prazer possível ou inversamente, o menor grau de desprazer possível. Freud denominou essa “economia” psíquica de *princípio de prazer*. Na dinâmica desta economia, o alívio/diminuição da tensão libidinal (pulsões reprimidas) corresponderia à sensação de prazer experienciada pelo organismo, enquanto que a sensação de desprazer seria resultante da sobrecarga/aumento da tensão libidinal. E, ainda que o papel determinante do princípio de prazer na vida dos indivíduos tenha sido reafirmado em *O mal-estar na civilização*, nem todos os processos psíquicos estariam orientados de acordo com este princípio, como mencionado acima. De acordo com Freud:

É simplesmente o programa do princípio de prazer que estabelece a finalidade da vida. Este princípio domina o desempenho do aparelho psíquico desde o começo; não há dúvidas quanto a sua adequação, mas seu programa está em desacordo com o mundo inteiro, tanto o macrocosmo quanto o microcosmo[...] Aquilo a que chamamos ‘felicidade’, no sentido mais estrito, vem da satisfação repentina de necessidades altamente represadas, e por sua natureza é possível apenas como fenômeno episódico<sup>124</sup>.

Freud também apontou três causas do sofrimento humano no texto *O mal-estar na civilização*<sup>125</sup>: “a prepotência da natureza, a fragilidade do nosso corpo e a insuficiência das normas que regulam os vínculos humanos na família, no Estado e na sociedade”<sup>126</sup>. Enquanto as duas primeiras causas são inevitáveis e apontam para aqueles

---

<sup>123</sup> MARCUSE, 2021, p. 19.

<sup>124</sup> FREUD, 2010b, p. 30-31.

<sup>125</sup> Este texto foi publicado originariamente em 1930 sob o título de *Das Unbehagen in der Kultur*, e entre as traduções para o termo alemão “*Kultur*” em seu título, encontra-se tanto ‘cultura’ quanto ‘civilização’. Em *Eros e Civilização*, Marcuse vai adotar a perspectiva freudiana na qual a palavra ‘civilização’ é equivalente à palavra ‘cultura’ (MARCUSE, 2021, p. 4), que é extraída de *Das Unbehagen in der Kultur* e, portanto, tal permutabilidade entre os termos é adotada por nós nesta pesquisa. Contudo, no artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, publicado em 1937, Marcuse escreve que a “cultura fornece a alma à civilização” (MARCUSE, 1998, p. 95), e neste ponto, podemos entender que tal permutabilidade entre ‘cultura’ e ‘civilização’ já era adotada por Marcuse pelo menos desde 1937.

<sup>126</sup> FREUD, 2010b, p. 41.

obstáculos que a humanidade precisa superar, a terceira causa de acordo com Freud, se relaciona com “boa parte da miséria”<sup>127</sup> do que entendemos por civilização/cultura. Marcuse concorda com Freud quando este depositou na cultura a origem e causa das neuroses tão comuns no século XIX e XX. Através da ótica freudiana, dois elementos contribuem para esse *mal-estar*:

Descobriu-se que o homem se torna neurótico porque não pode suportar a medida de privação que a sociedade lhe impõe, em prol de seus ideais culturais, e concluiu-se então que, se estas exigências fossem abolidas ou bem atenuadas, isto significaria um retorno a possibilidades de felicidade. Um outro fator de decepção junta-se a estes. Nas últimas gerações a humanidade fez progressos extraordinários nas ciências naturais e em sua aplicação técnica, consolidando o domínio sobre a natureza de um modo antes inimaginável... Os homens estão orgulhosos dessas realizações, e têm direito a isso. Mas eles parecem haver notado que esta recém-adquirida disposição de espaço e de tempo, esta submissão das forças naturais, concretização de um anseio milenar, não elevou o grau de satisfação dos prazerosa que esperam da vida, não os fez se sentirem mais felizes<sup>128</sup>.

A busca pela satisfação do princípio de prazer (alívio da tensão) a todo custo entra choque com o mundo externo, e por motivos óbvios é necessário certo grau de repressão para que qualquer agrupamento social possa surgir, se organizar e se manter. Neste sentido, várias barreiras impedem ou retardam a satisfação da libido e, portanto, “o que pode suceder então, é que haja uma forte tendência ao princípio de prazer”<sup>129</sup> que encontra obstáculos tanto naturais quanto sociais. E de acordo com a hipótese freudiana, o recalque/repressão (*Verdrängung*) de elementos ideacionais e interdependentes que estão investidos de uma força psíquica primária (*libido*) é a fonte das neuroses, e que estas são o objeto da psicanálise<sup>130</sup>. Segundo Freud, em *Além do princípio de prazer*:

O primeiro caso de uma tal inibição do princípio de prazer nos é familiar, apresentando-se com regularidade. Sabemos que o princípio de prazer é próprio de um funcionamento primário do aparelho psíquico, e que, para a autoafirmação do organismo em meio as dificuldades do mundo externo, já de início é inutilizável e mesmo perigoso em alto grau. Por influência dos instintos [pulsões] de autoconservação do Eu é substituído pelo *princípio de realidade*, que, sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o

---

<sup>127</sup> *Idem.*, p. 44.

<sup>128</sup> *Idem.*, p. 45-46.

<sup>129</sup> FREUD, 2010a, p. 123.

<sup>130</sup> Também de acordo com Freud, as instâncias do aparelho psíquico individual se estruturam a partir da interdição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. A partir deste modo de reagir ao choque perante o princípio de realidade podem surgir uma das três “estruturas” de organização do aparelho psíquico: neurose, psicose ou perversão.

adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer”<sup>131</sup>.

O conceito de recalque/repressão (*Verdrängung*) possui duas aplicações: a primeira está relacionada à formação do aparelho psíquico na divisão entre Ego, Superego e Id; e a segunda, por sua vez, envolve o modo como os indivíduos lidam com os desejos e sentimentos que não encontram um caminho de fruição, e que pode resultar em algum complexo ou sintoma. Na primeira aplicação, a tendência à autoconservação apazigua, ou adia tais pulsões primárias ao construir um “eu” (Ego) que se adapta ao princípio de realidade; na segunda aplicação, a repressão tem origem em algum aspecto desse princípio de realidade estabelecido, e está diretamente envolvida com o desenvolvimento e “progresso” da civilização – ou seja, para Freud, a civilização e os valores da cultura se desenvolvem a partir da repressão das pulsões.

Em *Eros e Civilização* Marcuse nos lembra que, se a crítica dirigida ao princípio de realidade freudiano envolve reduzir esse mesmo princípio às necessidades biológicas é válida, também é válida a interpretação que entende este conceito como um fato historicamente determinado, como uma “organização histórico-social específica da realidade, afetando a estrutura mental através de agências ou agentes sociais específicos”<sup>132</sup>. Marcuse vai um pouco mais além:

Uma organização repressiva dos instintos é subjacente a todas as formas históricas do princípio de realidade na civilização. Se Freud justifica a organização repressiva dos instintos pelo caráter irreconciliável do conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, expressa também o fato histórico de que a civilização progrediu como *dominação* organizada<sup>133</sup>.

Partir desse aspecto histórico-social do princípio de realidade permite ao filósofo realizar uma reaplicação dos conceitos freudianos de *repressão* e *princípio de realidade*. Deste modo, ele aponta que as sociedades industriais avançadas apresentam um incremento da repressão necessária para o desenvolvimento da civilização que a transforma em *mais-repressão*<sup>134</sup>; assim, o princípio de realidade que impede e/ou

---

<sup>131</sup> FREUD, 2010a, p. 123-124 (colchetes nossos).

<sup>132</sup> MARCUSE, 2021, p. 26.

<sup>133</sup> *Idem.*, p. 27.

<sup>134</sup> Marcuse define o conceito de *mais-repressão* como “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue da *repressão* (básica), que indica as ‘modificações’ dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” (*Idem.*, p. 27).

suspende a satisfação do princípio de prazer nas sociedades modernas se transformou, de acordo com Marcuse, em *princípio de desempenho*, com o redirecionamento da pulsão libidinal individual para a atividade do labor. Para Marcuse, o conceito de mais-repressão altera o princípio de realidade<sup>135</sup>, e este transforma-se no princípio de desempenho, que:

[...]sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros. Não é, evidentemente, o único princípio histórico de realidade... O princípio de desempenho, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada... Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação<sup>136</sup>.

Podemos dizer que Marcuse “transportou” determinadas temáticas da metapsicologia freudiana para seu marxismo não-ortodoxo. Ele levou as considerações de Freud sobre “o desenvolvimento da repressão na estrutura instintiva do indivíduo”<sup>137</sup> (plano ontogenético) para a esfera da civilização (plano filogenético). Assim como Marcuse, Freud sabia que estes “dois planos estão continuamente inter-relacionados”<sup>138</sup>, mas não avançou na possibilidade deste “transporte” porque não acreditava na possibilidade de um princípio de realidade pautado pela livre gratificação das pulsões libidinais.

Ainda que Freud reconhecesse a dificuldade de se realizar um “transporte conceitual” desse tipo<sup>139</sup>, ele suspeitava de que a humanidade, de modo geral, tornou-se neurótica “por influência dos esforços culturais”<sup>140</sup>, e no final de *O mal-estar na civilização*, o autor relatou acreditar que “um dia alguém ouse empreender semelhante patologia das comunidades culturais”<sup>141</sup>. Por outro lado, vimos que em *Eros e Civilização*, Marcuse ressalta o caráter sociológico da metapsicologia freudiana porque segundo o filósofo, “quando Freud expõe o âmbito e profundidade dos aspectos

---

<sup>135</sup> *Idem.*, p. 34.

<sup>136</sup> *Idem.*, p. 34-35.

<sup>137</sup> *Idem.*, p. 17.

<sup>138</sup> *Idem.*, p. 16.

<sup>139</sup> Na medida em que, o mesmo se realizaria por meio de analogias entre conceitos, Freud entende “é perigoso retirá-los da esfera em que surgiram e evoluíram” (FREUD, *O mal-estar na civilização*, 2010b, p. 120) e que, se no tratamento individual existe uma contraposição nítida entre o “enfermo de seu ambiente, tido como normal” (*Idem.*), na transposição para uma análise da cultura “tal pano de fundo não existe para um grupo igualmente afetado” (*Idem.*).

<sup>140</sup> FREUD, 2010b, p. 120

<sup>141</sup> *Idem.*



repressivos, defende as aspirações e tabus da humanidade: a reivindicação de um estado em que a liberdade e a necessidade coincidam”<sup>142</sup>. Neste sentido, podemos argumentar que Marcuse assumiu o empreendimento sugerido por Freud, e com isso acabou por modificar a metapsicologia freudiana.

Os textos de Marcuse permanecem atuais, apesar de que foram escritos *de acordo* com a época em que o filósofo viveu e *para* essa mesma época; em sua busca por elementos ontológicos que incorporassem as categorias do marxismo e que resultasse numa união entre teoria e prática, o filósofo reconsiderou seus pressupostos teóricos mais de uma vez. Mas, se esses “complementos ontológicos” já tinham sido encontrados por Marcuse no próprio Marx com sua leitura dos *Manuscritos*, porque a metapsicologia freudiana seria para Marcuse uma atualização necessária do marxismo?

A resposta desta pergunta possui grande relevância para a filosofia desenvolvida por Marcuse posteriormente à *Eros e Civilização*. Podemos considerar que o seu freudo-marxismo fornece o pano de fundo para sua crítica às sociedades industriais avançadas, assim como para a sua “utopia” de uma sociedade menos repressiva. Desta forma, se na visão de Marcuse, a metapsicologia freudiana era uma atualização necessária para a teoria marxista, o seu freudo-marxismo pode ser compreendido como a manobra teórica mais importante da sua filosofia. Porque na perspectiva adotada por Marcuse, podemos considerar que é a partir de seu freudo-marxismo que se abre a possibilidade para o desenvolvimento do conceito fundamental para a elaboração de um novo princípio de realidade: o conceito de *razão libidinal*.

Segundo a metapsicologia freudiana, o nascimento constitui-se no evento traumático por excelência, porque é a partir deste trauma que o funcionamento do aparelho psíquico será dividido entre um *princípio de prazer* e um *princípio de realidade*. Se durante a gestação do feto os seus estados mentais estavam voltados unicamente para o princípio de prazer, é com o choque causado pelo nascimento através do reconhecimento da impossibilidade de satisfação contínua das necessidades e desejos, é instaurado o princípio de realidade que adia, e, portanto, modifica o princípio de prazer ao acomodar (sublimar) a energia libidinal do *Eu* por imposição do princípio de realidade<sup>143</sup>. Com tal cisão do Ego em princípio de prazer e princípio de realidade, a

---

<sup>142</sup> MARCUSE, 2021, p. 14.

<sup>143</sup> O posterior desenvolvimento do aparelho psíquico estaria estritamente relacionado ao modo como o indivíduo recém-nascido passou por esse trauma, uma vez que, é esta primeira interdição do princípio de prazer irá formar uma das três estruturas da psiquê.

energia libidinal que era destinada às pulsões de autoconservação vai se desenvolver até formar a faculdade da razão; nas palavras de Marcuse:

Com o estabelecimento do princípio de realidade, o ser humano, que, sob o princípio de prazer, dificilmente pouco mais seria do que um feixe de impulsos animais, converte-se num ego organizado. Esforça-se por obter o que é útil e o que pode ser obtido sem prejuízo para si próprio e para o seu meio vital. Sob o princípio de realidade, o ser humano desenvolve a função da razão: aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora<sup>144</sup>.

Contudo, este triunfo do princípio de realidade sobre o princípio de prazer é momentâneo. Porque, na medida em que este último é a mais antiga operação do aparelho psíquico, seu lastro permanece indomável no *Id* clamando por satisfação, e livre das imposições do princípio de realidade (e da cultura) ao operar na faculdade que Freud denominou “fantasiar”, e que manifesta-se principalmente através dos sonhos. Deste modo, segundo Marcuse,

O fato de o princípio de realidade ter de ser continuamente restabelecido no desenvolvimento do homem indica que seu triunfo sobre o princípio de prazer jamais é completo e seguro. Na concepção freudiana, a civilização não põe termo, de uma vez por todas, a um ‘estado natural’. O que a civilização domina e reprime – a reclamação do princípio de prazer – continua existindo na própria civilização. O inconsciente retém os objetivos do princípio de prazer derrotado. Rechaçada pela realidade externa ou mesmo incapaz de atingi-la, a força total do princípio de prazer não só sobrevive no inconsciente, mas afeta, de múltiplas maneiras a própria realidade que superou o princípio de prazer<sup>145</sup>.

É esta dinâmica da metapsicologia que Marcuse retoma para pensar uma *razão libidinal*. O filósofo acompanhou Freud no pressuposto de que a razão se desenvolveu sob um princípio de realidade pautado na repressão dos seres humanos e na dominação da natureza. Uma vez que tanto para Freud quanto para Marcuse, o desenvolvimento da civilização exigiu a contínua repressão das pulsões individuais, a pulsão de vida (Eros) que procura agregar unidades cada vez maiores está por detrás do estabelecimento das relações sociais, ao mesmo tempo em que é constantemente reprimida e redirecionada para o labor. Marcuse constatou que durante os anos 1950,

A cultura da civilização industrial converteu o organismo humano num instrumento cada vez mais sensível, diferenciado e permutável, e criou uma riqueza suficientemente grande para transformar esse instrumento num fim em

---

<sup>144</sup> MARCUSE, 2021, p. 11.

<sup>145</sup> *Idem.*, p. 12.

si mesmo. Os recursos existentes e disponíveis facilitam uma transformação qualitativa nas necessidades humanas. A racionalização e a mecanização tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida[...]”<sup>146</sup>.

Portanto, para Marcuse, a possibilidade de uma revolução total no modo de organização das sociedades seria a libertação da pulsão de vida, porque ela é “a negação do princípio que governa a realidade repressiva”<sup>147</sup>. Com este processo, uma nova concepção de razão passaria a orientar o desenvolvimento técnico e científico, bem como a distribuição de bens, as relações sociais, etc., sem abandonar as conquistas vitais do modelo racional anterior. A partir da incorporação da arte e da fantasia, o acréscimo ou incremento da pulsão de vida poderia romper com o princípio de realidade repressivo, onde “a visão de uma cultura não-repressiva[...] tem por objetivo o estabelecimento de uma nova relação entre os instintos e a razão”<sup>148</sup>, que indica uma “reconciliação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade”<sup>149</sup>. Em *O homem unidimensional*, Marcuse retoma este ponto:

O livre jogo de pensamento e imaginação assume uma função racional e diretiva na realização de uma existência pacificada do homem e da natureza. E as ideias de justiça, liberdade e humanidade obtêm, então, sua verdade e boa consciência no único fundamento em que ela poderiam ter verdade e boa consciência – a satisfação das necessidades materiais dos homens, a organização racional do reino da necessidade<sup>150</sup>.

Marcuse ressalta que segundo a metapsicologia freudiana, essa faculdade racional tem sua origem na energia pulsional que alimenta tanto os impulsos de autoconservação quanto os impulsos de reprodução. Logo, se a partir da metapsicologia a pulsão libidinal “primeva” – princípio de prazer não modificado – estaria por detrás do surgimento da racionalidade, esta pode ser orientada a partir da pulsão de vida e de uma relação sensual (estética) com o mundo. Em certa medida, tal “razão libidinal” proposta por Marcuse se aproxima das reflexões de Kant (e de Schiller), ao articular a relação entre beleza-liberdade-felicidade, uma vez que a para Marcuse, “na Filosofia de Kant, a dimensão

---

<sup>146</sup> *Idem.*, p.70 (colchetes nossos).

<sup>147</sup> *Idem.*, p. 71.

<sup>148</sup> *Idem.*, p. 151 (colchetes nossos). Este ponto é semelhante e influenciado por Schiller.

<sup>149</sup> *Idem.*, p. 148.

<sup>150</sup> MARCUSE, 2015, p. 222.

estética ocupa a posição central, entre a sensualidade [*Sinnlichkeit*] e a moralidade”<sup>151</sup>. Marcuse transportou a análise do indivíduo reprimido para a análise da civilização reprimida; neste sentido, o filósofo escreve em *Eros e Civilização* que:

Na medida em que a Psicologia rasga o véu ideológico e descreve a construção da personalidade, é levada a dissolver o indivíduo: sua personalidade autônoma surge-nos como a manifestação congelada da repressão geral da humanidade. A autoconsciência e a razão, que conquistaram e deram forma ao mundo histórico, fizeram-no à imagem da semelhança e repressão, interna e externa. Atuaram como agentes de dominação; as liberdades que acarretaram (e que foram consideráveis) cresceram no solo da escravidão e conservaram essa marca de origem<sup>152</sup>.

Marcuse denunciou a irracionalidade da razão estabelecida, e logo, a irracionalidade do princípio de desempenho<sup>153</sup> das sociedades industriais avançadas. A racionalidade que organiza esse princípio de desempenho está orientada para a contínua dominação e a exploração dos seres humanos e da natureza, e é nesse sentido que elas perpetuam a repressão e o redirecionamento das pulsões libidinais. Nesta configuração do princípio de realidade, a repressão das pulsões libidinais foi condição para a formação e desenvolvimento da civilização a partir do “trabalho penoso”; e este trabalho tem de ser imposto porque ele “é não libidinal, é labuta e esforço; a labuta é desagradável”<sup>154</sup>. O filósofo também lembra que a metapsicologia freudiana não pressupõe um “lugar para um original ‘instinto de execução’”<sup>155</sup>, e

se não existe um ‘instinto de trabalho’ original, então a energia requerida para o trabalho (desagradável) deve ser ‘retirada’ dos instintos primários – dos

---

<sup>151</sup> MARCUSE, 2021, p. 136 (colchetes nossos).

<sup>152</sup> *Idem.*, p. 43.

<sup>153</sup> Encontrado também em algumas traduções por princípio de performance ou princípio de rendimento. Segundo Kangussu, “o princípio de performance implica normas e padrões reguladores do comportamento, das relações e da própria posição do ser humano na sociedade, segundo a performance competitiva do indivíduo. A racionalidade em curso é a do princípio de performance, e a tentativa de formular um construto teórico de cultura capaz de ir além desse princípio tem sido considerada irrazoável” (KANGUSSU, 2019, p. 180).

<sup>154</sup> MARCUSE, 2021, p. 62.

<sup>155</sup> *Idem.* Segundo Pisani (2006, p. 212), Marcuse entende que tal perspectiva acaba por eliminar o significado da distinção freudiana entre prazer e trabalho árduo, e neste ponto, a análise marcuseana se move numa crítica às escolas revisionistas neofreudianas. Neste caso, mais especificamente à Ives Hendrick, que sustentava algo semelhante à um instinto (pulsão) de proficiência que tende a “glorificar a produtividade repressiva como autorrealização humana” (MARCUSE, 2021, p. 167), na medida em que, a partir da posição de Hendrick “se supõe ser o trabalho, por si mesmo a gratificação de um instinto, o trabalho ‘gera prazer’ no desempenho eficiente” (*idem*).

instintos sexuais e dos destrutivos. Como a civilização é, principalmente, a obra de Eros, é acima de tudo retirada de libido<sup>156</sup>.

No contexto da segunda metade do século XX, a dominação social passou a modelar falsas necessidades individuais; neste ponto, vimos as bases da elaboração do conceito marcuseano de dessublimação repressiva, que descreve o modo como a satisfação administrada dos desejos e valores individuais pela organização social dominante facilita a associação dos indivíduos à esta mesma ordem social repressiva. Mas por outro lado, Marcuse entende que o atual estágio das capacidades intelectuais e materiais da sociedade foi conquistado através da razão pautada na dominação e originada a partir da instauração do princípio de realidade, também abre a possibilidade para a transformação qualitativa deste mesmo princípio. Segundo o filósofo,

Os recursos existentes e disponíveis facilitam uma transformação qualitativa nas necessidades humanas. A racionalização e mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim, libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas além do domínio da necessidade e do supérfluo necessário<sup>157</sup>.

Ainda de acordo com Kangussu, “a originalidade das reflexões de Marcuse reside no fato dele ligar o processo mental denominado por Freud como *das Phantasieren* àquele que, de acordo com Kant, é realizado pela faculdade da imaginação (*Einbildungskraft*)”<sup>158</sup>. Enquanto para Kant, a faculdade da imaginação é a responsável por ser a “ponte” entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento, para Freud a fantasia seria a “ponte” entre o princípio de prazer não-modificado que se aloja no *Id* com o princípio de realidade que o modifica. E se para Freud, o valor de verdade da faculdade do “fantasiar” reside no lastro do princípio de prazer não-modificado que ela carrega, Marcuse vai equiparar ambas faculdades<sup>159</sup>: o valor de verdade da imaginação/fantasia não está associado ao passado, ou seja, antes da cisão operada pelo princípio de realidade, mas relacionado ao futuro. Kangussu comenta sobre essa diferença posta por Marcuse:

---

<sup>156</sup> MARCUSE, 2021, p. 62.

<sup>157</sup> MARCUSE, 2021, p. 70.

<sup>158</sup> KANGUSSU, 2019, p. 171.

<sup>159</sup> *Idem*.

De acordo com o filósofo, a fantasia – como processo psíquico fundamental – tem um valor de verdade próprio, identificado com sua capacidade de ultrapassar os antagonismos da realidade e de visar à conciliação do indivíduo com o todo, do sonho com a razão, do desejo com sua efetivação[...] Por sua potência de transcender o presente e imaginar o futuro, a fantasia possui a capacidade de apresentar o sujeito a partir do que ele efetivamente pode ser. A força de recusar e de transcender a realidade dada revela a relação entre processo criativo e resistência<sup>160</sup>.

Na fórmula freudiana acompanhada por Marcuse, “na medida em que a plena satisfação das necessidades é felicidade, a liberdade na civilização é essencialmente antagônica da felicidade, pois envolve a modificação repressiva (sublimação) da felicidade”<sup>161</sup>. Mas o princípio de realidade vigente é para Marcuse, um resultado material de forças históricas e, uma vez que o *Id* é a primeira instância psíquica onde o princípio de prazer não-modificado – e por isso, irrestrito – se aloja, Marcuse encontra ali “a identidade imediata de necessidade e liberdade”<sup>162</sup>. Portanto, é neste sentido que Marcuse vai depositar na dimensão estética o último lugar para seu conceito de Grande Recusa, porque “a arte abre uma dimensão inacessível a outra experiência”<sup>163</sup>, ela carrega a *promesse du bonheur*. Segundo Kangussu,

As verdades da fantasia são realizada quando ela toma forma objetiva nas obras de arte e cria um novo universo de percepção e compreensão, ao mesmo tempo objetivo e subjetivo[...] As obras de arte atualizam a forma da liberdade, e negam a não-liberdade presente na estrutura onde surgiram. A função cognitiva da fantasia evidenciada na arte, o mais visível e evidente retorno do reprimido, segundo Marcuse, está ligada à negação da lógica da dominação predominante na vida humana<sup>164</sup>.

Feenberg irá argumentar que Marcuse realizou uma síntese entre Marx e Freud, que somente foi possível de ser articulada porque o filósofo encontrou um ponto de convergência entre teorias que, apesar de “intrinsecamente distintas” apresentam em suas respectivas visões da História uma crítica à “grande narrativa de progresso do Iluminismo”<sup>165</sup>. Mencionamos anteriormente que na posição apresentada por Feenberg, Marcuse transformaria a teoria das pulsões em uma teoria social, na medida em que ele transportaria implicações de sua análise da metapsicologia freudiana do plano

---

<sup>160</sup> *Idem.*, p. 171-172.

<sup>161</sup> MARCUSE, 2021, p. 14.

<sup>162</sup> *Idem.*

<sup>163</sup> MARCUSE, 2007, p. 66.

<sup>164</sup> KANGUSSU, 2019, p. 172.

<sup>165</sup> FEENBERG, 2022, p. 7.

ontogenético para o plano filogenético; em outras palavras, Marcuse associou a evolução do indivíduo reprimido com a evolução da civilização reprimida<sup>166</sup>.

A partir deste “transporte”, Feenberg indica que Marcuse ampliou “o conceito de política para incluir a dimensão psíquica explorada por Freud”, e que “a síntese de Marcuse entre Marx e Freud é a versão mais famosa e influente do freudo-marxismo”<sup>167</sup>. Também foi mencionado o fato de Marcuse ter entendido que sua “utopia” de um novo *princípio de realidade* era a mais realista das propostas; sua “utopia” era uma possibilidade concreta porque o desenvolvimento técnico já havia atingido um estado no qual a pacificação da existência era possível, e neste ponto encontra-se uma pequena discrepância entre Freud e Marcuse. De acordo com Kangussu, “enquanto na metapsicologia freudiana uma forma específica de realidade é considerada necessária, Marcuse insiste em salientar a contingência dessa forma”<sup>168</sup>.

Enquanto para Freud a fantasia seria a portadora, ou exprimiria “a estrutura e as tendências da psique anteriores à sua organização pela realidade”<sup>169</sup>, tanto no plano ontogenético quanto no filogenético, para Marcuse a fantasia se relaciona não somente com o passado, mas com o futuro a partir da “imagem de outra forma de realidade”<sup>170</sup>. É a partir desse ponto que Marcuse se difere de Freud – enquanto o primeiro entendeu sua “utopia” como sendo a mais concreta das possibilidades históricas, justamente porque as condições materiais e intelectuais para tanto já estavam dadas, para o segundo, uma reconciliação entre princípio de prazer e princípio de realidade parecia ser impossível.

Já no artigo *Marxismo e psicanálise no pensamento Herbert Marcuse*, Marília Pisani sustenta uma posição contrária a Paul Robinson (no seu livro *A esquerda freudiana*), e também contrária a Feenberg<sup>171</sup>. Em seu artigo, Pisani procura demonstrar que Marcuse não realizou nem pretendia realizar uma síntese entre Marx e Freud, e que “esta afirmação é enganosa, pois elimina toda a mediação e a dialética presentes no pensamento de Marcuse, que constituem a especificidade de sua leitura”<sup>172</sup>. Por sua vez, Feenberg entende que Marcuse produz uma “ontologia inovadora, uma teoria do Ser que

---

<sup>166</sup> MARCUSE, 2021, p. 15

<sup>167</sup> FEENBERG, 2022, p. 6.

<sup>168</sup> KANGUSSU, 2019, p. 180.

<sup>169</sup> MARCUSE, 2021, p. 110.

<sup>170</sup> KANGUSSU, 2008, p. 145.

<sup>171</sup> Para Feenberg, “historicizar o *princípio de realidade* freudiano é a chave para a síntese de Marcuse” (FEENBERG, 2022, p. 10).

<sup>172</sup> PISANI, 2004, p. 25-26.

se inicia a partir da psicologia freudiana”<sup>173</sup> fundamentada não na metafísica, mas em seu “passado na fenomenologia”<sup>174</sup> ainda que de uma forma implícita. Contudo, segundo o filósofo estado-unidense:

Esta operação suprime o naturalismo de Freud, mas como rejeitou a fenomenologia a partir de 1932, Marcuse não é capaz de explicar os pressupostos que estão por detrás de sua própria ontologia. O resultado disso é que a maioria dos comentadores do seu freudo-marxismo focam nas implicações políticas de sua psicologia social e ignoram a filosofia por detrás dela<sup>175</sup>.

