



HERBERT MARCUSE : TEORIA CRÍTICA E SOCIEDADE TECNOLÓGICA

Dagmar Manieri *

RESUMO:

Este artigo tem como objetivo o estudo do pensamento de Herbert Marcuse sobre a sociedade tecnológica, tomando como pontos de reflexão o positivismo e a produção artística. O interessante de tal estudo reside no fato de Marcuse procurar uma renovação do marxismo, adaptando-o às novas condições geradas pelo capitalismo tardio, sem deixar de seguir a radicalidade do pensamento de Marx.

Palavras-chave: Sociedade tecnológica, arte, positivismo, alienação, conformismo

No grupo denominado *Escola de Frankfurt*, Herbert Marcuse ocupa, sem dúvida, uma posição de destaque. Forçado pelas circunstâncias históricas a se exilar nos EUA, é neste país que o filósofo irá produzir grande parte de suas obras, polemizando com várias tendências tanto no seio do marxismo, quanto no freudismo, por exemplo. E dentre os vários ataques que recebe, podemos destacar o de Eliseo Vivas; aqui, o tom é mais ofensivo e mais distante do campo teórico, fato que comprova a diferença em relação às críticas de Habermas. Vivas denuncia em Marcuse um pensador “absolutista”, pessoa que

* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de São Carlos (UFSCAR). Endereço para acessar o CV: <http://lattes.cnpq.br/0328674543484561>.

“odeia o mundo”, um “negativista puro”, “anarquista” e “mestre do niilismo”. E a lista poderia se estender ainda mais se enumerarmos todos os rótulos que Vivas dá a Marcuse. Mas se observarmos com atenção a base desse confronto, constataremos que a questão essencial está na validade ou não da categoria do “real”. Para Vivas, o mundo capitalista e, principalmente, a sociedade norte-americana, é um claro sinal de que a vida social hoje é mais segura e desenvolvida. E essa vida social capitalista (desenvolvida) é o real que deve ser aceito. Nesse sentido, Marcuse é deslocado para uma esfera de um pensamento indeciso, abstrato; ele surge como o profeta dos “novos niilistas”.

Marcuse expressa, segundo Vivas, uma “mentalidade vulgar”. Ele afirma que podemos destacar duas características em Marcuse: sua erudição e uma incrível vulgaridade. Esta última inicia-se com “O homem unidimensional”, onde o pensador deixa claro “seu ódio pelo mundo”, exagerando nos males do sistema, sem um bom discernimento das situações do homem real. Na verdade, prossegue Vivas, Marcuse odeia a sociedade que tão bem o acolheu. Seu pensamento se move num vácuo, usando critérios abstratos e futuristas; seu ideal é um modelo vazio que se converte em pensamento absolutista, arrogante e inatingível. Nesse sentido, aquilo que Vivas propõe contra o pensamento de Marcuse são os próprios valores da sociedade capitalista desenvolvida e sua validade ontológica: tudo aquilo que transcende a esse presente é negado como estatuto do “real”.

A crítica de Vivas torna-se interessante porque além de representar a sociedade capitalista, arma-se com todo o instrumental positivista. Isto explica a razão de numa certa passagem de sua obra acusar Marcuse de ser “empiricamente irresponsável”. O empirismo de Vivas se traduz na aceitação das condições vigentes, na crença no progresso e no otimismo como expressão do avanço tecnológico; esses são fatores que indicam, de forma nítida, o enriquecimento do homem. Em síntese, Vivas aceita o *status quo* e concebe o capitalismo como única alternativa ao desenvolvimento social.

A crítica de Vivas suscita, na verdade, um confronto entre duas formas de pensamento: o analítico e o dialético. Sobre esse confronto, Georg Lukács escreveu um ensaio especial – *A reificação e a consciência do proletariado* – que encontramos em sua *História e consciência de classe*. Citando Lukács, podemos afirmar que Vivas dá uma prioridade metodológica aos “fatos”, transformando-os em “fetiche teórico”. O que parece

profundo e sério em Vivas não passa de “imediatidade” que santifica o capitalismo. Portanto, ao negar um pensamento dialético, o pensar racionalista compactua com os limites externos da existência social e se torna uma reflexão incapaz de transcender a ordem das coisas. Torna-se um pensamento conformista que se esconde por detrás do “empirismo sério”. Assim, o exemplo da crítica de Vivas mostra bem como a polêmica pode ser lançada para um novo horizonte, para o confronto entre duas formas de pensamento social.

Este estudo que apresentamos sobre o pensamento de Marcuse pode ser considerado como uma espécie de resposta aos ataques de Vivas. No interior do debate crítico que nos introduz Marcuse, Vivas passa a significar mais que um simples autor - ele pode ser lido como uma espécie de reação dos valores do capitalismo ante a validade de um pensamento negativo.

A SOCIEDADE TECNOLÓGICA EM QUESTÃO

Marcuse denomina a sociedade tecnológica desenvolvida de “sociedade unidimensional”. É, inclusive, o título que dá a um dos capítulos de seu trabalho. A particularidade desse modelo societário, assim pensa Marcuse, além de seu elevado nível de automação (e, portanto, tecnológico) é que provoca “um funcionamento suave do todo”. Devido ao elevado nível de sua racionalidade tecnológica, essa sociedade apresenta-se com características totalitárias, já que contém “uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo” (Marcuse, 1973: 24, 25).

