



Uma chave de leitura para os ensaios de Marcuse na ZfS (1937-1941)*

Victor Hugo de Oliveira Saldanha **

Resumo: O presente artigo apresenta uma epítome da dissertação “*Os pressupostos filosóficos e os imperativos fundamentais da teoria crítica incipiente de Herbert Marcuse: em torno dos ensaios da ZfS (1937-1941)*”. (SALDANHA, 2020)”. Essa pesquisa buscou identificar os traços distintivos da teoria crítica que Marcuse esboça nos ensaios publicados na *Zeitschrift für Sozialforschung* entre 1937-1941, tendo acedido a duas conclusões gerais: 1) que essa teoria se baseia em dois pressupostos filosóficos maiores, a saber, a dialética hegeliana e a crítica de economia política de Marx; 2) que os referidos ensaios sugerem quatro tópicos cuja crítica seria impreterível para uma teoria genuinamente crítica da sociedade capitalista. Buscarei reconstituir a análise textual que levou às conclusões acima, descrevendo o contexto histórico-filosófico dos ensaios, suas premissas filosóficas mais importantes e os seus quatro tópicos fundamentais de análise. Tais tópicos constituem uma espécie de espinha dorsal da teoria crítica marcuseana da época e nos fornecem uma adequada chave de leitura para os seus ensaios.

Palavras-chave: Teoria Crítica; Trabalho Alienado; Capitalismo; Liberdade; Marcuse.

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

** Doutorado em Andamento em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Bolsista CAPES. E-mail: victor.saldanha@educacao.mg.gov.br. ID Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2614299509194339> ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9075-6028>.

A key to understand Marcuse's essays (1937-1941)

Abstract: This paper provides a synthesis of the research entitled *Autor*. This research sought to identify the distinctive features of critical theory that Marcuse outlines in his 1937-1941 essays, reaching two major conclusions: 1) Marcusean theory is based on two philosophical assumptions, namely, Hegelian dialectics and Marx's critique of political economy; 2) Marcuse's essays suggest four topics whose critique is imperative for a genuinely critical theory of capitalist society. I will try to reconstruct the textual analysis that led to the aforementioned conclusions, by analyzing the essays' historical-philosophical context, their chief philosophical premises, and their four fundamental topics. I argue these topics constitute a kind of backbone of Marcuse's critical theory, and they provide us with an adequate key to comprehend his 1937-1941 essays.

Keywords: Critical Theory; Alienated Labor; Capitalism; Freedom; Marcuse.

Una clave para entender los ensayos de Marcuse (1937-1941)

Resumen: Este artículo presenta una síntesis de la investigación *Autor*. Esta investigación buscó identificar las características distintivas de la teoría crítica que Marcuse esboza en sus ensayos de 1937-1941, habiendo llegado a dos conclusiones principales: 1) la teoría marcusiana se basa en dos premisas filosóficas, la dialéctica hegeliana y la crítica de la economía política de Marx; 2) los ensayos antes mencionados sugieren cuatro temas cuya crítica es imperativa para una teoría genuinamente crítica de la sociedad capitalista. Intentaré reconstruir el análisis textual que condujo a las conclusiones antes mencionadas, analizando el contexto histórico-filosófico de los ensayos, sus principales premisas filosóficas y sus cuatro temas fundamentales. Argumento que estos temas constituyen una especie de columna vertebral de la teoría crítica de Marcuse y nos brindan una clave adecuada para comprender sus ensayos de 1937-1941.

Palabras clave: Teoría Crítica; Trabajo Enajenado; Capitalismo; Libertad; Marcuse.

Contexto histórico-filosófico

O contexto histórico-filosófico em que se inscrevem os ensaios aqui analisados¹ é a entrada de Marcuse no Instituto de Pesquisa Social, no ano de 1934. À época, o Instituto era dirigido por Max Horkheimer, que assumira o posto de diretor em 1931. Sob sua égide, o trabalho teórico do Instituto assumiu uma orientação peculiar, cujas linhas mestras foram apresentadas em seu discurso de posse, publicado posteriormente como “A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais” (1931). Essa orientação teórica foi denominada pelos estudiosos da Escola de Frankfurt, e não propriamente por Horkheimer, como *materialismo interdisciplinar*. O fito de um tal materialismo interdisciplinar era

[...] organizar, baseados nos problemas filosóficos atuais [...], pesquisas em que deveriam participar filósofos, sociólogos, economistas, historiadores, psicólogos que numa comunidade de trabalho duradoura se unissem e fizessem em conjunto o que em outros campos um indivíduo pode fazer sozinho num laboratório e que todos os verdadeiros pesquisadores sempre têm feito: a saber, procurar acompanhar a amplitude das suas questões filosoficamente orientadas com a ajuda de métodos científicos mais refinados, transformando-as e precisando-as ao longo do trabalho em torno do objeto, descobrindo novos métodos, sem todavia perder de vista o universal. Desse modo, as respostas às perguntas filosóficas nunca se dão com um “sim” ou um “não”: os problemas filosóficos são inseridos dialeticamente no processo empírico-científico, ou seja, a resposta passa a estar ligada ao progresso do conhecimento objetivo que, assim, não deixa de influir sobre a sua própria forma (HORKHEIMER, 1999, p. 128).

¹ Filosofia e Teoria Crítica (1937), Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura (1937), Para a Crítica do Hedonismo (1938) e Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna (1941). Doravante, referidos respectivamente como: *F. & T. C.*; *C. Af.*; *C. Hed.*; *A. I.*.

Noutras palavras, o objetivo desse direcionamento teórico era, segundo o próprio Horkheimer (1999, p. 128), viabilizar uma “[...] contínua interpenetração e desenvolvimento dialéticos entre a teoria filosófica e a prática da ciência particular”, tendo como objetivo último “[...] desenvolver uma teoria da sociedade em que a construção filosófica não seja mais dissociada da pesquisa empírica.” (HORKHEIMER, 1999, p. 129). Podemos, pois, afirmar que o contexto histórico-filosófico do Instituto de Pesquisa Social a partir da década de 1930, quando Marcuse foi admitido como um de seus integrantes, era precisamente o do materialismo interdisciplinar.

O ingresso de Marcuse no Instituto, nesse contexto, engendrou uma importante ruptura teórica. Isso porque, entre 1928-1932, Marcuse empenhou-se na busca de uma “filosofia concreta”, que consistia na tentativa de sintetizar os métodos dialético (Marx) e fenomenológico (Heidegger). Esse empreendimento teórico foi, segundo Farr (2017), a resposta de Marcuse para a chamada crise do marxismo. Contudo, no início da década de 1930, três fatos compeliram Marcuse a abjurar a filosofia heideggeriana e, conseqüentemente, abandonar o projeto de uma filosofia concreta: 1) a descoberta dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, como ele próprio relata numa entrevista em 1977²; 2) a adesão política de Heidegger ao nazismo; 3) e o seu próprio ingresso no Instituto, que sustentava à época uma “oposição implacável à filosofia de Heidegger.”³ (KELLNER, 2001, p.

² “Durante todo este tempo [em que estive dedicado à fenomenologia de Heidegger], havia lido Marx e o continuei lendo, e então se deu a aparição dos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Aqui, teve lugar propriamente a virada. Apresentava-se aqui, em certo sentido, um Marx novo, que era realmente concreto e ao mesmo tempo superava o marxismo petrificado dos partidos, tanto no sentido teórico quanto no sentido prático. A partir de então, o problema Heidegger versus Marx já não significava, para mim, nenhum problema.” (HABERMAS, J; LUBASZ, H.; SPENGLER, T., 1980, p. 25, trad. minha).

³ “O diretor do Instituto, Max Horkheimer, repugnava a ontologia oracular de Heidegger, enquanto seu colega Theodor Adorno, que acabara de concluir um estudo crítico sobre Kierkegaard, estava escrevendo uma crítica à fenomenologia heideggeriana e husserliana.” (KELLNER, 2001, p. 4, trad. minha).

4, trad. minha⁴). Marcuse juntou-se ao Instituto pouco após Horkheimer assumir a sua direção, em 1931, e reorientar teoricamente as pesquisas no sentido do materialismo interdisciplinar, que visava, nos termos do próprio Horkheimer, “uma teoria da sociedade contemporânea como um todo.” (HORKHEIMER *in* KELLNER, 2001, p. 6). Nas edições posteriores da *ZfS*, “[...] Horkheimer e Marcuse desenvolveram esse programa de pesquisa social em termos de uma *teoria crítica da sociedade*.” (*idem*).

Este termo passou a ser empregado para denominar o trabalho do Instituto apenas a partir de 1937, nomeadamente nos ensaios “Teoria Tradicional e Teoria Crítica” (1937), que constitui “[...] o que talvez devesse ser considerado a carta ou o documento fundador da Escola de Frankfurt” (BOTTOMORE, 2002, p. 16), e “Filosofia e Teoria Crítica” (1937), que também é assinalado por Kellner (2001) como um texto de caráter fundador, na medida em que, junto ao ensaio de Horkheimer, também foi responsável por definir o programa e os pressupostos filosóficos da teoria crítica, distinguindo-a de outras filosofias e teorias sociais. Desse modo, não seria de modo algum absurdo afirmar que o projeto do materialismo interdisciplinar pavimentou o caminho para o programa de pesquisa que materializou-se, a partir de 1937, sob o nome de teoria crítica.