Feenberg argumenta que o ponto onde Marcuse faz convergir as teorias de Marx e Freud é na crítica à noção de progresso própria ao Iluminismo; contudo tais críticas são intrinsecamente distintas, e em outro trecho do artigo *A política de Eros*, Feenberg aponta que a elaboração desta “ontologia inovadora” por parte de Marcuse “é, ao mesmo tempo, complicada e obscura”<sup>176</sup> porquê de acordo com o autor, Marcuse não explicou os “pressupostos” desta ontologia inovadora. Neste sentido, concordamos com a posição defendida por Pisani, que indica a impossibilidade de interpretação do freudo-marxismo de Marcuse como uma síntese entre Marx e Freud. Segundo a autora, “a relação entre o marxismo e a teoria freudiana, na obra de Marcuse, deve ser entendida como dois momentos que se completam e se refutam”<sup>177</sup> e que:

Marcuse não tenta unir Marx e Freud em *Eros e Civilização*. Primeiramente porque ele não busca formular uma teoria totalizadora: não basta ‘corrigir’ estas teorias tornadas obsoletas para que elas apreendam a realidade transformada. Esta ‘correção’ só seria possível, se a realidade mesma fosse transformada. O marxismo e a teoria freudiana funcionam como dois instrumentos de análise e crítica da sociedade contemporânea, pois cada qual apresenta o processo de exploração e alienação de uma perspectiva: o marxismo a partir da perspectiva universal e, a psicanálise a partir da perspectiva particular. Não há como eliminar esta oposição entre particular e o universal através de uma teoria ‘melhor’, pois esta oposição reflete uma realidade contraditória, na qual a oposição entre indivíduo e sociedade é mantida: ela não foi eliminada apenas obscurecida<sup>178</sup>.

A perspectiva considerada em nossa pesquisa é a totalidade do percurso filosófico de Marcuse, e desta forma, vimos que o seu freudo-marxismo está intimamente conectado

---

<sup>173</sup> FEENBERG, 2022, p. 6.

<sup>174</sup> *Idem.*

<sup>175</sup> *Idem.*, p. 7.

<sup>176</sup> *Idem.*, p. 6.

<sup>177</sup> PISANI, 2004, p. 26.

<sup>178</sup> *Idem.*, p. 60-61.



com sua preocupação teórica anterior, que era uma reformulação das categorias marxistas que estivesse em consonância com o contexto teórico, político e socioeconômico do século XX, ao mesmo tempo em que se conecta com a perspectiva de uma possível emancipação e pacificação da existência. Isso não significa que *Eros e Civilização* carregue uma síntese entre Marx e Freud, mas antes, que o freudo-marxismo de Marcuse está mais próximo de uma relação dialética entre tais autores. Por fim, Pisani conclui que:

Neste sentido, dizer que Marcuse tenta unir Marx e Freud é um grande erro, pois elimina a relação de oposição entre indivíduo e sociedade que é insistentemente afirmada por ele, tendo em vista que ele pretende criticar a ‘sociedade unidimensional’, uma sociedade que absorve os antagonismos e contradições. É por isso que ele retoma a teoria freudiana – nela esta oposição é mantida<sup>179</sup>.

De acordo com Kangussu em *Leis da Liberdade*, “a aproximação de Marx e Freud inclui a ultrapassagem de alguns abismos teóricos existentes entre ambos”<sup>180</sup>, e que “o trânsito entre os dois pensadores interessa a Marcuse, que assim assinala os limites e a complementariedade das reflexões realizadas por Freud e Marx”<sup>181</sup>. Neste “trânsito”, Marcuse acaba por duplicar certos conceitos freudianos “para superar o caráter não-histórico”<sup>182</sup> dos mesmos. Segundo Pisani, “a interpretação da obra de Freud realizada por Marcuse deve ser entendida no contexto da crítica marxista das sociedades de massas contemporâneas, mas de um marxismo não-ortodoxo”<sup>183</sup>; contudo, no artigo *Utopia e psicanálise em Herbert Marcuse* também de sua autoria, Pisani indica que a interpretação da metapsicologia freudiana realizada por Marcuse,

tem como proposta a ortodoxia em relação às suas categorias e conceitos: isto significa que ele não pretende acrescentar concepções exteriores à teoria freudiana, mas manter-se fiel às suas categorias, observando a possibilidade de um desenvolvimento não-repressivo das pulsões a partir dos seus próprios conceitos<sup>184</sup>.

Esta afirmação somente ganha sentido a partir do debate interno à própria metapsicologia freudiana. Além de ser uma tentativa de reformulação de certas categorias marxistas, como mencionamos anteriormente, *Eros e Civilização* também é uma resposta às

---

<sup>179</sup> *Idem.*, p. 61.

<sup>180</sup> KANGUSSU, 2008, p. 74.

<sup>181</sup> *Idem.*

<sup>182</sup> *Idem.*, p. 94.

<sup>183</sup> PISANI, 2004, p. 26.

<sup>184</sup> PISANI, 2006, p. 203.

interpretações que pretendem a revisão completa da teoria freudiana, encontrada em autores como Wilhelm Reich, Carl Jung, Erich Fromm, entre outros.

É interessante ressaltar que neste ponto, Marcuse comenta sobre o aspecto “tentador” em dividir tais escolas revisionistas “numa ala esquerda e numa ala direita”<sup>185</sup>. Mas, independentemente de tais espectros, o filósofo procurou demonstrar que “nessas escolas, a teoria psicanalítica converte-se numa ideologia”<sup>186</sup>, e que, se na teoria freudiana a repressão é condição necessária da civilização e do trabalho, Marcuse lembra que Freud reconheceu que os valores associados à estes termos “pressupõem e perpetuam a falta de liberdade e o sofrimento”, e que “as escolas neofreudianas promovem esses mesmos valores como cura contra a escravidão e o sofrimento – como o triunfo sobre a repressão”<sup>187</sup>. No epílogo de *Eros e Civilização*, o filósofo aponta que:

Confrontada com as escolas revisionistas, a teoria de Freud assume agora um novo significado: revela mais do que nunca a profundidade de sua crítica e – talvez pela primeira vez – aqueles de seus elementos que transcendem a ordem predominante e ligam a teoria da repressão com a de sua abolição<sup>188</sup>.

Ao considerar a perspectiva de interpretação adotada em nossa pesquisa, *Eros e Civilização* é uma tentativa de responder à crise da teoria marxista *antes* de ser uma resposta “ortodoxa” às escolas revisionistas. Portanto, entendemos que, do mesmo modo que o freudo-marxismo desenvolvido por Marcuse traz uma leitura não-ortodoxa das categorias desenvolvidas por Marx, também traz uma leitura não-ortodoxa da metapsicologia freudiana.

Mencionamos que existe uma pequena discrepância entre Freud e Marcuse, e que este último acaba por avançar tanto na teoria marxista quanto na freudiana; também demonstramos que no conjunto da obra filosófica marcuseana, *Eros e Civilização* se insere no contexto mais amplo da reformulação das categorias marxistas, e que o freudo-marxismo de Marcuse não resulta em uma síntese entre Marx e Freud; ao contrário, Marcuse duplica certos conceitos freudianos e estabelece uma relação dialética destes com as categorias marxistas. Estes exemplos fornecem indícios suficientes para discordar

---

<sup>185</sup> MARCUSE, 2021, p. 183.

<sup>186</sup> *Idem.*

<sup>187</sup> *Idem.*

<sup>188</sup> *Idem.*, p. 184.

da posição apresentada por Pisani, na qual Marcuse “não pretende acrescentar concepções exteriores à teoria freudiana, mas manter-se fiel às suas categorias”?

À primeira vista, os exemplos citados surgem como indícios inconsistentes de que Marcuse acaba por acrescentar “elementos exteriores” à metapsicologia freudiana. Contudo, o filósofo avança na interpretação da metapsicologia freudiana ao relacionar Kant e Freud a partir dos conceitos de *imaginação* e *fantasia* como indicado por Kangussu. E isso nos parece indício suficiente de que o filósofo acrescenta sim, elementos exteriores à teoria freudiana. Também segundo Kangussu, de *Eros e Civilização* em diante,

Marcuse quase sempre utiliza o termo ‘imaginação’, mantendo neste a faculdade de fantasiar, conforme caracterizado pelas reflexões freudianas, sem explicitar ou redefinir o conceito. A força criativa desta união entre Kant e Freud fica assim obscura, nas obras tardias. Em *Eros e Civilização*, o autor usa o termo ‘fantasia’ (*phantasy*), às vezes seguido da palavra ‘imaginação’ (*imagination*) entre parênteses, outras vezes (como no comentário a Freud acima citado) utiliza apenas ‘imaginação’, renunciando a união que fará das duas faculdades. Depois desse livro, raramente escreve *phantasy*, sem, entretanto, abandonar seu sentido semântico, que passa a incidir no que ele também denominará ‘imaginação’. É ainda importante ressaltar que Marcuse nunca escreve *fantasy* nem *fancy*, termos correntes em inglês, e, ao usar *phantasy*, indica a origem grega do conceito<sup>189</sup>.

Com este elemento em jogo, não nos parece que Marcuse mantenha uma ortodoxia em relação às categorias e conceitos da metapsicologia freudiana como apontou Pisani. Por outro lado, no artigo *Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse*, foi mencionado que Marcuse não se compromete com a realização de uma “síntese” entre Marx e Freud, e neste ponto concordamos com a interpretação da autora.

Ao considerar os tópicos examinados até aqui, nossa leitura aponta para a seguinte direção: é na terceira “fase” do pensamento de Marcuse encontramos sua hipótese para uma mudança qualitativa da existência, que somente foi articulada por dois motivos principais. Primeiro, os conceitos e temáticas que estão implícitas em *Eros e Civilização* já haviam sido trabalhadas por Marcuse desde a primeira fase de seu pensamento; e segundo, a relação dialética entre a metapsicologia freudiana e o marxismo não-ortodoxo permitiu a Marcuse desenvolver sua hipótese de uma mudança qualitativa da existência a partir de uma “razão libidinal”, que por sua vez, estaria na base do princípio de realidade “não-repressivo”.

---

<sup>189</sup> KANGUSSU, 2019, p. 171.

Ao transpor as críticas que apontam para uma “infidelidade”, ou para uma não-ortodoxia de Marcuse em relação a ambas teorias, tanto a marxiana quanto a freudiana, Feenberg entende que a possibilidade de uma sociedade não-repressiva levantada por Marcuse parece-nos implausível, justamente ao se levar em conta os argumentos levantados pelo próprio Marcuse, e também os argumentos da própria teoria freudiana, segundo a qual não é possível pensar a civilização sem pensar a repressão. E Marcuse faz afirmações semelhantes, ao escrever por exemplo, que “o Eros incontrolado é tão funesto quanto a sua réplica fatal, o instinto [pulsão] de morte”<sup>190</sup>; ou que, “se tivessem liberdade de perseguir seus objetivos naturais, os instintos [pulsões] básicos do homem seriam incompatíveis com toda associação e preservação duradoura”<sup>191</sup>. Segundo Feenberg:

É verdade que a utopia imaginada por Marcuse aparece como uma provocação e, suscita precisamente tais objeções. Intencionalmente ele desafia a sóbria avaliação da natureza humana, e claro que está consciente da objeção elementar à sua posição: dada a natureza humana tal como a conhecemos, a paz e a ordem da utopia somente podem ser alcançadas através da eliminação das diferenças individuais. Para contestar essa objeção, Marcuse precisa afirmar a individualidade e o conflito em uma sociedade não-repressiva... Até certo ponto, a questão é de nível. É óbvio que o regresso ao princípio de prazer infantil é incompatível com a vida civilizada, ou mesmo com a própria vida; mas Marcuse explicitamente exclui tal regresso. Neste sentido, a sua sociedade não-repressiva faz parte de um *continuum* com a sociedade repressiva existente, e talvez devesse ter sido chamada de “sociedade menos-repressiva”<sup>192</sup>.

Portanto, o freudo-marxismo elaborado por Marcuse apresenta uma dualidade curiosa: ele “é a versão mais famosa e influente”<sup>193</sup> dentre as tentativas de estabelecer um diálogo entre Marx e Freud, ao produzir uma ontologia “inovadora” e por isso, torna-se a manobra teórica mais importante dentro pensamento proposto pelo filósofo. Ao mesmo tempo, é possível encontrar indícios de que o verdadeiro “calcanhar de Aquiles” da filosofia de Marcuse não é uma influência/presença implícita ou explícita da analítica existencial heideggeriana em sua crítica, e sim o seu freudo-marxismo, justamente pelas críticas dirigidas à metapsicologia de Freud e a dificuldade do transporte das categorias psicológicas para a sociologia, e o filósofo reconheceu tais problemas.

---

<sup>190</sup> MARCUSE, 2021, p. 9 (colchetes nossos). Neste ponto, cabe lembrar a nossa escolha por manter o termo *pulsão* ao invés de *instinto* para se referir ao que Freud designou por *Trieb*.

<sup>191</sup> *Idem.*

<sup>192</sup> FEENBERG, 2022, p. 23.

<sup>193</sup> *Idem.*, p. 6.

No próximo capítulo, procuramos apresentar os movimentos da cultura e da razão que levam à sociedade unidimensional onde os aparatos técnico, econômico e político dominantes acabam por estabelecer as necessidades individuais ou não-básicas destas sociedades. Desde o seu artigo de 1941, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse já mencionava uma contradição entre a racionalidade liberal e a racionalidade tecnológica que futuramente será associada ao comportamento unidimensional. Segundo o filósofo, “a razão encontrou seu túmulo no sistema de controle, produção e consumo padronizados”<sup>194</sup>, e o conjunto de valores de verdade em uma sociedade orientada a partir desta racionalidade tecnológica “serve bem ao funcionamento do aparato – e para isto apenas”<sup>195</sup>.

---

<sup>194</sup> MARCUSE, 1999, p. 84.

<sup>195</sup> *Idem*.

## 2 MOVIMENTOS DA CULTURA E DA RAZÃO

No capítulo anterior foi apresentado o resumo de cada uma das três “fases” que constituem a trajetória filosófica de Herbert Marcuse, além da manobra conhecida como “freudo-marxismo; também foi indicada a existência de uma continuidade, ou de uma antecipação temática, que ao longo das duas primeiras fases de seu pensamento fornece os elementos teóricos para as principais questões tratadas em sua filosofia crítica madura. Em sua tese de doutorado, Marcuse dedicou-se a analisar a importância da arte como dimensão de crítica e de oposição à realidade, a partir do desdobramento da tensão entre o mundo externo e a subjetividade. Como exemplo de tal continuidade temática, vimos a conexão do fantasiar e da dimensão estética com o conceito de razão libidinal, e em *A Dimensão Estética*, Marcuse nos explica um pouco mais sobre essa característica da arte:

A crítica da arte, a sua contribuição para a luta pela libertação, reside na forma estética[...] A verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida (*i.e.*, dos que a estabeleceram) para *definir* o que é *real*[...] A arte empenha-se na percepção de mundo que aliena os indivíduos da sua existência e atuação funcionais na sociedade – está comprometida numa emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão em todas as esferas da subjetividade e da objetividade. A transformação estética torna-se um veículo de reconhecimento e acusação<sup>196</sup>.

O conceito de *forma* é fundamental para qualquer obra de arte e para qualquer teoria estética. É a *forma* que vai organizar os elementos materiais da obra, e na medida em que se constitui como um princípio abstrato, o conceito de forma está relacionado a qualquer obra de arte porque diz respeito à sua essência; em outras palavras, é a “forma estética” que define e dá sentido a uma obra de arte. Para Marcuse, se a “forma tornada conteúdo”<sup>197</sup> da obra de arte é capaz de “cindir o monopólio” da organização social para “definir o que é real”, a arte pode ser um “veículo de reconhecimento e acusação” da organização material e ideológica da sociedade, e transformar-se em uma crítica à ordem social estabelecida. Em *O homem unidimensional*, Marcuse comenta sobre essa característica da arte, mais especificamente, o seu poder de negar a realidade:

A tensão entre o atual e o possível é transfigurada em conflito insolúvel, no qual a reconciliação é dada pela graça da obra como *forma*: beleza como a *promesse de bonheur*. Na forma da obra, as atuais circunstâncias são colocadas em outra dimensão, na qual a realidade dada se mostra como aquilo que é. Assim, ela fala a verdade sobre si mesma; sua linguagem deixa de ser aquela

---

<sup>196</sup> MARCUSE, 2007, p. 18-19 (colchetes nossos).

<sup>197</sup> *Idem.*, p. 18.

da decepção, ignorância e submissão. A ficção chama os fatos pelo seu próprio nome e seu reino entra em colapso; a ficção subverte a experiência cotidiana e mostra que ela é mutilada e falsa”<sup>198</sup>.

Com isso, pretendemos demonstrar que o contraste entre aquilo que *é* e o que *pode ser*, que foi identificado por Marcuse no *Romance de artista* através da oposição entre *interioridade* e *exterioridade*, também pode ser transporto e aplicado na interpretação de sua análise sobre impactos da tecnologia moderna. Portanto, seria possível transpor esse argumento para as conquistas da racionalidade tecnológica na sociedade industrial avançada, porque estas realizações desempenham um papel semelhante ao denunciarem “a contradição interna dessa civilização: o elemento irracional em racionalidade”<sup>199</sup>.

Com o avanço tecnológico, a tensão entre interioridade e exterioridade que era a característica distintiva das primeiras sociedades liberais foi progressivamente suprimida, até o ponto da anulação quase total da alteridade e da oposição entre o mundo exterior e a subjetividade. Nas palavras de Marcuse, “a realidade tecnológica em desenvolvimento mina não apenas as tradicionais [de alienação], mas a própria base da alienação artística”<sup>200</sup>. Essa supressão é possível devido ao desenvolvimento de uma cultura unidimensional e de uma razão tecnológica, que organiza todo o aparato em função dos interesses do capitalismo dominante, onde, segundo Marcuse, “o impacto do progresso transforma a Razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida”<sup>201</sup>.

A crítica de Marcuse à razão instrumental e tecnológica tem por pressuposto o texto de A. N. Whitehead *The Function of Reason* (1929). Whitehead entende que estabelecer uma função para a ‘Razão’ é um tema que remonta ao início do pensamento filosófico, portanto, é uma tarefa que carece de originalidade. Contudo, ele indica que em várias frases o conceito de “razão” surge como uma contradição em relação aos seus usos e significados explícitos ou implícitos, tais como: fé e razão; razão e autoridade; razão e intuição; crítica e imaginação; razão, agenciamento, propósito; metodologia científica; filosofia e as ciências; racionalismo, ceticismo, dogmatismo; razão e empirismo; pragmatismo<sup>202</sup>.

---

<sup>198</sup> MARCUSE, 2015, p. 89-90.

<sup>199</sup> *Idem.*, p. 54.

<sup>200</sup> *Idem.*, p. 90 (colchetes nossos).

<sup>201</sup> *Idem.*, p. 49.

<sup>202</sup> WHITEHEAD, A. N, 1971, p. 3-4.

Neste sentido, Whitehead entende que o tópico sobre a função da razão não está ultrapassado ou exaurido. Ele se apoia na biologia evolucionista para definir para a ‘Razão’ a função de “promover a arte da vida”<sup>203</sup>; portanto, sua função se aplica objetivamente no meio do qual o organismo faz parte, e se constitui de um “desejo triplo”: (i) viver; (ii) viver bem; (iii) viver melhor<sup>204</sup>. Ainda de acordo com Whitehead, estes três pontos se desdobram na seguinte ordem: primeiro, envolve estar e se manter vivo; segundo, viver de um modo satisfatório; e terceiro, a busca por adquirir um aumento na satisfação<sup>205</sup>.

A hipótese levantada por Marcuse em *Eros e Civilização* envolve uma liberação da pulsão de vida a partir de uma razão libidinal, e se relaciona com a função da razão proposta Whitehead porque, uma vez que esses três pontos mencionados acima se constituem para Whitehead justamente nessa “arte” de promover a vida, a pacificação da existência proposta pelo filósofo passa pela pulsão de Eros. Já no *Homem unidimensional*, Marcuse faz o seguinte comentário sobre a “nova ideia de Razão” desenvolvida por Whitehead, no qual podemos notar algo de semelhante ao princípio hegeliano da “astúcia da Razão”. De acordo com Marcuse:

As proposições de Whitehead parecem descrever tanto o verdadeiro desenvolvimento da Razão quanto o seu fracasso. Ou melhor, parecem sugerir que a Razão ainda está para ser descoberta, reconhecida e realizada, pois até agora a função histórica da Razão também tem sido reprimir e mesmo destruir o desejo de viver, viver bem, e viver melhor – ou adiar e colocar um preço exorbitantemente alto para a realização desse desejo<sup>206</sup>.

Marcuse se preocupava com uma mudança qualitativa da existência; e ele entendeu que a partir da segunda metade do século XX as condições materiais e intelectuais para essa mudança já estavam dadas. O filósofo procurou desmontar as bases do excesso de repressão que impede o desenvolvimento das potencialidades humanas, e com isso, se voltou para “novos modos de realização que correspondam às novas capacidades da sociedade”<sup>207</sup>. Contudo, indicamos também no capítulo anterior, que a perspectiva “utópica de *Eros e Civilização* é atenuada sem perder a sua urgência”, e essa atenuação de perspectiva por parte de Marcuse é a ênfase que perpassa a escrita do *O*

---

<sup>203</sup> *Idem.*, p. 4.

<sup>204</sup> *Idem.*, p. 8.

<sup>205</sup> *Idem.*

<sup>206</sup> MARCUSE, 2015, p. 217-218.

<sup>207</sup> *Idem.*, p. 43.



*Homem unidimensional*. Neste livro, ainda que de modo atenuado, a característica “utópica” do pensamento marcuseano permanece:

Mas a tendência política pode ser revertida; essencialmente, o poder da máquina é apenas o poder do homem armazenado e projetado. À medida que o mundo do trabalho é concebido como uma máquina e mecanizado dessa forma ele se torna a base *potencial* de uma nova de uma nova liberdade para o homem. A civilização industrial contemporânea demonstra que alcançou o estágio no qual ‘a livre sociedade’ não pode ser mais adequadamente definida nos termos tradicionais das liberdades econômica, política e intelectual, não porque essas liberdades tenham se tornado insignificantes, mas porque elas são demasiado significativas para serem confinadas dentro de formas tradicionais<sup>208</sup>.

O sistema econômico e político é irracional porque ele sufoca o florescimento das potencialidades humanas que não estão de acordo com os “ditames lucrativos do mercado”<sup>209</sup>; e se atribuem ao seu pensamento o título de utópico, é porque segundo o próprio Marcuse, “o tom não realista dessas proposições é um indício, não de seu caráter utópico, mas do vigor das forças que impedem sua realização”<sup>210</sup>. A passagem de *O Homem unidimensional* transcrita a seguir descreve a irracionalidade da razão estabelecida, além de confirmar a atualidade do pensamento marcuseano. A partir de uma pequena contextualização histórica dos objetos ‘tecnológicos’, apresenta também um diagnóstico que se encaixa perfeitamente com algumas das características do sistema econômico e político dominante nas sociedades do nosso tempo. Nas palavras de Marcuse:

Sua produtividade e eficiência, sua capacidade de aumentar e ampliar comodidades, de transformar o desperdício em necessidade e a destruição em construção, a dimensão com que essa civilização transforma o mundo objetivo em uma extensão do corpo e do espírito (*mind*) torna questionável a própria noção de alienação. 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. O próprio mecanismo que une o indivíduo à sua sociedade mudou e o controle social está ancorado nas novas necessidades que essa sociedade produziu<sup>211</sup>.

Em Marx, a história se apresenta a partir do movimento dialético entre as relações de produção e as forças produtivas, e isso lhe permitiu vislumbrar a possibilidade de uma revolução a partir da tomada de consciência pelo proletariado sobre sua condição de

---

<sup>208</sup> *Idem* (colchetes nossos).

<sup>209</sup> MARCUSE, 1999, p. 80.

<sup>210</sup> MARCUSE, 2015, p. 43.

<sup>211</sup> *Idem.*, p. 47.

exploração; essa revolução alteraria o critério econômico vigente na sociedade, assim como as bases da cadeia de produção e distribuição dos bens materiais. Na perspectiva de Marx, as condições materiais e intelectuais para tal revolução ainda estariam por vir; no início da segunda metade do século XX, Marcuse entendeu que essas condições já estavam dadas, contudo, o progresso das condições técnicas e materiais da sociedade ao invés de aliviarem o labor, acabam por reificar elementos próprios ao capitalismo, como o lucro, a produtividade e a exploração.

É nesse sentido que para Marcuse, diferentemente de Marx, a mudança social decorre da mudança da subjetividade individual porque as condições materiais e intelectuais já existiam. Para Marcuse, essas condições materiais e intelectuais necessárias à pacificação da existência já estavam à disposição, contudo, o aparato político e econômico aliado à racionalidade tecnológica produz um estado de coisas em que “a recusa intelectual e emocional de ‘seguir a corrente’ parece neurótica e impotente”<sup>212</sup>.

A filosofia de Marcuse está preocupada com a emancipação dos indivíduos deste aparato tecnológico totalitário que produz a “*Consciência Feliz*” e a ilusão de liberdade; e isso implica, conseqüentemente, em uma mudança qualitativa dos padrões de organização da sociedade – ou seja, uma mudança nas esferas da *cultura* e da *racionalidade* que promoveriam um incremento qualitativo no padrão de vida. Tal mudança qualitativa envolve uma liberação das pulsões individuais do seu vínculo com o trabalho penoso, com o labor. Kangussu nos lembra que tal “liberação” em Marcuse:

[...]significa mudança de necessidades, e diferentes afecções e reações físicas e mentais. A ênfase na interioridade, no desenvolvimento subjetivo, assume importância primária... Só assim poder-se-ia falar em uma tecnologia libertadora. Só depois da existência de necessidades colocadas por um novo tipo de homens, expressa na ruptura com o *continuum* de dominação, essa *gaya scienza* é concebível[...] Não se trata, portanto, de um fenômeno psicológico, mas de uma mediação por meio da qual a mudança social transforma-se em necessidade individual<sup>213</sup>.

Obviamente, essa mudança subjetiva depende também de estruturas externas à própria subjetividade individual. Uma vez que Marcuse identifica os mesmos elementos do pensamento unidimensional em áreas antes voltadas para a reflexão crítica, e que “as

---

<sup>212</sup> *Idem.*, p. 48.

<sup>213</sup> KANGUSSU, 2008, p. 185-186 (colchetes nossos).

próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação”<sup>214</sup>, o filósofo vai retomar o papel da obra de arte como esse fator externo determinante da emancipação dos indivíduos – é na arte que as promessas de liberdade e felicidade encontram sua forma material, e semelhante à sua tese de doutorado, conservam o seu lugar de oposição à ordem social vigente, portanto, apresentam outras possibilidades históricas para a organização social. Segundo Marcuse em *A Dimensão Estética*:

O *ego* e o *id*, as metas instintivas e emoções, a racionalidade e a imaginação são removidos de sua socialização por uma sociedade repressiva e lutam pela autonomia – embora num mundo fictício. Mas, o encontro com o mundo fictício reestrutura a consciência e torna sensível uma experiência contra-social. A sublimação estética liberta e valida sonhos de felicidade e tristeza da infância e da vida adulta[...] A mimese é distanciamento, subversão da consciência. A experiência é intensificada até o ponto de ruptura[...] A intensificação da percepção pode ir ao ponto de distorcer as coisas de modo que o indizível é dito, o invisível se torna visível e o insuportável explode – mas também em celebração do que resiste à injustiça e ao terror, e do que ainda se pode salvar<sup>215</sup>.

Para Marcuse, esse papel da obra de arte também está conectado com a proposição de Whitehead sobre a função da Razão como promoção da “arte” da vida, na medida em que, nos dois casos (função da Razão e papel da obra de arte), “o termo arte conota o elemento de negação determinada”<sup>216</sup> e se relaciona com a felicidade dos indivíduos. Nas palavras de Marcuse:

Razão, em sua aplicação à sociedade, fora assim muito oposta à arte, enquanto à arte foi concedido o privilégio de poder ser irracional – de não estar sujeitada à Razão científica, tecnológica e operacional. A racionalidade da dominação separou a Razão da ciência e a Razão da arte, ou falsificou a Razão da arte por integrar a arte no universo de dominação. Foi uma separação porque, do início, a ciência continha uma Razão estética, o livre jogo e mesmo a loucura da imaginação, a fantasia da transformação; a ciência cedeu à racionalização das possibilidades... Aqui está o vínculo original (dentro do universo de dominação e escassez) entre ciência, arte e filosofia. É a consciência da discrepância entre o real e o possível, entre a verdade aparente e a verdade autêntica, e o esforço para compreender e dominar essa discrepância<sup>217</sup>.

---

<sup>214</sup> MARCUSE, 2021, “*Prefácio Político*”, p. xi.

<sup>215</sup> MARCUSE, 2007, p. 45-46 (colchetes nossos).

<sup>216</sup> MARCUSE, 2015, p. 218.

<sup>217</sup> *Idem*.

## 2.1 Da cultura capilar à cultura afirmativa

Entre o final da década de 1930 e início dos anos 1940 dois membros do Instituto de Pesquisa Social elaboraram um projeto intitulado *Teorias da mudança social*<sup>218</sup>; esse projeto que não foi concluído reflete a tendência geral do Instituto em “integrar filosofia, teoria social, psicologia e política”<sup>219</sup> contra uma concepção positivista da sociologia moderna. A tentativa marcuseana de junção entre teoria e práxis buscava uma mudança qualitativa da existência, e, portanto, implicava também em uma mudança da ordem social estabelecida, o que promoveria “a mais alta realização do indivíduo”<sup>220</sup>. Segundo Kellner,

este projeto é extremamente interessante dentro da história da Escola de Frankfurt, uma vez que mostra que nos anos 40 havia duas tendências dentro da teoria crítica: 1. A análise filosófico-cultural mais pessimista das tendências da civilização ocidental desenvolvida por Horkheimer e Adorno na *Dialética do Esclarecimento*; e 2. Um desenvolvimento mais prático-político da teoria crítica como uma teoria da mudança social antecipada por Marcuse e Neumann<sup>221</sup>.