O “pluralismo” de partidos políticos e das forças sociais não altera, substancialmente, o poder de manipulação desse modelo social. Acima de tudo, manipula-se as necessidades; é um processo de “pre-condicionamento” que exige do indivíduo um estilo de vida que satisfaz “os interesses e instituições sociais”. Essa forma de consumo supérfluo gera uma espécie de “euforia na infelicidade”; são necessidades que não brotam do indivíduo, mas são determinadas por forças externas que o indivíduo não controla. Marcuse afirma que é um tipo de desenvolvimento e de satisfação heterônimas. São controles tão eficientes e profundos que o condicionamento não se dá só no instante da

produção e difusão de informação de massa, mas “as criaturas entram nessa fase já sendo de há muito receptáculos condicionados” (Ibid., 29).

Outro fenômeno típico que Marcuse vê na sociedade tecnológica é a “igualação das distinções de classe”. O trabalhador e seu patrão assistem ao mesmo programa de TV, um negro possui um cadillac, etc. Cria-se, assim, um falso sentimento de igualdade que é ideológico, já que as classes não deixam de existir. Nesse processo de “igualação”, ocorre uma mistura de “necessidades sociais” com individuais. Não apreendemos mais a distinção entre a conveniência do automóvel de seu uso simbólico (como expressão de *status*). Aqui, Marcuse lança a idéia de que na civilização industrial desenvolvida a irracionalidade apresenta-se como racional. A irracionalidade é o homem se reconhecer em suas mercadorias e encontrar sua alma em seu automóvel, por exemplo. Na bem da verdade, como afirma Ferenc Fehér, essa idéia da irracionalidade do sistema capitalista representa, no fundo, uma influência de Lukács nos membros da Escola de Frankfurt. É na teoria da reificação e na “irreparável irracionalidade instrumental da totalidade do sistema”, que Lukács influenciou a Teoria Crítica (Heller; Fehér, 1989: 114).

O controle social se dá através do meio tecnológico; ele é introjetado “a ponto de até o protesto individual ser afetado em suas raízes”. O domínio é tão profundo, que Marcuse até questiona o termo “introjeção”. Não há mais, afirma ele, uma liberdade interior isolada da opinião pública: “Atualmente, esse espaço privado se apresenta invadido e desbastado pela realidade tecnológica” (Ibid., 30). O homem não se ajusta mais à sociedade; há *mimese*, uma identificação imediata do indivíduo com o meio social.

Nesse processo, o pensamento negativo não tem como nascer, sendo que a ideologia chega a atingir uma camada profunda no homem. Sem esse pensamento negativo, a sociedade torna-se mais eficiente em sua empreitada de silenciar e reconciliar a oposição. Sem essa oposição negativa, a razão torna-se “submissão aos fatos da vida”, impedindo o reconhecimento individual de uma vida manipulada: se eu me reconheço nas coisas que moldam minha vida, eu aceito a lei das coisas (lei de uma sociedade irracional e manipulada pelos interesses particulares).

Se sinto-me satisfeito, se fui condicionado a aceitar essa satisfação, então o próprio conceito de alienação precisa ser repensado. Essa identificação com a realidade social implica numa realidade que é, acima de tudo, “uma etapa progressiva de alienação”.

Marcuse afirma que a alienação tornou-se objetiva: “Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas” (Ibid., 31). Nesse universo, a verdadeira consciência representa a “falsa consciência” da racionalidade presente.

Não que haja um “fim da ideologia”; o que ocorre é o inverso, pois agora a ideologia é mais forte e eficaz. Na própria mercadoria que consumimos está “o sistema social como um todo”, pois elas: “(...) trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes, ao todo” (Ibid., 32).

As mercadorias comportam um tipo de doutrinação que deixam de ser publicidade e convertem-se em estilo de vida. Essas mercadorias impedem minha transformação qualitativa, singular e que implica em liberdade: estou enredado num “padrão de pensamento e comportamento unidimensionais”. Minhas idéias, aspirações e comportamento encontram fundamento na “racionalidade” do sistema, em seu caráter quantitativo. Nesse modelo de sociedade moderna, a oposição eficaz que presenciamos em outros tempos é interdita pela racionalidade do sistema. A sociedade interdita “operações e comportamento oposicionistas” e entre razão teórica e prática, emerge um grande fosso. A transcendência histórica converteu-se em utopia e complementando esse processo, o “pensamento científico” afirma-se como “finura da Razão” que, no fundo, funciona para o benefício dos poderes existentes. Tudo parece conspirar para impedir que o pensamento se liberte da realidade presente. O pensamento científico, com toda sua possível potencialidade, converteu-se em instrumento de dominação.

Marcuse afirma que o progresso necessita de um novo direcionamento: ele pode libertar o homem do trabalho alienado, deixando o progresso de servir como “instrumento de dominação e exploração”. Sua racionalidade seria reduzida. Mas o sistema reage contra essa alternativa histórica, pois quanto mais a tecnologia é capaz de criar um mundo pacificado, “tanto mais são a mente e o corpo do homem organizados contra essa alternativa” (Ibid., 36).

A civilização tecnológica atual mantém uma contradição que se resume na consumação da racionalidade tecnológica e nos esforços para conter suas conseqüências mais maduras. Esse é o elemento irracional do sistema, já que toda força que a tecnologia despertou (a ciência, enfim) “é organizado para a dominação cada vez mais eficaz do

homem”. A ideologia que operava à favor de uma forma de dominação, assenhoreou-se desse potencial tecnológico para se tornar ainda mais eficaz. O “totem” de suas realizações é tocar nesse núcleo contraditório, reproduzir-se como ideologia na instrumentalidade e em prol de certos interesses.