A remissão ao contexto histórico-filosófico sobredito é de suma importância se considerarmos o impacto que a adesão de Marcuse ao projeto da teoria crítica, em 1937, exerceu sobre o desenvolvimento posterior de sua filosofia. A este respeito, Siegel (2012, p. 393) declara que “[...] a escola intelectual que ele ajudou a forjar [...] permaneceu o seu marco de referência ao longo de toda a sua vida.” No mesmo sentido, Geoghegan (1981, p. 38) fala de “um débito intelectual permanente” de Marcuse aos seus colegas de Instituto, Adorno⁵ e Horkheimer, muito embora, com o tempo, eles próprios

⁴ Doravante, as citações traduzidas constantes no corpo do texto não acompanharão a sinalização “trad. minha”. Mantereí, todavia, essa sinalização nas notas de rodapé.

⁵ Embora mencione Adorno, ao longo de sua obra, como um dos principais expoentes da teoria crítica, Bottomore elenca, todavia, ao menos três razões pelas quais “a contribuição de Adorno para a formação de uma escola de teoria crítica” seria “muito mais ambígua e obscura” que a de seus colegas: 1) porque “até 1938 suas relações com o Instituto eram informais”; 2) porque “a perspectiva filosófica que ele desenvolveu durante esse tempo não

tivessem perseguido com menos radicalidade as aspirações iniciais da teoria crítica. Adorno, relata Bottomore (2002, p. 13), “[...] tornou-se consideravelmente menos radical durante seu exílio na América do Norte e sob as circunstâncias alteradas da Alemanha pós-guerra”, ao passo que Horkheimer, “ao final de sua vida, havia certamente deixado de ser um ‘teórico crítico’ e moveu-se para um tipo de pensamento religioso.” (*idem*, p. 41). Por isso, pode-se dizer sem absurdo que, dentre os mais proeminentes integrantes da primeira geração da Escola de Frankfurt, Marcuse tenha sido talvez o único que não abdicou da radicalidade do programa delineado em 1937 e buscou elaborar, a seu modo, uma crítica da sociedade capitalista de caráter radical até o fim de sua vida intelectual. Daí a importância de não negligenciar o contexto filosófico de gênese da teoria crítica na década de 1930, porque esse projeto teórico constitui um paradigma para se ajuizar a filosofia marcuseana como um todo.

Esse contexto, em que a busca do materialismo interdisciplinar por uma “teoria da sociedade contemporânea como um todo” se desdobra na busca por uma “teoria crítica da sociedade”, nos provê um problema, a saber: como Marcuse concebeu, individualmente, o projeto coletivo do Instituto de elaborar uma teoria crítica da sociedade capitalista? Noutros termos, de que maneira Marcuse compreendeu a natureza específica da teoria crítica visada pelo Instituto — *i.e.*, seus pressupostos, objetivos, traços distintivos etc. — e buscou elaborá-la no plano filosófico? A resposta a essas perguntas deve ser buscada no contexto histórico-filosófico referido nos parágrafos anteriores, precisamente nos escritos que Marcuse publica a partir de 1937, quando o termo “teoria crítica” se instaura definitivamente

era uma ‘teoria social dialética’, mas o que ele chamou de ‘dialética negativa’, o que, em todo caso, torna a sua posição filosófica “[...] muito diferente da de Horkheimer e Marcuse, que tentaram formular uma teoria social positiva com base num conceito hegeliano de razão”; 3) porque “Adorno também estava muito mais distante do marxismo do que seus colegas” e, diferentemente de Horkheimer e Marcuse, “[...] parece nunca ter dado seriamente atenção à análise econômica de Marx ou à sua teoria das classes, além de haver rejeitado inteiramente a ideia de uma teoria da história, ou [de uma] ‘ciência da história’, o que é um dos elementos fundamentais do pensamento marxiano.” (BOTTOMORE, 2002, p. 18, trad. minha).

no vocabulário do Instituto para nomear o programa da teoria social que viria a caracterizar a Escola de Frankfurt nas décadas subsequentes.

Responder o problema acima foi a tarefa a que me propus na dissertação cujas conclusões pretendo, aqui, epitomar. Enunciei o objetivo daquela pesquisa em termos de “[...] investigar a ideia de teoria crítica que pode ser deduzida dos ensaios de Herbert Marcuse publicados entre 1937-1941 na *Zeitschrift für Sozialforschung*.” (SALDANHA, 2020, p. 12). Ao final da pesquisa, concluí que a concepção de Marcuse sobre a teoria crítica, nesses textos, pode ser consubstanciada em dois grandes elementos — já adiantados no introito deste artigo —, a saber: de um lado, os pressupostos filosóficos específicos de que parte; e de outro, determinadas reivindicações que seriam impreteríveis para justificar a natureza crítica dessa teoria social. Nas seções seguintes, tematizarei cada um desses elementos constitutivos da teoria crítica marcuseana.

Os pressupostos filosóficos

A dissertação sustenta que os ensaios de Marcuse são reconduzíveis a dois pressupostos filosóficos maiores: a dialética hegeliana e a crítica da economia política do jovem Marx. Diversos comentadores apoiam, indiretamente, tal afirmação. Dubiel (1985, p. 31 *apud* OLIVEIRA, 2012, p. 27), por exemplo, afirma que o programa de pesquisa levado a cabo pelo Instituto, sob a direção Horkheimer, era “um programa dentro da tradição de Hegel e Marx”. No mesmo sentido, Kellner (2001, p. 9) assevera que o projeto de uma teoria crítica da sociedade, assim nomeado em 1937, consistia numa “versão distinta de marxismo-hegeliano”. Mas a razão mais forte que nos autoriza atribuir essa radicação filosófica à teoria crítica de Marcuse é o que ele próprio sublinha numa nota de rodapé do ensaio de 1938, na qual explica que a teoria crítica deve ser entendida como “a teoria da sociedade tal como foi apresentada nos ensaios fundamentais da *Zeitschrift für Sozialforschung*, baseados na filosofia dialética e na crítica da economia política.” (C.Hed., p. 199, nota 18, grifo meu). À luz dessa

nota, percebemos que não se trata de argumentar em favor desses pressupostos como fundantes para Marcuse, mas simplesmente de reconhecê-los como tais. O que competiu, especificamente, à minha argumentação foi vincular os textos marcuseanos conceitualmente a esses dois pressupostos, buscando demonstrar que a teoria social dedutível dos ensaios expressa uma compreensão da facticidade histórica do capitalismo mediada, fundamentalmente, por duas categorias filosóficas: as de *negação dialética* e *trabalho alienado*

Negação dialética

É sabido que, para Hegel, todo lógico-real, isto é, todo conceito e toda verdade em geral, é constituído por três momentos⁶, que são descritos no linguajar manualesco como tese-antítese-síntese e amiúde ilustrados com uma conhecida passagem da *Fenomenologia do Espírito*⁷. Estes momentos da chamada dialética⁸ são idênticos ao “[...] movimento do pensamento, daquele mesmo pensamento que reflete o movimento da realidade ao tomar consciência dela.” (SICHIROLLO, 1973, p. 155). Em sua *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1917), Hegel define o primeiro momento como *abstrato* ou *do entendimento* (§ 80). Isso porque a característica do entendimento (*Verstand*) é apreender as coisas de maneira abstrata e isolada.

⁶ Aqui, abordaremos apenas os dois primeiros, a fim de explicar a ideia de negação dialética. Para uma abordagem sobre a estrutura geral da dialética hegeliana, Cf. SALDANHA, 2020, p. 36ss.

⁷ “O botão desaparece no desabrochar da flor, e poderia dizer-se que a flor o refuta; do mesmo modo que o fruto faz a flor parecer um falso ser-aí da planta, pondo-se como sua verdade em lugar da flor: essas formas não só se distinguem, mas também se repelem como incompatíveis entre si. Porém, ao mesmo tempo, sua natureza fluida faz delas momentos da unidade orgânica, na qual, longe de se contradizerem, todos são igualmente necessários. É essa igual necessidade que constitui unicamente a vida do todo.” (HEGEL, 2003, p. 26).

⁸ Grafia-se aqui “a chamada dialética” porque, como veremos adiante, a dialética é, rigorosamente, o segundo momento daquilo que comumente se chama “dialética hegeliana”, razão pela qual o texto busca evitar o uso comum da expressão “dialética” para se referir aos três momentos que Hegel entende inerir a todo lógico-real.

“É como se uma coisa, um fato, um acontecimento”, explica Sichirollo (1973, p. 155), “fosse considerado em si, em abstrato, sem qualquer conexão com as outras coisas, fatos ou acontecimentos”. Nesta primeira forma do lógico-real, o objeto é apreendido em sua determinidade fixa e unilateralidade, de acordo com o princípio da identidade, isto é, conforme sua simples relação consigo mesmo e sem qualquer consideração a outros objetos e outras determinações que não as suas próprias, que são apreendidas pelo pensamento como determinações finitas.

O mundo [para o pensar-do-entendimento] é tomado como uma multiplicidade de coisas determinadas, demarcadas umas pelas outras. Cada coisa é uma entidade distinta limitada, e como tal relacionada a outras entidades igualmente limitadas [...]. As determinações individuais excluem-se umas às outras, como se fossem átomos ou mônadas. [...] O entendimento concebe, pois, um mundo de entidades finitas, governado pelo princípio da identidade e da oposição. Cada coisa é idêntica a si mesma e a nada mais; em virtude de sua autoidentidade se opõe a todas as outras coisas. Cada coisa pode relacionar-se e combinar-se com todas as outras, sem jamais perder sua própria identidade e sem se tornar jamais outra que ela mesma. (MARCUSE, 1978, p. 54).