Uma vez que elementos importantes para a crítica de Marcuse nos anos 1960 encontram-se em outros de seus escritos, de modo a constituir uma antecipação filosófica dos temas utilizados na terceira fase de seu pensamento, entendemos que esse projeto é de grande valia para compreender o modo como Marcuse constrói sua teoria crítica das sociedades industriais avançadas. Um trecho desse projeto nos oferece um panorama dos elementos que futuramente iriam orientar a crítica marcuseana, além de contribuir para a compreensão da reflexão de Marcuse sobre os movimentos da cultura e da razão em sua teoria crítica. Em *Teorias da mudança social*, Marcuse e Neumann nos dizem o seguinte:

Atualmente vemos o problema da mudança social primordialmente sob o aspecto do ajuste de nossa cultura material às faculdades e necessidades humanas em desenvolvimento. Não separamos os esforços para controlar e dirigir a dinâmica social dos esforços para preservar e expandir os direitos, liberdade e satisfação humanos. Avaliamos as tendências e ideias que

---

<sup>218</sup> Foram encontrados nos arquivos pessoais de Marcuse, tanto o manuscrito do projeto, quanto o texto *Uma história da doutrina da mudança social*; ambos os textos foram escritos “a quatro mãos” por Marcuse e por Franz Neumann.

<sup>219</sup> KELLNER, D. “Introdução” in MARCUSE, 1999, p. 38.

<sup>220</sup> *Idem.*

<sup>221</sup> *Idem.*, p. 39.

propagam a perpetuação ou a transformação de nossa cultura e as medimos de acordo com os padrões da liberdade e da razão<sup>222</sup>.

O artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura* foi publicado na Revista do Instituto de Pesquisa Social em 1937. Neste texto, Marcuse apresenta os ‘movimentos’ históricos da cultura ocidental, assim como os elementos que a fazem estabelecer a partir da Modernidade, um estreito vínculo com a ideologia da sociedade burguesa afluenta. O filósofo vai indicar duas esferas que estão em oposição uma à outra: o termo “cultura material” está associado aos processos materiais da civilização, enquanto que a palavra “cultura” estaria associada àquilo que podemos chamar de cultura intelectual, aos valores e fins autênticos; neste ponto, Marcuse afirma que “a ‘cultura fornece a alma à ‘civilização’”<sup>223</sup>.

O artigo se inicia com o resgate da “pretensão originária da filosofia: de constituir a práxis em conformidade às verdades conhecidas”<sup>224</sup>; e o resgate dessa tradição filosófica, que remonta aos primórdios da própria história da filosofia ocidental, traz consigo a concepção que pode resumir a teoria crítica marcuseana, ou seja, a busca por uma convergência entre teoria e práxis. Mas, ainda que em seu início a filosofia estivesse compromissada com um conhecimento teórico que correspondesse à um conhecimento prático, “seja na experiência cotidiana, seja nas artes e ciências”<sup>225</sup>, Marcuse vai indicar que o estágio cultural denominado “afirmativo” é resultado de um processo que tem início com a “separação entre o útil e necessário do belo e da fruição”<sup>226</sup>.

De acordo com o filósofo, as bases teóricas de tal separação remetem à Platão e a sua cisão ontológica entre *mundo sensível* e *mundo das ideias*, que por sua vez, acaba por “rebaixar” qualitativamente o mundo sensível (ou material) em face ao mundo das ideias (ou abstrato). Igualmente, esta divisão ontológica irá condicionar os objetos investigados pela filosofia grega incipiente; isso porque, segundo Marcuse, uma vez que “a teoria da Antiguidade clássica insiste na *eudaimonia* como bem supremo, ela não pode encontrá-la na constituição material vigente da vida; ela precisa transcender a facticidade desta”<sup>227</sup>.

---

<sup>222</sup> *Idem.*, p. 155.

<sup>223</sup> MARCUSE, 1998, p. 95.

<sup>224</sup> *Idem.*, p. 90.

<sup>225</sup> *Idem.*, p. 89.

<sup>226</sup> *Idem.*, p. 90.

<sup>227</sup> *Idem.*

Ainda de acordo com Marcuse, mesmo que Aristóteles reconhecesse as implicações práticas do conhecimento teórico, a separação entre “útil e belo” é reforçada em sua filosofia com a hierarquização dos tipos de conhecimento e de seus produtos. Semelhante à Platão, onde o mundo das ideias é superior ao mundo material, em Aristóteles essa hierarquização pode ser entendida em uma escala valorativa de ordem crescente, onde na parte inferior encontram-se os conhecimentos voltados “às coisas necessárias à existência cotidiana”, e na parte superior, “o conhecimento filosófico, que não existe para nenhum fim exterior a ele próprio, mas somente por causa de si mesmo e que deve proporcionar aos homens a felicidade máxima”<sup>228</sup>.

E, obviamente, os produtos resultantes de cada tipo de conhecimento também seguiam essa hierarquia e se dividiam de um lado entre os bons e belos, o que tornava a felicidade o objetivo máximo a ser alcançado, porém restrito apenas àqueles capazes de se dedicar à filosofia, e do outro, os produtos oriundos de uma atividade “inferior”, mas úteis e necessários às demandas do *mundo da vida*<sup>229</sup>. Para Marcuse, a teoria política de Aristóteles “constitui a continuação direta de sua *Ética a Nicomâco*”, e “esta teoria não é meramente uma teoria política, mas também uma teoria do desenvolvimento social, uma vez que o divórcio entre o Estado e a sociedade vai contra toda a filosofia grega”<sup>230</sup>.

Apesar de Marcuse entender a “teoria da mudança social e política” aristotélica como “uma crítica à doutrina platônica da degeneração inevitável de todas as formas de vida política”, e que “tal degeneração pode ser evitada somente se o princípio da justiça equânime no Estado e na sociedade for mantido”<sup>231</sup>, ele encontra menos elementos sociais críticos na filosofia do estagirita ao compará-la com a filosofia idealista de Platão, na medida em que esta “lutava contra a ordem de vida da sociedade mercantilista de

---

<sup>228</sup> *Idem.*, p. 89. Conhecemos a teoria ética de Aristóteles a partir de dois tratados que se complementam. O primeiro deles, e de menor popularidade nas leituras das obras do estagirita é o *Ethica Eudemia*, enquanto é no segundo, *Ethica Nicomachea*, que versa sobre o conceito de *eudaimonia* (felicidade) e possui um maior número de estudos relacionados, que encontra-se a sistematização e hierarquização do conhecimento entre seus tipos e finalidades.

<sup>229</sup> Edmund Husserl desenvolveu o conceito de *Lebenswelt*, ou ‘mundo da vida’ em *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*; mais precisamente, no §9 ele nos apresenta este conceito da seguinte forma: “Encontramo-lo como o mundo de todas as realidades conhecidas e desconhecidas. A ele, ao mundo da intuição efetivamente experienciadora, pertence a forma do espaço-tempo com todas essas figuras corpóreas a inscrever, nele vivemos nós próprios, segundo o nosso modo de ser somático pessoal... Este mundo efetivamente intuível, efetivamente experienciado, e experienciável, no qual se joga, na prática, toda a nossa vida, permanece tal qual é, inalterado na sua estrutura essencial própria, no seu estilo causal concreto próprio, o que quer que façamos, artificialmente ou sem qualquer artifício (HUSSERL, 2012, p. 40).

<sup>230</sup> MARCUSE, 1999, p. 142.

<sup>231</sup> *Idem.*

Atenas”<sup>232</sup> e, segundo Marcuse, através da “perspectiva das ideias, o que aparece como facticidade é o mundo material, em que os homens e as coisas se defrontam como mercadorias”<sup>233</sup>.

Além desses pontos, enquanto a filosofia platônica permitia ainda que de modo restrito, a mobilidade entre as classes sociais, para Aristóteles dedicar-se à filosofia e, portanto, a busca por um estado de *eudaimonia* constituía-se em uma atividade reservada a uma pequena elite econômica; porque para o filósofo estagirita, dedicar-se à atividade filosófica “constitui obra do ócio de alguns poucos, cujas necessidades vitais já se encontram suficientemente providas por outra parte”<sup>234</sup>. É neste sentido que a filosofia aristotélica acaba por reforçar o enquadramento da teoria na ordem social dominante, porque segundo Marcuse, “na mesma proporção em que ele é mais ‘realista’ do que Platão, seu idealismo é mais resignado frente às tarefas históricas da humanidade”<sup>235</sup>.

De todo modo, em paralelo a essa desqualificação do plano material e desvalorização da dimensão da sensibilidade, a felicidade como o fim último da existência humana é deslocada do plano material para o plano abstrato, e desta forma permanece “acessível” à poucos indivíduos – na Grécia Clássica, não tão diferente de outros momentos da história, muitos foram forçados a dedicar seu tempo e suas energias físicas, para que poucos pudessem se dedicar à *eudaimonia* (ou ao ócio<sup>236</sup> necessário à contemplação filosófica).

Marcuse nos lembra que, de modo semelhante, a *psykhé* humana também foi cindida e passou a ser entendida a partir de “um plano inferior e um plano superior; entre os polos da sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e da razão”<sup>237</sup>, onde a parte associada às impressões sensíveis é inferior, justamente porque ela está intimamente relacionada ao mundo material, e este mundo material, ou mundo da práxis, é o mundo da multiplicidade e da degeneração, segundo Marcuse, “inconstante, inseguro e não livre – essencialmente e não só de fato”<sup>238</sup>.

---

<sup>232</sup> MARCUSE, 1998, p. 92.

<sup>233</sup> *Idem.*

<sup>234</sup> *Idem.*

<sup>235</sup> *Idem.*, p. 93.

<sup>236</sup> O termo grego *skholè* (σχολή) foi traduzido para nossa língua por ócio. Contudo, a noção grega de *skholè* se aproxima mais daquilo que entendemos por ‘ócio criativo’ – ou seja, σχολή possui um significado mais profundo do que simplesmente “ócio” ou tempo livre; ela indica um tempo gasto para o “cultivo intelectual no lazer” (MELLO, 2019, p. 13).

<sup>237</sup> MARCUSE, 1998, p. 91.

<sup>238</sup> *Idem.*, p. 90.

Para desenvolver uma teoria capaz de transcender a imprevisibilidade das contingências do mundo da vida, os primeiros filósofos identificaram o conceito de *eudaimonia* com o uso da razão teórica, e ao igualar contemplação filosófica e *eudaimonia*, essa última foi alojada no domínio da abstração e afastada da materialidade da existência. Portanto, segundo Marcuse, tanto a desvalorização do plano material e das atividades a ele associadas, quanto o deslocamento da felicidade para um plano abstrato, desde da Antiguidade tornam-se elementos indispensáveis a toda teoria idealista. O filósofo também comenta que essa “transcendência” das teorias idealistas “atinge, junto com a metafísica, a teoria do conhecimento e a ética, também a psicologia”<sup>239</sup>.

A partir de tais reflexões, Marcuse vai indicar que o idealismo presente na filosofia grega Clássica “recua frente às contradições sociais, expressando essas contradições como estados ontológicos”<sup>240</sup>, e assim, acaba por cristalizar uma organização social classista “numa forma metafísica eterna da relação entre o necessário e o belo, a matéria e a ideia”<sup>241</sup>. Portanto, para Marcuse, o primeiro fato histórico fundamental para o surgimento da cultura afirmativa é a divisão ontológica realizada pela filosofia antiga, porque é a partir de tal separação que por um lado, se “abre a perspectiva para o materialismo da práxis burguesa, e, por outro lado, para o enquadramento da felicidade e do espírito num plano à parte da ‘cultura’”<sup>242</sup>.

Ainda que existisse essa divisão, e que ela fosse sustentada de modo ontológico<sup>243</sup>, Marcuse vai nos lembrar que para Aristóteles os universais ‘belo’, ‘bom’ e ‘verdadeiro’ são valores que “deveriam permear e transfigurar ‘partindo do alto’ também o plano do necessário, da provisão material da vida”<sup>244</sup> – e é aqui, nesta capacidade de “permear e transfigurar” o mundo da vida que Marcuse encontra a gênese do conceito de *cultura*.

Para o filósofo, “a cultura fornece a alma à civilização” porque, se a civilização é composta por indivíduos, a cultura carrega valores universais e abstratos que dão significado à vida desses indivíduos, e todos podem e precisam, portanto, se apossar e também usufruir dos mesmos. Mas, o próprio início da história da filosofia apresenta uma cisão entre o abstrato e o concreto, o universal e o particular, o necessário e o belo; e aqui,

---

<sup>239</sup> *Idem.*, p. 91.

<sup>240</sup> *Idem.*, p. 92.

<sup>241</sup> *Idem.*, p. 94.

<sup>242</sup> *Idem.*, p. 90.

<sup>243</sup> No livro IV (§ 414d-417b) da *República*, Platão faz alusão ao “mito dos metais” como recurso retórico para a defesa da estratificação da estrutura social na *pólis* ideal.

<sup>244</sup> MARCUSE, 1998, p. 92.



Marcuse encaminha uma crítica que marca a diferença do materialismo histórico para as filosofias idealistas e suas herdeiras (o positivismo e o behaviorismo):

A miséria do trabalho escravo, a degradação dos homens e coisas em mercadorias, a tristeza e vulgaridade em que continuamente se reproduz o conjunto das relações materiais de existência situam-se aquém do interesse da filosofia idealista[...] O isolamento ontológico dos valores ideias em relação aos materiais tranquiliza o idealismo no que concerne aos processos vitais materiais. Uma forma determinada da divisão social do trabalho e da estruturação social de classes se converte para ele numa forma metafísica eterna da relação entre o necessário e o belo, a matéria e a ideia<sup>245</sup>.

*Sobre o caráter afirmativo da cultura* não procura estabelecer ou analisar as distinções entre possíveis definições para o conceito de ‘cultura’, mas vai apontar duas concepções gerais para a palavra: a primeira delas se refere a uma definição de cultura que podemos denominar “capilar”. Para o filósofo, a Grécia Homérica seria um exemplo de tal estágio cultural porque essa sociedade formava uma unidade entre o plano abstrato e o plano material, um entrelaçamento onde os valores (ideais) atravessavam todas as dimensões da população: o cotidiano, o trabalho e a produção material.

Esse tipo de cultura “refere-se ao todo da vida social, na medida em que tanto os planos da reprodução ideal (cultura no sentido estrito, o ‘mundo espiritual’) quanto também da reprodução material (da ‘civilização’) formam uma unidade histórica distinguível e apreensível”<sup>246</sup> – assim, o entrelaçamento encontrado na Grécia Homérica é característico da cultura capilar porque representava uma unidade “do espírito [mente] com o processo histórico da sociedade”<sup>247</sup>. Contudo, também mencionamos que Marcuse encontra em Platão o início da separação entre um plano material e um plano abstrato, que por sua vez, rompe com a ‘capilaridade’ da civilização homérica; do mesmo modo, a cisão ontológica platônica também possibilita uma divisão entre “cultura material” e “cultura intelectual”, e prepara as bases do percurso da cultura até o segundo conceito de cultura apresentado por Marcuse. Nas palavras do filósofo:

Esse segundo conceito de cultura [...] joga o mundo espiritual contra o mundo material, na medida em que contrapõe cultura enquanto reino dos valores e dos fins autênticos ao mundo social da utilidade e dos meios. Por seu intermédio, a cultura seria diferenciada da civilização e separada do processo social nos aspectos sociológicos e relativos aos valores. Esse conceito de cultura surgiu

---

<sup>245</sup> *Idem.*, p. 94 (colchetes nossos).

<sup>246</sup> *Idem.*, p. 95.

<sup>247</sup> *Idem* (colchetes nossos).

ele próprio no plano de uma configuração histórica determinada da cultura, que na sequência será designada como cultura afirmativa<sup>248</sup>.

A cultura afirmativa é entendida por Marcuse como própria à Modernidade; mais especificamente, à sociedade liberal burguesa em ascensão. Neste modelo cultural, a separação entre um plano abstrato e um plano material da sociedade está consolidada; igualmente, os valores expressos por tal modelo assumem uma fictícia coletividade e universalidade, ao mesmo tempo em que o processo social de reprodução material começa a se distinguir daquele da civilização anterior. Marcuse denomina este modelo de “afirmativo” porque, paralelamente à separação da unidade que o modelo “capilar” de cultura apresentava, este modelo cultural traz consigo a *afirmação* dos valores da burguesia que não encontram lugar na sociedade, além da resignação e o conformismo com o estado de coisas vigente. Segundo o filósofo, uma das características fundamentais da cultura afirmativa,

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<sup>249</sup>.

Ou seja, a cultura afirmativa burguesa possui um caráter idealista porque ela contrapõe a facticidade do mundo material com a afirmação de valores “universais” e da perenidade do belo. Para Marcuse, aquilo que no início da sociedade liberal burguesa serviu de mote inspiracional e objetivo a ser alcançado, muda de função quando essa mesma sociedade se encontra estabelecida – tais valores “se colocam crescentemente a serviço do controle das massas insatisfeitas e da mera auto-exaltação legitimadora: elas ocultam a atrofia corporal e psíquica do indivíduo”<sup>250</sup>.

Na sua crítica, Marcuse vê as filosofias idealistas e o iluminismo vinculados à ordem social vigente, já que tais correntes respondem à exigência de felicidade somente enquanto a mesma permanece na dimensão interior, racionalizada, sempre adiada e nunca alcançada. Para o filósofo, em uma organização social erguida às custas da exploração e

---

<sup>248</sup> *Idem* (colchetes nossos).

<sup>249</sup> *Idem.*, p. 96.

<sup>250</sup> *Idem.*, p. 99.

miséria, “a exigência de felicidade contém um tom perigoso”<sup>251</sup>; se é na própria gênese da filosofia idealista que a felicidade foi enquadrada no plano abstrato e constantemente postergada no plano material, a teoria crítica marcuseana entende que essa “exigência de felicidade” é capaz de alterar a ordem social vigente, porque ela:

[...]não pode ser enquadrada em uma dinâmica idealista que reiteradamente adia a satisfação ou desvia a mesma para aspirar ao nunca alcançado. Ela pode se impor unicamente *contra* a cultura idealista; somente *contra* essa cultura ela consegue se manifestar como exigência universal... E enquanto o idealismo abandona o mundo à sociedade burguesa e torna suas próprias ideias irrealis, na medida em que se satisfaz com o céu e com a alma, a filosofia materialista leva a sério sua preocupação com a felicidade lutando pela sua realização na história<sup>252</sup>.

Portanto, se dissemos que para Marcuse, o primeiro fundamento histórico que caracteriza a “cultura afirmativa” é a divisão ontológica realizada por Platão, que por sua vez, anula a “capilaridade” da unidade histórica entre os planos abstrato e material (entre a ‘cultura’ em sentido estrito e a ‘civilização’) da Grécia Helênica, o segundo fundamento histórico da cultura afirmativa é o percurso de consolidação da contraposição entre mundo abstrato e mundo material, que também consolida a separação entre ‘cultura’ e ‘sociedade’.

Em *Teorias da mudança social*, Marcuse e Neumann entendem que da Antiguidade até a Idade Média, as mudanças sociais “estavam relacionadas a mudanças mais universais e derivavam de certas leis gerais que governavam a história, bem como a natureza”<sup>253</sup>. A ordem social era vinculada aos dogmas religiosos e, ainda que os fenômenos de impacto decisivo na sociedade fossem analisados a partir de “objetivos definitivamente pragmáticos, ligados a interesses sociais e políticos definidos”<sup>254</sup>, os autores lembram que até a Modernidade, um “conceito filosófica e eticamente neutro de mudança social”<sup>255</sup> não chegou a ser formulado, porque já que o *mundo da vida* seguia os caprichos divinos, as mudanças ali ocorridas também resultavam dos desígnios divinos.

Esse contexto vai progressivamente perdendo seu vigor com o início da Modernidade, e com as mudanças na visão de mundo a partir do século XV. Um novo modelo cosmológico, a descoberta de um novo continente, a Reforma Protestante e a

---

<sup>251</sup> *Idem.*, p. 100.

<sup>252</sup> *Idem.*

<sup>253</sup> MARCUSE, 1999, p. 154.

<sup>254</sup> *Idem.*

<sup>255</sup> *Idem.*, p. 153.

Revolução Francesa foram eventos que alteraram progressivamente um sistema social que limitava a ação humana no mundo. É na transição do modelo feudal para as sociedades liberais burguesas, que Marcuse e Neumann vão indicar o cenário que “induziu seus teóricos a subordinarem o problema da mudança social ao problema da estabilidade social”<sup>256</sup>. Deste modo, os autores identificam em Maquiavel, a primeira concepção teórica em que se percebe o reflexo dessas mudanças na organização da sociedade, onde a mesma “tem sido interpretada em termos de ordem e desordem”<sup>257</sup>. Em *Uma história da doutrina...* Marcuse e Neumann comentam um pouco mais sobre esta questão:

o problema da mudança social é apresentado abertamente e sem nenhuma glorificação filosófica ou teológica como um problema da estabilidade e integridade do Estado nacional emergente. A mudança social evolui para o problema pragmático da técnica de dominar as massas no interesse do poder soberano absoluto. A teoria da mudança social de Maquiavel, no entanto, está incorporada a uma teoria psicológica e sociológica mais abrangente. A característica da psicologia social de Maquiavel que mais se destaca é a subordinação radical da psicologia às exigências do governo moderno<sup>258</sup>.

Uma vez que, esse novo contexto social “tornou-se o resultado dos interesses individualistas emancipados e da sempre mutante constelação das forças econômicas”<sup>259</sup>, a assimilação da sociedade pelos indivíduos diminuiu, enquanto a oposição entre estes e a sociedade se acentuou. A nova configuração social refletia o efeito das mudanças nas bases que organizavam o modelo anterior de sociedade, e assim, de acordo com Marcuse e Neumann, essa nova configuração social “parecia fundar-se na própria natureza do homem que as forças produtivas fossem utilizadas pela perigosa dinâmica dos interesses próprios conflitantes”<sup>260</sup>.

Isso representava um problema para as teorias idealistas, e também para a nova classe que agora dava as cartas no ordenamento econômico da sociedade. Para Marcuse, a cultura afirmativa burguesa encontra na noção de indivíduo desenvolvida junto à Modernidade, a resposta para a exigência de tornar universal o conceito de felicidade. Porque ao considerar quesitos materiais, a felicidade era (e ainda é) impossível para a

---

<sup>256</sup> *Idem.*, p. 154.

<sup>257</sup> *Idem.*, p. 155. Sobre esse ponto, Maquiavel em *O príncipe*, estabelece como meta para um governante instituir um ordenamento social “pelo qual seus cidadãos, sempre e em qualquer tempo, tenham necessidade do estado e dele; assim, eles sempre lhe serão fiéis” (MAQUIAVEL, 2001, p. 47).

<sup>258</sup> MARCUSE, 1999, p. 145-146.

<sup>259</sup> *Idem.*, p. 154.

<sup>260</sup> *Idem.*, p. 155.

grande maioria das pessoas, ela somente seria encontrada na *interioridade* do indivíduo, enquanto o corpo como objeto de prazer e de felicidade é removido para dar lugar a um corpo voltado majoritariamente ao trabalho.

Ao mesmo tempo em que o indivíduo liberal burguês precisava responder à uma organização social que constantemente cerceava e bloqueava a realização de seus desejos e valores, e que o mesmo enfrentasse “a crença na eternidade divina de ordem restritiva com a sua crença no progresso, em um futuro melhor”<sup>261</sup>, o deslocamento da felicidade do plano material e do corpo para o plano abstrato, implicou para a grande maioria das pessoas, no adiamento das satisfações individuais em prol da manutenção da ordem social estabelecida, na medida em que, na cultura afirmativa “os homens podem se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são”<sup>262</sup>.

De acordo com o filósofo, se “remeter os homens à fruição da felicidade terrena significa certamente não remetê-los ao trabalho na produção, ao lucro”<sup>263</sup>, uma existência feliz é uma ameaça em “uma ordem que resulta em opressão, carência e sacrifício para a maioria”<sup>264</sup>. E, ainda que valores como liberdade e felicidade possuam um caráter revolucionário, na cultura afirmativa burguesa, os mesmos estavam mais associados aos interesses econômicos de uma pequena classe em ascensão, que não estava interessada em uma completa transformação na estrutura social.

A cultura afirmativa não estava preocupada com uma mudança da práxis material, mas antes, com um mundo mais nobre (de ideais). Deste modo, aquilo que no início da sociedade liberal burguesa serviu de mote inspiracional e objetivo a ser alcançado muda de função quando essa mesma sociedade se encontra consolidada, porque para o filósofo, tais valores “se colocam crescentemente a serviço do controle das massas insatisfeitas e da mera auto-exaltação legitimadora: elas ocultam a atrofia corporal e psíquica do indivíduo”<sup>265</sup>.

Enquanto Marcuse demonstrava que, a partir do deslocamento da liberdade e da felicidade para o plano abstrato e de sua realização apenas na interioridade individual, a exigência de universalidade dos valores afirmados pela cultura burguesa estava assegurada, do mesmo modo, as teorias racionalistas e idealistas estariam salvas dos

---

<sup>261</sup> MARCUSE, 1998, p. 98.

<sup>262</sup> *Idem.*, p. 120.

<sup>263</sup> *Idem.*, p. 100.

<sup>264</sup> *Idem.*

<sup>265</sup> *Idem.*, p. 99.

problemas de teor prático. O filósofo associou como o contexto que formou a noção de indivíduo na Modernidade impulsionava um novo modo de existência, que por sua vez, carregava consigo uma maior exigência de satisfação individual da qual o capitalismo mercantilista em expansão vai se apropriar cada vez mais. Ainda, segundo Marcuse, com a produção em larga escala necessária à economia capitalista, a exigência de uma universalidade para o termo felicidade,

seria imediatamente suprimida, uma vez que na produção capitalista a igualdade abstrata dos indivíduos se realiza como desigualdade concreta: só uma pequena parte dos homens dispõe do poder de compra necessário para adquirir as mercadorias exigidas para assegurar sua felicidade<sup>266</sup>.

Outro elemento importante para a dinâmica da cultura afirmativa burguesa é o papel desempenhado pelas obras de arte. E aqui, encontramos mais um rastro da continuidade temática-conceitual dos escritos de Marcuse que relaciona *Sobre o caráter afirmativo da cultura* com sua tese de doutorado, mais especificamente, sua análise sobre o *Künstlerroman*. Porque, ao mesmo tempo em que é através das obras de arte, que a burguesia liberal manifestava seus desejos e ideais de liberdade e felicidade, sem os prejuízos de confrontar explicitamente a ordem econômica e política estabelecida, as obras de arte são capazes de oferecer um consolo para os infortúnios do mundo ao afirmarem uma realidade diferente da qual está inserida, e se tornam condutoras para a fruição de ideais incompatíveis com a materialidade e a facticidade do mundo da vida.

Contudo, segundo o filósofo, “o ideal não pode ser fruído; qualquer fruição lhe é estranha, já que destruiria o rigor e a pureza que precisam lhe corresponder na realidade efetiva desprovida de ideal dessa sociedade, se pretende cumprir sua função de disciplina e interiorização”<sup>267</sup>. Essa impossibilidade da verdadeira fruição do ideal na cultura afirmativa acabaria por anular a função da Razão proposta por Whitehead, além de entrar em contradição com o sentido de *eudaimonia* da filosofia grega clássica; porque enquanto na cultura afirmativa a felicidade é idealizada e, portanto, encontrada apenas numa dimensão interior, tanto a noção de felicidade para a filosofia grega clássica, assim como a proposição de Whitehead dependem de aspectos materiais para se efetivarem.

Ainda que a cultura afirmativa burguesa tenha efetivado o transporte da liberdade e da felicidade para a dimensão interior dos indivíduos, de modo a adiá-las, e que as obras

---

<sup>266</sup> *Idem.*, p. 97.

<sup>267</sup> *Idem.*, p. 117.

de arte afirmavam valores que não estivessem direcionados para uma transformação efetiva das relações de produção, e sim, mais ligados à manutenção da aristocracia, Marcuse encontrou uma consequência auspiciosa desta configuração. Porque ao acomodar os valores, anseios e desejos que não encontram lugar no mundo da vida, mais do que tornar a existência suportável e oferecer um consolo para os infortúnios da vida, as obras de arte, que também são os melhores exemplos da cultura afirmativa burguesa, assumem um papel político, de caráter subversivo. Para além do afirmativo, permanecem nelas como herança o caráter revolucionário no início dos pequenos burgos, a capacidade de negação da ordem social dominante.

Mesmo que os valores expressos pela obra de arte encontrem lugar apenas na interioridade do indivíduo, eles possuem um potencial para alterar a configuração social vigente. E se, a cultura afirmativa burguesa cristaliza as diferenças sociais entre os indivíduos e as reafirma através das obras de arte, estas últimas também pode entrar em conflito com a ordem social estabelecida, justamente ao apresentar imagens e promessas de felicidade muito diferentes da realidade, e, deste modo, acabam por evidenciar a possibilidade de uma existência material melhor, de uma felicidade concreta. De acordo com Marcuse,

somente na arte a sociedade burguesa tolerou a realização efetiva de seus ideais, levando-os a sério como exigência universal. Ali se permite o que na realidade dos fatos é considerado utopia, fantasia, rebelião. Na arte a cultura afirmativa revelou as verdades esquecidas, sobre as quais o realismo triunfa no cotidiano<sup>268</sup>.

Outro aspecto importante da cultura afirmativa salientado por Marcuse é que, além da interiorização dos valores que não encontram lugar na reprodução material da vida, também o processo de resignação diante da ordem estabelecida foi interiorizado, e para tanto, envolveu a elaboração da ideia de indivíduo separado da sociedade para permitir a interiorização cultural. Nas palavras de Marcuse:

Personalidade é sobretudo aquele que renuncia, o homem que logra sua realização no interior das circunstâncias dadas, por mais pobres que sejam. Ele encontra sua felicidade no existente. Mas mesmo sob forma tão empobrecida, a ideia de personalidade contém o momento progressivo, segundo o qual afinal se trata do indivíduo<sup>269</sup>.