E como se comporta o jogo político, nessa sociedade tecnológica? Marcuse declara que houve um fechamento das opções para uma transformação substancial. O programa e os objetivos dos vários partidos cada vez se aproximam, tornam-se “indiferenciáveis”; até mesmo os partidos ditos comunistas exercem hoje uma oposição legal, mostrando a amplitude da integração capitalista. A diferença qualitativa converteu-se em quantitativa. A diferença da atual sociedade daquela que Marx analisou é que agora a sociedade apresenta uma “união e coesão internas”, desconhecidas em etapas anteriores. As contradições do sistema foram administradas; no atual sistema, elas se tornaram “contradições toleráveis”. O que a sociedade tecnológica atual tem realizado é uma obstrução às forças históricas libertadoras. E o lamento de Marcuse se estende até os setores mais explorados, quando afirma que a sociedade transformou a servidão em algo aceitável ou mesmo imperceptível.

NEGAÇÃO E CONFORMISMO NA ARTE

Em sua reflexão sobre a arte, Marcuse segue de perto as idéias de Freud e associa a produção artística à “consciência da liberdade”. Como salienta Rouanet, o “freudismo permite a Marcuse explorar os mecanismos pelos quais a cultura unidimensional se interioriza e se perpetua” (Rouanet, 1989: 199). A arte representa o mais visível “retorno do reprimido”, pois é uma forma de protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação. A arte é uma forma de sublimação, ao indicar que o indivíduo está cindido e que o princípio de prazer, lançado para as sombras do ser, expressa-se como imaginação. Imaginação e fantasia, desse modo, atestam uma realidade humana dividida, um princípio de realidade que fragmenta o ser homem, sua integridade:

A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de

realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o conhecimento está subentendido na ilusão (Marcuse, 1968: 134).

O erro (ou fuga) de muitas produções artísticas é que elas se refugiam em princípios estéticos. Marcuse comenta que esse vínculo entre arte e forma vicia o processo de negação. A negação (em arte) exige que a não-liberdade seja “representada na obra de arte com semblante de realidade” (Ibid., 135). O esteticismo pode privar a realidade (representada) de seu terror, além de produzir uma fruição de prazer que a torna agradável: Quando isto ocorre, a obra corre o risco de reconciliar-se com o conteúdo representado.

Hoje, numa fase de “mobilização total” e não mais de oposições ambivalentes, o modelo clássico tornou-se caduco:

A arte somente sobrevive na medida em que se anula, na medida em que poupa a sua substância mediante a negação de sua forma tradicional e assim se negando à reconciliação; quer dizer, na medida em que se torna surrealista e atonal. Caso contrário, a arte compartilha do destino de toda a comunicação humana autêntica: extingue-os (Ibid., 136).

A fantasia só tem êxito nos processos sub-reais e surrealistas; isto ocorre porque a fantasia anula o *principium individuationis*, indo além do princípio de realidade. Desse modo, podemos afirmar que Marcuse nos adverte sobre o poder ideológico que pode encerrar a estética; quando isto ocorre, a fantasia é colonizada e se reconcilia com o princípio de realidade, bem como com a sexualidade normal.

Nos surrealistas, a imaginação exige seus direitos. Ela é uma imaginação intransigente, pois não abandonou o “estrito valor de verdade” em seu choque com a realidade. Nesse sentido, a arte que se aproxima do processo de criação dos surrealistas proclama “a grande recusa”, ao exigir uma liberdade suprema e uma vida sem angústia. Quando a arte surrealista se encaminha para proclamar um novo presente na história e na civilização, então ela não pode ser considerada utópica. Esse termo está, sim, em função da realidade manipulada que relega para o além o sentido de negação.

Outro campo de reflexão (de Marcuse) sobre a arte na conhecida sociedade de racionalização tecnológica é o esvaziamento da chamada “cultura superior”. Na verdade, foi a realidade que superou o poder (de criação) da cultura; esta última perdeu sua perspectiva anterior como elemento de oposição à realidade. A cultura transformou-se em “instrumento de coesão social” e nesse processo, os meios de comunicação de massa adquiriram uma importância vital. Ao mesclar arte, política, filosofia, anúncios, etc., a *mídia* aplica um “denominador comum” à esfera da cultura: ela foi absorvida à forma de mercadoria. A verdade em si das coisas parece desvanecer-se em substituição de outra “verdade” – o valor de troca. E aqui podemos fazer um paralelo dessas idéias de Marcuse com a afirmação de Adorno na *Filosofia da nova música*, onde encontramos a afirmação de que um dos objetivos da Teoria Social é explicar a injustiça e a justiça estética no âmago das coisas. Esse desafio parece perder-se, quando todos os valores giram em torno do “valor de troca”, quando tudo se transforma em mercadoria.

Ao que tudo indica, o que se passa com a cultura é, no fundo, uma crise do “ideal”. A realidade parece ser tão forte em seu poder de manipulação e eficiência, que obliterou o antigo sonho que cultivava a “cultura superior”. Esse rebaixamento do ideal é uma forma de perversão que se traduz como “uma materialização de ideais”. A “cultura superior” não é mais uma parte significativa da vida, como algo que contrasta com a cultura material. Ela foi absorvida por essa última. A “cultura superior” perdeu sua eficácia no contexto da sociedade tecnológica atual. Agora, os novos heróis não representam mais uma forma de vida que nega a ordem estabelecida: ou são aberrações ou tipos sociais que só confirmam este estilo de vida. Nessa transformação que ocorreu com a “cultura superior”, parte de seu conteúdo conservou-se até nossos dias, mas são “imagens” e “posições” que foram absorvidas como “comodidades e estímulos administrados”. Transformaram-se, segundo a lógica do sistema, em “alienação livre e consciente”. A atual sociedade converteu as potencialidades da antiga “cultura superior” numa produção cultural vazia de negação, seu “conteúdo antagônico” foi anulado. E é aqui que se manifesta o poder do “novo totalitarismo”, ao converter as “verdades mais contraditórias” em algo que convive, pacificamente, com a realidade existente. É uma cultura que se reconciliou com a realidade.