Assim, o pensar-do-entendimento compreende o mundo como um complexo infundável de polaridades entre elementos atomizados ou “[...] como um sistema fixo de coisas isoladas e de oposições insolúveis.” (MARCUSE, 1978, p. 55). Hegel denominou “reflexão isolada” (*isoliert Reflection*) ao modo próprio do entendimento de formar e relacionar essas polaridades conceituais. Considerando, pois, essa incapacidade do entendimento de ultrapassar a apreensão unilateral dos objetos, depreendemos que os múltiplos antagonismos que, para Hegel, permeiam o mundo concebido pelo entendimento seriam para sempre irreconciliáveis se o pensar se resumisse apenas ao entendimento e não alcançasse jamais a reflexão por meio da razão.

O segundo momento da dialética hegeliana demarca, justamente, a passagem do pensamento enquanto pensar-do-entendimento para o pensar racional. Hegel o denomina *dialético* ou *negativamente racional*. Segundo Marcuse (1978), desde suas primeiras formulações o sistema hegeliano confere à razão (*Vernunft*) o papel de apreender e realizar a unidade subjacente aos antagonismos aludidos acima. Hegel atribui às operações da razão dois objetivos: (i) reconciliar os opostos, elevando-os a uma verdadeira unidade, e (ii) restaurar a totalidade, abalando a falsa certeza oriunda das operações do entendimento. Pois essas operações fornecem ao pensamento um conjunto de relações fixas aparentemente seguras, de modo que o indivíduo, fiado nesta segurança, torna-se indiferente à realidade dada, que se lhe defronta como algo fixo, estável e, portanto, impassível de transformação. Assim, a razão surge como princípio tanto da crítica, porque crítica as oposições fixas captadas pelo entendimento, quanto da possível unificação dessas oposições numa totalidade superior.

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

Aqui, interessa-nos precipuamente essa função negativa da razão. Afinal, na *Enciclopédia*, a razão reaparece com uma tarefa primordialmente negativa: se o primeiro momento consiste na apreensão dos objetos em suas determinações finitas, o momento dialético ou negativamente racional consiste, escreve Hegel (1995, p. 162), no “[...] próprio suprassumir-se de tais determinações finitas e seu ultrapassar para suas opostas” (§ 81). Assim, o momento negativamente racional conota o fato de todo lógico-real negar

suas próprias determinações finitas, captadas pelo entendimento, passando às suas determinações opostas e indo além de sua própria finitude. Mas, para Hegel, essa negação possui um estatuto singular: enquanto ultrapassar das determinações que limitam o objeto, a negação dialética consiste numa *negação imanente*.

Ao atribuir o caráter de imanência à negação dialética, Hegel (1995, p. 163) quer significar que “[...] o finito não é limitado simplesmente de fora, mas se suprassume por sua própria natureza, e por si mesmo passa ao seu contrário”. Como exemplo, o filósofo afirma que, geralmente, considera-se que o homem possui os atributos de ser vivo e ser mortal, e que a morte sobrevém a partir de circunstâncias exteriores, quando na verdade a própria vida já traz *em si* o germen da morte. Noutras palavras, a morte não limita a vida de fora, extrinsecamente, mas a partir de seu próprio interior; e o viver, como tal, porta o morrer desde sempre como sua negação imanente.

O exemplo acima é apenas uma expressão de algo que o filósofo entende pertencer à estrutura objetiva da realidade. Para Hegel, tanto o mundo natural quanto o espiritual são atravessados por esse processo de autonegação: o movimento dos corpos celestes, os elementos físicos, os campos jurídico e ético e mesmo a sensibilidade são apresentados na *Enciclopédia* como dialéticos⁹. Em virtude de sua presença onibarcante, Hegel (1995 p. 165) compara a dialética à potência de Deus, à qual todo finito está submetido e ante o que “nada pode subsistir – por seguro e firme que se possa julgar”. Dessa maneira, a força da dialética abala a estrutura fixa e estável de todo finito, na medida em que o revela, a partir de sua própria estrutura interna, como o seu contrário, como sua própria negação, como tendo em si a contradição de si mesmo.

Essa compreensão da realidade como portadora de sua própria negação influencia diretamente o tratamento que Marcuse dedica aos conceitos de arte, indivíduo, razão e tecnologia em *C.Af.* (1937) e *A.I.* (1941). A análise marcuseana desses conceitos¹⁰ se presta à remissão ao

⁹ Cf. o primeiro Adendo ao § 81 da *Enciclopédia*.

¹⁰ Cf. SALDANHA, 2020, p. 47ss.

conceito negação dialética, na medida em que Marcuse se esforça por mostrar que, na realidade efetiva do capitalismo, as determinações *emancipatórias* da arte, da individualidade autônoma, da racionalidade individualista e da tecnologia moderna produzem sua própria negação e passam às suas determinações contrárias, vinculando-se assim à *dominação*: 1) as determinações emancipatórias da arte burguesa são negadas à medida que ela se torna um veículo de estabilização do existente, ao idealizar a felicidade e liberdade num mundo inteiramente outro em meio a um mundo concreto de infelicidade e não-liberdade; 2) as determinações emancipatórias do indivíduo autônomo — autonomia, crítica etc. — são negadas pelo padrão de individualidade eficiente, determinado pela heteronomia e a submissão total ao aparato tecnológico da sociedade capitalista, que domina a vida dos indivíduos tanto no trabalho quanto no lazer; 3) a razão individualista, como princípio da crítica, da recusa e do dissenso, passa também às suas determinações contrárias e se nega na racionalidade tecnológica, enquanto princípio de adaptação, obediência e submissão incondicional do indivíduo à racionalidade externa da indústria mecanizada; e, por fim, (4) a tecnologia, como veículo de libertação das necessidades, do melhoramento das condições de vida e de atenuação da luta pela existência, conhece sua negação dialética na utilização das invenções tecnológicas como instrumentos de controle e dominação, responsáveis pelo autoritarismo, a escassez e a intensificação do trabalho árduo.

De mais a mais, a filiação dos ensaios de Marcuse à dialética hegeliana, e particularmente à concepção da imanência do negativo, leva-os à compreensão da sociedade burguesa como portadora de contradições tais que negam, desde a sua constituição interna, as suas próprias determinações capitalistas e pressionam o processo histórico à realização de suas determinações contrárias. Nesse sentido, podemos entender a teoria crítica marcuseana como herdeira da mesma tarefa histórica que Hegel atribuía à Filosofia, a saber: “analisar exaustivamente as contradições que dominavam a realidade e demonstrar sua possível unificação.” (MARCUSE, 1978, p. 46-47). Sob este prisma, a crítica que Marcuse busca desenvolver é dialética à medida que colima desenvolver a estrutura das contradições que

constituem a realidade específica do capitalismo. A propósito dessas contradições constitutivas, os ensaios marcuseanos parecem acusar, quase em uníssono, como a contradição mais crucial e decisiva da sociedade capitalista aquela que surge nas suas relações de trabalho. E essa acusação Marcuse a faz a partir de Marx.

Trabalho alienado

No que concerne a Marx e ao contexto histórico discutido na seção anterior, há que se mencionar um importante fato ocorrido no início da década de 1930: a publicação póstuma dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, em 1932. Marx os teria redigido em Paris, no ano de 1844, aos vinte e cinco anos¹¹. Malgrado seu caráter fragmentário e incompleto, esse trabalho do jovem Marx exerceu um grande impacto sobre Marcuse, que no mesmo ano escreveu uma resenha sobre ele¹². Nesta resenha, Marcuse (1972, p. 9; 10) descreve a publicação dos *Manuscritos* como “um acontecimento decisivo na história da pesquisa sobre Marx”, porquanto o texto recém-publicado parecia-lhe clarificar, “como nunca antes”, o sentido original das categorias que Marx mobiliza na crítica da economia política

¹¹ “Segundo Franck Fischbach, os *Manuscritos de 1844* foram revelados pela primeira vez, de um modo ainda incompleto, na tradução russa dos *Arquivos de Karl Marx e Friedrich Engels* de Moscou, em 1927, graças ao trabalho de David Riazanov. Alguns anos mais tarde, em 1932, Siegfried Landshut e J. P. Mayer publicaram os mesmos manuscritos na compilação *Der historische Materialismus. Die Frühschriften*, em Leipzig, na obra de Kröner. No entanto, essa edição era insuficiente quanto à apresentação do texto e de uma paginação que seguisse aquela assinalada por Marx. Apenas com a aparição da primeira edição de *Marx-Engels Gesamtausgabe*, ainda em 1932, que os *Manuscritos* ganham uma apresentação científica e crítica, editada pelo Instituto Marx-Engels de Moscou, com o texto original em língua alemã. Trata-se do tomo 3 da primeira MEGA (*Marx-Engels Gesamtausgabe*).” (FERREIRA DE SOUZA, 2017, p. 83-84, trad. minha).

¹² “Neue Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus”, *Die Gesellschaft*, IX, 8 (1932), p. 136-174. Esta resenha conta com a seguinte tradução para o português: “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”. In: MARCUSE, H. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 9-55.

formulada em suas obras tardias. Em razão disso, Marcuse (1972, p. 9) considerou que a descoberta dos *Manuscritos* permitiria “[...] colocar em uma base inteiramente diversa a discussão sobre a origem e o sentido original do materialismo histórico e, a rigor, de toda a teoria do ‘socialismo científico’”, podendo de até mesmo tornar necessário “[...] rever a interpretação corrente do tratamento posterior da crítica à vista dessas origens.” (MARCUSE, 1972, p. 10). Segundo a interpretação de Marcuse (1972, p. 20), o cerne da discussão proposta pelo jovem Marx nos *Manuscritos* reside no tema do *trabalho alienado*, identificado na resenha marcuseana como “o conceito básico da crítica marxiana”, conceito que “[...] surge na discussão da categoria hegeliana de objetivação, que é desenvolvida pela primeira vez em relação ao conceito de trabalho na *Fenomenologia do Espírito*.”