---

<sup>268</sup> *Idem.*, p. 113.

<sup>269</sup> *Idem.*, p. 122.

Deste modo, encontramos na análise marcuseana dois fundamentos históricos da cultura afirmativa; vamos agora, recapitular brevemente os mesmos: inicialmente, o filósofo aponta para a existência de uma configuração cultural denominada por ele de “capilar”, que expressava o entrelaçamento entre os valores abstratos e o processo de reprodução material da sociedade. Este primeiro momento, é marcado pela cisão ontológica, e pelo conseqüente rebaixamento qualitativo do mundo material, que por sua vez, é postulado pela filosofia de Platão e reforçada em Aristóteles, e Marcuse indica que tanto a divisão ontológica, quanto o rebaixamento do mundo material e sensibilidade rompem com o entrelaçamento presente no modelo capilar de cultura.

Como resultado, se tem a separação entre a cultura (enquanto valores abstratos) e a civilização/sociedade (processo de reprodução material); neste sentido, podemos dizer que, o segundo fundamento histórico da cultura afirmativa é justamente todo este longo período que tem início com Platão e sua divisão ontológica, e que representa o percurso até o estabelecimento do modelo cultural propriamente dito "afirmativo". Durante este percurso, ocorre a progressiva cristalização da oposição entre a cultura enquanto o reino dos valores e fins “autênticos”, e a civilização como pertencente à ordem da utilidade e da materialidade, bem como a cristalização do rebaixamento qualitativo entre estas duas esferas.

Assim, a cultura afirmativa burguesa apresenta dois aspectos contraditórios. Se, de um lado, ela conserva na *forma estética* a promessa de uma existência diferente da atual, uma *promessa de felicidade* que “contém um tom perigoso” para o *establishment*, do outro, o deslocamento da felicidade para uma dimensão interior, e o seu adiamento para um mundo que não este, promovem a conformação dos indivíduos com a ordem social estabelecida. Para Marcuse, a cultura afirmativa:

Afinal corresponde ainda a um método liberal de disciplina que não exige domínio sobre um determinado plano da vida privada. Ela deixa o indivíduo persistir como pessoa enquanto não perturba o processo de trabalho, deixando as leis iminentes desse processo de trabalho, as forças econômicas, cuidarem da integração social dos homens<sup>270</sup>.

---

<sup>270</sup> *Idem.*



## 2.2 Da cultura afirmativa à cultura unidimensional

Na seção anterior, apresentamos alguns aspectos da transição para o modelo cultural que Marcuse denominou de “cultura afirmativa”. Mencionamos também, as articulações teóricas que compõem a crítica marcuseana às filosofias idealistas e suas herdeiras, que ao lado do “caráter afirmativo da cultura” compartilham a função de conter e reduzir a oposição ao *status quo*. Ao caminhar para o final do artigo “*Sobre o caráter afirmativo da cultura*”, Marcuse analisa a conexão entre a “configuração heróica da cultura afirmativa” e a “preparação ideológica do Estado autoritário”<sup>271</sup> no surgimento das sociedades de massas.

Foi mencionado na seção 1.2 que, o novo ordenamento socioeconômico desses Estados autoritários era entendido por Marcuse como a fusão de elementos do capitalismo de estado e do capitalismo monopolista; e que esse novo cenário foi impulsionado (e somente foi possível) através de uma burocratização estatal cada vez mais racionalizada, e principalmente, do desenvolvimento tecnológico orientado de acordo com os interesses econômicos e políticos.

Também vimos que na cultura afirmativa, a dimensão interior dos indivíduos é o lugar onde residem valores como felicidade, liberdade e solidariedade; mas, para Marcuse, essa mesma dimensão tornou-se incompatível com “a preservação da forma estabelecida do processo de trabalho”<sup>272</sup>. É nesse sentido que foi necessário ao novo ordenamento político e econômico, a implementação da mobilização total do indivíduo em prol dos interesses e necessidades do aparato, e é a partir daí, que para Marcuse, “começa a auto-abolição da cultura afirmativa”<sup>273</sup>. Mas, de acordo com o filósofo:

Assim como a reorganização social da democracia parlamentar em Estado autoritário de liderança (*Führerstaat*) é apenas uma reorganização no âmbito da ordem existente, assim também a reorganização cultural do idealismo liberal em ‘realismo heróico’ ainda ocorre internamente ao âmbito da própria cultura afirmativa; trata-se de uma nova defesa das velhas formas de existência. A função básica da cultura se mantém a mesma; só mudam os caminhos pelos quais essa função se realiza<sup>274</sup>.

---

<sup>271</sup> *Idem.*, p. 125.

<sup>272</sup> *Idem.*, p. 122-123.

<sup>273</sup> *Idem.*, p. 123.

<sup>274</sup> *Idem.*

O prognóstico marcuseano sobre a auto-abolição da cultura afirmativa não implica na dissolução da cultura em geral, mas antes, que esse processo de mudança “expressa o maior acirramento de tendências, de que há muito se encontravam na base da cultura afirmativa”<sup>275</sup>. Mas, quais são essas tendências? E de quais formas essas tendências afetam a sociedade? – Na crítica marcuseana, uma dessas tendências revela um tipo de ordenamento social perpetuado no *continuum* histórico no qual, a organização da sociedade está direcionada para “a dominação cada vez mais efetiva do homem e da natureza, para a utilização cada vez mais efetiva de seus recursos”<sup>276</sup>.

Se, no estágio cultural anterior restava ao indivíduo um espaço em sua interioridade ainda que pequeno, onde ele podia depositar e cultivar sentimentos de oposição à ordem social estabelecida, podemos dizer que a saída encontrada pelo modo de produção capitalista em expansão passa pela mobilização total do indivíduo, incluindo essa dimensão interior onde era cultivada tal oposição. Vejamos o que Marcuse nos diz sobre esta contenção social:

Este é o aspecto sócio-psicológico do acontecimento político que marca o período contemporâneo: o desaparecimento das forças históricas que, na fase anterior da sociedade industrial, pareceu representar a possibilidade de novas formas de existência[...] Nesse processo, a dimensão ‘interior’ da mente (*mind*), na qual a oposição ao *status quo* pode se enraizar, é reduzida[...] O impacto do progresso transforma a razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida<sup>277</sup>.

Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse analisa a passagem da cultura afirmativa para a cultura de massas a partir de um movimento da razão – “A racionalidade está se transformando de força crítica em uma força de ajuste e submissão”<sup>278</sup>. Em paralelo a esse movimento da “Razão”, “os indivíduos são despedidos de sua individualidade, não pela coação externa, mas pela própria racionalidade sob a qual vivem”<sup>279</sup>.

A sociedade unidimensional descrita por Marcuse também é resultado desse movimento da razão, e que, a partir do mesmo processo de “adequação” da racionalidade crítica ao *status quo*, agora, porém, mais sofisticado, aos indivíduos unidimensionais

---

<sup>275</sup> *Idem.*, p. 127.

<sup>276</sup> MARCUSE, 2015, p. 54.

<sup>277</sup> *Idem.*, p. 48-49 (colchetes nossos).

<sup>278</sup> MARCUSE, 1999, p. 84.

<sup>279</sup> *Idem.*, p. 82.

“parece fazer pouca diferença se a crescente satisfação das necessidades é realizada por um sistema autoritário ou não”<sup>280</sup>. Marcuse também indicou que esse movimento da razão, “foi o resultado aparentemente inevitável do crescimento da grande indústria e de seu exército de dependentes”<sup>281</sup>, e que ao longo de tal processo, a racionalidade “foi purgada dos elementos que transcendiam o padrão estabelecido de pensamento e ação”<sup>282</sup>. Essa foi a alternativa encontrada pela nova configuração, tanto política quanto econômica, para capturar a totalidade do ser-humano.

Apesar do título deste capítulo utilizar o termo no plural – “movimentos” – porque *cultura* e *razão* são termos que de início, se referem às esferas distintas, argumentamos que os mesmos também se referem a atividades intercambiáveis e mutualmente complementares. Portanto, nos parece plausível inferir que não é possível para a organização social dominante realizar esse “movimento” da razão, sem realizar também o “movimento” da cultura e vice e versa. Logo, o que se tem é um único “movimento”, tanto na transição da cultura afirmativa para cultura de massas dos estados autoritários, quanto na transição da razão individualista para razão tecnológica, que é caracterizado pelo processo que vai do encolhimento até a supressão da capacidade de oposição e transcendência.

Deste modo, é possível encontrar na cultura de massas dos Estados autoritários um modelo embrionário da cultura unidimensional; porque o que permanece em ambas formas de cultura é o encolhimento e supressão das capacidades de negação e transcendência, tanto da arte quanto da razão. De acordo com Marcuse, se na cultura afirmativa, os valores e desejos eram interiorizados por não se enquadrarem na lógica de produção capitalista, no contexto da cultura de massas, o indivíduo é inserido numa “falsa coletividade” caracterizada por valores próprios aos Estados totalitários, e apresentada sob termos como “raça, povo, sangue e solo”<sup>283</sup>.

O filósofo nos lembra que a exteriorização dos valores e desejos associados à esta “falsa coletividade”, não altera ou anula a antiga função da interiorização, qual seja, àquela de “renúncia e enquadramento no existente, tornados suportáveis pela aparência da satisfação real”<sup>284</sup>. Portanto, junto com a exteriorização desses valores em uma

---

<sup>280</sup> MARCUSE, 2015, p. 42.

<sup>281</sup> MARCUSE, 1999, p. 88.

<sup>282</sup> *Idem.*

<sup>283</sup> MARCUSE, 1998, p. 123.

<sup>284</sup> *Idem.*, p. 123-124.

comunidade também exterior, a premissa que sustentava a dinâmica da cultura afirmativa é substituída. Segundo Marcuse:

A cultura afirmativa havia superado os antagonismos sociais numa universalidade abstrata interior: enquanto pessoas, na liberdade e dignidade de suas almas, todos os homens possuem o mesmo valor; acima das contradições de fato se localiza o reino da solidariedade cultural. Essa comunidade interior abstrata (abstrata, por manter a subsistência das contradições efetivas) se converte durante o último período da cultura afirmativa numa comunidade exterior igualmente abstrata<sup>285</sup>.

Assim como foi demonstrado em *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, o indivíduo assimila os valores e ideais do *status quo*, ao mesmo tempo em que mobiliza suas capacidades físicas e mentais para a manutenção da ordem social vigente. Ao tratar do aspecto de controle e dominação dos indivíduos neste movimento da cultura, mencionamos o conceito de *dessublimação repressiva* desenvolvido por Marcuse, e o modo como ele liga os desejos individuais ao aparato dominante. O que muda, portanto, é o modo como tal controle ocorre, mas a sua função permanece a mesma; a novidade dessa mudança é que a partir da cultura de massas, o controle social envolve “transformar os instintos, os desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato”<sup>286</sup>. Sobre esse “movimento” da cultura, Marcuse nos diz o seguinte:

Na medida em que uma tal cultura deve se destinar ao enriquecimento, embelezamento e segurança do Estado autoritário, ela também contém os sinais de sua função social, a organização do todo conforme os interesses de restritos grupos, economicamente os mais poderosos e de seus séquitos: subserviência, disposição ao sacrifício, pobreza e cumprimento do dever, por um lado, vontade extremada de poder, ímpeto expansionista, perfeição militar e técnica, por outro[...] Se anteriormente a ascensão cultural deveria prover uma satisfação para o desejo pessoal da felicidade, agora a felicidade do indivíduo deve desaparecer na grandeza do povo<sup>287</sup>.

As necessidades subjetivas são produzidas para a manutenção dos interesses político-econômicos, enquanto a felicidade individual é substituída pela felicidade da “nação”, e nas massas coordenadas, “a uniformidade está no interesse próprio competitivo manifestado por todas, nas expressões uniformizadas de autopreservação”<sup>288</sup>. Em uma sociedade como esta, segundo Marcuse, “o tipo dominante de indivíduo já não

---

<sup>285</sup> *Idem.*, p. 123.

<sup>286</sup> MARCUSE, 1999, p. 81.

<sup>287</sup> MARCUSE, 1998, p. 126-127.

<sup>288</sup> MARCUSE, 1999, p. 90.

é capaz de capturar o momento decisivo que constitui sua liberdade”<sup>289</sup>; dessa forma, para o filósofo, “a multidão é assim a antítese da ‘comunidade’, e a realização perversa da individualidade”<sup>290</sup>. Portanto, a função da cultura de massas nos regimes autoritários:

consiste mais em consumir o isolamento do indivíduo e em perceber seu ‘estado de espírito anterior’. A multidão é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções ‘naturais’ e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber, a busca do interesse próprio... Na multidão, a restrição feita pela sociedade à busca do interesse próprio tende a tornar-se inócua e os impulsos agressivos são facilmente liberados... Sim, é verdade que a multidão ‘une’, mas une os sujeitos atomizados da autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas<sup>291</sup>.

As tendências de dominação dos indivíduos que são perpetuadas pela organização social dominante produzem uma sociedade totalitária, onde “os impulsos agressivos são facilmente liberados”. Para Marcuse, nas massas e na cultura de massas, encontram-se as “manifestações da escassez e da frustração e a afirmação autoritária do interesse comum não passa de uma outra forma de domínio dos interesses particulares sobre o todo”<sup>292</sup>, e isso é indicado oportunamente pelo filósofo como uma falácia de composição<sup>293</sup>. É a partir desta sobreposição da sociedade em relação aos interesses particulares, e aos indivíduos inseridos na cultura de massas, que

a sociedade aparece como uma entidade objetiva consistindo de vários objetos, instituições e órgãos; fábricas e lojas, negócios polícia e lei, governos, escolas e igrejas, prisões e hospitais, teatros e organizações etc. A sociedade é tudo o que o indivíduo não é, tudo o que determina seus hábitos, padrões de pensamento, algo que os afeta de ‘fora’. Da mesma forma, a sociedade é percebida principalmente como um poder de repressão e controle, fornecendo a estrutura que integra os objetivos, faculdades e aspirações dos homens. É este poder que o coletivismo retém em sua imagem da sociedade, perpetuando assim o *domínio das coisas e dos homens sobre os homens*<sup>294</sup>.

Podemos dizer que é essa dominação, a “das coisas e dos homens sobre os homens”, a tendência que para Marcuse permanece ao longo dos movimentos da cultura e da razão: uma reificação da organização social dominante que, se nos Estados autoritários, os indivíduos são integrados à valores nacionalistas, o mesmo processo de

---

<sup>289</sup> *Idem.*, p. 91.

<sup>290</sup> *Idem.*, p. 89.

<sup>291</sup> *Idem.*, p. 88-89.

<sup>292</sup> *Idem.*, p. 100.

<sup>293</sup> Falácia informal em que as premissas tomam a parte pelo todo, ou que as partes possuem a mesmas características do todo

<sup>294</sup> MARCUSE, 1999, p. 100-101 (itálicos nossos).

inserção em uma “falsa coletividade” também será encontrado nas sociedades industriais avançadas. Nestas, através de seu “progresso” técnico também reificado, os indivíduos são levados a se identificarem não mais com valores nacionalistas e autoritários, mas com os valores que eram buscados na cultura afirmativa; porém, tais valores foram transformados em mercadorias. A cultura de massas é embrionária da cultura unidimensional porque esta última, mantém as características de controle autoritário dos indivíduos, mas com uma nova “roupagem”. Nesse sentido, para o filósofo:

A emergência das massas modernas, longe de pôr em perigo a eficiência e coerência do aparato, facilitou a coordenação progressiva da sociedade e o crescimento da burocracia autoritária, refutando assim a teoria social do individualismo num ponto decisivo. O processo tecnológico parecia levar à conquista da escassez e assim à lenta transformação da competição em cooperação. A filosofia do individualismo via este processo como a diferenciação gradual e a liberação das potencialidades humanas, como a abolição da multidão<sup>295</sup>.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse retorna a esse ponto e indica que, as próprias realizações das sociedades industriais avançadas já apontavam para a possibilidade um novo princípio de realidade qualitativamente diferente. Nas palavras do filósofo, “a cultura da civilização industrial converteu o organismo humano num instrumento cada vez mais sensível, diferenciado e permutável, e criou uma riqueza social suficientemente grande para transformar esse instrumento num fim em si mesmo”<sup>296</sup>. Contudo, mesmo que as bases para essa transformação da existência já estivessem disponíveis, a organização social através da racionalidade tecnológica desenvolvia formas cada vez mais eficientes para conter essa possibilidade – e aqui, podemos ver o “acirramento de tendências” do qual Marcuse nos fala – Segundo o filósofo, em *O homem unidimensional*:

Essa repressão, tão diferente daquela que caracterizou os estágios precedentes e menos desenvolvidos da nossa sociedade, opera hoje não a partir de uma posição de imaturidade natural e técnica, mas antes de uma posição de força. As capacidades (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores que jamais foram – o que significa que o escopo da dominação da sociedade sobre o indivíduo é incomensuravelmente maior do que antes. Nossa sociedade se distingue pela conquista das forças sociais dissidentes mais precisamente mais pela Tecnologia do que pelo Terror, sobre a dupla base de uma eficiência esmagadora e de um crescente padrão de vida<sup>297</sup>.

---

<sup>295</sup> *Idem.*, p. 91.

<sup>296</sup> MARCUSE, 2021, p. 70.

<sup>297</sup> MARCUSE, 2015, p. 32.

A novidade da sociedade unidimensional é a integração entre os polos dessa tensão, do mesmo modo que a oposição entre interioridade e exterioridade é apagada, e os valores críticos são assimilados nos interesses da organização político-econômica dominante. Se durante o período liberal, o “individualismo é a forma que a liberdade assume em uma sociedade na qual a aquisição e utilização da riqueza depende do trabalho competitivo”<sup>298</sup>, a integração dos indivíduos na cultura de massas ocorria principalmente através de valores ideológicos, na sociedade unidimensional será ampliada por meio do consumo induzido.

Com o avanço tecnológico, do mesmo modo que a dimensão crítica da cultura é progressivamente suprimida, Marcuse observa que “a busca do interesse próprio agora parece estar condicionada pela heteronomia”<sup>299</sup>. Por outro lado, alguns valores culturais também tornam-se instrumentos de coesão social, na medida em que, são passíveis de materialização dentro de uma lógica do mercado – ou seja, para Marcuse, nas sociedades industriais avançadas os ideais são transformados em mercadorias. Como resultado, surge uma “*Consciência Feliz*”, “a crença de que o real é racional e que o sistema entrega os bens”<sup>300</sup>. De acordo com o filósofo em *O homem unidimensional*:

À medida que as grandes palavras de liberdade e realização são pronunciadas por líderes de campanha e políticos em telas de televisão, em rádios e nos palanques, elas se tornam sons sem significado que ganham sentido apenas no contexto da propaganda, dos negócios, da disciplina e do repouso. Essa absorção do ideal pela realidade testemunha até que ponto o ideal foi ultrapassado. Ele é trazido do reino sublimado da alma ou do espírito [*mind*] ou do homem interior e é traduzido em termos e problemas operacionais. Aqui estão os elementos progressivos da cultura de massa<sup>301</sup>.

Ou seja, o “movimento” que vai encolher e suprimir a dimensão crítica da arte e da razão, é refletido na dinâmica social a partir da passagem da cultura afirmativa para a cultura de massas, e desta à cultura unidimensional, sendo os “elementos progressivos” da primeira, o caráter “externo” dos elementos de controle social na última. E o esquema que resulta desse movimento tanto é reificado, quanto é fruto de uma série de reificações.

A partir da continuidade do processo de inserção em uma “falsa coletividade”, que é identificado na crítica marcuseana à cultura de massas, e às sociedades industriais

---

<sup>298</sup> MARCUSE, 1999, p. 99.

<sup>299</sup> *Idem.*, p. 84.

<sup>300</sup> *Idem.*, p. 107.

<sup>301</sup> MARCUSE, 2015, p. 86 (colchetes nossos).

avançadas e ao modelo de racionalidade tecnológica das mesmas, as sociedades unidimensionais se constituem como “a mais recente etapa na realização de um projeto histórico específico – a saber, a experiência, a transformação e organização da natureza como mero material de dominação”<sup>302</sup>. É porque há tal projeto de dominação em continuidade que as sociedades industriais avançadas são em suas raízes, sociedades autoritárias.

Para Marcuse, “o aparato produtivo tende a se tornar totalitário no sentido em que ele determina não apenas as ocupações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais”<sup>303</sup>. Assim, o que se revela na sociedade unidimensional e na cultura de massas e que as distingue da cultura afirmativa é, a “transformação de toda existência a serviço dos interesses econômicos mais poderosos”<sup>304</sup>. Para Marcuse, o comum à ambas formas, tanto a cultura de massas quanto a cultura unidimensional:

é o enfraquecimento do antagonismo entre cultura e realidade social através da invalidação dos elementos de oposição, alienação e transcendência da cultura superior, em virtude dos quais ela constitui outra dimensão da realidade. Essa eliminação da cultura bidimensional não acontece por meio da negação e rejeição dos “valores culturais”, mas por sua completa incorporação à ordem estabelecida, por meio de sua reprodução e exibição em escala massiva<sup>305</sup>.

A reificação da organização social, através do movimento de supressão da dimensão crítica (ou negativa) da interioridade produziu essa “mudança na estrutura da oposição”, que para Marcuse, caracteriza o cenário onde “a constelação predominante de poder, a imaturidade das forças produtivas ou a ausência de consciência de classe, não fornecem uma resposta adequada”<sup>306</sup>. Mencionamos que, junto à essa “incorporação” dos valores no aparato econômico-político dominante, Marcuse identificou o surgimento de um novo tipo de racionalidade e de individualidade a partir do desenvolvimento tecnológico.

Enquanto o movimento que leva da cultura afirmativa à cultura unidimensional faz com que certos valores e desejos passem a desempenhar um papel de dominação político-econômica, nas sociedades que vão tornando-se cada vez mais tecnológicas, um

---

<sup>302</sup> *Idem.*, p. 36.

<sup>303</sup> *Idem.*

<sup>304</sup> MARCUSE, 1998, p. 126.

<sup>305</sup> MARCUSE, 2015, p. 86.

<sup>306</sup> MARCUSE, 2021, p. 68-69.



movimento semelhante opera no âmbito da Razão e produz uma nova racionalidade que se conforma ao *establishment*, ao mesmo tempo que impede que a pacificação da existência e a libertação se tornem nos indivíduos, necessidades interiorizadas.

Marcuse entende que, se “a destruição é o preço do progresso, assim como a morte é o preço da vida”<sup>307</sup>, é porque “essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido”<sup>308</sup>. Uma vez que, para o filósofo “essa transformação da oposição negativa em positiva assinala o problema: a organização errada [da sociedade]”<sup>309</sup>, a próxima seção apresenta algumas das características deste movimento da racionalidade, que leva ao “pensamento e comportamento unidimensional” descrito por Marcuse.

### 2.3 Pensamento e comportamento unidimensionais

Nas seções anteriores, mencionamos os movimentos da cultura descritos por Marcuse. Primeiro, de um tipo “capilar” de cultura para a cultura afirmativa do início da época burguesa, e posteriormente, desta cultura afirmativa para a cultura unidimensional das sociedades industriais avançadas. Também vimos que a cultura de massas dos Estados autoritários representou a transição entre a cultura afirmativa burguesa e a cultura unidimensional, e mesmo com tais mudanças, o que permanece ao longo de tais modelos culturais é o projeto de controle das subjetividades.

Portanto, a diferença entre esses modelos culturais encontra-se na forma *como* o controle e a dominação das subjetividades opera – em um primeiro momento, através do deslocamento, supressão e adiamento da felicidade no plano material; depois, por meio daquilo que Marcuse denominou como *dessublimação repressiva* até chegar, por fim, à assimilação e a anulação dos valores que anteriormente se constituam como oposição ao *status quo*.

Ainda que o indivíduo liberal burguês precisasse responder à uma organização da sociedade que constantemente cerceava e bloqueava as satisfações dos desejos e a realização dos valores deste indivíduo, e que o mesmo enfrentasse “a crença na eternidade divina de ordem restritiva com a sua crença no progresso, em um futuro melhor”<sup>310</sup>, o deslocamento da felicidade do plano material e do corpo para o plano abstrato implicou

---

<sup>307</sup> MARCUSE, 2015, p. 154.

<sup>308</sup> *Idem.*

<sup>309</sup> *Idem.*, (colchetes nossos).

<sup>310</sup> MARCUSE, 1998, p. 98.

no adiamento das satisfações individuais em prol da manutenção da ordem social estabelecida, na medida em que, na cultura afirmativa “os homens podem se sentir felizes inclusive quando efetivamente não o são”<sup>311</sup>. Mesmo que o elemento característico da arte liberal burguesa, seja trazer consigo ideais que contradizem a ordem social vigente, Marcuse nos lembra que,

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 torne efetiva. Na cultura afirmativa até mesmo a felicidade se converte em meio de enquadramento e moderação. Na medida em que a arte apresenta a beleza como atual, a arte pacifica a ansiedade que se revolta. Em conjunto com as outras esferas culturais ela contribuiu para a grande realização educacional dessa cultura: disciplinar o indivíduo liberto, ao qual a nova liberdade trouxera uma nova forma de servidão, de modo a tornar suportável a ausência de liberdade da existência social<sup>312</sup>.

Por outro lado, também foi mencionado que a exigência de felicidade ainda que interiorizada, “contém um tom perigoso”<sup>313</sup> para uma organização social que se sustenta graças à exploração, privação e miséria. Nesta “sociedade que precisa racionar e controlar a felicidade”<sup>314</sup>, a arte representa uma ameaça porque ela carrega através da materialização da beleza, a exigência de felicidade; deste modo, “na beleza da obra de arte o anseio se realiza por um instante: quem a contempla sente felicidade”<sup>315</sup>. Aqui, Marcuse se apoia em filósofos que o precederam para endossar a ameaça representada pela arte, na medida em que ela carrega “*une promesse de bonheur*”:

No *medium* da beleza os homens puderam participar da felicidade. Mas também só no ideal da arte a beleza seria confirmada com boa consciência, pois em si ela é dotada de um poder perigoso, que ameaça a forma vigente da existência. A qualidade sensorial (*Sinnlichkeit*) imediata da beleza remete imediatamente à felicidade no plano dos sentidos. Conforme Hume, um caráter decisivo da beleza é estimular a fruição: a fruição não constitui uma manifestação secundária da beleza, mas constitui sua própria essência. Para Nietzsche, a beleza reanima ‘a felicidade (*Seligkeit*) afrodisíaca’: ele polemiza contra a definição kantiana do belo como prazer desinteressado, confrontando-a com a afirmação de Stendhal, de que a beleza é ‘*une promesse de bonheur*’. Nisto reside seu perigo em uma sociedade que precisa racionar e controlar a

---

<sup>311</sup> *Idem.*, p. 120.

<sup>312</sup> *Idem.*, p. 119-120.

<sup>313</sup> *Idem.*, p. 100.

<sup>314</sup> *Idem.*, p. 114.

<sup>315</sup> *Idem.*, p. 118-119.

felicidade. A beleza é propriamente desavergonhada: ela apresenta à vista o que não pode ser prometido abertamente e o que é negado à maioria<sup>316</sup>.

Igualmente, em paralelo ao movimento que vai da cultura afirmativa burguesa para a cultura unidimensional, a análise de Marcuse descreve também um movimento semelhante na esfera da racionalidade, que vai da razão individualista liberal para a razão tecnológica que se desenvolve a partir da Modernidade.

Enquanto a racionalidade liberal foi condição necessária para o surgimento da Modernidade, o filósofo vê na racionalidade tecnológica a negação de sua antecessora, porque este tipo de racionalidade é caracterizada por trazer consigo a novidade da “submissão altamente racional”<sup>317</sup>. E, semelhante ao modo como ocorre na esfera da cultura, onde a cultura de massas foi intermediária entre a cultura afirmativa e a cultura unidimensional, de acordo com a interpretação do filósofo, o movimento que ocorre na esfera da racionalidade passou pela intermediação da filosofia positivista e de suas herdeiras.

Em seu início, a sociedade liberal burguesa estava apoiada na autonomia individual, na propriedade privada, na livre concorrência e no progresso científico/tecnológico – mas ela ainda dependia da ideia de indivíduo separado da ideia de sociedade. Com o desenvolvimento tecnológico/industrial e a racionalização das relações de trabalho houve também, o acirramento do mercado com o aumento da produção de mercadorias. A ideologia otimista do progresso tecnológico alterou as bases econômicas que permitiam a livre concorrência, e assim, eliminou um dos pilares do liberalismo econômico insurgente e favoreceu as grandes empresas, já que estas detinham o capital econômico para adquirir tecnologias cada vez mais eficientes. Portanto, a racionalidade individualista, que permitiu o desenvolvimento do liberalismo econômico perdeu sua capacidade crítica e,

se viu transformada em racionalidade tecnológica. De modo algum está confinada aos sujeitos e objetos da empresa de grande porte, mas caracteriza um modo difundido de pensamento e até mesmo as diversas formas de protesto e rebelião. Esta racionalidade estabelece padrões de julgamento e fomenta

---

<sup>316</sup> *Idem.*, p. 113-114.

<sup>317</sup> MARCUSE, 1999, p. 79.

atitudes que predisõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato<sup>318</sup>.