Marcuse pensa que a real dificuldade da obra autêntica, genuína e negativa é confrontar-se com a realidade. Se ela conquistar essa incompatibilidade, então sua

veracidade estará garantida. Deve haver nelas um conteúdo que nos remeta ao futuro: “Imagens de uma satisfação que dissolveria a sociedade que a suprime” (Marcuse, 1973: 72). A arte não deve se reconciliar, culturalmente, com a realidade. Ela deve invocar, novamente, a consciência infeliz que vê o mundo como algo dividido numa perspectiva negativa, preservando “esperanças não-concretizadas”. O caráter autêntico da arte é seu poder de negação e sua linguagem só ganha sentido, quando as imagens que contesta ainda estão vivas na sociedade.

Marcuse parece mostrar que uma forma positiva de alienação é válida na arte, uma alienação que se insere na própria “racionalidade de negação”. Mas tudo isto se perde atualmente com a incorporação dessas formas (e conteúdos) como “equipamento que adorna e psicanalisa o estado de coisas predominante” (Ibid., 75). É uma arte que cumpre a mesma função dos anúncios: desejam vender, reconfortar e excitar seu público (transformado em consumidor). A alienação artística não cumpre mais a antiga função de reservar um espaço intelectual protegido dos ataques da sociedade; agora, ela se tornou funcional, assim como tem ocorrido com outras categorias sociais.

Nas obras clássicas, o racional ainda se preservava do “mal”, num campo protegido onde as “verdades feitas tabus podiam sobreviver com integridade abstrata, afastadas da sociedade que as suprimia” (Ibid., 76). Com a domesticação e a instrumentalização do racional e da estética, a dominação ganhou sua dimensão estética: a dominação democrática tem agora sua estética democrática. É a racionalidade tecnológica que opera, hoje, as engrenagens dessa “máquina de cultura”. A cultura não exerce mais seu poder de gerar contestação, negação; é manipulação e integração, imagens sem a força da negação. Cultura que foi domesticada astutamente e que contribui para reforçar a “unidimensionalidade” da realidade; o sistema anulou uma possível “verdade artística” e não abre mão de seu “caráter total”.

Por isso, a arte deve exercer (como na estética que propunha Brecht), um “efeito de alheamento” para se preservar a distância e poder exercer uma reflexão daquilo que a obra expressa. O “alheamento” é uma resposta da arte à ameaça de behaviorismo total. As obras de arte verdadeiramente revolucionárias devem produzir um rompimento com a comunicação (do sistema), devem saber confrontar e pôr em xeque a “boa consciência”. Devem, enfim, se recusar à “suavização da miséria”. A constatação de

Marcuse nos leva à idéia de que o universo racional bloqueou uma espécie de fuga que realizava a cultura superior. A conquista e unificação dos opostos significou a transformação da cultura superior em algo popular. Assistimos a uma dessublimação que tudo nivela em prol do sistema:

Alienação artística é sublimação. Cria as imagens de condições que são irreconciliáveis com o Princípio da Realidade, mas que, como imagens culturais, tornam-se toleráveis, até mesmo edificantes e úteis. Agora essas imagens mentais estão invalidadas. Sua incorporação à cozinha, ao escritório, à loja; sua libertação para os negócios e a distração é, sob certo aspecto, dessublimação – substituindo satisfação mediada por satisfação imediata. Mas é dessublimação praticada de uma “posição de vigor” por parte da sociedade, que está capacitada a conceder mais do que antes pelo fato de os seus interesses se terem tornado os impulsos mais íntimos de seus cidadãos e porque os prazeres que ela concede promovem a coesão e o contentamento sociais (Ibid., 82).

A dessublimação da cultura superior é acompanhada por um acréscimo no princípio de prazer. A sexualidade liberada perverte o aprimoramento e o cultivo do princípio de realidade. A dessublimação da cultura superior opera, assim, como um subproduto dos controles sociais: amplia a liberdade enquanto intensifica a dominação.

O sistema limita o alcance da sublimação ao diminuir a energia erótica e intensificar a energia sexual. Com a energia erótica desviada, diminuída, as necessidades de sublimação também diminuem. Com esse rebaixamento do erotismo o indivíduo sente que suas necessidades instintivas podem ser realizadas sem uma transformação da realidade, só adaptando-se. A adesão e identificação com o presente tornam-se “agradáveis aos indivíduos administrados”. Então, até mesmo o termo “manipulação” pode ser questionado: temos, agora, uma “submissão voluntária”. Se o presente, de certo modo, satisfaz meus instintos, então minha racionalidade (radicalidade) ante o sistema encontra-se enfraquecida, anulada. O prazer ajustado gerou submissão.