O que Marcuse retém de mais fundamental dessa análise do trabalho alienado — que Marx constrói num “ajuste de contas” (*Auseinnandersetzung*) com Hegel — é a assunção de um certo estatuto ontológico do trabalho, o que não é senão um corolário do próprio conceito hegeliano de objetivação¹³. Deste, Marx herda uma concepção do trabalho entendido como a atividade por excelência através da qual o ser humano se constitui como ser humano: “a grandeza da *Fenomenologia* [...]”, escreve o jovem Marx (2004, p. 123), “é que Hegel [...] compreende a essência do trabalho e concebe o homem objetivo, verdadeiro, [...] como resultado de seu próprio trabalho”. No entanto, o mesmo Marx (2004, p. 124) ressalta que Hegel “[...] vê somente o lado positivo do trabalho, não o seu [lado] negativo”. Por esta razão, os *Manuscritos* tencionam pôr a descoberto essa dimensão negativa do trabalho que Hegel não percebera na obra de 1807, demonstrando que “[...] a objetivação pode tornar-se coisificação¹⁴, [...] uma

¹³ Cf. SALDANHA, 2020, subseção 1.2.1.2.

¹⁴ Na teoria marxista, os conceitos de “coisificação” e “reificação” são sinônimos, com a diferença que o último preserva o étimo latino *res, -i* (coisa). Quanto à significação filosófica de ambos, Marcuse (1978, p. 113) explica-a sob dois ângulos: por um lado, designam “[...] o fato de todas as relações entre os homens, no mundo do capitalismo, aparecerem como relações entre coisas”; por outro lado, referem-se ao fato “[...] daquelas relações, que no

possibilidade que”, observa Marcuse (1972, p. 25), “se torna realidade no trabalho alienado.”. Nos escritos de 1844, Marx descreve a alienação sob quatro dimensões. Dentre elas, interessa-nos aquelas que se relacionam mais diretamente com a esfera do trabalho, a saber: a alienação do trabalhador em relação aos objetos de seu trabalho e à própria atividade produtiva.

Para Marx, essas duas dimensões estão intrinsecamente vinculadas¹⁵. A primeira delas reside “na determinação de que o trabalhador se relaciona com o produto de seu trabalho como [com] um objeto *estranho*.” (MARX, 2004, p. 81). Segundo Marx (2004, p. 82), a alienação do trabalhador em relação aos objetos de seu trabalho se expressa, sob as leis da economia política, nos fatos de que “quanto mais o trabalhador produz, menos tem para consumir [...]”, que “o trabalho produz maravilhas para os ricos, mas produz privação para o trabalhador.”. Isso ocorre porque os produtos do trabalho não pertencem ao trabalhador, que só pode acessá-los acidentalmente, mas são apropriados privadamente pelo capitalista, que detém a propriedade dos meios de produzi-los. Sob este prisma, o regime da propriedade privada — que constitui o fundamento uniforme do liberalismo¹⁶ — se revela não como fato fundador da economia política, mas como uma consequência dessa apropriação que caracteriza o trabalho alienado¹⁷. Superar a alienação nesse sentido implicaria destruir o regime de

mundo social aparecem como relações entre coisas e leis ‘naturais’ que regulam seus movimentos, serem, na realidade, relações entre homens e forças históricas.”.

¹⁵ “Como”, questiona Marx (2004, p. 82), “poderia o trabalhador defrontar-se alheio (*fremd*) ao produto da sua atividade se no ato mesmo da produção ele não se estranhasse a si mesmo? O produto é, sim, somente o resumo (*Resumé*) da atividade, da produção. Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser exteriorização ativa, a exteriorização da atividade, a atividade da exteriorização. No estranhamento do objeto do trabalho resume-se somente o estranhamento, a exteriorização na atividade do trabalho mesmo”.

¹⁶ Cf. MARCUSE, 1997a, p. 52.

¹⁷ Eis a conclusão do argumento de Marx: “Herdamos, certamente, o conceito de *trabalho exteriorizado* (de vida exteriorizada) da economia nacional [economia política] como resultado do *movimento da propriedade privada*. Mas evidencia-se na análise desse conceito que, se a propriedade privada aparece como fundamento, como razão do trabalho exteriorizado, ela é antes uma consequência do mesmo, assim como também os deuses são,

propriedade capitalista, porque ele não é senão a materialização do trabalho alienado, e instituir um novo regime de propriedade, cuja determinação essencial seja “[...] a existência e disponibilidade de todos os objetos de que o homem necessita para a realização livre de sua essência.” (MARCUSE, 1972, p. 39); e isto nos termos que o próprio Marx indicou nos seus *Manuscritos*, *i.e.*, que esses objetos estejam à disposição da coletividade tanto como objetos de seu trabalho como do seu gozo.

A segunda dimensão da alienação reside no fato de a própria atividade laboral afigurar-se, via de regra, estranha à satisfação do trabalhadores. Marx descreve essa experiência razoavelmente comum de estranhamento que caracteriza a relação do indivíduo com o seu trabalho — descrição que um trabalhador médio do século XXI dificilmente rejeitaria como inverossímil — em termos tão duros quanto reais:

Em que consiste, então, a exteriorização (*Entäußerung*) do trabalho?

Primeiro, que o trabalho é externo (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando fora do trabalho] e fora de si [quando] no trabalho. [...] O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, *trabalho obrigatório*. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um *meio* para satisfazer necessidades fora dele. Sua estranheza (*Fremdheit*) evidencia-se aqui [de forma] tão pura que, tão logo inexistia coerção física ou outra qualquer, fogue-se do trabalho como de uma peste. O trabalho externo, o trabalho no qual o homem se exterioriza, é um trabalho de autossacrifício, de mortificação. Finalmente, a externalidade (*Äusserlichkeit*) do trabalho aparece para o trabalhador como se [o trabalho] não fosse seu próprio, mas de um outro, como se [o trabalho] não lhe pertencesse, como se ele no trabalho

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

não pertencesse a si mesmo, mas a um outro. [...] A atividade do trabalhador não é a sua autoatividade. Ela pertence a outro, é a perda de si mesmo (MARX, 2004, p. 82-83, grifos do autor).

Essa dimensão do conceito de trabalho alienado designa uma certa relação do trabalho com a esfera da subjetividade do trabalhador, na qual o trabalho constitui uma experiência, em geral, hostil ao prazer do sujeito que o executa. Nesse sentido, o jovem Marx reputa que, sob o capitalismo, o trabalho é experimentado concretamente pela maioria dos trabalhadores como labuta, trabalho árduo, *tripalium*. Não devemos, todavia, interpretar as palavras de Marx como uma tentativa de conceituar universalmente a relação de todo indivíduo com o seu trabalho. Afinal, podemos, sem absurdo, encontrar na realidade casos particulares que contradigam a caracterização supracitada, nos quais o trabalho não é realizado sob o preço da des-realização do trabalhador, mas como uma atividade individualmente satisfatória e desempenhada com prazer; na qual o indivíduo não se sente alienado de si mesmo e da qual não fugiria “como de uma peste”.

No entanto, a validade do conceito de trabalho alienado (enquanto alienação da atividade produtiva) não resulta impugnada por esses casos, pois não são essas experiências excepcionais de trabalho ‘menos alienado’ que sustentam fundamentalmente a produção capitalista. Ao contrário — e essa parece a maneira adequada de interpretar as palavras de Marx —, as formas de trabalho que dão sustentação ao ciclo indefinido de valorização do capital e mantêm em funcionamento a produtividade capitalista são, em sua maior parte, aquelas que são experimentadas individualmente como labuta, desprazer, infelicidade e sofrimento. Nesse sentido, aceitar a validade do conceito de trabalho alienado como categoria analítica para a teoria crítica significa admitir que se, atualmente, fossem eliminadas todas as formas de trabalho experimentadas subjetivamente pelos trabalhadores nos termos da citação de Marx, o capitalismo se desintegraria por completo. Destarte, superar a alienação da atividade produtiva demandaria de uma teoria crítica demonstrar as possibilidades concretas de uma dada sociedade criar formas institucionais de trabalho capazes de (i) unificá-lo com a esfera

do prazer ou de (ii) mitigar, ao máximo, o caráter penoso das formas de trabalho existentes.

Considerando, portanto, as duas dimensões da alienação discutidas acima, temos que a assunção do conceito de trabalho alienado como um pressuposto filosófico coloca a teoria crítica marcuseana defronte a dois problemas: 1) o da apropriação privada dos produtos do trabalho humano, que decorre da propriedade privada dos meios de produzi-los, e sua frequente indisponibilidade para os trabalhadores que os produzem; 2) e o de instituir relações sociais menos hostis — ou mais convergentes — entre trabalho e prazer. Esses problemas se conectam diretamente com a segunda conclusão da dissertação: que a teoria crítica esboçada nos ensaios da *ZfS* se organiza em torno de quatro eixos fundamentais, os quais nenhuma crítica da sociedade capitalista poderia preterir. Esses quatro tópicos parecem tentar enfrentar, de algum modo, esses problemas e justificar a necessidade de abolir o trabalho alienado.