Apesar de todas as mudanças da sociedade, ou de todos os movimentos da cultura, para Marcuse uma característica permanece: “a dominação do homem pelo homem ainda é um *continuum* histórico que liga a Razão pré-tecnológica à [razão] tecnológica”<sup>319</sup>. Este “movimento” da racionalidade (e da cultura) ocorre por intermédio da noção de *aparato*, e é a partir do impacto deste aparato que podemos compreender como a racionalidade individualista, que permitiu o surgimento das sociedades industriais modernas é transformada em racionalidade tecnológica.

As bases culturais que permitiram o desenvolvimento da racionalidade individualista nos séculos XVI e XVII, e os conteúdos antagônicos da cultura afirmativa (porque apresentavam a oposição entre os interesses individuais e a ordem social estabelecida), nas sociedades industriais avançadas são assimilados e harmonizados dentro de uma cultura semelhante à cultura de massas dos Estados autoritários, o que faz destes novos padrões de racionalidade e individualidade “diferentes e até mesmo opostos àqueles que iniciaram a marcha da tecnologia”<sup>320</sup>. O resultado é que na cultura unidimensional, “a racionalidade técnico-científica e a manipulação fundiram-se em novas formas de controle social”<sup>321</sup> que absorvem as antigas forças antagônicas ao *status quo*, representadas pela racionalidade individualista liberal e pelos valores críticos da cultura afirmativa.

Em sua crítica às sociedades industriais avançadas, Marcuse aponta para o surgimento de “um padrão de pensamento e comportamento unidimensional, no qual as ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação, são ou repelidos ou reduzidos aos termos desse universo”<sup>322</sup>. Este “padrão de pensamento e comportamento” visa unificar de forma progressiva as forças críticas (negativas) da racionalidade individualista, e com isso reduzir a liberdade interior. Nesta sociedade, as mercadorias e os bens de consumo, ou seja, objetos do mundo exterior, invadem e capturam a dimensão da interioridade individual, o lugar das

---

<sup>318</sup> *Idem.*, p. 77.

<sup>319</sup> MARCUSE, 2015, p. 153 (colchetes nossos).

<sup>320</sup> MARCUSE, 1999, p. 74.

<sup>321</sup> MARCUSE, 2015, p. 155.

<sup>322</sup> *Idem.*, p. 50.

fantasias, imaginações, e sonhos, que por sua vez, são as áreas onde se cultiva e reside as forças críticas.

Uma vez que os desejos e valores individuais se transformaram em mercadorias, e os componentes libidinais passam a serem assimilados aos processos produtivos, podemos dizer que este modo de pensamento e comportamento unidimensional foi a solução encontrada pelo modelo econômico capitalista para escoar a crescente demanda por produtos que esse mesmo sistema criara, ao mesmo tempo em que, a manutenção do aparato político-econômico que exigia a mobilização total dos indivíduos tornaram-se possíveis somente graças ao desenvolvimento do aparato técnico orientado a tais fins.

Através das propagandas e dos produtos da indústria cultural o aparato dominante promoveu a identificação das mercadorias com os valores, desejos e ideais que normalmente eram associados ao domínio não só da cultura afirmativa, mas também da razão individualista que impulsionou o desenvolvimento científico e técnico. Deste modo, os verdadeiros valores que estariam veiculados a esses produtos são os valores do lucro, da eficiência, da produtividade, da padronização e do obsolescimento programado, ou seja, valores próprios ao capitalismo monopolista.

Para além das necessidades humanas básicas, de nível biológico, Marcuse entende que as necessidades subjetivas “foram sempre condicionadas... [portanto] são necessidades históricas”<sup>323</sup>, sujeitas aos critérios da camada dominante da sociedade. Mencionamos que na sociedade liberal burguesa do século XVIII, os indivíduos precisavam impor seu interesse racional contra um modelo social que limitava sua ação no mundo, e a realização de suas necessidades individuais não-básicas, por sua vez, eram orientadas a partir da racionalidade individualista. É neste sentido que Marcuse vai distinguir as necessidades verdadeiras das falsas: as primeiras seriam fruto da reflexão racional e crítica do próprio indivíduo, enquanto as segundas seriam “aquelas que são superimpostas ao indivíduo para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça”<sup>324</sup>.

Uma vez que, estas necessidades subjetivas são necessidades históricas orientadas de acordo com os critérios do *establishment*, e que este perpetua o “desenvolvimento repressivo do indivíduo”<sup>325</sup>, tais necessidades não são necessidades individuais autênticas

---

<sup>323</sup> *Idem.*, p. 44 (colchetes nossos).

<sup>324</sup> *Idem.*

<sup>325</sup> *Idem.*

e sim, necessidades próprias do aparato econômico e políticos dominante. É neste sentido que, para Marcuse, a liberdade precisa tornar-se uma necessidade; porque em uma sociedade onde as necessidades individuais são condicionadas por aqueles que governam, e na qual a realização de tais necessidades é garantida por um ordenamento técnico/científico, econômico e político, o filósofo indica que “a livre escolha entre uma ampla variedade de bens e serviços não significa liberdade se esses bens e serviços sustentam controles sociais sob uma vida de labuta e medo”<sup>326</sup>. De acordo com Marcuse:

O traço distintivo da sociedade industrial avançada é sua capacidade efetiva de sufocar aquelas necessidades que demandam libertação – libertação também daquilo que é tolerável, gratificante e confortável – enquanto sustenta e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluente. 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 por marcas idênticas e acessórios inúteis<sup>327</sup>.

Marcuse nos lembra que “escolher livremente os senhores não anula a existência de senhores ou de escravos”<sup>328</sup>, e que “a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece autonomia; ela testemunha a eficácia dos controles”<sup>329</sup>. Do mesmo modo, a falsa liberdade de escolha apenas afirma a eficácia dos controles sociais, e as realizações tecnológicas acabam por denunciar e reafirmar a irracionalidade deste modelo organizacional da sociedade. As contradições internas à essas sociedades unidimensionais são suficientemente evidentes para impulsionar uma mudança social, mas Marcuse reconheceu que nestas sociedades, “os controles sociais tenham sido introjetados a ponto de até mesmo o protesto individual ser afetado em suas raízes”<sup>330</sup>.

Se, no artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse identifica na racionalidade tecnológica o fator de introjeção dos “ditames do aparato”, em *O Homem Unidimensional* a sua percepção muda: o termo ‘introjeção’ já não reflete o processo em que o aparato se perpetua na racionalidade e na individualidade – ‘introjeção’ significa que elementos da dimensão exterior sejam transpostos para a dimensão interior,

---

<sup>326</sup> *Idem.*, p. 46.

<sup>327</sup> *Idem.*

<sup>328</sup> *Idem.*

<sup>329</sup> *Idem.*

<sup>330</sup> *Idem.*, p. 48.

o que implica, segundo Marcuse, na “existência de uma dimensão interior distinta das exigências externas e mesmo contrárias a elas”<sup>331</sup>. Se, com a Revolução Industrial, a racionalidade individualista tornou-se submissa aos processos tecnológicos e ao princípio de eficiência, o que ocorre nas sociedades industriais avançadas do século XX é que

Os múltiplos processos de introjeção parecem estar cristalizados em reações quase mecânicas. O resultado não é o ajustamento, mas a *mimese*: uma identificação imediata do indivíduo com sua sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo. [...] Nesse processo, a dimensão “interior” da mente (*mind*), na qual a oposição ao status quo pode se enraizar é reduzida. A perda dessa dimensão, na qual habita o poder do pensamento negativo – o poder crítico da Razão – é a contraparte ideológica do próprio processo material pelo qual a sociedade industrial silencia e reconcilia a oposição<sup>332</sup>.

De todo modo, na sociedade unidimensional o “Estado de Bem-Estar Social” é “um estado de não-liberdade porque sua total administração é uma restrição sistemática”<sup>333</sup>, e Marcuse reconhece que para os indivíduos inseridos neste contexto, “não há razão para insistir na autodeterminação se a vida administrada é a vida confortável e até mesmo a vida ‘boa’”<sup>334</sup>. Neste sentido, ele nos lembra que “a tensão entre Razão, por um lado, e as necessidades e desejos da população subjacente (que tem sido o objeto, mas raramente o sujeito da razão) por outro, que existe desde o início do pensamento científico e filosófico”<sup>335</sup> é alterada.

A novidade da sociedade unidimensional é a integração entre os polos dessa tensão, do mesmo modo que a oposição entre interioridade e exterioridade é apagada, e os valores críticos são assimilados nos interesses da organização político-econômica dominante. Neste ponto, mais uma vez, o projeto não concluído de Marcuse e Neumann fornece elementos valiosos para nossa análise. Ambos autores encontram as raízes dessa racionalidade tecnológica que pretende suprimir as diferenças sociais no positivismo de Saint-Simon e de Comte. Em comparação à “justificativa ideológica do Estado” hegeliana, Saint-Simon e Comte encontram “uma justificativa ainda mais notável para a burocracia industrial e técnica. O controle social e político é transferido para esta última, que emerge como a única garantia do progresso e da ordem”<sup>336</sup>.

---

<sup>331</sup> *Idem.*

<sup>332</sup> *Idem.*, p. 48-49 (colchetes nossos).

<sup>333</sup> *Idem.*, p. 78.

<sup>334</sup> *Idem.*, p. 79.

<sup>335</sup> *Idem.*, p. 155.

<sup>336</sup> MARCUSE, 1999, p. 180.

A passagem do século XVIII para o XIX é o período histórico onde “os antagonismos inerentes à sociedade moderna atingiram o auge de sua força”<sup>337</sup>. Em *Uma história da doutrina da mudança social*, Marcuse e Neumann apontam que diante desse contexto marcado por antagonismos sociais, o problema crucial para a teoria social da época é “esclarecer a percepção de que, não obstante as mudanças sociais, ainda existe uma sociedade duradoura em permanente processo de reprodução”<sup>338</sup>. Já em *Teorias da mudança social*, Marcuse e Neumann apontam que, a fundamentação sociológica desse cenário de *tendências autoritárias* dos Estados europeus no século XIX e início do XX tem origem na concepção positivista de Auguste Comte, que por sua vez, “deu uma base mais ampla e científica às ideias de Saint-Simon”<sup>339</sup>.

Vale ressaltar que Marcuse e Neumann consideraram Saint-Simon como o teórico que “estabeleceu um novo quadro para a doutrina da mudança social, uma vez que deu origem não só à sociologia do século XIX, mas também às teorias socialistas e ideias mais recentes de uma sociedade planejada”<sup>340</sup>, na medida em que ele desenvolveu

um novo conceito como padrão organizacional ou administrativo de mudança social[...] O processo social é interpretado em termos do processo industrial da técnica, e o problema de dirigi-lo e controlá-lo torna-se um problema de organização e administração, a ser tratado como tarefa técnica<sup>341</sup>.

Contudo, a partir dessa perspectiva Marcuse e Neumann indicam que, “a ideia de progresso e de uma direção teleológica do progresso social está sendo combinada com um determinismo tecnológico de acordo com o qual o progresso em todas as esferas da cultura é condicionado pelo desenvolvimento livre e completo da técnica industrial”<sup>342</sup>.

Outro elemento que passou por mudanças são as leis que fundamentam as sociedades; segundo Marcuse e Neumann, “mais uma vez se concebe uma sociedade governada por leis naturais e necessárias, apesar de estas leis não serem mais de ordem geográfica ou biológica, mas de ordem tecnológica”<sup>343</sup>; e Marcuse vai explorar criticamente as consequências da filosofia positiva. Essa teoria é tomada pelo filósofo

---

<sup>337</sup> *Idem.*, p. 149.

<sup>338</sup> *Idem.*

<sup>339</sup> *Idem.*, p. 178.

<sup>340</sup> *Idem.*, p. 177.

<sup>341</sup> *Idem.*, (colchetes nossos).

<sup>342</sup> *Idem.*

<sup>343</sup> *Idem.*



como “claramente oposta aos ideais do liberalismo”<sup>344</sup>, ao depositar a administração social sob critérios científicos e técnicos. Neste cenário, o racionalismo e o positivismo consolidaram-se em consonância com a sociedade moderna, na medida em que:

O progresso da ciência e da técnica, a abertura dos mercados mundiais e a sujeição progressiva de cada país a um sistema uniforme abrangente de produção e a fundação da sociedade sobre o trabalho livre se refletiram em uma teoria que afirmava abarcar todo o universo sob conceitos racionais unificados<sup>345</sup>.

Essa perspectiva que buscava anular os antagonismos sociais a partir de “uma evolução harmônica da produtividade industrial e intelectual”, estava em evidente conflito com as bases da racionalidade liberal, que alimentou a cultura afirmativa e por sua vez, serviu de base para o surgimento da sociedade moderna. Ao comentarem sobre a união entre “governo científico” e “controle autoritário” no pensamento de Comte, Marcuse e Neumann descrevem os elementos teóricos que reforçavam essa tendência unificadora e autoritária. Ainda que, os autores ressaltem que tais elementos autoritários “desapareceriam diante da onda de liberalismo da segunda metade do século XIX”<sup>346</sup>, os mesmos elementos viriam a reaparecer no nacional-socialismo e nas sociedades industriais avançadas, mas com uma nova roupagem:

pelo fato de o argumento a favor de um autogoverno industrial e científico estar inevitavelmente ligado ao argumento a favor uma regulamentação eficiente de todas as relações sociais. O governo pela administração técnica exigia o controle científico do processo social, e tal controle parecia impossível sem uma manipulação consciente de todas as interações [isto é, relações] decisivas entre os homens na sociedade<sup>347</sup>.

Agora, nos é permitido compreender como a crítica de Marcuse ao positivismo de Saint-Simon presente em *O homem unidimensional*<sup>348</sup> se conecta à sua crítica às filosofias herdeiras desse positivismo: o behaviorismo e o neopositivismo. Do mesmo modo, a incipiente corrente racionalista da Modernidade já apresentava elementos e características de que “o movimento do pensamento é freado por barreiras que aparecem como os próprios limites da Razão”<sup>349</sup>, assim como na racionalidade tecnológica das sociedades

---

<sup>344</sup> *Idem.*, p. 180.

<sup>345</sup> *Idem.*, p. 146.

<sup>346</sup> *Idem.*, p. 180.

<sup>347</sup> *Idem.*

<sup>348</sup> Ver especialmente o capítulo 7 – “O triunfo do pensamento positivo: a filosofia unidimensional”.

<sup>349</sup> MARCUSE, 2015, p. 52.

industriais avançadas. Sobre esse tema, em *O homem unidimensional* Marcuse nos diz o seguinte:

O racionalismo moderno em ascensão, tanto em sua forma especulativa quanto em sua forma empírica, mostra um contraste notável entre o radicalismo extremamente crítico no método científico e filosófico, de um lado, e um quietismo acrítico na atitude diante das instituições sociais estabelecidas e em funcionamento[...] O ponto de vista operacional e comportamental, praticado em geral como “hábito de pensamento”, torna-se a perspectiva do universo estabelecido do discurso e da ação, das necessidades e das aspirações. A “astúcia da Razão” atua, como frequentemente o fez, em prol de poderes estabelecidos. A insistência em conceitos operacionais e comportamentais se volta contra os esforços para *orientá-los em direção* às alternativas suprimidas<sup>350</sup>.

No decorrer do desenvolvimento das *teorias sociais*, Marcuse e Neumann apontam que “as tendências antagônicas do moderno racionalismo culminam na teoria do idealismo alemão”, e que “a filosofia de Hegel marca o ápice do tratamento filosófico da teoria da sociedade”<sup>351</sup>. Eles encontram no pensamento hegeliano a “distinção fundamental entre Estado e sociedade, como reinos baseados em dois princípios diferentes de existência”, o que por sua vez, “inaugura a sociologia moderna”<sup>352</sup>. Em *Razão e Revolução* Marcuse explica alguns pontos dessa transição:

Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Ao mesmo tempo, ele identificou a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sobre que se devia realizar a razão. Seu sistema trouxera a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas velha e a nova da teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social<sup>353</sup>.

Razão e liberdade coincidem na filosofia de Hegel, e esse elemento aliado ao caráter crítico de sua teoria social está subjacente na teoria marxiana, e também na proposta marcuseana de um novo “Princípio de Realidade” – uma vez que, se para Hegel “a sociedade é, em sua totalidade, subordinada aos padrões da razão e da liberdade”<sup>354</sup> e que, “a realização da razão é concebida como um processo histórico que produz, durante vários estágios, formas diferentes de Estado e sociedade”<sup>355</sup>, Marcuse pode refletir sobre

---

<sup>350</sup> *Idem* (colchetes nossos).

<sup>351</sup> MARCUSE, 1999, p. 148.

<sup>352</sup> *Idem*.

<sup>353</sup> MARCUSE, 1978, p. 232.

<sup>354</sup> MARCUSE, 1999, p. 148.

<sup>355</sup> *Idem*.

uma mudança qualitativa da existência (e do Princípio de Realidade) que se fundamenta em uma nova base racional, ao reconhecer:

o pressuposto de que as condições materiais (técnicas) para seu desenvolvimento [deste novo Princípio de Realidade] estavam estabelecidas ou podiam ser estabelecidas nas sociedades industriais avançadas do nosso tempo<sup>356</sup>.

Já mencionamos no primeiro capítulo a importância do *Aufhebung* da dialética hegeliana, para tanto Marx quanto para Marcuse; Marcuse e Neumann também abordam o método dialético de Hegel “como uma estrutura teórica adequada, capaz de dar conta do caráter dinâmico da sociedade moderna”<sup>357</sup>, mas que tal estrutura teórica “só foi revelar seu impacto total na teoria marxista”<sup>358</sup>. Segundo Marcuse, Marx, por sua vez,

mantém a exigência de Hegel de que a teoria da sociedade deve, em todos os conceitos, visar à totalidade de uma sociedade racional. O método dialético levou à compreensão do processo de trabalho como o processo que decide sobre as formas e esferas da vida humana<sup>359</sup>.

Do mesmo modo, vale lembrar que essa busca por uma “totalidade racional” deve ser interpretada na medida em que, a palavra “razão” é entendida por Marcuse (e por Neumann) a partir da concepção de razão proposta por Whitehead. Portanto, é nesse sentido que Marcuse assimila o conceito de razão e vê, a partir da dialética hegeliana, a possibilidade de um novo princípio de realidade, além de um:

alcance muito mais amplo do que os conceitos que produziu. Pela dialética a história fora incorporada ao próprio conteúdo da razão. Hegel demonstrara que os poderes materiais e intelectuais da humanidade haviam se desenvolvido o bastante para convocar a prática social e política a realizar a razão<sup>360</sup>.

Mas tal realização não aconteceu. Em paralelo, Marcuse demonstrou que ao longo das mudanças sociais, o que permaneceu foi a tendência de uma progressiva supressão e alienação das subjetividades; vimos que ele alertou para o fato de que nas sociedades industriais avançadas, as dimensões negativas (ou críticas) da racionalidade e da arte são intensamente reduzida, e o sujeito histórico capaz de uma transformação política

---

<sup>356</sup> *Prefácio político*. MARCUSE, 2021, p. *xiv* (colchetes nossos).

<sup>357</sup> MARCUSE, 1999, p. 148.

<sup>358</sup> *Idem.*, p. 184.

<sup>359</sup> *Idem.*, p. 149.

<sup>360</sup> MARCUSE, 1978, p. 236.

desaparece. Para o filósofo, a progressiva dominação e exploração dos indivíduos é um processo que se consoma, por intermédio da racionalidade tecnológica nas sociedades industriais avançadas, onde “encontra sua glória ideológica na transformação da cultura superior em cultura de massa, [que] tem lugar sobre uma base material de crescente satisfação”<sup>361</sup>. Nas palavras de Marcuse:

Mas, a linha divisória real entre racionalidade pré-tecnológica e tecnológica não é a mesma daquela entre uma sociedade baseada na não-liberdade, e outra baseada na liberdade. A sociedade ainda está organizada de tal modo que a obtenção das necessidades da vida constitui a ocupação integral e permanente de classes sociais específicas, que não são, portanto, livres e estão impedidas de uma existência humana. Nesse sentido, a proposição clássica de acordo com a qual a verdade é incompatível com a escravidão pelo trabalho socialmente necessário ainda é válida<sup>362</sup>.

---

<sup>361</sup> MARCUSE, 2015, p. 97 (colchetes nossos).

<sup>362</sup> *Idem.*, p. 141.

### 3 LEITURAS SOBRE A TECNOLOGIA

Iniciamos nossa pesquisa com a apresentação do pensamento de Marcuse a partir de suas “fases”, afim de indicar como alguns conceitos tornam-se fundamentais para a elaboração e compreensão de sua teoria crítica de maturidade, na medida em que estes conceitos atravessam todas as fases de sua filosofia; logicamente, tais conceitos também atravessam as reflexões de Marcuse sobre a tecnologia que por sua vez, surgem na segunda “fase” de seus escritos. Através dessa consideração por fases, também foi possível perceber a existência de dois conteúdos programáticos gerais de sua filosofia que estão entrelaçados ou sobrepostos, e, portanto, estabelecer como a tecnologia e o desenvolvimento tecnológico desempenham um papel crucial para ambos conteúdos programáticos.

Em uma dessas perspectivas, o filósofo direcionou seus esforços para a resolução da crise tanto política quanto epistêmica enfrentada pela teoria marxista<sup>363</sup>, e da qual, a racionalidade tecnológica contribuiu de modo relevante para que a organização político-econômica absorvesse a classe potencialmente revolucionária que era estipulada pela teoria marxista. Por este ângulo, a filosofia marcuseana estaria preocupada com a reformulação/atualização do marxismo de base hegeliana em consonância com o desenvolvimento intelectual e material do século XX; e como nos lembra Silvio Carneiro, “as investigações de Marcuse por novas bases para o materialismo histórico avançam para o esforço de repensar não apenas a dialética, mas também as bases revolucionárias do Marxismo como uma ação radical para além do *establishment*”<sup>364</sup>.

Por sua vez, o outro conteúdo programático se relaciona justamente com tais “ações radicais para além do *establishment*” porque, enquanto a teoria crítica marcuseana denuncia a progressiva supressão das capacidades de crítica, oposição e transcendência, ela também se esforça para desenvolver os fundamentos teóricos para uma mudança qualitativa das bases que organizam a dinâmica social; aos olhos de Marcuse, tal mudança qualitativa era uma possibilidade concreta, na medida em que, as capacidades intelectuais e materiais, científicas e tecnológicas da humanidade já haviam ultrapassado as condições postas no estágio marxiano de “abolição do trabalho alienado”.

---

<sup>363</sup> KELLNER, 1984.

<sup>364</sup> CARNEIRO, 2021, p. 33.

Vimos que esse estágio foi denominado por Marcuse de “pacificação da existência”, no qual “as necessidades mutuamente concorrentes, os desejos e aspirações, não são mais organizados segundo interesses de dominação e escassez”<sup>365</sup>. Contudo, Marcuse também percebeu que a partir dos anos 1950, as esferas da cultura e da tecnologia passaram a se imbricar cada vez mais; assim, “no período contemporâneo, os controles técnicos parecem ser a própria encarnação da Razão”<sup>366</sup>. E a partir das análises do filósofo vimos que não era possível para a organização social dominante realizar o movimento de supressão da crítica na esfera da cultura, sem realizar simultaneamente o mesmo movimento na esfera da racionalidade.

Marcuse demonstrou como o gradual refinamento dos modos de controle das subjetividades alcança a conquista e unificação das esferas de oposição, crítica e transcendência que eram marcas características das sociedades predecessoras. Segundo o filósofo, este processo está intimamente relacionado com o crescimento da base material que mantém a satisfação de falsas necessidades, ou “necessidades repressivas”<sup>367</sup>, por sua vez, implantadas pela própria configuração político-econômica dominante, e que produzem “a crença de que o real é racional e que o sistema estabelecido, a despeito de tudo, fornece os bens”<sup>368</sup>; tal crença é denominada por Marcuse como “*consciência feliz*”, e esta procura impedir que a liberdade torne-se uma necessidade.

Nas sociedades industriais avançadas, a tecnologia era (e ainda é) orientada “para instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social”<sup>369</sup>, ao mesmo tempo em que “os elementos de autonomia, descoberta, demonstração, e crítica retrocedem ante a designação, asserção e imitação”<sup>370</sup>. Como resultado, Marcuse aponta para o surgimento de um tipo de pensamento e de comportamento nomeadamente *unidimensional*, que reflete o novo conformismo que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social”<sup>371</sup>. No *Homem unidimensional*,

---

<sup>365</sup> MARCUSE, 2015, p. 53.

<sup>366</sup> *Idem.*, p. 48.

<sup>367</sup> *Idem.*, p. 44. Neste ponto, Marcuse entende que a satisfação das necessidades “para além do nível biológico, foram sempre condicionadas [porque] as necessidades humanas são necessidades históricas e à medida que a sociedade exige o desenvolvimento repressivo do indivíduo, suas próprias necessidades e a sua demanda por satisfação estão sujeitas aos padrões críticos dominantes” (*idem*). Segue-se a isso uma distinção entre necessidades “secundárias” verdadeiras e falsas, onde estas últimas seriam “aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo” (*idem*).

<sup>368</sup> *Idem.*, p. 103.

<sup>369</sup> *Idem.*, p. 36.

<sup>370</sup> *Idem.*, p. 108.

<sup>371</sup> *Idem.*, p. 107.

Marcuse comenta sobre a conexão da “*consciência feliz*” com a racionalidade tecnológica:

O duplo significado de ‘racionalização’ é relevante nesse contexto. A gestão científica e a divisão científica do trabalho aumentam imensamente a produtividade da empresa econômica e cultural. Resultado: um padrão mais alto de vida. Ao mesmo tempo e na mesma base essa empresa racional produziu um padrão de mente e comportamento que justificou e absolveu até mesmo as características mais destrutivas e opressivas dessa empresa<sup>372</sup>.

Esse ponto se relaciona com a atenuação de perspectiva que compreende o intervalo entre *Eros e Civilização* e *O homem unidimensional*, porque Marcuse percebeu que não havia considerado as capacidades de contenção e absorção, bem como os elementos reacionários do capitalismo neoliberal em ascensão. Ao mesmo tempo, Marcuse atenuou seu otimismo utópico sem abdicar de sua proposta para uma mudança qualitativa da existência humana, porque a mudança da organização social não implica na recusa ou inutilização de determinadas conquistas tecnológicas e científicas desta mesma organização social.

Enquanto *Eros e Civilização* pressupõe que as condições técnicas e materiais para a pacificação da existência já estavam à disposição, no *Homem unidimensional* o filósofo explora o processo de redução da autonomia e da crítica nas sociedades industriais avançadas, onde “o movimento do pensamento é freado por barreiras que aparecem como os próprios limites da razão”<sup>373</sup>. Aqui, vale ressaltar que essa mesma atenuação já estaria contida no próprio *Eros e Civilização*, uma vez que a partir da “dialética da civilização”,

quanto mais perto se encontra a possibilidade real de emancipar o indivíduo das restrições outrora justificadas pela escassez e imaturidade, tanto maior é a necessidade de manutenção e dinamização dessas restrições para que a ordem estabelecida de dominação não se dissolva<sup>374</sup>.

Deste modo, podemos resumir a relação estabelecida por Marcuse entre a tecnologia e as sociedades industriais avançadas em uma fórmula diretamente proporcional: quanto maior é a possibilidade de emancipação individual, maior é o escopo de dominação do aparato político-econômico sobre o indivíduo. Mas aqui, também nos deparamos com um problema: se é através do desenvolvimento científico e tecnológico

---

<sup>372</sup> *Idem.*, p. 155.

<sup>373</sup> *Idem.*, p. 52.

<sup>374</sup> MARCUSE, 2021, p. 70.

que a *promesse de bonheur* e uma mudança qualitativa da existência podem vir a se concretizar, é a partir deste mesmo desenvolvimento científico e tecnológico que de acordo com Marcuse,

os valores de verdade críticos, nascidos num movimento social de oposição, têm sua importância modificada quando este movimento se incorpora ao aparato. Ideias como liberdade, indústria produtiva, economia planejada, satisfação das necessidades veem-se então fundidas com os interesses de controle e competição. O sucesso organizacional palpável suplanta assim as exigências da racionalidade crítica. Sua tendência a assimilar-se ao padrão organizacional psicológico do aparato causou uma mudança na própria estrutura da oposição na Europa<sup>375</sup>.

Ainda que em seu último escrito Marcuse tenha entendido que a dimensão estética seria o único lugar que restou para “alojar” sua hipótese da *Grande Recusa*, e, portanto, o último meio através do qual é possível levar a cabo uma transformação na subjetividade dos indivíduos, a reorientação do desenvolvimento tecnológico seria fundamental para sua proposta de uma mudança qualitativa da sociedade, visto que semelhante à experiência estética, “o *Logos* da técnica abriria um universo de relações qualitativamente diferentes entre homem e homem, homem e natureza”<sup>376</sup>.

Marcuse entendia que a partir de uma existência “pacificada”, a emancipação dos indivíduos tornar-se-ia uma possibilidade concreta; e, uma vez que as condições materiais e tecnológicas para uma pacificação da existência já estavam dadas, o que se mostrava necessário era a reorientação das bases produção e distribuição dos bens, tanto materiais quanto intelectuais. A apresentação de uma teoria que pretende oferecer subsídios conceituais para tal reformulação tem início de modo axiomático a partir de *Eros e Civilização*, onde o filósofo procura inserir no marxismo de base hegeliana reformulado, certas categorias também reformuladas da metapsicologia freudiana.

Sobre este diálogo entre Marx e Freud estabelecido por Marcuse, Feenberg ressalta que “assim como Marx, que ampliou o conceito de política para incluir a economia, Marcuse amplia o conceito de política para incluir a dimensão psíquica explorada por Freud”<sup>377</sup>. Mencionamos no item 1.4 que, salvo as dificuldades e os problemas consequentes do freudo-marxismo reconhecidos pelo próprio Marcuse (e também por Feenberg), este último considera *Eros e Civilização* a manobra teórica mais

---

<sup>375</sup> MARCUSE, 1999, p. 87-88.