É nesse contexto que a obra de arte tem que ser inserida. Ela deve contribuir para se preservar a consciência, a autonomia e a compreensão. A sublimação é o cultivo da mediação (entre o intelecto e o instinto, a renúncia e a rebelião) e também o caminho para se alcançar a “força cognitiva”. A obra autenticamente revolucionária ao preservar os

desejos reprimidos do homem, deve se converter numa entidade mais real do que a realidade da normalidade. Ela deve ser esotérica e antioletivista, praticar uma representação irrealista da sociedade, já que a realidade que cria é alheia e antagônica à “realidade realista”. Seus temas, como a sensualidade em Baudelaire, por exemplo, devem conter uma “promessa de felicidade”. O conteúdo político numa obra de arte pode estar no “amor” ou em qualquer outro tema. Ao salvar a face revolucionária de certo tema, o artista está sendo altamente político. A liberdade se expressa através dessa forma. A verdadeira política na arte é esse deslocamento da representação usual do tema: “O político, na arte, é despolitizado e, deste modo, torna-se o político verdadeiro” (Marcuse, 1999: 275). Em seu pensamento, o conteúdo político (da arte) exige uma forma “apolítica” de representação. Assim, a verdadeira arte deve nos ensinar a ver nas formas “apolíticas” um conteúdo político. A arte deve inserir na representação um “instrumento de estranhamento”, algo artificial que provoque um choque. Este abalo vai desnudar a verdadeira relação entre os dois mundos e as duas linguagens. Quando Marcuse comenta sobre a poesia de Aragon, afirma: “deve fazê-las cantar, pois já não se pode fazê-las falar sem que falem a linguagem do inimigo. A oposição artística não pode falar a linguagem do inimigo, mas deve sim contradizer sua linguagem junto com seu conteúdo” (Ibid., 279).

Esse artificialismo que, de forma consciente, o artista introduz em sua obra funciona como um *a priori* político. Diante da ordem estabelecida, este artificialismo é o “ilegal” que a transcende. Assim como esse enfoque “artificial”, a forma artística não deve ser a semelhança da forma real da sociedade. A arte, nesses deslocamentos e artificialismos, pode lançar sobre a realidade uma luz capaz de revelá-la em toda sua incompletude e fealdade possíveis.

É em torno do conceito de cultura afirmativa, que Marcuse elabora seu pensamento crítico. Esse conceito implica que a cultura, na esfera do mundo burguês, ou nos leva a um idealismo ou um fascismo heróico. O bom, belo e verdadeiro pairam num mundo superior ideal, como numa espécie de “dança sobre o vulcão, um riso num clima de luto, um jogo com a morte”. Mas aqui, surge uma advertência de Adorno diante do emprego que Marcuse fez do termo. Numa carta a Horkheimer, ele comenta:

Quando Marcuse supõe, aqui, a identidade, ele está completamente submisso ao modelo falso do idealismo, ele tem destacado a parte

bela do desencantamento (...). Mas a arte contém todo um nível – um nível decisivo, que Marcuse negligencia completamente: aquele do conhecimento justamente no sentido que não pode ser fornecido pela ciência burguesa (Apud Wiggershaus, 1993: 210).

Horkheimer havia utilizado o termo “conceito de cultura afirmativa”, que era mais apropriado para Adorno. No emprego de Marcuse, temos a conversão para “conteúdo da cultura afirmativa”, um empobrecimento para tudo aquilo que a arte possa comportar. Não é por ser ideologia em si-mesmo, afirma Adorno, que a arte é falsa, mas antes sua pretensão de corresponder à realidade. A arte autêntica representa a última formação de aspirações humanas a uma “outra” sociedade. Martin Jay descreve bem essa clivagem de Adorno em relação a Marcuse. Para Adorno, o acento sobre a não-identidade é particularmente evidente. “A reconciliação completa da imaginação subjetiva em relação aos materiais objetivos pode ser aproximado na grande obra, mas jamais completado” (Jay, 1977: 210). Fica, assim, evidente o maior acento ao poder de negação-conhecimento na grande arte em Adorno, comparado a Marcuse. A *kulturkritik* de Adorno comporta uma ênfase toda especial ao papel da arte na sociedade administrada; ela supera a realidade empírica: “A arte torna-se conhecimento social ao apreender a essência; não fala dela, não a copia ou imita de qualquer modo” (Adorno, 1993: 289).

POSITIVISMO E PENSAMENTO NEGATIVO

Se observarmos com atenção o que Marcuse desenvolve na parte final de *Razão e revolução*, podemos concluir que se trata de uma historicidade dos ataques à filosofia de Hegel, como paroxismo do idealismo alemão. De Comte, passando por Stahl, Marcuse reconstitui os muitos confrontos que o pensamento autoritário realiza em torno do idealismo. Toda a reflexão de Marcuse gira sobre um mesmo ponto: “A doutrina de Hegel é uma “força hostil”, essencialmente “destrutiva”. Sua dialética destrói a realidade estabelecida, e sua teoria desde o início tem o mesmo fundamento que a revolução” (Marcuse, 1969a: 327). Nesse contexto, Marcuse expõe, ao longo do trabalho, seu estudo do pensamento autoritário que enxerga em Hegel um potencial revolucionário; na sua visão, o pensamento autoritário compreendeu melhor o filósofo alemão que aqueles “que viam Hegel exaltando incondicionalmente a ordem existente”. Então, a reação do

pensamento autoritário ante a figura de Hegel não deixa de ser inteligente, já que deixou explícito desde o início que esse pensamento (autoritário) tinha “uma função protetora”. Citando Stahl, Marcuse deixa claro essa idéia funcional:

A filosofia positiva que a substitui “promoverá o respeito à ordem e à autoridade, tal como foi invocado por Deus para governar os homens, e o respeito a todos os direitos e condições que se tornaram legítimos através da sua Vontade”. A ordem e a autoridade, as duas palavras-chave do positivismo de Comte, reaparecem na filosofia política de Stahl (Ibid., 330).