Os quatro imperativos da teoria crítica marcuseana

Na dissertação, empreguei o conceito de *imperativos* para subsumir esses quatro tópicos ou eixos que se demonstram fundamentais para a crítica que Marcuse desenvolve nos seus ensaios. Esse conceito foi utilizado na pesquisa em questão para designar

[...] aquelas reivindicações práticas que Marcuse assume, nos ensaios, como *obrigações imperiosas* ou *necessidades absolutas* para que tenha lugar um processo de efetiva emancipação dos indivíduos, o que, ao fim e ao cabo, não se distingue do processo de construir uma sociedade racional (SALDANHA, 2020, p. 15, nota 7).

Trata-se, portanto, de reinvidicações *imperiosamente obrigatórias* ou *absolutamente necessárias* para a crítica da sociedade capitalista e o prospecto de sua superação. A natureza imperativa dessas reivindicações denota que, na ausência delas, nenhum diagnóstico do capitalismo e das suas

formas de vida correspondentes pode veicular uma oposição autêntica. Noutras palavras, aspirar a uma crítica efetiva do existente bem como à ideia de uma sociedade radicalmente outra significaria, para Marcuse, comprometer-se de alguma forma com essas quatro reivindicações. Esse conjunto de imperativos patenteia — reputo eu — a concepção mais primordial de Marcuse sobre a natureza da teoria crítica, na medida em que demonstra não só como ele concebeu o projeto do Instituto de elaborar uma teoria crítica da sociedade, mas sobretudo como ele procurou desenvolvê-lo, particularmente, durante a década de 1930.

A crítica do trabalho

O primeiro desses imperativos, que aparece em *F.&T.C.*, seria *a criação de uma sociedade racional, por meio da subordinação da economia às necessidades dos indivíduos*¹⁸. Este imperativo distingue-se dos demais por seu caráter objetivo, na medida em que visa alterar a estrutura objetiva da sociedade. Trata-se, aqui, de aspirar à transformação da sociedade no sentido de reestruturar as relações econômico-produtivas que predominam objetivamente no capitalismo, visando destituir suas relações sociais específicas, nas quais “[...] a economia não-controlada controla todas as relações humanas”, e instituir uma nova configuração das relações sociais segundo a qual “[...] o processo de trabalho não deve mais decidir sobre a totalidade da existência dos homens, mas sim a totalidade das necessidades sobre o processo de trabalho.” (*F.&T.C.*, p. 146). Este imperativo de subordinar o sistema de trabalho às necessidades humanas parece possuir, no marco dos ensaios, uma significação prático-política concreta¹⁹, que se encontra melhor formulada no ensaio de 1938: abolir as relações de trabalho capitalistas, por meio da criação de uma “unidade racional entre o processo de produção e o de consumo, entre o trabalho e a fruição.” (*C.Hed.*, p. 173).

¹⁸ Cf. *F.&T.C.*, p. 146.

¹⁹ Cf. SALDANHA, 2020, subseção 2.2.

Uma tal organização social das relações de trabalho seria, na visão de Marcuse, o traço distintivo de uma sociedade racional.

Na descrição desse imperativo, cumpre pôr em relevo a ideia de que a superação das relações capitalistas de trabalho deve ocorrer através de um processo de unificação racional entre (i) os processos de produção e consumo e (ii) as esferas do trabalho e da fruição. Formulado nestes termos, é ineludível reconduzir esse imperativo aos problemas colocados por aquela dúplice dimensão do trabalho alienado descrita pelo jovem Marx. Essa relação direta com a problemática marxiana fica ainda mais evidente se analisarmos algumas passagens do mesmo ensaio. Em uma delas, Marcuse declara que a forma racional da sociedade contém “[...] a reivindicação explícita de que cada indivíduo deve ter participação no produto social segundo suas necessidades.” (*C.Hed.*, p 181). Ora, essa não é senão uma outra forma de dizer que uma sociedade racional não admitiria a alienação humana dos produtos do trabalho. Noutro excerto, o filósofo assevera que as relações capitalistas de trabalho “não são acompanhadas de felicidade”, porque não são reguladas “em função das necessidades e capacidades dos indivíduos.” (*C.Hed.*, p. 165). Para que o trabalho não permaneça algo hostil à felicidade, escreve Marcuse (*C.Hed.*, p. 182), “as necessidades dos indivíduos a serem satisfeitas devem tornar-se o princípio regulador do processo de trabalho.”. Aqui, de fato, Marcuse reafirma a mesma ideia supracitada de *F.&T.C.*; e, em ambas as passagens, o que está em jogo é o fato de que, numa sociedade racionalmente organizada, o trabalho não pode ser estranho à individualidade dos trabalhadores, *i.e.*, às suas capacidades, necessidades e satisfação. Essa é uma forma distinta, porém não menos clara, de dizer que uma realidade social racional é incompatível com a alienação humana da atividade produtiva.

A crítica das relações de trabalho como um dos eixos centrais da teoria social marcuseana revela-nos que Marcuse, tal qual o jovem Marx, aquiesce com a ideia hegeliana de que o trabalho possui uma certa importância ontológica para o ser humano e constitui a sua atividade vital. De fato, no ensaio sobre o hedonismo, ele se refere ao trabalho como o escopo da vida em “[...] que se decide acerca da liberdade e felicidade

possíveis.” (*C.Hed.*, p. 172). Disso se segue que se as relações de trabalho forem opressivas, as formas de vida socialmente prevalentes também o serão; e uma sociedade estruturada desse modo não pode ser dita racional. Outros textos marcuseanos não deixam dúvidas de que essa aceção do trabalho como fator determinante das esferas mais decisivas da existência humana é algo reconduzível claramente a Hegel e Marx²⁰. Considerando todos esses elementos, resulta evidente que, no contexto dos ensaios, é imperativo para Marcuse que uma teoria crítica da sociedade capitalista avance uma crítica do trabalho.

A crítica do prazer

As demais reivindicações que qualifiquei como imperativas manifestam a *contraparte subjetiva* daquele processo de transformação objetiva das relações sociais de trabalho do capitalismo. Essa contraparte se expressa, nos ensaios da *ZfS*, sob a forma de três reivindicações específicas, cada qual descrevendo um aspecto indispensável à liberdade e a ser pensado num âmbito mais subjetivo da vida dos indivíduos, associadamente à sua emancipação do trabalho alienado. A afirmação de certos “imperativos subjetivos”, por assim dizer, expressa a convicção de que nenhuma transformação na estrutura objetiva da sociedade seria possível ou sustentável sem uma transformação correspondente na estrutura da personalidade dos sujeitos que compõem a totalidade social. Desse modo, aspirar a uma mudança social objetiva inclui, inexoravelmente, aspirar a certas mudanças subjetivas; e a própria transformação dos sujeitos só pode se processar no quadro mais amplo da transformação do objeto social.

²⁰ Em “Uma História da Doutrina da Mudança Social”, Marcuse (1999, p. 149, grifo meu) declara acerca de Hegel que o seu método dialético “[...] levou à compreensão do processo de trabalho como o processo que decide sobre *todas as formas e esferas da vida humana*.”. Em *Razão e Revolução*, o teórico crítico afirma a propósito de Marx que ele “[...] apoia suas teorias na admissão de que o processo de trabalho determina a *totalidade da existência humana* e, pois, constitui o modelo básico da sociedade.” (MARCUSE, 1978, p. 270, grifo meu).

Assim, no contexto dos ensaios marcuseanos, sujeito e objeto se interpenetram simbioticamente e o processo de superação da sociedade capitalista só pode ser pensado no quadro desse condicionamento mútuo.

O primeiro desses imperativos de ordem subjetiva reivindica *uma nova forma do prazer*. Ele é reconduzível precipuamente a *C.Hed.* e parte do diagnóstico de que a reprodução da sociedade capitalista, por meio do trabalho alienado, requer uma certa modulação ideológica da maneira como os indivíduos se relacionam com o prazer. Essa modulação supõe dois aspectos: por um lado, a desvalorização do prazer como um fim em si da vida humana; e por outro, que a interdição do prazer seja inculcada continuamente nos sujeitos por meios objetivos e subjetivos²¹. Segundo Marcuse, a submissão ao trabalho alienado — entendido como um trabalho que está separado da fruição²² — exige da sociedade um disciplinamento constante do prazer, o qual adquire sua expressão máxima no controle social frequentemente impingido ao prazer sexual. A sociedade burguesa, diz o filósofo, “[...] necessita da forma reprimida da satisfação de tais necessidades [as sexuais].” (*C.Hed.*, p. 188). E isso se deveria ao fato de que

A entrega não racionalizada, não sublimada
(*unverklärte*), às relações sexuais constituiria a mais
poderosa entrega à fruição enquanto tal e a *total*

²¹ O meio objetivo de interdição do prazer é o *status econômico*, porquanto os objetos de fruição na sociedade capitalista são tornados “[...] mercadorias acessíveis segundo o poder de compra” e “a maior parte da humanidade só tem acesso à parte mais barata dessas mercadorias” (*C.Hed.*, p. 183). Poderíamos também qualificar, nas formulações de Marcuse, como um meio objetivo de limitação do prazer a *jornada de trabalho*, que atua sobre os trabalhadores imediatamente, quer dizer, sem nenhuma mediação moral, deixando “[...] somente o curto ‘tempo de lazer’ para a fruição, pondo-a a serviço do descanso, de nova acumulação de energias e de força de trabalho” (*C.Hed.*, p. 187). Já os meios subjetivos mencionados por Marcuse são a *educação* e o *disciplinamento*: este opera através da moralização do prazer sexual por meio do ideal de “amor fundado na fidelidade” (*C.Hed.*, p. 185) e de suas respectivas garantias institucionais, *i.e.*, “a família e o casamento” (*C.Hed.*, p. 187); aquela, por seu turno, atua por meio da “construção do sentimento social de culpa” (*idem*) e da reprodução de uma *Weltanschauung* de caráter idealista (Cf. SALDANHA, 2020, p. 142ss).