<sup>376</sup> MARCUSE, 2015, p. 223.

<sup>377</sup> FEENBERG, 2022, p. 6.



importante de Marcuse porque é onde o mesmo “concebe uma ontologia inovadora, uma teoria do Ser que se inicia a partir da psicologia freudiana”<sup>378</sup>.

Vimos que Marcuse acompanhava Whitehead no tocante à uma “função da razão”, e Kangussu nos lembra que o filósofo “faz questão de acentuar que o que ele propõe é uma sociedade livre e racional, e pode-se sublinhar que cada adjetivo é condição de possibilidade do outro”<sup>379</sup>. Igualmente, uma vez que é a metapsicologia freudiana que irá fornecer o arcabouço para o desenvolvimento do conceito de *razão libidinal*, o “freudo-marxismo” de Marcuse está intimamente associado à proposta de pacificação da existência e a emancipação dos indivíduos. Porque esta manobra teórica permite a Marcuse unir a função da razão estabelecida por Whitehead, com a necessidade de um novo critério não apenas para o desenvolvimento tecnológico, mas também para substituir a racionalidade tecnológica que atravessa as sociedades industriais avançadas.

Portanto, a metapsicologia freudiana se mostra crucial para a teoria crítica de Marcuse, porque são as noções pressupostas por Freud que lhe permitem pensar uma civilização orientada a partir de “racionalidade da gratificação, em que a razão e a felicidade convergem”<sup>380</sup>. Contudo, ao analisar a tecnificação do mundo que se inicia com a Modernidade no texto *Da ontologia à tecnologia...* Marcuse escreveu o seguinte: “essa evolução reflete a transformação do mundo natural em mundo técnico. Não se trata de mero jogo de palavras se digo: a tecnologia substituiu a ontologia”<sup>381</sup>.

Deste modo, ao contrastarmos as afirmações que foram mencionadas no parágrafo anterior onde, de acordo com Feenberg, o freudo-marxismo de Marcuse indicaria uma “ontologia inovadora” com aquilo que Marcuse constatou cinco anos após *Eros e Civilização*, onde “a tecnologia [havia] substituído a ontologia”, é possível questionar em qual medida a atenuação de perspectiva por parte de Marcuse também atenua a importância do freudo-marxismo dentro de sua teoria crítica; por conseguinte, é possível questionar qual foi a contribuição do desenvolvimento tecnológico para tal atenuação.

Uma vez que a tecnologia passou a permear cada vez mais o mundo da vida, Marcuse percebeu que “a sociedade contemporânea parece ser capaz de conter a mudança social”<sup>382</sup> a partir a produção e satisfação de necessidades individuais falsas, e assim, a

---

<sup>378</sup> *Idem.*

<sup>379</sup> KANGUSSU, 2008, p. 127.

<sup>380</sup> MARCUSE, 2021, p. 171.

<sup>381</sup> MARCUSE, 2019, p. 312.

<sup>382</sup> MARCUSE, 2015, p. 33.

possibilidade de uma organização social pautada por uma “racionalidade da gratificação” estaria comprometida não apenas em suas bases conceituais, mas também em suas bases materiais. Porque, se o desenvolvimento tecnológico que fornece as bases para uma mudança qualitativa da existência é o mesmo que faz surgir a “*Consciência Feliz*”, neste cenário, segundo Marcuse, “a força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas – se transforma em um grilhão da libertação; a instrumentalização do homem”<sup>383</sup>.

### 3.1 Continuidades e discontinuidades

Além das continuidades e discontinuidades entre as duas principais obras de Marcuse – mais especificamente, a atenuação de perspectiva entre *Eros e Civilização* e *Homem unidimensional* – é possível notar certas continuidades e discontinuidades entre os dois textos nos quais a tecnologia e seus impactos foram os principais objetos de sua análise, respectivamente, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* (1941), e *Da ontologia à tecnologia: As tendências da sociedade industrial* (1960).

Em *Algumas Implicações...* ele se apoiou no pensamento de Lewis Mumford<sup>384</sup> para realizar uma distinção entre os termos ‘técnica’ e ‘tecnologia’. Enquanto a técnica é entendida como um fator parcial da tecnologia, porque compreende “o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação”<sup>385</sup>, a tecnologia se refere ao “modo de produção, como a totalidade de instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina”<sup>386</sup>.

Tanto Marcuse quanto Mumford compreendem que a tecnologia como essa totalidade, “é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação”<sup>387</sup>; e, embora tal distinção tenha sido posteriormente abandonada por Marcuse, o termo ‘tecnologia’ continuou a ser aplicado com esse sentido em seus escritos posteriores.

---

<sup>383</sup> *Idem.*, p. 165.

<sup>384</sup> Lewis Mumford (1895-1990) foi um filósofo e historiador estado-unidense que tinha a tecnologia como um dos principais temas de pesquisa. Neste artigo de 1941, Marcuse cita o livro de Mumford *Technics and Civilization*, publicado em 1934. Este é o primeiro de uma série de quatro livros intitulada *Renewal of Life*, que em linhas gerais estabelece uma crítica à sociedade tecnológica Moderna; outro escrito de Mumford que aborda a questão da tecnologia é *The Myth of the Machine*, publicado em dois volumes, o primeiro em 1967 e o segundo em 1970 sob o título de *The Pentagon of Power*.

<sup>385</sup> MARCUSE, 1999, p. 73.

<sup>386</sup> *Idem.*

<sup>387</sup> *Idem* (parênteses do original).

Do mesmo modo, nas palavras de Marcuse, a técnica enquanto instrumentos e práticas específicas “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”<sup>388</sup> – assim, o que é comum tanto à técnica quanto à tecnologia é que ambas possuem uma capacidade ambígua que poderia indicar uma neutralidade de ambas. Ainda sobre o abandono de tal distinção por parte de Marcuse, e sobre as continuidades e descontinuidades em seus escritos, segundo Marília Pisani,

cabe notar que há uma diferença entre as definições dos conceitos de técnica e de tecnologia realizadas por Marcuse nos anos 40, quando escreveu *AISTM* e nos anos 60, quando escreveu *O homem unidimensional*. No primeiro caso, a tecnologia é definida como um modo de produção específico, que utiliza a técnica como modo de dominação, parecendo, então, que afirma a neutralidade da técnica. No entanto, essa mesma formulação não é mantida nos textos posteriores<sup>389</sup>.

Por sua vez, o texto *Da ontologia à tecnologia...* tem início com um questionamento da seguinte ordem: uma vez que a racionalidade tecnológica está intrinsecamente associada à progressiva diminuição da interioridade individual, o processo que integra a oposição ao *status quo* seria fruto da própria técnica, ou das instituições sociais dominantes? A depender da resposta para essa pergunta, tal “atrofia” da dimensão interior pode indicar a dominação total dos indivíduos como um resultado inerente à própria técnica, ou segundo Marcuse, “anunciaria o contrário da fase em decurso, uma fase em que a mudança quantitativa virá a se tornar uma mudança qualitativa”<sup>390</sup>.

As análises de Marcuse sobre a tecnologia direcionam seus esforços para demonstrar o caráter fundamentalmente contingente do desenvolvimento tecnológico, assim como os impactos sociais, políticos e econômicos da tecnologia nas sociedades industriais avançadas. Entretanto, apesar da forte inclinação ao marxismo, a partir do texto *Da ontologia à tecnologia...* suas reflexões apresentam uma diferença significativa em relação às outras abordagens materialistas sobre tal temática.

E quando trata-se de sua análise sobre a tecnologia, Marcuse não é um tecnófilo semelhante ao marxismo da 1ª e da 2ª Internacional, como também não é um tecnófobo

---

<sup>388</sup> *Idem.*, p. 74.

<sup>389</sup> PISANI, 2008, p. 7.

<sup>390</sup> MARCUSE, 2019, p. 311.

semelhante p. ex. a Jacques Ellul – em outras palavras, a sua “utopia” já é suficiente para afastar seu pensamento de qualquer designação de passividade ou pessimismo, ou mesmo indicar uma defesa intransigente e emocionada do progresso tecnológico.

O filósofo indicou que no contexto das sociedades industriais avançadas, a administração social passa a operar sob critérios tecnocráticos que por sua vez, correspondem aos interesses das forças econômicas dominantes. Logo, podemos dizer que, se durante o pós-Guerra Marcuse identificou surgimento de uma nova fase do capitalismo, suas análises sobre o caráter unidimensional das sociedades industriais avançadas podem sugerir uma outra modificação do modelo econômico: o surgimento de um capitalismo tecnocrático, que de acordo com o filósofo, através da tecnologia e da racionalidade tecnológica orientadas para fins de dominação, “a cultura, a política e a economia se fundem em um sistema onipresente que engole ou rejeita todas as alternativas”<sup>391</sup>, e que produz o padrão unidimensional das sociedades industriais avançadas.

Marcuse relacionou o surgimento desse “padrão de pensamento e comportamento unidimensional” com o “desenvolvimento do método científico: operacionalismo na física e behaviorismo nas ciências sociais”<sup>392</sup>, que por meio da racionalidade tecnológica foram apresentados como os únicos modelos científicos possíveis. Igualmente, vimos que Marcuse (e Neumann) encontram em Saint-Simon e posteriormente em Comte as fontes da tecnificação da política enquanto administração social, e como a crítica de Marcuse a tais autores se relaciona com sua crítica às filosofias idealistas e à corrente positivista presentes no *Homem unidimensional*.

Em tal crítica, Marcuse buscou correlacionar o modelo científico da Modernidade e o seu tratamento dado à natureza com o esvaziamento de significado da mesma. Uma vez que a ciência, a técnica e a natureza foram tomados como neutros, porque tais “conceitos” foram concebidos a partir de um universo onde “o ente assume o caráter ontológico da instrumentalidade: em sua própria estrutura, ele está suscetível a todos os usos e todas as modificações”<sup>393</sup>, tanto o método científico quanto a técnica, assim como o ser humano foram “libertos” de qualquer dependência externa.

---

<sup>391</sup> MARCUSE, 2015, p. 37.

<sup>392</sup> *Idem.*, p. 50. Aqui, Marcuse identifica que a característica dessa abordagem “é um empirismo total no tratamento dos conceitos; seu significado está restrito à representação de operações e comportamentos particulares” (*idem*).

<sup>393</sup> MARCUSE, 2019, p. 314.

Enquanto a ciência moderna “libertava a si mesma [e] a natureza de todas as forças ‘externas’ e constituía a objetividade como meio em si, meio puro e universal”<sup>394</sup>, o ser humano “entrava no processo social como elemento abstrato e universal – até mesmo quantificável – da força de trabalho”<sup>395</sup>. Porque, segundo Marcuse, na medida em que o método científico torna-se mais objetivo, os aspectos qualitativos da matéria e da experiência cedem lugar aos aspectos quantitativos e em paralelo, uma vez que a natureza (matéria) é tomada como neutra e totalmente instrumentalizável, ela “se presta a todo propósito e finalidade”. O filósofo comenta sobre esse ponto:

Parece, contudo, que a ciência nunca deveria se comprometer com tais fins. Eis aí uma grande ilusão, pois em sua própria concepção, a ciência moderna se inclinava em direção a um fim. Antes de tudo, ela abstrai os fins que lhe parecem incompatíveis não com a “realidade”, mas com a realidade industrial em ascensão. Ela serve aos meios eles próprios: à tecnicidade [*technicité*]. A ciência moderna construiu um universo de instrumentalidades intelectuais e físicas, um sistema verdadeiramente “hipotético”. Mas, como tal, um sistema de instrumentalidades depende de um *outro* sistema: um universo de *fins*. Isso que aparece como exterior, como alheio à terminologia da ciência, revela-se parte de sua própria estrutura, de seu método e de seus conceitos: de sua objetividade<sup>396</sup>.

Neste percurso que teve início e se desenvolveu em paralelo à Modernidade, Marcuse considera que a “ciência se tornou tecnológica em si mesma”<sup>397</sup>. No *Homem unidimensional* ele comentou sobre o resultado deste processo na medida em que promove a passagem da racionalidade, “de um universo bidimensional do discurso que contrasta com as formas unidimensionais do pensamento e do comportamento que se desenvolvem na execução do projeto tecnológico”<sup>398</sup>.

De acordo com o filósofo, este “pacote” unidimensional oferece uma visão de mundo onde “se o Bom e o Belo, a Paz e a Justiça não podem ser derivados nem de condições ontológicas, nem de científico-rationais, elas não podem logicamente clamar por validade e realização universal”<sup>399</sup>. Esse mesmo “pacote” também promove a contenção das forças capazes de uma mudança qualitativa, e com isso, oposição à ordem estabelecida das sociedades precedentes se transforma em um engajamento positivo, em

---

<sup>394</sup> *Idem.*, (colchetes nossos).

<sup>395</sup> *Idem.*

<sup>396</sup> *Idem.*, p. 314-315.

<sup>397</sup> MARCUSE, 2015, p. 162.

<sup>398</sup> *Idem.*, p. 142.

<sup>399</sup> *Idem.*, p. 156.

um “interesse primordial na preservação e melhoramento do status quo [que] une os antigos antagonistas nas mais avançadas áreas da sociedade contemporânea”<sup>400</sup>.

Para Marcuse, esse processo é impulsionado cada vez mais pela tecnologia que passa a ser a principal mediadora das relações entre os seres humanos, e entre estes e a natureza; em consequência, os indivíduos cada vez mais se transformam e são transformados em “indivíduos tecnológicos”. Portanto, a sentença marcuseana de que “a racionalidade tecnológica tornou-se racionalidade política”<sup>401</sup> é absurdamente atual em nossa sociedade, e pode facilmente ser confirmada no impacto da internet no campo político, econômico e cultural de nossa época. De acordo com o filósofo em *Algumas implicações...*, e, portanto, vinte anos antes d’*O Homem unidimensional*:

[...]os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência<sup>402</sup>.

Para Marcuse, “o paralelismo entre o desenvolvimento social e o desenvolvimento científico”<sup>403</sup> está no critério da eficácia; mas, ele nos lembra que não há uma eficácia *per se*, e desta forma, tal critério é ajustado segundo as demandas do modelo de produção capitalista e não para fins de pacificação da existência. Deste modo, o filósofo procura “demonstrar o caráter instrumental *interno* dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é *a priori* tecnologia, e o *a priori* de uma tecnologia específica – a saber, tecnologia como forma de dominação e controle social”<sup>404</sup>. Igualmente, Marcuse entende que “diante das tendências autoritárias dessa sociedade, a noção tradicional de “neutralidade” da tecnologia não pode ser mais sustentada”<sup>405</sup>. Neste contexto social, segundo o filósofo:

a totalidade dos objetos do pensamento e da prática está previamente concebida, projetada como *organisation*: para além de toda certeza sensível, sua verdade é assunto de convenção, de eficácia, de coerência interna, e a

---

<sup>400</sup> *Idem.*, p. 34 (colchetes nossos).

<sup>401</sup> *Idem.*, p. 37.

<sup>402</sup> MARCUSE, 1999, p. 79.

<sup>403</sup> MARCUSE, 2019, p. 314.

<sup>404</sup> MARCUSE, 2015, p. 164.

<sup>405</sup> *Idem.*, p. 36.

experiência fundamental não é mais a experiência concreta, prática social em seu conjunto, mas prática administrativa, organizada pela tecnologia.<sup>406</sup>

Para Marcuse, a configuração social dominante é apenas uma dentre várias outras alternativas históricas possíveis; segundo ele, “a maneira pela qual a sociedade organiza a vida de seus membros envolve uma escolha inicial entre alternativas históricas que são determinadas pelo nível herdado de cultura material e intelectual”<sup>407</sup>. Isso porque, ao contrário de Marx que não imaginou algo parecido com o que Marcuse viu<sup>408</sup>, e depositou em um futuro distante a possibilidade das condições técnicas e materiais necessárias para sua noção de “abolição do trabalho”, o contexto tecnológico da metade do século XX fez com que Marcuse acreditasse que uma “pacificação da existência” estivesse muito mais próxima de se realizar objetivamente.

O que está em jogo para que a hipótese marcuseana se realize é a superação da racionalidade tecnológica unidimensional, em uma racionalidade que seja capaz de reorientar o desenvolvimento tecnológico para fins que não sejam “da mais perfeita dominação, [que criam] um universo verdadeiramente totalitário, na qual a sociedade e a natureza, o espírito (*mind*) e o corpo são mantidos em um estado de permanente mobilização para a defesa desse universo”<sup>409</sup>. É neste sentido que a racionalidade tecnológica “revela seu caráter político”<sup>410</sup>, porque as conquistas científicas e tecnológicas atingiram um nível onde “todas as necessidades vitais possam ser satisfeitas enquanto o tempo necessário [de] trabalho é reduzido a um tempo mínimo”<sup>411</sup>; mas de acordo com Marcuse:

Diante da possibilidade de pacificação baseada nas realizações técnicas e intelectuais, a sociedade industrial desenvolvida se fecha contra essa alternativa. O operacionalismo, na teoria e na prática, torna-se a teoria e a prática de *contenção*. Por baixo de sua dinâmica aparente, essa sociedade é um sistema de vida completamente estático: autopropulsora em sua produtividade opressiva e em sua coordenação benéfica. A contenção do progresso técnico caminha de mãos dadas com seu crescimento na direção estabelecida<sup>412</sup>.

---

<sup>406</sup> MARCUSE, 2019, p. 312 (itálicos do original).

<sup>407</sup> MARCUSE, 2015, p. 36.

<sup>408</sup> Muito menos Marcuse poderia imaginar o que nossa geração vivenciou com a internet, só para citar o exemplo *por excelência* do que está em causa.

<sup>409</sup> MARCUSE, 2015, p. 54 (colchetes nossos).

<sup>410</sup> *Idem.*

<sup>411</sup> *Idem.*, p. 53 (colchetes nossos).

<sup>412</sup> *Idem.*

Também mencionamos que Marcuse relatou o processo de supressão do potencial crítico nas esferas da arte e da razão; igualmente, ele percebeu que ao abarcar a esfera do trabalho, o desenvolvimento tecnológico acabou por anular a premissa marxiana do proletariado como a classe revolucionária. Porque aquilo que possibilitaria uma mudança qualitativa da sociedade, a mecanização e automatização do trabalho por meio do desenvolvimento tecnológico, mudou não só a própria estrutura do trabalho enquanto atividade social, mas também a categoria marxiana de proletário, que por sua vez, era caracterizada pelo trabalhador braçal como o oposto da sociedade que usufruía dos produtos de sua atividade.

Marcuse apontou que, ao substituir progressivamente o trabalho braçal, o trabalho mecanizado incorpora o proletariado “à comunidade tecnológica da população administrada”<sup>413</sup>, porque as diferenças entre as classes são progressivamente diminuídas e/ou apagadas, e assim, “as necessidades e satisfações que servem para a preservação do *Establishment* são partilhadas por toda população subjacente”<sup>414</sup>. Ao mesmo tempo em que tais conquistas técnicas e científicas tornam a pacificação da existência uma possibilidade concreta, a racionalidade tecnológica promove a perpetuação da miséria e exploração, tanto dos seres humanos quanto da natureza e deixa transparecer a “organização errada”<sup>415</sup> da sociedade.

A filosofia política desenvolvida por Marcuse movimenta-se a partir da tensão dialética entre aquilo que a organização social é, e aquilo que essa mesma organização poderia ser. O filósofo percebeu que as conquistas científicas e tecnológicas fazem emergir “um dos mais irritantes aspectos da civilização industrial avançada: o caráter irracional de sua racionalidade”<sup>416</sup>. Portanto, na medida em que são os critérios e objetivos político-econômicos que determinam (em sua grande maioria) o desenvolvimento tecnológico, assim como direcionam a produção e consumo dos produtos e serviços, o que deve ser reorganizado em vistas à emancipação e florescimento humano são justamente esses critérios e objetivos. Neste sentido, Kangussu escreve que:

A construção de uma sociedade emancipada pressupõe, julga Marcuse, a existência das conquistas técnico-científicas já existentes. Conquistas que, libertadas de seu serviço à causa da exploração, poderiam ser mobilizadas para eliminar globalmente a miséria. Mas essa mudança só é possível se a consciência das possibilidades de libertação transforma-se em força pulsional

---

<sup>413</sup> *Idem.*, p. 60.

<sup>414</sup> *Idem.*, p. 47.

<sup>415</sup> *Idem.*, p. 154.

<sup>416</sup> *Idem.*, p. 47.



capaz de dirigir imaginação para esse alvo; em outras palavras, ainda que existam possibilidades objetivas, não é possível conceber a emancipação onde não haja a necessidade subjetiva de emancipar-se. A liberdade precisa tornar-se necessidade<sup>417</sup>.

Marcuse entendeu que não é a técnica/tecnologia em si, mas uma organização específica da sociedade e do próprio desenvolvimento tecnológico a responsável pela exploração, desigualdade e manipulação dos indivíduos. O filósofo encarou a tecnologia como resultado dos processos sociais, porque ela não diz respeito apenas aos “indivíduos que inventam ou mantêm a maquinaria, mas também como grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilização”<sup>418</sup>; e à época d’*O Homem unidimensional*, o autor ainda apostava que a automação “como processo de produção material, revolucionaria a sociedade como um todo”<sup>419</sup>.

E isso se comprovou verdadeiro; contudo, não do modo como Marx previu e nessa época, Marcuse concordava com Marx quanto à revolução. Por outro lado, entendemos que este fato confere solidez ao diagnóstico marcuseano de que, “quanto mais a tecnologia parece capaz de criar as condições para a pacificação, mais o espírito (*mind*) e o corpo do homem são organizados contra essa alternativa”<sup>420</sup>; de modo semelhante, também é reforçada a necessidade de uma “mudança na base técnica sobre a qual essa sociedade se assenta”<sup>421</sup>. Nas palavras de Marcuse:

O progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida, além de uma redução gradual da escassez. A abolição dos objetivos competitivos poderia permitir que o eu se desenvolvesse a partir de suas raízes naturais. Quanto menos tempo e energia o homem precisa gastar para manter sua vida e a da sociedade, maior a possibilidade de ele poder “individualizar” a esfera de sua realização humana<sup>422</sup>.

O trecho que acabamos de citar foi escrito por Marcuse em 1941, e podemos realçá-lo tendo em vista o aspecto “utópico” de sua filosofia, uma vez que, a possibilidade levantada pelo filósofo no trecho acima é muito mais concreta hoje do que na época em

---

<sup>417</sup> KANGUSSU, 2008, p. 190-191.

<sup>418</sup> MARCUSE, 1999, p. 73.

<sup>419</sup> MARCUSE, 2015, p. 69.

<sup>420</sup> *Idem.*, p. 53.

<sup>421</sup> *Idem.*, p. 54.

<sup>422</sup> MARCUSE, 1999, p. 103.

que foi escrita, contudo, as possibilidades de administração das subjetividades também tornaram-se mais sutis e poderosas.

De modo análogo, também é possível realçar um certo péssimo em suas reflexões a partir da atenuação de perspectiva, que situa-se entre a utopia de *Eros e Civilização* e a distopia do *O homem unidimensional*. Também mencionamos que o texto *Da ontologia à tecnologia...* consiste em um resumo dos temas tratados n’*O homem unidimensional*; portanto, em *Da ontologia à tecnologia...* Marcuse já havia resumido tal atenuação de perspectiva que resulta nas sociedades unidimensionais, assim como já havia rejeitado a distinção tecnologia/técnica e a neutralidade dessa última.

À primeira vista, tais mudanças entre os textos de 1941 e 1960 podem indicar uma alteração bastante significativa nas bases teóricas que sustentam a filosofia da tecnologia de Marcuse, e logo, com implicações igualmente distintas para sua teoria crítica das sociedades industriais avançadas. Sobre essas mudanças, Marilia Pisani aponta diferentemente que:

[...]não se quer com isso sugerir uma ruptura entre os dois textos, e sim que há uma mudança de foco, consequência, principalmente, de dois fatores. O primeiro é a incorporação de uma literatura crítica sobre a técnica e a ciência moderna que surge ao longo dos anos 40 e 60. O segundo é o novo contexto histórico e os problemas que este traz. Um evento crucial separa os textos de 1941 e 1964, a explosão da bomba atômica em agosto de 1945 e que deu início à Guerra Fria e à chamada era atômica<sup>423</sup>.

Os fatores mencionados acima, que explicariam uma “mudança de foco” por parte de Marcuse, mas que não alterariam a base teórica que sustenta sua crítica à tecnologia são suficientes para defender essa posição?

Se tais diferenças surgem entre o artigo *Algumas implicações...* de 1941 e o texto *Da ontologia à tecnologia...* de 1960, e este último consiste em um resumo da abordagem apresentada em *O homem unidimensional*, podemos argumentar em favor da hipótese de que Marcuse realizou mudanças consideráveis em sua filosofia da tecnologia entre os anos de 1941 e 1964. Contudo, a questão é mais significativa porque não se refere apenas às mudanças já mencionadas – à distinção entre técnica e tecnologia, ou a recusa do aspecto de neutralidade da técnica – mais do que isso, é com o surgimento de um

---

<sup>423</sup> PISANI, 2008, p. 7-8.

conceito específico, e a partir deste conceito, que encontramos divergências de interpretação quando se trata das análises de Marcuse sobre a tecnologia.

### 3.2 Um conceito e duas interpretações

Além de constituir-se quase como um resumo d’*O Homem unidimensional*, é no texto *Da ontologia à tecnologia...* que surge um novo conceito nas reflexões de Marcuse sobre a tecnologia: o conceito de *tecnicidade*. De modo geral, o termo tecnicidade se refere às características ou qualidades daquele ente que é propriamente “técnico”; e a relevância deste conceito reside no fato de que é a partir do mesmo que se torna possível associar a filosofia crítica da tecnologia de Marcuse, tanto com a análise da técnica heideggeriana quanto com o pensamento de Gilbert Simondon. Mas tanto Heidegger quanto Simondon utilizam este conceito de formas distintas, e por consequência, cada uma destas distintas noções de tecnicidade implica em resultados distintos para a pacificação da existência aludida por Marcuse.

Isso porque, o conceito de tecnicidade surge em um curto espaço de tempo entre os escritos de Marcuse, Heidegger e Simondon sobre a técnica; em simultâneo, Marcuse mencionou tanto um quanto o outro em seus escritos, e por comumente associarem Marcuse à Heidegger devido aos anos em que Marcuse foi assistente de Heidegger, entendemos ser mais provável à primeira vista associar as reflexões sobre a tecnologia destes dois últimos. Em *Da ontologia à tecnologia...* Marcuse menciona a noção de tecnicidade para em seguida escrever o seguinte: “Heidegger sublinhou que o projeto de mundo como instrumentalidade precede – e deve preceder – a técnica enquanto conjunto de elementos”<sup>424</sup>; ou seja, antes do desenvolvimento de qualquer técnica específica, os objetos do mundo exterior necessariamente foram entendidos a partir de sua tecnicidade: como um ente apreendido tecnicamente.

Já em *O homem unidimensional*, Marcuse repete essa noção heideggeriana ligeiramente modificada, antes de citar Heidegger novamente para indicar o processo de desenvolvimento das ciências da natureza. Segundo Marcuse, esse desenvolvimento das ciências da natureza ocorre “sob o a priori tecnológico que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, objeto de controle e organização. E a apreensão da natureza

---

<sup>424</sup> MARCUSE, 2019, p. 315.

como instrumentalidade (hipotética) precede o desenvolvimento de toda organização técnica particular”<sup>425</sup>.

Por sua vez, em *A questão da técnica*<sup>426</sup>, Heidegger rechaça a ideia de conceber a técnica/tecnologia como neutra, pois tal crença seria algo que “nos torna completamente cegos perante a essência da técnica”<sup>427</sup>, e este elemento também é importante para uma possível aproximação entre tais filósofos. Porque aceitar a neutralidade da técnica é um traço característico da Modernidade, e a recusa quanto à neutralidade da técnica/tecnologia por parte de Heidegger se constitui ponto importante, uma vez que sua crítica à uma concepção instrumental e de neutralidade da técnica é uma posição compartilhada não só por Marcuse, mas também por outros teóricos da Escola de Frankfurt.

Também encontramos em uma entrevista de Marcuse no ano de 1974, outro elemento que pode indicar a possível aproximação entre suas análises sobre a tecnologia com as reflexões de Heidegger sobre o mesmo tema. Ao ser perguntado sobre a concretude do conceito heideggeriano de historicidade, Marcuse mantém a mesma posição sobre uma pseudo-concretude dos conceitos por ele desenvolvidos, contudo ele considera uma exceção: “o interesse tardio de Heidegger (pode-se dizer a preocupação) com a tecnologia e a técnica”<sup>428</sup>; apesar de que, no fim, isso não impede Marcuse de reafirmar a mesma hipostasia dos conceitos heideggerianos de técnica e tecnologia. Nas palavras de Marcuse, “eles são tratados como ‘forças em si mesmas’, removidas do contexto das relações de poder nas quais elas estão constituídas e que determinam seus usos e funções”<sup>429</sup>.

Se considerarmos tais menções de Marcuse à Heidegger, podemos dizer que a presença, ainda que pontual do pensamento do mesmo na filosofia marcuseana não se deve aos anos em que Marcuse estudou com Heidegger em Freiburg, e sim, por meio deste “interesse tardio” de Heidegger pela questão da técnica e da tecnologia. Portanto, seria plausível supor que uma possível aproximação teórica entre Heidegger e Marcuse efetivamente ocorra na análise da técnica moderna, e não no projeto para a construção de uma “filosofia concreta” da juventude de Marcuse?

---

<sup>425</sup> MARCUSE, 2015, p. 160.