Marcuse vê no positivismo mais que uma busca desinteressada pela verdade dos fatos; tem-se, no fundo, a utilização da “autoridade dos fatos” para sancionar o poder constituído. A desconfiança em relação ao positivismo é constante em todo seu escrito sobre o tema: “A filosofia positiva era uma reação consciente contra as tendências críticas e destrutivas dos racionalismos francês e alemão” (Ibid., 294). Há, sem dúvida, um fundo bem mais político que, propriamente, filosófico no positivismo; político que no campo do pensamento equivale a uma “salvação ideológica” que visa neutralizar “o processo crítico implicado na “negação” filosófica do dado” (Ibid., 296).

Seguindo essa orientação político-filosófica, o positivismo contribui para criar um clima de aceitação à ordem existente; isto mostra de que forma o positivismo compartilhava das correntes ou doutrinas da contra-revolução: Comte foi influenciado por De Maistre; Stahl por Burke.

O “positivo” em Comte, expõe Marcuse, é a preponderância da teoria científica sobre a filosofia. O positivismo crê na “certeza” e procura organizar o real, ao invés de negá-lo ou destruí-lo. É a “sujeição do pensamento à experiência imediata”. A rejeição da metafísica que propugnava Comte, na verdade, é um repúdio ao poder do homem de alterar e reorganizar a sociedade de acordo com sua vontade racional. E essas observações de Marcuse podem ser verificadas no próprio Comte, principalmente em seu *Apelo aos conservadores*. Nesta obra, o filósofo francês mostra como o positivismo vem preencher uma lacuna, um vazio que se coloca entre os conservadores (que não aceitam a época moderna) e os revolucionários (que tentam implantar o anarquismo). O positivismo “acalmaria as principais inquietações” da época moderna, “fornecendo aos governantes

como aos governados, uma base fixa de esperanças e mesmo de conduta” (Comte, 1899: 11).

Nesse sentido, o positivismo é acima de tudo uma sociologia prática que intenta “regular o presente”. Nada está ao acaso ou *in abstracto*, no positivismo. A religião não pode ser abolida, pois há o perigo dos instintos se expressarem como egoísmo. Este precisa estar subordinado ao altruísmo e, nesse processo, a antiga teologia é impotente. A nova religião (uma religião social) deve insuflar nas camadas inferiores atitudes e sentimentos onde a ‘inveja’ deva ser curada: “Elas (Comte se refere às novas crenças) não inspiram nos proletários senão uma desconfiança facilmente superável, (...)” (Ibid., 158). Dessa forma, Comte expõe de forma clara no *Apelo aos conservadores*, toda a funcionalidade do positivismo: o pensamento filosófico desce até a sociologia prática e funcional.

É essa idéia funcional e política (que Comte nunca negou e, até fez questão de deixar nítido em seus escritos) que Marcuse resgata. O positivismo procura incrementar e solidificar a ordem existente. E por mais que Comte intente uma crítica à metafísica e um apego à realidade dos fatos, sua sociologia é mais “antimaterialista” que o idealismo hegeliano. O pensamento em Comte não supera o poder social; proclama um apego à verdade que é o produto do embate (e da exploração) das classes sociais. O positivismo, ao proclamar uma absurda “neutralidade”, na realidade funciona como uma garantia das classes dominantes (a *cause de l'ordre*), desejando um reformismo (nos quadros do sistema) indispensável para o bom funcionamento da sociedade.

Outro deslocamento empreendido pelo positivismo foi a crítica ao sujeito pensante:

O positivismo desloca a fonte da evidência, do sujeito pensante para o sujeito da percepção. A observação científica é que produz, aqui, a evidência. As funções espontâneas do pensamento se retraem, enquanto que suas funções passivas e receptivas passam a predominar (Marcuse, 1969a: 316).

O positivismo anula esse poder ativo, revolucionário, no homem. Incentiva o “sujeito da percepção”, o “amor cívico” e uma crença no desenvolvimento “conservador”. Ensina a respeitar a autoridade. Em síntese, o positivismo prepara ao terreno para o autoritarismo, já que o indivíduo “quase não tem lugar na sociologia de Comte”.

Já em *One-Dimensional Man*, encontramos uma reflexão sobre os obstáculos que impedem o desenvolvimento de um “pensamento conceptual”. Comentando sobre as “imagens” que expressam a linguagem hodierna, Marcuse explica que elas, através da imediação e objetividade, impedem o desenvolvimento dos conceitos. O pensamento unidimensional opera através de uma linguagem funcionalizada, abreviada e unificada. Nesse processo, o potencial do conceito é anulado, sua “transcendência” é retirada em proveito de um significado fixo, falsificado.

Sem a abstração e a mediação, o pensamento fica impedido de promover um “reconhecimento aos fatores que estão por trás dos fatos”. Ele rende-se aos fatos imediatos, não reconhecendo mais a dimensão histórica das coisas representadas. Essa “racionalidade operacional” é anticrítica e antidialética, pois “absorve os elementos transcendentos, negativos e de oposição da Razão” (Marcuse, 1973: 103). Os conflitos, no pensamento unidimensional, são visualizados de forma isolada, sem qualquer associação com as contradições históricas.. No fundo, a manipulação ideológica objetiva a “supressão da história”, que implica no temor das “transformações qualitativas”. Sem essa história (que implica na real apreensão das contradições) a negação do presente fica comprometida.