²² Cf. *C.Hed.*, p. 184.

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

Expresso noutros termos, Marcuse presume que os trabalhadores só suportam o desprazer e as repressões do trabalho alienado porque antes já foram educados para a autorrepressão da sua mais alta possibilidade de prazer, *i.e.*, a oriunda das relações sexuais. Trata-se de um argumento do tipo *a maiori, ad minus*: se a restrição do prazer é tolerável na sua forma mais alta de experiência (a sexualidade), ela também o será nas suas formas mais baixas (*e.g.*, o trabalho). Dito de outro modo, o filósofo conjectura que, por se habituarem com a constante limitação de sua possibilidade mais eminente de prazer (o sexual), as pessoas se tornam mais facilmente habituáveis à aceitação do desprazer em geral, inclusive no trabalho. Portanto, se a submissão ao sistema de trabalho da sociedade capitalista depende de uma arregimentação ideológica repressiva da relação do indivíduo com o prazer sexual, então a emancipação da “injustiça e desolação” do trabalho alienado deve requerer, por oposição, uma nova maneira de ordenar subjetivamente a experiência do prazer, em geral, e do prazer sexual, em particular. Nesse sentido, *C.Hed.* insinua o caráter potencialmente explosivo da sexualidade como uma força de oposição social.

Essa é, por exemplo, a posição de Geoghegan (1981, p. 41), para quem Marcuse, na década de 1930, começou a “[...] desenvolver uma área negligenciada pelos seus colegas, uma área que antecipava seu trabalho posterior em *Eros e Civilização*, a saber: a natureza revolucionária da sexualidade.”. Destarte, o problema originalmente marxiano da emancipação do trabalho alienado colocaria, por si mesmo, a questão da emancipação sexual como um objeto da crítica. Por esta razão, é forçoso concluir que a crítica do prazer, nomeadamente o de natureza sexual, se

impõe como um dos eixos fundamentais da crítica marcuseana. Aceitá-las nesses termos, cumpre notar, implica aceitar a pressuposição tácita de que se os indivíduos pudessem ser mais livres do ponto de vista sexual, eles seriam conseqüentemente mais livres em geral²³.

A crítica da sensibilidade

O segundo imperativo subjetivo está intimamente relacionado à questão do prazer e consiste na reivindicação de *uma sensibilidade diferenciada*. Isso porque

O prazer aspira essencialmente à sua própria intensificação e refinamento [...]. A sociedade industrial diferenciou e intensificou o mundo objetivo de tal maneira que somente *uma sensibilidade diferenciada e intensificada ao extremo* pode captá-lo. A técnica moderna contém todos os meios para extrair mobilidade, beleza e elasticidade das coisas e dos corpos, para trazê-los mais perto e torná-los utilizáveis. Ao mesmo tempo que as necessidades correspondentes a essas possibilidades desenvolveram-se também os órgãos sensíveis capazes de captá-las. O que o homem, na civilização desenvolvida, é capaz de perceber, sentir e fazer corresponde à riqueza do mundo recentemente descoberta. Mas a utilização dessas maiores capacidades e sua satisfação só são acessíveis aos grupos com maior poder de compra. O desenvolvimento da sensibilidade é apenas uma parte do desenvolvimento das forças produtivas. (*C.Hed.*, p. 183, grifo meu).

Em resumo, Marcuse acredita que o desenvolvimento de uma tal “sensibilidade diferenciada e intensificada ao extremo” acompanha os

²³ Essa pressuposição é enunciada expressamente por Marcuse: “Prazer maior significaria *imediatamente* maior liberdade do indivíduo, pois aquele exigiria liberdade na escolha do objeto, no conhecimento e na realização de suas possibilidades, liberdade no tempo e no espaço.” (*C.Hed.*, p. 188, grifo meu).

desenvolvimentos da própria sociedade industrial. Noutras palavras, a simples inserção do indivíduo na civilização moderna, que enriquece e refina progressivamente o mundo objetivo, o habilitaria para o desenvolvimento subjetivo de uma sensibilidade diferenciada. Trata-se de uma afirmação muito semelhante ao que Marx já afirmara nos *Manuscritos*²⁴. Nesse ponto, a passagem acima nos demonstra que Marcuse herda de Marx não só a afirmação, mas sobretudo o seu corolário, a saber: que, na organização social capitalista, o desenvolvimento da sensibilidade se reveste de um caráter de classe.

Para o jovem Marx, o sistema de trabalho capitalista, ao mesmo tempo em que produz toda a riqueza do mundo objetivo que poderia ensejar o refinamento da sensibilidade subjetiva, implica todavia a “deformação”, “barbarização”, “pauperização espiritual”, a “imbecilidade” e o “cretinismo” dos trabalhadores²⁵. Nos ensaios da *ZfS*, Marcuse espousa a mesma tese de Marx, ao afirmar que o processo capitalista de trabalho resulta na “mutilação e embrutecimento dos órgãos do trabalhador” e é responsável por assegurar “[...] que o desenvolvimento da sensibilidade, nas camadas inferiores da pirâmide social, não vá além da medida tecnicamente exigida.” (*C.Hed.*, p. 184). Segue-se, pois, desse diagnóstico que se a reprodução da sociedade capitalista implica a mutilação da sensibilidade das massas em formas alienadas de trabalho, então uma teoria crítica dessa sociedade deve confrontar essa sensibilidade mutilada com a ideia de uma nova sensibilidade, cujo vir-a-ser estaria adstrito à liberação humana do trabalho alienado.

²⁴ “[É] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruições humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém cultivados, em parte recém engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*.” (MARX, 2004, p. 110, grifos do autor).

²⁵ Cf. *Idem*, p. 82.

Conforme os ensaios, ao menos duas convicções são basilares para a concepção marcuseana da teoria crítica: 1) que a realização de uma liberdade e felicidade qualitativamente superiores para o todo é uma possibilidade concreta²⁶; 2) e que um tal estado de universalização da liberdade e felicidade só é possível mediante uma mudança efetiva das relações materiais/econômicas de existência impostas pelo capitalismo²⁷. Este ideal de transformação social, balizado pelo interesse na felicidade humana, não é algo alheio à questão da sensibilidade. A este respeito, Marcuse (*C.Hed.*, p. 189, grifo meu) declara que “[...] aquilo que os homens podem empreender com os *órgãos dos sentidos e da alma* e com a riqueza criada pelo seu trabalho para alcançar o máximo de felicidade depende dessa práxis”, *i.e.*, da mudança efetiva das relações econômicas. Essa noção de que a superação das relações materiais capitalistas repercuta no desenvolvimento da sensibilidade é também uma ideia herdada do jovem Marx.

Em seus *Manuscritos*, Marx não compreende a superação do capitalismo como um acontecimento de natureza estritamente econômica. Pelo contrário, o fato econômico da superação (*Aufhebung*) da propriedade privada transcenderia o campo da Economia e afetaria a própria essência dos sujeitos, levando a uma emancipação completa da sensibilidade humana²⁸.

A propriedade privada nos fez tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o *nosso* [objeto] se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós etc., enfim, *usado* [...]. O lugar *de todos* os sentidos físicos e espirituais passou a ser ocupado, portanto, pelo simples estranhamento de todos esses sentidos, pelo sentido do *ter* [...]. A supra-sunção da propriedade privada é, por

²⁶ Cf. *F.&T.C.*, p. 146-147.

²⁷ Cf. *C.Af.*, p. 100; *F.&T.C.*, p. 138.

²⁸ Cf. MARX, 2004, p. 108ss.

consequente, a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos; mas ela é esta emancipação justamente pelo fato desses sentidos e propriedades terem se tornado *humanos*, tanto subjetiva quanto objetivamente. O olho se tornou olho *humano*, da mesma forma como o seu *objeto* se tornou um objeto social, *humano*, proveniente do homem para o homem (MARX, 2004, p. 108-109, grifos do auto).

Essa herança indiscutível de Marx não parece, todavia, ser desenvolvida significativamente nos ensaios. O que podemos afirmar com certeza é que, já nessa época, a teoria crítica marcuseana espousa a convicção — evidente em obras posteriores — de que “[...] sem uma mudança na sensibilidade não pode haver qualquer mudança social real e que a arte pode ajudar a cultivar as condições para uma nova sensibilidade [...]” (KELLNER, 1984, p. 343). De fato, a crítica da sensibilidade se abre à consideração da função social da arte, um dos temas centrais de *C.Af.*²⁹. Em suma, pelas razões discutidas até aqui, não é desarrazoado reconhecer a crítica da sensibilidade como uma questão imperativa para a teoria crítica de Marcuse.