<sup>426</sup> Heidegger abordou o tema da técnica em vários de seus escritos, mas se dedicou exclusivamente a analisar a essência da técnica e da tecnologia no texto *A questão da técnica*; publicado em 1954; este texto é o resultado de uma palestra proferida pelo autor no ano anterior, na Escola Superior Técnica de Munique.

<sup>427</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 376.

<sup>428</sup> MARCUSE, OLAFSON, 2018, p. 96.

<sup>429</sup> *Idem*.

Sobre tal relação, Pisani nos indica que “as abordagens de Marcuse e Heidegger sobre o tema da técnica e da ciência têm momentos de contato e de recusa”<sup>430</sup>. De acordo com o que foi apresentado até aqui, é possível perceber que, não obstante a questão sobre uma possível influência ou não do pensamento de Heidegger sobre o de Marcuse já tenha sido debatida anteriormente, esta questão não está completamente exaurida. Afim de elucidar tal ponto, vamos recorrer à análise de John Abromeit sobre as duas posições divergentes que estão envolvidas neste debate<sup>431</sup>, ainda que o conceito de tecnicidade não esteja explicitamente envolvido.

Abromeit aponta para a existência de uma divergência interpretativa, na qual duas hipóteses tangenciam o debate: a primeira delas é sustentada por Richard Wölin, que defende um trânsito decisivo no pensamento de Marcuse – a passagem do materialismo existencialista ao heideggerianismo de esquerda que representaria o “ponto fraco” de sua filosofia; a outra hipótese é defendida por Douglas Kellner, onde a analítica existencial heideggeriana seria um subsídio para o objetivo maior do filósofo: a construção de uma teoria crítica marxista não-tradicional por parte de Marcuse.

De um lado, Richard Wölin<sup>432</sup> encontra na influência heideggeriana o “calcanhar de Aquiles” das reflexões de Marcuse sobre a tecnologia, o que tornou seu trabalho “susceptível a tendências antimodernas e antidemocráticas problemáticas”<sup>433</sup>. Ao seu lado, mas de um modo distinto, Andrew Feenberg<sup>434</sup> também defendeu o papel fundamental que a teoria heideggeriana desempenha na filosofia crítica de Marcuse. Do outro lado, Douglas Kellner e o próprio Abromeit colocam a teoria crítica da tecnologia marcuseana em dívida para com Marx. Segundo Abromeit, apesar de Feenberg e Wölin apontarem semelhanças e continuidades, existe uma diferença entre a concepção de tecnologia de Heidegger e de Marcuse, uma vez que, Marcuse “sempre insiste no caráter dialético da tecnologia nas sociedades capitalistas modernas”<sup>435</sup> da mesma forma que Marx.

Outro ponto levantado por Abromeit é que, embora “tanto Feenberg como Wölin reconheçam o quanto Marcuse criticou Heidegger, eles também insistem que ele

---

<sup>430</sup> PISANI, 2008, p. 18.

<sup>431</sup> Apresentada no artigo *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse*.

<sup>432</sup> WÖLIN, R. **Heidegger's Children - Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse**. 1ª ed. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

<sup>433</sup> ABROMEIT, 2011, p. 286.

<sup>434</sup> FEENBERG, A. **Heidegger and Marcuse - The Catastrophe and Redemption of History**. 1ª ed. New York, NY: Routledge, 2005.

<sup>435</sup> ABROMEIT, 2011, p. 289.

permaneceu ‘heideggeriano’ em um sentido bastante significativo até o fim de sua vida”<sup>436</sup> – isso porque, Abromeit acompanha a hipótese de Douglas Kellner<sup>437</sup> segundo a qual, a proposta marcuseana envolveria uma reformulação de certas categorias da teoria marxista a partir das condições próprias ao século XX. A análise de Abromeit aponta que não é em Heidegger, mas é na fenomenologia de Husserl que em maior medida Marcuse se apoia; e que ambos, Feenberg e Wölin, acabaram por exagerar na dívida de Marcuse para com Heidegger e com isso, não compreenderam “o papel subalterno que, Heidegger em particular e a fenomenologia em geral, desempenham na Teoria Crítica Marxista não-tradicional de Marcuse”<sup>438</sup>.

Neste sentido, nossa investigação se aproxima da hipótese compartilhada por Kellner e Abromeit no que se refere às motivações da filosofia marcuseana, qual seja, uma reformulação das categorias marxistas à luz dos acontecimentos e do desenvolvimento teórico do século XX, que visa a emancipação dos indivíduos. Logo, assim como determinados acontecimentos históricos observados por Marcuse contribuísssem como “pano de fundo” para sua crítica, seria óbvio que ele incorporasse em sua filosofia alguns dos desenvolvimentos teóricos que surgiam em paralelo aos seus estudos. Segundo Silvio Carneiro, a respeito da paralisia da crítica materialista, Marcuse procura:

[...]questionar suas próprias categorias críticas seja diante do desenvolvimento sócio-histórico que perpetua o *status quo*, seja mediante as tendências emancipatórias intrínsecas a elas. Portanto, não é uma digressão histórica quando Marcuse se indaga pela possibilidade de romper o perpétuo ciclo de dominação social. Trata-se de uma questão decisiva sobre os limites da crítica que produzia até então tanto quanto da possibilidade de transformação da realidade que se anuncia, ainda que timidamente<sup>439</sup>.

O “caráter ambíguo” da técnica, que “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”<sup>440</sup>, além de ser o ponto crucial através do qual Abromeit distingue a crítica da tecnologia de Marcuse da análise de Heidegger, e que também é a fonte de discussões quanto à neutralidade da técnica em Marcuse, é o que permite sua teoria fazer da técnica e da tecnologia instrumentos para uma emancipação política dos indivíduos.

---

<sup>436</sup> *Idem.*, p. 285.

<sup>437</sup> KELLNER, D. **Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism**. 1ª ed. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

<sup>438</sup> ABROMEIT, 2011, p. 285.

<sup>439</sup> CARNEIRO, 2021, p. 24.

<sup>440</sup> MARCUSE, 1999, p. 74.

Desta forma, a fenomenologia, a antropologia existencialista, assim como a metapsicologia freudiana suplementam a Teoria Crítica social de Marcuse<sup>441</sup>, na medida em que atualizam o exame de Marx ao fornecer categorias e conceitos próprios.

Em *Da ontologia à tecnologia...* Marcuse escreve que “a tecnicidade é bem mais profunda e bem mais antiga que a própria técnica”<sup>442</sup>, contudo, ela “se tornou o método mais eficaz, o mais frutífero para submeter o homem a seu instrumento de trabalho”<sup>443</sup>. O conceito de tecnicidade é fundamental para qualquer elaboração filosófica sobre a técnica; e quando tratamos de comparar as reflexões de Marcuse e Heidegger a partir desse conceito como ponto de referência, é possível perceber certas discrepâncias teóricas, que por sua vez, implicam em uma incompatibilidade entre suas análises.

Enquanto Marcuse acaba por abandonar a distinção entre técnica e tecnologia, Heidegger mantém tal distinção, ao tentar estabelecer um resgate do sentido original do termo grego *tékhnē*. A sua tentativa de compreender o sentido do termo ‘técnica’ a partir deste modo especificamente “etimológico”, também é uma tentativa de escapar às críticas de que seu pensamento apresentava uma postura tecnofóbica e/ou anti-modernista<sup>444</sup>. E ao contrário de Marcuse, que buscou refletir sobre os impactos da tecnologia na sociedade, Heidegger abordou a tecnologia a partir da investigação e análise do que propriamente constitui a sua essência.

Ao indagar-se sobre o que seria a essência da técnica, Heidegger apontou as duas respostas mais comuns, que por sua vez, de acordo com sua análise estão correlacionadas: 1) *perspectiva instrumental*: a técnica é um meio para um determinado fim, e 2) *perspectiva antropológica*: a técnica é um fazer do ser humano. De acordo com Heidegger, estas definições se correlacionam, “pois, estabelecer fins e para isso arranjar e empregar os meios constitui um fazer humano”<sup>445</sup>. Mas, apesar destas definições estarem corretas e por mais que tenham aplicação, o filósofo ressalta que seriam apenas definições superficiais, uma vez que elas dizem respeito à aspectos e qualidades do *ser* da técnica e não da *essência* da técnica.

---

<sup>441</sup> E a filosofia da técnica de Gilbert Simondon, como apresentaremos na sequência.

<sup>442</sup> MARCUSE, 2019, p. 316.

<sup>443</sup> *Idem*.

<sup>444</sup> É possível encontrar na filosofia da técnica heideggeriana indícios da influência de Carl Schmitt, além de resíduos dos principais textos de Ernst Jünger e Oswald Spengler, respectivamente, *O Trabalhador* e *O Homem e a Técnica*. E em conjunto à adesão de Heidegger ao nazismo, a sua filosofia da técnica foi associada a tendências antidemocráticas e a uma espécie de “modernismo reacionário” (BRANCO, 2009, p. 1-2).

<sup>445</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 376.

Heidegger abordou a temática da técnica em vários de seus escritos, mas dedica-se exclusivamente a analisar o que seria sua essência no texto *A questão da técnica*. A partir de sua perspectiva, quando dizemos da essência de algo nos referimos ao modo como este algo se essencializa e não àquilo que chamamos de “universal de gênero”; neste sentido, do mesmo modo que a essência da técnica não é algo técnico, aquilo que é tocado pela técnica moderna (tecnologia) não se torna um objeto tecnológico.

Isto porque Heidegger procurou “resgatar a tecnologia para fora do pensamento lógico-científico, calculador, racionalizante da modernidade”<sup>446</sup>; essa tentativa de resgate envolve a distinção entre a técnica enquanto “*tékhnē*”, que apresenta um nexos intrínseco com os significados de *epistéme*, *poiesis* e *phýsis* da Grécia Clássica, e a técnica moderna (ou tecnologia) que rompe com tal nexos. A técnica moderna é de outra ordem por se impor como uma força dominadora ao que anteriormente era indomado, e seu desenvolvimento está intimamente correlacionado ao tratamento dado à natureza a partir da concepção própria à ciência moderna, por sua vez, caracterizada através de uma abordagem e postura exclusivamente instrumental-quantitativa. Em *A questão da técnica*, ele nos explica:

O desabrigar que domina a técnica moderna, no entanto, não se desdobra num levar à frente no sentido da ποιησις. O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <*Herausfordern*> que estabelece, para a natureza, a exigência de fornecer energia suscetível de ser extraída e armazenada enquanto tal. Mas o mesmo não vale para os antigos moinhos de vento? Não. Suas hélices giram, na verdade, pelo vento, permanecem imediatamente familiarizadas ao seu soprar. O moinho de vento, entretanto, não retira a energia da corrente de ar para armazená-la. Uma região da terra, em contrapartida, é desafiada por causa da demanda de carvão e minérios. A riqueza da terra desabriga-se agora como reserva mineral de carvão, o solo como espaço de depósitos minérios<sup>447</sup>.

Segundo Heidegger, caso se adote uma perspectiva cronológica (historiográfica), as técnicas consideradas modernas surgem no século XVIII, enquanto que a concepção moderna de ciência nasce um século antes. Por um outro lado, em termos genealógicos, e segundo Heidegger, o que é menos evidente, o desafiar presente na essência da técnica moderna é “mais primordial”<sup>448</sup>. Esse desafiar, além de se constituir em um desafiar a natureza, é também um desafiar que coloca o ser humano ao encontro da natureza enquanto fonte de recursos, e por isso, é mais primordial do que a ciência moderna.

---

<sup>446</sup> BRANCO, 2009, p. 7.

<sup>447</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 381.

<sup>448</sup> *Idem.*, p. 387.



Porque, de acordo com Heidegger, uma vez que o ser humano “persegue a natureza enquanto uma região de seu representar, então ele já é convocado por um modo de desabrigoamento que o desafia a ir ao encontro da natureza enquanto um objeto de pesquisa”<sup>449</sup> – este é o elemento comum tanto à técnica quanto à ciência na Modernidade. É também o elemento que une o desabrigoamento da técnica moderna, que vai exigir cada vez mais da natureza, com o desafio que impele o ser humano a desafiar a natureza enquanto subsistência<sup>450</sup>. Deste modo, chegamos ao conceito decisivo para compreendermos como a técnica e a ciência modernas se articulam a partir do desabrigoamento que desafia. Segundo Heidegger:

Assim, a técnica moderna, enquanto desabrigoamento que requer, não é um mero fazer humano. Por isso, devemos também tomar aquele desafiado, posto pelo homem para requerer o real enquanto subsistência tal como se mostra. Aquela desafiada reúne o homem no requerer. Isto que é reunido concentra o homem para requerer o real enquanto subsistência[...]. Denominamos agora aquela invocação desafiadora que reúne o homem a requerer o que se descobre enquanto a subsistência de armação <Ge-stell><sup>451</sup>.

Em tal contexto, a condição do ser humano é peculiar, porque ao ser desafiado a desafiar a natureza, acaba por se posicionar no âmbito essencial da *Gestell* – é imposto ao ser humano um desafio mais primordial, e neste sentido, a essência da técnica moderna vai conduzir o ser humano para o seu destino, qual seja, de ser aquele responsável pelo desocultamento do Ser; igualmente, o conceito de *Gestell* evidencia a perspectiva adotada por Heidegger na qual a técnica é uma “força em si mesma”. No artigo *Algumas considerações sobre ciência e política no pensamento de Herbert Marcuse*, Marília Pisani nos diz que:

Heidegger propõe o conceito de tecnicidade por meio do qual a técnica deixa de ser abordada de uma perspectiva meramente instrumental e passa a ser entendida em seu caráter existencial, o que implica uma determinada relação entre o homem e a natureza e, assim, uma determinada ideia de verdade e de objetividade. A tecnicidade não se refere à técnica mesma, mas à forma

---

<sup>449</sup> *Idem.*, p. 384.

<sup>450</sup> Sobre o conceito de ‘subsistência’, em *A questão da técnica Heidegger* nos diz que: “A palavra significa aqui algo bem mais essencial do que somente “previsão”. A palavra “subsistência” eleva-se agora à categoria de título. Ela significa nada menos que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigoamento desafiante se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido da subsistência não nos está mais colocado diante de nós como objeto. Um meio de transporte aéreo, porém, que está disposto na pista de decolagem não é um objeto? Com certeza. Podemos representar a máquina desse modo. Mas então ela se ocultará segundo o que ela é e como ela é. Na pista de decolagem ela permanece cedida <entborgen> apenas enquanto subsistência, na medida em que é solicitada para assegurar a possibilidade do transporte. Para tanto, ela mesma necessita estar pronta afim de ser solicitada em toda a sua estrutura, em cada uma de suas partes, isto é, deve estar pronta para a partida” (HEIDEGGER, 2007, p. 383).

<sup>451</sup> *Idem.*, p. 384 (colchetes nossos).

especificamente histórica da relação entre o homem e a natureza. Esse conceito permite rejeitar a tese da neutralidade, pois os objetos podem ser neutros, mas a relação com a objetividade não, ela indica um determinado universo de fins, uma ideia de verdade<sup>452</sup>.

Para Heidegger, o “desabrigar” da técnica moderna (tecnologia) é um desafiar em dois sentidos: o primeiro deles corresponde ao “desafiar” posto à natureza para que esta, forneça cada vez mais energia passível de extração e armazenamento; já no segundo sentido, a partir da instauração de um modo de lidar com a natureza onde a mesma é entendida apenas como mero meio ou fonte inesgotável de recursos, seria precisamente o ser humano aquele que é desafiado a desafiar à natureza para que ela continue a fornecer cada vez mais recursos.

Ao entender a essência da tecnologia através do conceito de *Gestell*, o pensamento de Heidegger considera que o ser humano “está situado no âmbito essencial” da essência da técnica moderna, e com isso “ele não pode, de maneira alguma, apenas assumir posteriormente uma relação com ela”<sup>453</sup>. Porque, ao responder o segundo desafiar que lhe é imposto, que por sua vez é mais primordial, ele já foi impactado pela *Gestell*, e assim, semelhante ao que ocorre com tudo aquilo que é tocado pela técnica moderna, o ser humano é reduzido também à condição de subsistência – ele se torna um ente manipulável e explorável, suscetível e à disposição dos mais variados fins.

Sob essa ótica, as reflexões de Heidegger sobre a tecnologia podem ser entendidas a partir de um determinismo técnico/tecnológico pessimista, no qual “por todos os lados permaneceremos, sem liberdade, atados a ela, mesmo que a neguemos ou a confirmemos apaixonadamente”<sup>454</sup>; ademais, se a partir do duplo desafiar em que consiste essência da técnica moderna, o ser humano acaba por ser transformado em subsistência, é impossível que a técnica moderna (enquanto força) seja dominada, e o ser humano nunca seria realmente livre do desafio a ele endereçado.

Ainda, para Heidegger, a *Gestell* enquanto um dos “modos do desabrigar” constitui-se em um “perigo extremo”: o desabrigar desafiador da *Gestell* é um destino dos modos de desabrigar e não o desabrigar enquanto tal, e o perigo extremo é ameaça de que

---

<sup>452</sup> PISANI, 2009, p. 146.

<sup>453</sup> HEIDEGGER, 2007, p. 387.

<sup>454</sup> *Idem.*, p. 376.

a *Gestell* substitua todos os outros modos do desabrigar e se torne o gênero dominante de desvelamento do Ser.

A *Gestell* da técnica moderna ameaça o desabrigar enquanto tal, porque limita a abertura do *Dasein* para o mundo no qual ele é lançado, e, portanto, tudo é previamente dado como matéria a ser manipulada, extraída e armazenada como recurso. A essência da técnica moderna pode conduzir o ser humano a uma postura que afeta a sua essência enquanto aquele que responde pela verdade do ser; e o destino para o qual a essência da técnica moderna aponta, apresenta-se então como um perigo não só para o ser humano e para o mundo, mas aquilo que Heidegger vai denominar “extremo perigo”, porque de acordo com ele:

A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação [*Gestell*] ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária<sup>455</sup>.

Logo, uma vez que para Heidegger a técnica moderna não permite ser dominada, segue-se que outra forma possível de se relacionar com a técnica moderna e com o mundo é impossível: a primeira (a técnica moderna) é um meio, enquanto o segundo (o mundo), nada mais é do que matéria a ser explorada com o menor custo possível, mesmo que seja de forma predatória e irresponsável. Além disso, todo impacto prejudicial advindo da técnica moderna poderia estar amparado na alegação de que esta é uma força em si mesma, que não se permite controlar.

Na expectativa de desvincular a *tékhne* da técnica moderna, Heidegger procurou no argumento final de *A questão da técnica* aproximar a técnica moderna com a *tékhne* e sua relação com o conceito de *poiesis*. Neste sentido, ainda que este ponto, e outras partes de suas reflexões sobre a técnica sejam semelhantes à certos pontos da análise de Marcuse, como por exemplo, a recusa da neutralidade da tecnologia ou a íntima relação entre o desenvolvimento da ciência moderna e a tecnologia, estas semelhanças não são condições suficientes para que a proximidade entre as reflexões de Heidegger e de Marcuse sobre a tecnologia tenha sua relevância confirmada.

---

<sup>455</sup> *Idem.*, p. 390 (colchetes nossos).

As análises de Marcuse se referem à forma que a técnica assume na Modernidade, e para Heidegger, a essência da técnica moderna não é a mesma da *tékhnē*. Isso é um ponto importante para recusar qualquer influência decisiva do pensamento de Heidegger na filosofia da tecnologia de Marcuse. Mais do que isso, o ponto diferencial entre ambas abordagens está no fato de que, enquanto Marcuse entende a tecnologia como resultado dos processos históricos, Heidegger toma a tecnologia (ou técnica moderna) como uma força em si mesma, que não permite ser controlada.

Portanto, entendemos que compreender a tecnicidade em Marcuse a partir de uma noção heideggeriana, automaticamente implicaria na refutação da própria pacificação da existência (onde a tecnologia tem papel fundamental) defendida por Marcuse: na tecnicidade enquanto *Gestell* o ser humano é incapaz de dominar a técnica por completo, porque tanto a técnica quanto a tecnologia são forças em si mesmas, e a tecnologia, em específico, impõe ao ser humano um duplo desafio do qual ele não pode ignorar.

Com a associação das reflexões de Marcuse sobre a tecnologia com aquelas feitas por Heidegger, tornar-se-ia impossível orientar o desenvolvimento tecnológico para a pacificação da existência a partir de uma racionalidade libidinal. Nosso objetivo é demonstrar que, caso o conceito de tecnicidade em Marcuse fosse aproximado daquele elaborado por Simondon o mesmo não aconteceria, uma vez que esta chave de leitura nos permite entender a capacidade técnica de um modo mais flexível.

Ainda que o pensamento do filósofo e tecnólogo francês Gilbert Simondon (1924-1989) não tenha passado despercebido por alguns importantes teóricos do século XX, como Deleuze, Derrida e o próprio Marcuse, que citou Simondon em *Da ontologia à tecnologia...* e no *Homem unidimensional*, sua filosofia da individuação e da técnica foi “redescoberta” com entusiasmo a partir dos anos 2000<sup>456</sup>. Durante sua formação acadêmica, foi aluno da *École Normale Supérieure* e em 1958 defendeu sua tese de doutorado que, por sua vez, dividiu-se em dois livros que condensam os principais pontos de sua filosofia: a tese principal *Individuação à luz das noções de forma e informação*, e a tese complementar *Do modo de existência dos objetos técnicos*.

Sua tese principal apresenta uma teoria da individuação distinta das duas teorias tradicionais que tratam de tal questão, que por sua vez, são opostas entre si: o atomismo

---

<sup>456</sup> Pablo Esteban Rodríguez, no prefácio para a edição de *Do modo de existência dos objetos técnicos* consultada nesta pesquisa, apresenta um panorama da redescoberta das reflexões de Simondon, seja sobre a individuação ou sobre a técnica.

substancialista e a teoria hilemórfica aristotélica. Simondon buscou evitar um “postulado de um princípio absoluto que fundamentaria, ou orientaria, o processo de individuação”<sup>457</sup>; isso porque, ele percebeu a necessidade de “operar uma reviravolta na busca do princípio de individuação, considerando como primordial a operação de individuação, a partir da qual o indivíduo vem a existir e da qual ele reflete em seus caracteres o desenrolar, o regime e, por fim, as modalidades”<sup>458</sup>.

É a partir de tal necessidade, que a teoria da individuação simondoniana se opõe aos dois modelos tradicionais porque, enquanto as duas teorias clássicas “supõem que exista um princípio de individuação anterior à própria individuação, suscetível de explicá-la, de produzi-la, de conduzi-la”<sup>459</sup>, a operação de individuação “é considerada como coisa a ser explicada e não como aquilo em que a explicação deve ser encontrada”<sup>460</sup>; por sua vez, Simondon indica que a operação de individuação é “resolução parcial e relativa, manifestando-se num sistema que abriga potenciais”<sup>461</sup>, na medida em que está apoiada em uma noção ampliada de *ontogênese*, que não está fixada propriamente em seu sentido restrito de “gênese do indivíduo”, mas antes, que “designa o caráter de devir do ser, aquilo por que o ser devém enquanto é, como ser”<sup>462</sup>.

Deste modo, para Simondon, a operação de individuação é um processo que “prosegue permanentemente”<sup>463</sup>, na medida em que “não produz apenas o indivíduo”<sup>464</sup>, mas também o meio (a realidade) da qual se originou. Podemos conectar esse ponto com o objetivo central de nossa pesquisa porque para Simondon, um objeto técnico individuado refletiria desde sua ontogênese os aspectos mencionados acima, e assim, “seria apreendido como uma realidade relativa [entre] o par indivíduo-meio”<sup>465</sup>.

Mas, aquilo que é propriamente relevante para nossa pesquisa encontra-se em sua tese complementar, na qual Simondon parte da oposição entre a cultura e a técnica, para destinar ao pensamento filosófico a tarefa de reinsserir a técnica e o objeto técnico na cultura. O trecho a seguir é uma crítica de Simondon ao que ele chama de “de filosofia tecnocrática”, ou “sansimonismo”:

---

<sup>457</sup> CABRAL, 2021, p. 64.

<sup>458</sup> SIMONDON, 2022, p. 16.

<sup>459</sup> *Idem.*, p. 13.

<sup>460</sup> *Idem.*, p. 15.

<sup>461</sup> *Idem.*, p. 16.

<sup>462</sup> *Idem.*

<sup>463</sup> CABRAL, 2021, p. 66.

<sup>464</sup> SIMONDON, 2022, p. 15.

<sup>465</sup> *Idem* (colchetes nossos).

Mas é difícil libertar-se transferindo a escravidão para outros seres, seja homens, animais, ou máquinas[...] A própria filosofia tecnocrática, na medida em que é tecnocrática, é afetada por uma violência escravizante. O tecnicismo que sai de uma reflexão sobre os conjuntos técnicos autocráticos inspira-se numa vontade irrefreável de conquista[...] Há nessa violência um orgulho de dominação. O homem confere a si mesmo o título de criador ou, pelo menos, de contramestre da criação. Desempenha um papel demiúrgico. É o sonho de Fausto retomado por uma sociedade inteira, pelo conjunto dos técnicos<sup>466</sup>.

Simondon pretendia a reinserção das técnicas e dos objetos técnicos na cultura. Uma vez que, em certo momento da história houve uma separação entre cultura material e cultura intelectual, entre o útil e o necessário de um lado, e entre o belo e a liberdade de outro, ele entende que “a oposição instituída entre cultura e técnica, entre homem e máquina é falsa e infundada. Encobre ignorância ou ressentimento”<sup>467</sup>, e que, portanto, “o pensamento filosófico deve nos conscientizar dos modos de existência dos objetos técnicos, cumprindo nesse caso um dever análogo ao que cumpriu na abolição da escravatura e na afirmação do valor da pessoa humana”<sup>468</sup>; e para tanto, Simondon pensa os objetos técnicos a partir de sua gênese. Em suas palavras:

Portanto, é a gênese de toda a tecnicidade que convém conhecer – a dos objetos e a das realidades não objetivadas, e toda a gênese que implica o homem e o mundo, da qual a gênese da tecnicidade talvez seja apenas uma pequena parte, respaldada e equilibrada por outras gêneses – anteriores, posteriores ou contemporâneas – correlatas à dos objetos técnicos<sup>469</sup>.

A noção de gênese é entendida por Simondon “como o processo de individuação em sua generalidade”<sup>470</sup>, e neste sentido, “segundo um método genético”<sup>471</sup>. Ademais, a tecnicidade é entendida por Simondon não como “uma realidade isolada, e sim parte de um sistema”<sup>472</sup>, que compreende as relações entre os seres humanos e o mundo, e assim, é “realidade parcial e realidade transitória, resultado e princípio de gênese”<sup>473</sup>; igualmente, é possível notar uma diferença significativa entre as noções de tecnicidade nas filosofias de Heidegger e Simondon, uma vez que, para este último, tal noção

---

<sup>466</sup> SIMONDON, 2020, p. 197-198 (colchetes nossos).

<sup>467</sup> *Idem.*, p. 43.

<sup>468</sup> *Idem.*

<sup>469</sup> *Idem.*, p. 233-234.

<sup>470</sup> *Idem.* Aqui, é importante ressaltar que o termo “gênese” é entendido a partir da definição estabelecida em *A individuação à luz...*, portanto, como uma permanente ontogênese que produz uma “unidade relativa” entre o indivíduo e o meio.

<sup>471</sup> *Idem.*, p. 230.

<sup>472</sup> *Idem.*, p. 237.

<sup>473</sup> *Idem.*

apresenta dois sentidos. O primeiro deles diz respeito ao nível de concretização do objeto técnico, e, portanto, refere-se à uma determinação situada entre matéria e forma que permanece ao longo do desenvolvimento do objeto técnico – ou seja, a “tecnicidade” do objeto denominado “motor” por exemplo, é o elemento que permanece o mesmo nos diferentes tipos de motores – segundo Simondon:

A tecnicidade do objeto, portanto, é mais do que uma qualidade de uso; é o que nele se soma a uma primeira determinação dada por uma relação entre forma e matéria[...] A tecnicidade pode ser considerada um caráter positivo do elemento, análogo à autorregulação que o meio associado exerce no indivíduo técnico. A tecnicidade no nível do elemento é a concretização. É aquilo que faz com que o elemento seja um elemento produzido por um conjunto, mas não seja o próprio conjunto ou indivíduo em si [...] Não há razão peremptória para atribuir a tecnicidade apenas ao elemento; o meio associado é depositário da tecnicidade no nível do indivíduo, assim como a extensão é depositária da intercomutatividade no nível do conjunto. Entretanto, é bom reservar o termo tecnicidade para essa qualidade do elemento mediante a qual aquilo que foi adquirido num conjunto técnico se expressa e se conserva, a fim de ser transmitido a um novo período<sup>474</sup>.

Assim, um objeto técnico seria uma objetivação da tecnicidade – ou seja, ele reflete um modo de pensamento e de afecção concretizados; por outro lado, de acordo com Simondon, “os objetos [técnicos] aparecem num certo momento, mas a tecnicidade os precede e os ultrapassa”<sup>475</sup>, porque aqui, encontra-se o segundo sentido do conceito de tecnicidade, que diz respeito ao nível da gênese da própria técnica como uma das fases de existência do conjunto de relações entre ser humano e mundo. Segundo a hipótese de Simondon, o conjunto das relações entre ser humano e mundo evolui sem “uma finalidade única” que seja “superior a todos os fins particulares”<sup>476</sup>, e que desdobra-se em “etapas sucessivas de estruturação individuante”<sup>477</sup>, ou *fases*. Segundo Diego Viana:

É importante compreender o conceito de fase em Simondon, tomado emprestado à física para designar um determinado estado estrutural produzido pela travessia de um patamar energético (o gelo, a água e o vapor sendo três fases da mesma matéria, por exemplo), isto é, uma resolução metaestável para um estado de potenciais anterior. Dada uma configuração da realidade – física, biológica, psicossocial –, a fase é uma afecção dessa realidade, em que se verificam formas estruturais correspondentes a operações de defasagem (dediferenciação) que as instituem. Portanto, dizer da tecnicidade que ela é uma fase do modo de existência do humano em seu mundo implica em fazer da técnica o vetor de uma afecção do vivente psicossocial, dos corpos que se individualizam psiquicamente e coletivamente, produzindo estruturas de sobrevivência e inter-relação (este termo traduz o francês *rapport*, por oposição a *relation*, reservado por Simondon para a relação imanente entre a

---

<sup>474</sup> *Idem.*, p. 126-127 (colchetes nossos).