Se suprimirmos essa “dimensão histórica”, então os fatos dados adquirem um “poder onipresente”: Isto já é uma forma de totalitarismo. A face dialética que deve ser preservada é aquela que concebe a identidade do indivíduo em sua realidade social e contra ela. É uma concepção que já está longe da “linguagem fechada” da atual sociedade; fechada porque “não demonstra nem explica”, mas produz sentenças e comandos. Marcuse insiste que nessa linguagem manipulada, as imagens (ele comenta da “linguagem mágico-ritual”) substituem os conceitos. Mas, por que os conceitos são importantes? O conceito, comenta Marcuse, é o produto de uma reflexão que entende “a coisa no contexto de outras coisas que não apareceram na experiência imediata e que “explicam” a coisa (mediação)” (Ibid., 109). O conceito é sempre abstrato e geral, porque geralmente vai além da própria coisa ao atingir a sua “relação universal essencial”. É essa “relação universal essencial” que determina a forma sob a qual a coisa aparece como um objeto concreto da experiência. Portanto, o conceito quebra essa relação da coisa com sua “aparência imediata”; promove uma “transcendência empírica” e não idealista da coisa, pois toma os fatos (da sociedade) em sua “totalidade histórica”, desprendendo-os da imediatez do contexto operacional.

Esse processo de abstração deve ser realizado por uma teoria crítica, contra a “concepção ilusória do empirismo positivista”. A teoria crítica realiza seu esforço de compreensão numa abstração que podemos dizer que é acertada e correta. Não se trata, como na teoria funcional (funcionalismo), de uma “abstração mal colocada”; nessa forma de pensar, atingimos uma “generalidade vaga”. Como podemos ver, a teoria crítica situa-se entre esses dois extremos: o positivismo e a teoria funcional. Sem o processo de abstração correto que só uma teoria crítica pode realizar, o pensamento “fica trancafiado dentro dos enormes limites nos quais a sociedade estabelecida valida e invalida proposições” (Ibid., 116). O suposto conhecimento desse empirismo ou funcionalismo torna-se ideológico porque não escapa às garras da manipulação social que controla o conhecimento.

É evidente que a atenção que Marcuse toma contra a “obra de manipulação” é um fato importante; em caso contrário, os valores dominantes condicionam um conhecimento que gera a “falsa consciência”. Os fatos imediatos são sustentados pela ideologia; portanto, a simples descrição deles não implica na construção de um conhecimento verdadeiro. A apreensão dos fatos deve superar a sua descrição; só assim o conhecimento deixará de gerar uma espécie de assentimento a uma realidade que produz suas vítimas.

Em oposição a essas formas errôneas e ideológicas de conhecimento, Marcuse propõe o pensamento negativo. Daí porque freqüentemente, ele recorre ao idealismo alemão para reconstituir essa forma de pensar que não está sujeito à ordem opressiva. *Razão e revolução* é fruto desse esforço em mostrar que da filosofia de Hegel nasce um rico e valioso pensamento negativo. *Razão e revolução* foi elaborada durante a II Grande Guerra e tenta apresentar Hegel em sua face original, revolucionária. Na última parte do livro, Marcuse insiste em seu argumento de que o hegelianismo é uma filosofia progressista e que tal filosofia foi sendo anulada e alterada em proveito do autoritarismo, como em Gentile ou Green. No exemplo do revisionismo socialista, Marcuse cita Bernstein que combate a “negação dialética” em proveito do senso comum. Assim, o potencial subversivo (a dialética) que provinha de Hegel, passando pelo marxismo clássico, agora é negada. Em seu lugar surge uma concepção “naturalista” das coisas: o socialismo adviria como resultado de uma “evolução pacífica do capitalismo”. Então, aqui, temos um exemplo de transformação da teoria crítica numa “sociologia neutra ou positivista”.

Outro encaminhamento (errôneo, na apreciação de Marcuse) é a reinterpretação do hegelianismo no neo-idealismo italiano. O que explica a utilização de Hegel é o contexto específico da formação da Itália: primeiro contra o poder católico do Vaticano, depois contra as nações imperialistas. Assim, na Itália, “a volta à concepção de Hegel era uma manobra ideológica contra a fraqueza do liberalismo italiano” (Marcuse, 1969a: 362). Mas de fato, hegelianismo mesmo só havia na forma de exposição de sua filosofia; em essência, o idealismo italiano se distancia de Hegel: A filosofia de Gentile, “quando julgada pelo conteúdo, e não pela linguagem, nada tem a ver com Hegel” (Ibid., 363). Marcuse constata que o verdadeiro conteúdo da *Teoria do espírito como ato puro* (1916), de Gentile, não é nem idealismo, muito menos hegeliano:

Sua filosofia está mais próxima do positivismo. A aproximação do estado autoritário parece anunciar-se na atitude de tudo submeter-se, depressa demais, à autoridade dos fatos. É parte integrante do controle totalitário o ataque ao pensamento crítico e independente. O apelo aos fatos substitui o apelo à razão. (...) Da mesma maneira que a importância que o fascismo dá à ação e à mudança, impede a compreensão da necessidade de caminhos racionais de ação e de mudança, a divinização do pensamento, de Gentile, impede a libertação do pensamento das cadeias do “dado” (Ibid., 364).