A crítica das necessidades e da felicidade

Os terceiro imperativo de ordem subjetiva seria *definir os conceitos de ‘necessidade’ e ‘felicidade’ em termos de verdade/falsidade*. Diante dessa formulação, o leitor poderia perguntar-se se não seria mais adequado analisar esses conceitos, que são distintos, de forma igualmente distinta. Embora necessidade e felicidade sejam, real e conceitualmente, coisas diferentes, elas estão inseparavelmente imbricadas na análise de Marcuse. E essa imbricação fica clara na tese central de *C.Hed.*, *i.e.*, a recusa filosófica do hedonismo, que se expressa como recusa de compreender “[...] a *felicidade* como estado de satisfação completa das *necessidades* do

²⁹ Cf. SALDANHA, 2020, subseção 1.1.2.

indivíduo.” (*C.Hed.*, p. 188, grifo meu). Que a felicidade não é idêntica à satisfação imediata dos interesses particulares é algo que Hegel já havia criticado no eudaimonismo³⁰. Marcuse, todavia, denega tal definição porque ela não discerne as verdadeiras necessidades das falsas. Por isso, essa definição da felicidade é julgada abstrata e incorreta, porque

[...] aceita como dado último as necessidades na sua forma presente. As necessidades, enquanto tais, não estão além do bem e do mal, nem do verdadeiro e do falso. Enquanto estado de coisas histórico, estão sujeitas à pergunta sobre o seu “direito”: são elas de tal tipo que sua satisfação pode realizar as possibilidades objetivas e subjetivas do indivíduo? Para muitas formas de necessidades, precisamente aquelas características do estado dominante da humanidade, esta pergunta, em relação ao estágio já alcançado pelo desenvolvimento social, deveria ser respondida negativamente, pois esse estágio permite uma felicidade mais verdadeira que a alcançada hoje pelos próprios homens. (*C.Hed.*, p. 188).

Desse modo, para Marcuse, a teoria crítica deve estabelecer parâmetros filosóficos que a habilitem a instanciar a forma verdadeira das necessidades humanas, sendo isso uma *conditio sine qua non* para se determinar também a forma verdadeira — ou a mais verdadeira possível — da felicidade na situação social dominante. De acordo com Kellner, em todas as etapas de seu itinerário intelectual, Marcuse acreditou que o indivíduo autônomo era potencialmente capaz de distinguir essa instância de verdade: “desde 1930 até a sua morte”, atesta Kellner (1984, p. 123), “Marcuse esteve convencido de que a razão pode julgar entre verdadeiras e falsas necessidades, entre uma pseudofelicidade e uma felicidade real.”. Nos ensaios da *ZfS*, encontramos uma primeira tentativa de vincular a definição da felicidade à categoria de verdade.

³⁰ Cf. *C.Hed.*, p. 162ss.

“A felicidade real”, escreve o filósofo, “pressupõe o *conhecimento* da verdade: que os homens saibam o que atingir como possibilidade suprema da existência e qual é seu verdadeiro interesse.” (*C.Hed.*, p. 181, grifo meu). Aqui, Marcuse quer desvincular a felicidade da concepção hedonista, que a associa exclusivamente aos sentidos, e vinculá-la também à razão. Uma felicidade humana verdadeira, autêntica, não se completaria portanto na dimensão estritamente sensível da existência, mas mobilizaria também o domínio cognitivo, no sentido de que a forma verdadeira da felicidade humana conota não apenas o sentir, mas também o conhecer. Nomeadamente, os indivíduos devem conhecer (i) quais são as suas melhores possibilidades de existência e (ii) qual é o seu verdadeiro interesse, distinguindo-o, destarte, dos falsos. No entanto, essa definição do que seria uma felicidade verdadeira impõe um problema: quem estaria autorizado a sentenciar, terminantemente, quais são as possibilidades supremas de existência?

Quanto a isso, Marcuse argumenta que os indivíduos não estão autorizados a uma resposta puramente subjetiva. Pois as suas possibilidades supremas de existência são prescritas objetivamente pelo nível de desenvolvimento técnico-científico da época e, por conseguinte, devem ser ajuizadas “com base nas condições objetivas dadas, históricas e naturais.” (*C.Hed.*, p. 193). Essas possibilidades adquiriram uma força crítica historicamente particular, dado que a humanidade alcançou um nível de desenvolvimento das forças produtivas que permite conjecturar, talvez pela primeira vez na história, a possibilidade real de universalizar a felicidade, eliminando a miséria, a escassez, o sofrimento e a luta pela existência numa escala global. Por esta razão, Marcuse afirma que somente nas sociedades modernas a felicidade humana pôde tornar-se, de fato, “objeto da crítica”³¹. E uma crítica efetiva da felicidade deve confrontar necessariamente certas questões fulcrais, tais como: as forças produtivas atualmente existentes são capazes propiciar um modo de existência social com menos angústia,

³¹ “Só hoje, no último estágio do existente, quando amadureceram as forças objetivas que impulsionam para uma ordem superior da humanidade [...], pode a felicidade, junto com a totalidade do existente, tornar-se também objeto da crítica.” (*C.Hed.*, p. 190).

submissão, privações e mais prazer para os indivíduos em geral? Se se pudesse empregar toda a riqueza produzida pelo trabalho humano para atenuar a luta pela existência, ainda nos submeteríamos às mesmas formas de vida, aos mesmos regimes de trabalho e prazer, que nos submetemos presentemente? Que modo de existência seria possível concretizar, se as capacidades produtivas atuais beneficiassem a sociedade como um todo, e não apenas os que detém a sua propriedade? Seria uma existência individualmente mais ou menos livre e feliz? Em suma, para Marcuse, os indivíduos só podem julgar corretamente sobre sua felicidade se forem capazes de conhecer que tipo de existência social seria possível instituir se eles participassem ativamente da administração política e econômica da sociedade; se pudessem decidir sobre a organização das relações de trabalho e a destinação dos produtos do trabalho social. Pois é no âmbito dessas relações materiais de existência que se resolve a preocupação da teoria crítica pelas “[...] potencialidades dos homens, pela liberdade, felicidade (*Glück*) e direito do indivíduo.” (*F.&T.C.*, p. 144).

Além de conhecer suas possibilidades supremas de existência, vimos que os indivíduos devem conhecer qual é o seu “verdadeiro interesse”, sendo este conhecimento também uma pré-condição para se instanciar a verdade da felicidade. A este propósito, Marcuse preconiza que esse interesse consiste na “preservação da liberdade universal” (*C.Hed.*, p. 192). Mas, ao mesmo tempo, ele afirma que “os indivíduos, educados para serem integrados ao processo de trabalho antagônico, [...] estão impedidos de conhecer seus verdadeiros interesses.” (*C.Hed.*, p. 190). Mas, afinal, o que impediria os indivíduos de reconhecer a preservação da liberdade do todo como o seu verdadeiro interesse? Na resposta a essa pergunta, vemos uma vez mais a imbricação — aludida acima — entre as categorias de felicidade e necessidade nos ensaios.

Isso porque, na visão de Marcuse, o interesse do indivíduo “[...] se exprime nas suas *necessidades*, e a satisfação destas corresponde a esse interesse.” (*C.Hed.*, p. 189, grifo meu). Diante disso, o que obnubilaria a compreensão da liberdade universal como o verdadeiro interesse de cada indivíduo é o fato de que, sob o capitalismo e seu regime de trabalho, a não-

liberdade se esconde nas próprias necessidades nas quais se exprime o interesse individual³².

Quando as forças produtivas desenvolvidas são utilizadas pela sociedade apenas de forma restrita, *se falseiam* não só as satisfações, como também *as necessidades*. [...] Nelas está viva a situação de classe, em especial a situação do indivíduo no processo de trabalho. Essa situação formou os órgãos (corporais e espirituais) e as capacidades dos homens, assim como o horizonte de suas reivindicações. Visto que estas aparecem como necessidades somente na sua forma mutilada, com todas as suas repressões, renúncias, adaptações e racionalizações, podem normalmente ser satisfeitas no interior do quadro social estabelecido; porque essas reivindicações já não são livres enquanto tais, é possível a falsa felicidade da sua realização na não-liberdade. (*C.Hed.*, p. 189, grifo meu).

Noutras palavras, o teórico crítico assevera que o funcionamento da sociedade baseado na propriedade privada dos meios de produção (utilização restrita das forças produtivas) e no trabalho alienado (a situação do indivíduo no processo de trabalho) redundando na criação daquelas necessidades em que se imiscui a não-liberdade. Assim, porque a utilização das capacidades produtivas da sociedade não é livre, mas *subordinada* ao interesse de seus proprietários; e porque o trabalho também não é livre, mas “forçado”, “obrigatório”, executado sob “coerção física ou outra qualquer” (MARX, 2004, p. 83, grifo meu), as reivindicações que aparecem como necessárias aos indivíduos não podem ser senão repressivas, *i.e.*, não-livres. Submetido a esse horizonte de necessidades, o indivíduo torna-se incapaz de ajuizar se a satisfação das necessidades que lhe são socialmente impostas concorre, de fato, para a sua verdadeira felicidade.

³² A este respeito, escreve o filósofo: “Enquanto a falta de liberdade estiver escondida nas necessidades e não somente na sua satisfação, aquelas [as necessidades] têm que ser liberadas primeiro.” (*C.Hed.*, p. 191).