<sup>475</sup> *Idem.*, p. 246 (colchetes nossos).

<sup>476</sup> *Idem.*, p. 236.

<sup>477</sup> *Idem.*

forma individuada e seu meio associado), mediante construções técnicas, tanto mentais quanto em objetos físicos, que prolongam o seu ser e contém uma realidade humana como um todo<sup>478</sup>.

Deste modo, podemos dizer que a hipótese levantada por Simondon move-se em direção a uma gênese da tecnicidade, na medida em que a mesma “é uma das duas fases fundamentais do modo de existência do conjunto constituído pelo homem e o mundo”<sup>479</sup>, e é resultado da defasagem “de um modo único, central e original de ser no mundo”<sup>480</sup>, denominado de “modo mágico”. Com este termo, o autor pretende indicar uma fase da humanidade onde ainda não havia a distinção entre objetividade e subjetividade; de acordo com Simondon,

A unidade mágica primitiva é a relação de vínculo vital entre homem e mundo, que define um universo simultaneamente subjetivo e objetivo, anterior a qualquer distinção entre objeto e sujeito e, por conseguinte, também a qualquer aparição do objeto separado. Podemos conceber o modo primitivo da relação entre homem e mundo como anterior não somente à objetivação do mundo, mas até à segregação de unidades objetivas no campo que virá a ser o campo objetivo. O homem está ligado a um universo experimentado como meio. O aparecimento do objeto só é feito pelo isolamento e a fragmentação da mediação entre homem e mundo<sup>481</sup>.

Para uma melhor compreensão da perspectiva simondoniana é preciso ressaltar que, ao adotar um esquema de fases para descrever os “sucessivos desdobramentos no curso dos quais aparece a tecnicidade”<sup>482</sup>, Simondon pretendia esquivar-se da dialética como o “motor” desses desdobramentos, uma vez que de acordo com ele, um esquema de fases “é muito diferente do esquema dialético, pois não implica sucessão necessária nem intervenção da negatividade como motor do progresso”<sup>483</sup>. Ainda, de acordo com Simondon,

A adoção desse esquema baseado na ideia de fase destina-se a usar um princípio segundo o qual o desenvolvimento temporal de uma realidade viva procede por desdobramento a partir de um centro ativo inicial, seguido de um reagrupamento, depois da progressão de cada realidade separada que resulta do desdobramento: cada realidade separada é símbolo de outra, assim como cada fase é símbolo de outra ou outras; nenhuma fase, como fase, é equilibrada em relação a si mesma, nem detém uma verdade ou realidade completa. Toda fase é abstrata e parcial, em desequilíbrio. Somente o sistema de fases é

---

<sup>478</sup> VIANA, 2015, p. 87.

<sup>479</sup> SIMONDON, 2020, p. 241.

<sup>480</sup> *Idem.*, p. 242.

<sup>481</sup> *Idem.*, p. 247.

<sup>482</sup> *Idem.*, p. 246.

<sup>483</sup> *Idem.*, p. 241.



equilibrado em seu ponto neutro. Sua verdade e sua realidade são esse ponto neutro, a progressão e a conversão em relação a esse ponto neutro<sup>484</sup>.

Simondon entende que uma fase “não [é] um momento temporal substituído por outro, mas o aspecto resultante de um desdobramento do ser e oposto a outro aspecto”<sup>485</sup>. Logo, uma vez que ele também postula um “ponto neutro” onde o sistema de fases se equilibra, e “em relação ao qual existe a defasagem”<sup>486</sup>, a “unidade mágica primitiva” não seria uma fase, mas corresponderia ao “centro ativo inicial”; este ponto neutro desdobra-se (ou se defasa) de acordo com Simondon, em duas fases opostas e que se equilibram, e que correspondem aos dois modos fundamentais do ser humano se relacionar com o mundo: a *tecnicidade* e a *religiosidade*. Simondon continua:

No ponto neutro, entre técnica e religião, aparece, no momento do desdobramento da unidade mágica primitiva, o pensamento estético, que não é uma fase, mas uma recordação permanente da ruptura da unidade do modo de ser mágico e uma busca de unidade futura<sup>487</sup>.

Do mesmo modo que a “unidade mágica primitiva” desdobra-se em uma fase técnica e uma fase religiosa, e que estas possuem proporcionalmente distantes entre si o pensamento estético como mediação, tais fases também se dividem em um modo teórico e um modo prático, com seus próprios modelos de pensamento que desempenham a função mediadora entre os modos, tanto teóricos quanto práticos. De acordo com Simondon, “a distância entre os dois modos teóricos (do que é técnico e do que é religioso) faz nascer o saber científico”<sup>488</sup>, enquanto que a distância entre os modos práticos da técnica e da religião “faz nascer o pensamento ético”<sup>489</sup>.

Se, na abordagem simondoniana a tecnicidade representa um dos modos da relação do ser humano com o mundo, tal conceito está inserido em um *continuum* sócio-histórico – o que é diferente da perspectiva heideggeriana sobre a técnica, onde a mesma é tratada como uma força em si mesma. No esquema genético elaborado por Simondon, ainda que o “pensamento estético seja contemporâneo a cada divisão”<sup>490</sup>, o pensamento filosófico é

---

<sup>484</sup> *Idem.*, p. 241-242.

<sup>485</sup> *Idem.*, p. 241 (colchetes nossos).

<sup>486</sup> *Idem.*

<sup>487</sup> *Idem.*, p. 242.

<sup>488</sup> *Idem.*

<sup>489</sup> *Idem.*

<sup>490</sup> *Idem.*, p. 318.

capaz de “conhecer o devir das diferentes formas de pensamento e estabelecer uma relação entre etapas sucessivas da gênese”<sup>491</sup>. Logo, de acordo com a perspectiva de Simondon, “a filosofia constituiria, assim, o ponto neutro superior do devir do pensamento”<sup>492</sup>.

Desta forma, podemos dizer que a filosofia da tecnologia marcuseana está mais próxima do pensamento do filósofo francês Gilbert Simondon, e não da filosofia da técnica de Heidegger, como argumenta Richard Wölin. Se para Marcuse, com o progresso da tecnologia e da racionalidade tecnológica “a realidade ultrapassa sua cultura”<sup>493</sup>, para o pensamento de Simondon, a técnica deve ser “entendida como coextensiva à própria sociedade, e não através do trabalho, como ocorre na teoria sociológica”, ou somente como dominação e alienação, e que a mesma “deve ser incluída no quadro da afetividade, ação e emoção”<sup>494</sup> através do trabalho filosófico. Ainda de acordo com Simondon,

[...]o esforço filosófico tem uma tarefa singular a executar – a busca da unidade entre os modos técnicos e os modos não técnicos de pensar. Mas essa tarefa pode seguir dois caminhos diferentes. O primeiro consistiria em conservar a atividade estética como um modelo e tentar realizar a estética do mundo humano, para que as técnicas do mundo humano pudessem se encontrar com as funções de totalidade desse mundo, preocupação que move as ideias sociais e políticas. O segundo seria não tomar em seu estado original as técnicas e os pensamento que assumem as funções de totalidade, mas apenas depois da divisão em modo teórico e modo prático, como ciência e ética<sup>495</sup>.

---

<sup>491</sup> *Idem.*, p. 317.

<sup>492</sup> *Idem.*, p. 318.

<sup>493</sup> MARCUSE, 2015, p. 85.

<sup>494</sup> RODRÍGUEZ, P, E. “*Prefácio: Um novo modo de existência*” in SIMONDON, 2020. p. 20.

<sup>495</sup> SIMONDON, 2020, p. 318.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A teoria crítica de Marcuse articula um ataque ao critério que orienta o desenvolvimento científico e tecnológico: o critério da eficiência. Mencionamos que para o filósofo, enquanto “não há – nem poderia haver – uma eficácia *per se*”<sup>496</sup>, a eficiência/eficácia adotada pela ciência e pela tecnologia correspondem, e são eficientes para os interesses da organização político-econômica dominante. Por outro lado, apesar de Marcuse criticar a noção de eficiência como o critério último para a ciência e a tecnologia, no *Homem unidimensional* o filósofo parece estabelecer como novo critério para o desenvolvimento da tecnologia, um critério puramente técnico – a instrumentalização das coisas – o que é, por fim, um critério de eficiência orientado pela técnica. É justamente neste ponto que surge a crítica de Feenberg.

Porque deste modo, o filósofo acabaria por fazer uma “concessão à instrumentalidade interna da racionalidade científica”<sup>497</sup>, apesar de que, para evitar qualquer tipo de tecnofilia Marcuse afirma que “essa suposição ainda não estabeleceria a validade *socio*-lógica do projeto científico”<sup>498</sup>, a proposta de pacificação da existência continua a ser dependente daquilo que Marcuse denominou “a força libertadora da tecnologia – a instrumentalização das coisas”<sup>499</sup>, uma vez que as conquistas materiais e tecnológicas são incorporadas na mudança qualitativa da existência, e todo o desenvolvimento tecnológico posterior seria direcionado a um fim, portanto instrumentalizável e ainda balizado por um critério de eficiência.

Este ponto é problemático porque diz respeito à mudança qualitativa da existência proposta por Marcuse, e o papel fundamental que a tecnologia desempenha para a noção de “pacificação da existência”, assim como para a filosofia política marcuseana de um modo geral. Uma vez que o filósofo destaca o potencial ambíguo da tecnologia, na medida em que a mesma é “uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um

---

<sup>496</sup> MARCUSE, 2019, p. 314.

<sup>497</sup> MARCUSE, 2015, p. 165.

<sup>498</sup> *Idem.*

<sup>499</sup> *Idem.*

instrumento de controle e dominação”<sup>500</sup>, de acordo com o filósofo, “a dinâmica incessante do progresso técnico se tornou permeada de conteúdo político”<sup>501</sup>.

Ao mesmo tempo, o critério que deveria orientar as novas bases técnicas apresenta-se de modo ambíguo dentro do pensamento do filósofo. Por um lado, caso a “ontologia inovadora” decorrente freudo-marxismo marcuseano apresente problemas incontornáveis e Marcuse tenha se conscientizado destes, na medida em que a perspectiva de *Eros e Civilização* é atenuada no *Homem unidimensional*, a noção de “racionalidade de gratificação” estaria absorvida pela racionalidade tecnológica que, por sua vez, substituiu a ontologia.

Por outro lado, ainda que Marcuse recuse o atual critério de eficiência junto a seus parâmetros político-econômicos autoritários, o novo critério permaneceria em última instância, um critério de eficiência técnica, o que pode fazer da filosofia da tecnologia de Marcuse uma filosofia determinista, e por fim, presa a um “tecnicismo” que o próprio filósofo criticou. Deste modo, entendemos que, assim como a metapsicologia freudiana é crucial para a proposta de emancipação dos indivíduos desenvolvida por Marcuse, ela também é o elemento que representaria o “calcanhar de Aquiles” da teoria marcuseana, e não sua possível aproximação com Heidegger no tocante às reflexões sobre a tecnologia, uma vez que esta possibilidade se mostrou infundada.

Porque, como indica Feenberg, a partir da metapsicologia (reconfigurada) como ontologia, Marcuse sugere não apenas uma racionalidade libidinal, mas “a possibilidade de uma ‘moralidade libidinal’ fundamentada não na introjeção da repressão externa, o superego, mas na verdadeira natureza da satisfação humana”<sup>502</sup>. Além das dificuldades óbvias em definir o que venha a ser a “*verdadeira natureza*” das satisfações dos seres humanos, a própria metapsicologia freudiana é fonte de críticas no tocante à sua fundamentação, e desta forma, os problemas relacionados à metapsicologia freudiana seriam transportados para a teoria crítica de Marcuse.

Apesar de Feenberg no passado já ter associado de modo mais enfático a importância da analítica existencial heideggeriana para a filosofia da tecnologia de Marcuse<sup>503</sup>, mais recentemente ele também reconheceu a importância do pensamento de

---

<sup>500</sup> MARCUSE, 1999, p. 74.

<sup>501</sup> MARCUSE, 2015, p. 165.

<sup>502</sup> FEENBERG, 2022, p. 24-25.

<sup>503</sup> Ver FEENBERG, Andrew. **Heidegger and Marcuse - The Catastrophe and Redemption of History**. 1a ed. New York, NY: Routledge, 2005.

Gilbert Simondon para Marcuse, no curioso processo de redescoberta dos escritos simondonianos que inicia-se ainda que timidamente a partir dos anos 2000. Ao comentar sobre a relação entre filosofia da tecnologia de Marcuse e as reflexões de Simondon, no artigo *Simondon e o construtivismo: uma contribuição recursiva à teoria da concretização*, Feenberg menciona que:

apesar de sua postura crítica frente ao que ele chamava ‘racionalidade tecnológica’, Marcuse queria evitar a rejeição romântica da ciência e da tecnologia. Em Simondon, ele encontrou uma reflexão sobre a tecnologia que prometia uma alternativa à celebração acrítica e à crítica puramente negativa<sup>504</sup>.

Logo, a crítica de Feenberg se move tanto contra Habermas quanto contra Marcuse e Simondon, assim como contra Heidegger, na medida em que diferentemente desses autores, Feenberg considera a ciência e a técnica como “instituições diferentes”<sup>505</sup>; deste modo, Feenberg compreende que tais autores ainda permanecem deterministas tecnológicos, porque o critério normativo para o desenvolvimento tecnológico ainda seria um critério estritamente técnico – um critério de eficiência; para Feenberg, “o desafio é apresentar um quadro reconhecível da modernidade e uma política correspondente, apesar da rejeição da referência autocongratatória do progresso”<sup>506</sup>.

Feenberg sintetiza o que ele entende ser o programa da filosofia da tecnologia, ao estabelecer um paralelo entre este e aquele que seria o programa da filosofia política – em suas palavras, “assim como a filosofia política problematiza as formações culturais que fundamentaram as leis, também a filosofia da tecnologia problematiza as formações que sucessivamente fundamentaram os códigos técnicos”<sup>507</sup>. Deste modo, a teoria crítica da tecnologia de Feenberg enfatiza os aspectos técnicos, assim como os aspectos sociopolíticos da tecnologia<sup>508</sup>, ao defender uma teoria da instrumentalização que combina a perspectiva substantivista heideggeriana, com as reflexões do construtivismo histórico contemporâneo, e que segundo o próprio Feenberg, “nos conduz a uma análise da tecnologia em dois níveis: no nível de nossa relação funcional original com a realidade e no nível do *design* e da implementação da tecnologia”<sup>509</sup>.

---

<sup>504</sup> FEENBERG, 2015, p. 264.

<sup>505</sup> FEENBERG, 2002.

<sup>506</sup> FEENBERG, 2015, p. 271.

<sup>507</sup> NERDER, 2010, p. 104.

<sup>508</sup> CUPANI, 2004.

<sup>509</sup> NERDER, 2010, p. 101.

Por outro lado, mencionamos que Kangussu ressaltou que “a originalidade das reflexões de Marcuse reside no fato dele ligar o processo mental denominado por Freud como *das Phantasieren* àquele que, de acordo com Kant, é realizado pela faculdade da imaginação (*Einbildungskraft*)”<sup>510</sup>. Esse processo permite ao filósofo estipular para a fantasia uma função crítica e emancipadora, e de acordo com Kangussu, a noção de fantasia pensada por Marcuse não está associada somente ao passado, mas também “à atualização de potências do presente no futuro”<sup>511</sup>.

Nas páginas finais do *Homem unidimensional*, a partir da noção psicanalítica da imaginação/fantasia como uma “força terapêutica”<sup>512</sup>, Marcuse aponta para a imaginação como um possível critério a reorientar a pacificação da existência, porque esta não estaria compromissada *a priori* com a eficiência técnica. Em suas palavras, “racional é a imaginação que pode se tornar o *a priori* da reconstrução e da reorientação do aparato produtivo rumo a uma existência pacificada, uma vida sem medo”<sup>513</sup>. Por sua vez, é possível identificar uma perspectiva com teor semelhante na filosofia da técnica de Simondon, mais especificamente na invenção técnica, na qual a noção de *imaginação criadora* desempenha um papel significativo.

Segundo Simondon, “a invenção é uma apropriação do sistema de atualidade pelo sistema das virtualidades, a criação de um sistema único a partir desses dois sistemas”<sup>514</sup>; ainda segundo Simondon, “essa função de futuro só muito raramente pode ser obra do acaso; ela requer o uso de uma capacidade de organizar elementos com vistas a certas exigências que têm valor de conjunto”<sup>515</sup>, e conseqüentemente, podem estabelecer as diretrizes para uma “pacificação da existência”. Portanto, também é possível encontrar pontos semelhantes nos pensamentos de Marcuse e Simondon sobre a técnica, que por sua vez, também nos permitem pensar critérios para o desenvolvimento tecnológico que não sejam em última análise, critérios que envolvam um determinismo técnico e que escapam às críticas de Feenberg.

---

<sup>510</sup> KANGUSSU, 2019, p. 171.

<sup>511</sup> KANGUSSU, 2020, p. 132.

<sup>512</sup> MARCUSE, 2015, p. 235.

<sup>513</sup> *Idem.*

<sup>514</sup> SIMONDON, 2020, p. 108.

<sup>515</sup> *Idem.*, p. 107.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABROMEIT, John. *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse*. **Caderno CRH**, v. 24, n. 62, p. 285–305, 2011.

ALVES, Alexandre. *A tradição alemã do cultivo de si (Bildung) e sua significação histórica*. **Educação & Realidade**, v. 44, n° 2, p. 1-18, 2019.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. Coleção: *Os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1984.

ASSUMPÇÃO, Gabriel Almeida. *Pulsão de morte e crítica social*. **Mosaico: Estudos em Psicologia**, v. 3, n° 1, p. 1-12, 2009.

BRANCO, Patrícia Castello. *Martin Heidegger: a Técnica como possibilidade de Poiesis*. **A Parte Rei. Revista de Filosofia**, v. 63, 2009. Disponível em <http://serbal.pntic.mec.es/~cmunoz11/castelo63.pdf>.

CABRAL, Caio César. *Elementos básicos da teoria da individuação de Gilbert Simondon*. **Trans/Form/Ação**, v. 44, p. 63-82, 2021.

CARNEIRO, Silvio. **Intervenções Marcuseanas: Ensaios de Teoria Crítica**. Santo André, SP: UFABC, 2021.

\_\_\_\_\_. **O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; Departamento de Filosofia, Letras e Ciência Humanas; Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-21012009-103514>.

COSTA, Poliana Emanuela da. **Heidegger e a técnica moderna**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – UFRN, Natal, 2014. Disponível em <https://repositorio.ufrn.br/handle/123456789/19542>.

CUPANI, Alberto. *A tecnologia como problema filosófico: três enfoques*. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 2, n. 4, p. 493-518, 2004.

\_\_\_\_\_. **Filosofia da tecnologia: um convite**. 3ª ed. Florianópolis: Editora da UFSC, 2016.

DOMINGUES, Ivan. *Simondon, a cibernética e a mecanologia*. **Scientiae Studia**, v. 13, n. 2, p. 283-306, 2015.

ELLUL, Jacques. **The technological society**. New York: Vintage Books, 1964.

FEENBERG, Andrew. *A Política de Eros*. Tradução de Diego Aurélio Viana Kelly. **Das Questões**, [S. l.], v. 14, n. 1, p. 5-27, fev, 2022. Disponível em <https://periodicos.unb.br/index.php/dasquestoes/article/view/39971/32773>.

\_\_\_\_\_. **Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory**. 1ª ed., California: University of California Press, 1995.

\_\_\_\_\_. **Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity**. 1ª ed., Massachusetts: MIT Press, 2010.

\_\_\_\_\_. **Heidegger and Marcuse - The Catastrophe and Redemption of History**. 1ª ed. New York, NY: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. **Questioning Technology**. 1ª ed., London, UK: Routledge, 1999.

\_\_\_\_\_. *Simondon e o construtivismo: uma contribuição recursiva à teoria da concretização*. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 13, p. 263-281, 2015.

\_\_\_\_\_. *Tecnociência e desreificação da natureza*. Trad. Alex Calazans e Caio Alberto Martins. **Cadernos PET Filosofia**, Curitiba, v. 21, n.1, pp.35-61, 2020.

\_\_\_\_\_. **Transforming technology. A critical Theory revisited**. New York: Oxford University Press, 2002.

FONSECA, Lilian Simone Godoy. *Por uma crítica à razão puramente técnica*. In: TOSSATO, Claudemir Roque et al. **Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica**. São Paulo: Coleção VXII Encontro ANPOF, p. 230-239, 2017.

FREIRE, Emerson. *Tecno-estética e formação: especulações iniciais a partir de Simondon e Buckminster-Fuller*. **Filosofia e Educação**, v. 6, n. 3, p. 235-259, 2014.

FREUD, Sigmund. **As pulsões e seus destinos – Edição bilingue**. Tradução de Pedro Heliodoro Tavares. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

\_\_\_\_\_. **Obras completas, volume 14: História de uma neurose infantil (“O homem dos lobos”), Além do Princípio de Prazer e outros textos (1917-1920)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010a.

\_\_\_\_\_. **Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010b.

GOMES, Gilberto. *Os dois conceitos freudianos de Trieb*. **Psicologia: Teoria e Pesquisa**. vol. 17, nº 3, p. 249-255, Set-Dez 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. São Paulo: ED. Abril, Coleção Os Pensadores, 1980.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Tradução de Marco Aurélio Werle. **SCIENTIAE STUDIA**, São Paulo, v. 5, nº 3, p. 375–398, 2007.

\_\_\_\_\_. *Construir, habitar, pensar*. In: **Ensaio e Conferências**. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Contribuições à Filosofia (Do Acontecimento Apropriador)**. Tradução de Marco Antonio Casanova; revisão de Gabriel Lago Barroso. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

\_\_\_\_\_. **Heráclito**. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback; preparação Ari Roitman. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1998.

\_\_\_\_\_. **Introdução à metafísica**. Apresentação e tradução de Emmanuel Carneiro Leão. 4ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1999.

\_\_\_\_\_. **Ser e Tempo**. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas: Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

\_\_\_\_\_. **Sobre o humanismo**. Introdução, tradução e notas de Emmanuel Carneiro Leão. 2ª ed. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1995.

HUSSERL, Edmund. **A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica**. Trad. Diogo Falcão Ferrer. 1a. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

INWOOD, Michael. **Dicionário Heidegger**. Trad. Luísa Buarque de Holanda; revisão técnica: Marcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2002.

JAY, Martin. **A Imaginação Dialética - História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Trad. Vera Ribeiro, Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANGUSSU, Imaculada. *A arte da fantasia, a partir de Herbert Marcuse*. **Revista Dialectus – Dossiê O Pensamento de Herbert Marcuse**, ano 8, n. 14, p. 169-182, jan-jul 2019.



\_\_\_\_\_. **A fantasia e as fantasias: um conceito e suas figuras**. Coleção X (org. Rafael Haddock-Lobo). Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

\_\_\_\_\_. **Leis da Liberdade. A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse**. São Paulo: Loyola, 2008.

KELLNER, Douglas. **Critical Theory, Marxism and Modernity**. 1ª ed., Cambridge, UK: Polity Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism**. 1a ed. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

KUNZ, Cibele Saraiva. **Arte e utopia em Herbert Marcuse**. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; Departamento de Filosofia, Letras e Ciência Humanas; Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2019. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-03102019-160410/pt-br.php>.

LOPES, Wendell Evangelista Soares. *Gilbert Simondon e uma filosofia biológica da técnica*. **Scientiae Studia**, São Paulo, v. 13, p. 307-334, 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe**. Tradução de Maria Júlia Goldwasser. 2ª ed., 5ª tiragem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MARCUSE, Herbert. **A Dimensão Estética**. Tradução de Maria Elisabete Costa. 1ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

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

\_\_\_\_\_. *Da ontologia à tecnologia: As tendências da sociedade industrial*. Trad. João Paulo Andrade Dias. **Revista Dialectus – Revista de Filosofia. Dossiê Herbert Marcuse**. Fortaleza, ano 8, v. 14, p. 310-319, jan.-jul. 2019.

\_\_\_\_\_. **Eros e Civilização - Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud**. Trad. de Álvaro Cabral. 8ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2021.

\_\_\_\_\_. **Heideggerian Marxism**. Editores: Richard Wölin e John Abromeit. Lincoln, USA. University of Nebraska Press, 2005.

\_\_\_\_\_. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. – São Paulo: EDIPRO, 2015.

\_\_\_\_\_. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Filosofia Concreta*. Tradução de Décio Rocha e Katharina Jeanne Kelecom. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 11, n. 1, p. 280-298, 2011.

\_\_\_\_\_. *Sobre o caráter afirmativo da cultura*. In: **Cultura e Sociedade. Vol. I e II**. Tradução de Isabel Loureiro *et al.*; São Paulo: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. Editado por Douglas Kellner; Tradução de Maria Cristina Vidal Borba; Revisão de Isabel Maria Loureiro. 1a ed. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

MARCUSE, Herbert.; OLAFSON, Frederick. *A política de Heidegger: Uma entrevista com Herbert Marcuse*. Tradução de Fernando Bee. **Dossiê Herbert Marcuse, parte 2. Dissonância: Revista de Teoria Crítica**, v. 2, n. 1. 2, p. 91-107, 2018.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução e notas de Jesus Ranieri. 1ª ed. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

MELLO, Sérgio Carvalho Benício de. **Skholè e a dimensão política da educação: uma análise do seu significado no mundo grego e na visão de uma escola do movimento das chamadas''**

**escolas democráticas"**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, Recife, 2019. Disponível em <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/39338>.

NERDER, Ricardo Toledo. **A teoria crítica de Andrew Feenberg: racionalização democrática, poder e tecnologia**. 2ª ed. Brasília: Observatório do Movimento pela Tecnologia Social na América Latina/CDS/UNB/CAPES, v. 342, 2010.

NOVAES, Thiago; VILALTA, Lucas Paolo; SMARIERI, Evandro. **Máquina Aberta: a mentalidade técnica de Gilbert Simondon**. 1ª ed., São Paulo, SP: Editora Dialética, 2022.

PISANI, Marília Mello. *Algumas considerações sobre ciência e política no pensamento de Herbert Marcuse*. **Scientiae Studia**, v. 7, n. 1, p. 135–158, 2009.

\_\_\_\_\_. *Marxismo e psicanálise no pensamento de Herbert Marcuse*. **Revista Subjetividades**, v. 4, n. 1, p. 23-64, 2004.

\_\_\_\_\_. **Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse**. 2008. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências; Universidade Federal de São Carlos – UFSCAR, São Carlos, 2008. Disponível em <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/4750>.

\_\_\_\_\_. *Utopia e psicanálise em Herbert Marcuse*. **Trans/Form/Ação**. v. 29, n. 2, p. 203-217, 2006.

POLLOCK, Friedrich. **Crise e transformação estrutural do capitalismo: artigos na Revista do Instituto de Pesquisa Social, 1932-1941** / Organização, tradução e posfácio Amaro Fleck e Luiz Philipe de Caux. Florianópolis, SC: NEFIPO/CFH/UFSC, 2019.

REGATIERI, Ricardo Pagliuso. **Do Capitalismo Monopolista ao Processo Civilizatório: a crítica da dominação nos debates do Instituto de Pesquisa Social no início da década de 1940 e na elaboração da Dialética do Esclarecimento**. Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia; Universidade de São Paulo – USP, São Paulo: USP, 2015. Disponível em <https://repositorio.usp.br/item/002739127>.

SILVA, Juliano César da. **O que é e o que poderia ser: um estudo sobre o conceito de razão de Herbert Marcuse (1936 – 1955)**. Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; Universidade Federal de Uberlândia – UFU, Uberlândia, 2010. Disponível em <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/15535>.

SIMONDON, Gilbert. **A individuação à luz das noções de forma e informação**. Trad. de Luís Eduardo Ponciano Aragon e Guilherme Ivo. 1ª ed., 1ª reimp. São Paulo, SP: Editora 34, 2022.

\_\_\_\_\_. **Do modo de existência dos objetos técnicos**. Trad. Vera Ribeiro. 1ªed. Rio de Janeiro: Contraponto, 2020.

\_\_\_\_\_. *Forma, informação, potenciais*. **Ayvu: Revista de Psicologia**, v. 4, n. 1, p. 194-237, 2017.

SOARES, Jorge Coelho. *Sobre a possibilidade de construção de uma filosofia concreta em Herbert Marcuse*. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 11, n. 1, p. 299-303, 2011.

VIANA, Diego. *A técnica como modo de existência em Gilbert Simondon: Tecnicidade, alienação e cultura*. **DoisPontos**, v. 12, n. 1, p. 83-98, abril 2015.

\_\_\_\_\_. *Notas sobre a mentalidade técnica: a intenção pedagógica e a ênfase ativa na filosofia da técnica de Gilbert Simondon*. **Unisinos Journal of Philosophy**, v. 21, n. 1, p. 79-94, 2020.

WHITEHEAD, Alfred Norton. **The Function of Reason**. 7ª reimp. Beacon Press: Princetown University Press, 1971.

WÖLIN, Richard. **Heidegger's Children - Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas and Herbert Marcuse**. 1ª ed. New Jersey: Princeton University Press, 2001.