No excerto supracitado, essas necessidades manufaturadas pelas formas de vida do capitalismo são designadas como *falsas*. Para Marcuse, uma teoria crítica deve acusar como falsas todas as necessidades cuja satisfação implica “a própria mutilação” ou “a dos outros” ou fomenta o “interesse daqueles cujo poder só pode ser mantido à custa dessa mutilação.” (*C.Hed.*, p. 190). Em contrapartida, a teoria crítica deve admitir como verdadeiras apenas aquelas necessidades nas quais “[...] atua a preocupação geral pelas possibilidades dos indivíduos” (*C.Hed.*, p. 194), ou seja, que não podem ser perseguidas individualmente “[...] sem tornar melhores e mais dignas do homem as condições de vida do todo e sem libertar a coletividade.” (*C.Hed.*, p. 193). Necessidades dessa natureza mereceriam o título de ‘verdadeiras’ porque sua satisfação predisporia os indivíduos para aquele conhecimento que é indispensável a uma felicidade humana autêntica, a saber: “que o verdadeiro interesse do indivíduo seja o interesse da liberdade, que a real liberdade individual possa coexistir com a real liberdade universal, melhor, que só seja possível com ela, e que a felicidade consista em última instância na liberdade.” (*C.Hed.*, p.191).

Em resumo, para a teoria crítica marcuseana, a ideia de felicidade a guiar os esforços práticos de configurar racionalmente a sociedade deve transcender o âmbito meramente subjetivo, no qual a felicidade do indivíduo corresponderia à simples satisfação de suas necessidades imediatas e poderia, assim, prescindir da felicidade do todo. Numa realidade social racional, os interesses particulares imediatos não constituiriam um dado último, mas deveriam ser permanentemente confrontados com o interesse verdadeiro pela liberdade universal, e avalizado por ele. Mais do isso, a liberdade universal se converteria ela mesma numa necessidade individual.

No entanto, a desapareição das falsas necessidades — aquelas baseadas na injustiça, na coerção social e nos interesses privados que se afirmam contra o interesse do todo — não resultaria de uma mudança simplesmente subjetiva, de um “ato de educação” ou “renovação moral do homem”, mas de “um processo econômico e político.” (*C.Hed.*, p. 191). Afinal, como vimos nos parágrafos antecedentes, o falseamento das necessidades deriva dos regimes de propriedade e trabalho capitalistas, *i.e.*,

as falsas necessidades, na visão do filósofo, são produzidas por determinadas relações econômicas e políticas concretas. Por isso, no ensaio de 1938, Marcuse indica a natureza econômica e política do processo que favoreceria o surgimento de novas necessidades: “os meios de produção à disposição da coletividade, a reorganização do processo de produção visando as necessidades do conjunto, a redução da jornada de trabalho, a participação ativa dos indivíduos na administração do todo, pertencem ao conteúdo desse processo” (*C.Hed.*, p. 191). Em outras palavras, em seus ensaios, Marcuse identifica a luta pela realização de uma liberdade e felicidade autênticas como uma luta de natureza socialista.

Em vista dos aspectos discutidos até aqui, é forçoso concluir que, no quadro dos ensaios da *ZfS*, a crítica da felicidade e das necessidades se afigura um dos tópicos fundamentais da teoria crítica marcuseana, razão pela qual a incluo no rol do que denomino seus imperativos.

Conclusões

Com base na epítome que busquei apresentar neste artigo, acedemos ao seguinte quadro: a partir de 1937, ano em que o projeto de elaborar uma teoria crítica da sociedade foi conceitualmente delineado pelo Instituto de Pesquisa Social, Marcuse empreendeu seus primeiros esforços no sentido de elaborar ele próprio uma teoria crítica. Esses esforços estão consubstanciados nos ensaios que ele publicou na *ZfS* entre 1937 e 1941, último ano de atividade da revista oficial do Instituto. Portanto, concluímos que é possível encontrar nesses ensaios a concepção mais primordial de Marcuse sobre a teoria crítica. Ademais, concluímos que essa concepção pode ser reconduzida a quatro eixos mais fundamentais. Tais eixos veiculam certas reivindicações que se afiguram *imperativas* — *i.e.*, absolutamente necessárias ou imperiosamente obrigatórias — para o tipo de crítica da sociedade burguesa e de prospecção de uma sociedade racional que Marcuse desenvolve nos ensaios. Esses eixos são: 1) a crítica do trabalho, que exprime a necessidade de subordinar a economia às necessidades humanas,

a fim de que o processo de trabalho seja determinado por elas, e não mais contrário. Expressa nesses termos, a crítica do trabalho coloca para a práxis a tarefa de criar arranjos institucionais capazes de unificar racionalmente as esferas sociais da produção e do consumo, do trabalho e do prazer; 2) a crítica do prazer, que tematiza como o aviltamento do prazer um fim legítimo da existência humana e, sobretudo, os tabus sobre o prazer sexual são ideologicamente funcionais para manter os indivíduos submissos ao trabalho alienado. Uma crítica desse jaez sugere a sexualidade como uma potencial força de oposição na luta política contra o capitalismo; 3) a crítica da sensibilidade, que embora não pareça significativa elaborada nos ensaios, expressa a convicção marcuseana de que não é possível conjecturar uma alteração efetiva no campo social sem uma alteração efetiva no campo da sensibilidade. Ademais, a crítica marcuseana da sensibilidade conota que a superação do capitalismo não se circunscreve aos termos estritamente econômicos do que é possível empreender com a riqueza social, mas deve incluir também aquilo que os indivíduos são capazes de empreender com os seus sentidos corporais e espirituais; 4) a crítica da felicidade e das necessidades, que preconiza a necessidade de os indivíduos serem capazes de julgar as necessidades sociais e o ideal dominante de felicidade em termos de verdade e falsidade. Essa necessidade coloca para a teoria crítica a tarefa de instituir critérios filosóficos capazes instanciar a verdade das necessidades e da felicidade, de acordo com as condições históricas dadas. Essas quatro reivindicações que qualifiquei como imperativas para a teoria crítica de Marcuse parecem fornecer uma adequada chave de leitura para os quatro ensaios considerados no presente texto.

Referências

BOTTOMORE, Tom. *The Frankfurt School and its critics*. Routledge: London and New York, 2002. <https://doi.org/10.4324/9780203407110>

FARR, Arnold. “Herbert Marcuse”. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer, 2017 Edition). Disponível

em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/marcuse/>>

Acesso em: 15 jan. 2023.

GEOGHEGAN, Vincent. *Reason and Eros: The Social Theory of Herbert Marcuse*. Londres: Pluto Press, 1981. <https://doi.org/10.3817/0981049206>

FERREIRA DE SOUZA, Juliano Bonamigo. *Ontologie et politique dans les premiers écrits de Herbert Marcuse*. 2017. 117 f. Dissertação (Mestrado) – Curso de Filosofia, Faculté de Philosophie, Arts et Lettres, Université Catholique de Louvain, 2017. Prom: Maeschalck, Marc. Disponível em:

<<https://dial.uclouvain.be/memoire/ucl/fr/object/thesis%3A10232>>.

Acesso em: 15 jan. 2023.

HABERMAS, J.; LUBASZ, H.; SPENGLER, T. Conversaciones con Herbert Marcuse (Jürgen Habermas, Heinz Lubasz, Tilman Spengler). *Ideas Valores*, Volumen 29, Número 57-58, p. 23-68, 1980. ISSN electrónico 2011-3668. ISSN impreso 0120-0062. Tradução e notas de Rubén Jaramillo Vélez.

HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*. Tradução de: Paulo de Meneses, com a colaboração de José Machado São Paulo: Loyola, 1995.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. 2. ed. Tradução de Paulo Meneses, com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, SJ. São Paulo: Editora Vozes; Universidade São Francisco, 2003.

HORKHEIMER, Max. A Presente Situação da Filosofia Social e as Tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. Tradução de Carlos Eduardo Jordão e Isabel Maria Loureiro. *Praga: estudos marxistas*, n.7, março/1999, p. 121-132.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984. <https://doi.org/10.1007/978-1-349-17583-3>

KELLNER, Douglas. Herbert Marcuse and the Vicissitudes of Critical Theory. In: MARCUSE, H. *Towards a Critical Theory of Society* (Collected papers of Herbert Marcuse). v.2, London and New York: Routledge, 2001. Edited by: Douglas Kellner. p. 1-33.

<https://doi.org/10.4135/9781446219751.n5>

MARCUSE, Herbert. Filosofia e Teoria Crítica. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. v.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 137-160.

MARCUSE, Herbert. Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico. In: MARCUSE, H. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972, p. 9-55.

MARCUSE, Herbert. O Combate ao Liberalismo na Concepção Totalitária do Estado. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997a, p. 47-88.

MARCUSE, Herbert. Para a Crítica do Hedonismo. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 161-199.

MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2. ed. Tradução de Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

MARCUSE, Herbert. Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura. In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade*. vol.1. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 89-136.

MARCUSE, Herbert. Uma história da doutrina da mudança social. In: MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Tradução de Maria

Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999, p. 137-150.

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. Tradução, apresentação e notas de Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

OLIVEIRA, Robespierre de. *O papel da filosofia da teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

SICHIROLLO, Livio. *Dialéctica*. Tradução de Lemos de Azevedo. Lisboa: Presença, 1973.

SIEGEL, Elke. The Returns of Herbert Marcuse. In: *Escape to Life. German Intellectuals in New York: A Compendium on Exile after 1933*. Ed. by GOEBEL, E.; WEIGEL, S. De Gruyter: Berlin, Boston, 2012, p. 391-413. <https://doi.org/10.1515/9783110258684.391>

SALDANHA, V. H.. *Interiorização, Idealismo e Negatividade na Cultura Afirmativa: uma análise desde os ensaios de Marcuse na ZfS (1937-1938)*. Revista Ideação, v. 1, p. 565, 2020. <https://doi.org/10.13102/ideac.v1i42.5155>

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 20/09/2023