E o critério que Marcuse utiliza para se chegar a essa conclusão é que Gentile se rende aos fatos. O fato como um poder bruto torna-se o verdadeiro Deus da época. O antagonismo entre verdade e fato que sustentava o idealismo não encontra-se mais em Gentile. Nem mesmo um “idealismo transcendental” que se aproximaria de Kant, Gentile consegue ser fiel. Seu “idealismo transcendental” é sem conteúdo, sem “realidade natural”; leva à “destruição de todas as leis e padrões racionais, uma exaltação da ação independente dos fins, um culto do sucesso” (Ibid., 366). Então, Gentile oscila entre o “transcendental sem conteúdo” e um concreto esvaziado, sem “leis supra-individuais” que os possa limitar. A realidade, em Gentile, é a ação em si, num “processo incessante”, mas sem a modelo da razão universal como em Hegel. Gentile proclama o “atualismo”, uma espécie de filosofia que “aceita o mundo como ele é”. Nesse sentido, o pensamento filosófico de Gentile está impedido de tomar uma posição contrária à realidade: pensamento e ação estão unidos, o

“espírito” se reconcilia com a realidade. Não há diferença entre teoria e prática, nesse “idealismo” de Gentile, que já é uma falsificação do fascismo.

A reflexão sobre Gentile faz Marcuse desenvolver um paralelo entre a filosofia de Hegel e as bases ideológicas do totalitarismo fascista. Visita os principais ideólogos do fascismo alemão, mostrando que esses pensadores repudiavam a concepção hegeliana de Estado, do homem e da sociedade civil. Se o fascismo proclamava a integração do indivíduo à comunidade (natural, nacional), em Hegel “o indivíduo (...) é portador de razão e de liberdade”. Há uma passagem importante no término de *Razão e revolução*, onde Marcuse sintetiza bem o significado e a importância do idealismo:

O idealismo filosófico era uma parte essencial da cultura idealista. E esta cultura reconhecia um reino da verdade que não estava sujeito à autoridade da ordem estabelecida e dos poderes vigentes. Arte, filosofia e religião prefiguravam um mundo que desafiava as imposições da realidade dada (Marcuse, 1969a: 373).

Nesse aspecto, Marcuse expressa bem a tese que desenvolve em *Razão e revolução*, ou seja, que o fascismo é incompatível com o hegelianismo. O intento de Marcuse (que já se configura no prefácio da obra) ao indicar que a ascensão do fascismo “exige uma reinterpretação da filosofia de Hegel” é plenamente realizado. *Razão e revolução* mostra o potencial revolucionário do pensamento de Hegel; indica, também, uma certa historicidade do pensamento conservador que procurou obstruir o desdobramento (progressista) do hegelianismo.

OBSERVAÇÕES FINAIS

No término de seu trabalho sobre o homem unidimensional, Marcuse lança suas reflexões para uma possível transcendência revolucionária. Ele afirma que a realização plena e livre da razão só se efetivará quando a sociedade cessar de criar seu próprio “inferno”. Neste raciocínio, o pensador analisa a natureza, a razão e o poder de realização da liberdade. A transcendência da natureza equivale a uma subordinação à libertação e à pacificação da existência. A sociedade sob as bases da exploração necessita da idéia de “natural” para justificar uma dominação que é irracional: “A glorificação do natural é parte

da ideologia que protege o antinatural em sua luta contra a libertação” (Marcuse, 1973: 219).

No estágio atual da civilização, há uma necessidade da razão resgatar seu poder de humanização, longe da brutalidade instrumental que até agora tem sido submetida. O temor de Marcuse é a persistência da “natureza brutalizada”; nesse intento, a razão exerce a função de “racionalidade pós-tecnológica”, onde a técnica se converte em “método da arte da vida”.

Nesse novo mundo que propõe o filósofo, razão e arte se aproximam. A arte que proclama uma “verdade impotente e ilusória”, em contraste com a irracionalidade da sociedade atual, converte-se numa manifestação válida de imagens. Mas no processo de transformação científico-tecnológico do mundo, a arte pode funcionar no interior do sistema, deixando de ser uma forma de embelezar a miséria. Agora, a “transformação estética é libertação” (Ibid., 221); é a arte que educa o homem predador. Marcuse usa Hegel para desenvolver essa idéia, quando afirma que a “racionalidade tecnológica da arte” atua sobre um material opressivo; ela transforma, reduz e liberta esse conteúdo da contingência onde vive esse material. É a arte que irá reduzir a ferocidade do homem.

Nesse instante, Marcuse procura manter-se fiel a Marx quando defende a idéia de que esse potencial a ser conquistado não significa uma abolição do trabalho, numa forma romântica de tratar o problema. A nova sociedade livre e racional implica numa outra estrutura da produção socialmente necessária, cuja base está (hoje) na “dominação lucrativa”. Comenta-se sobre uma possível redução do superdesenvolvimento: “(...) a eliminação do desperdício lucrativo aumentaria a riqueza social disponível para distribuição, e o fim da mobilização permanente reduziria a necessidade social de negação das satisfações que são do próprio indivíduo” (Ibid., 223).

A sociedade deve desenvolver as “qualidades humanas de uma existência pacífica”; isto mostra que o homem deve buscar sua autodeterminação, num uso inteligente de sua energia e não, como nos dias atuais, num gasto em “trabalho material e intelectual sobreposto”. A comodidade que verificamos em países desenvolvidos converte-se, na visão de Marcuse, em “contentamento escravizador”. Há, sem dúvida, um questionamento dos fundamentos da sociedade democrática e livre; nesse tipo de sociedade, forma-se uma “audiência cativa, capturada não por um regime totalitário, mas pelas liberdades dos

cidadãos cujos meios de diversão e elevação compelem os outros participarem de seus sons, suas vistas e seus cheiros” (Ibid., 225). Então, não há verdadeiramente liberdade na civilização atual, há uma certa “autonomia privada” que não leva às realizações fundamentais. Na sociedade dita democrática verifica-se, de fato, uma “socialização maciça” que funciona como obstáculo ao desenvolvimento da consciência. As dimensões reprimidas da experiência precisam retornar à vida e isto só ocorrerá quando cessar a organização social com base nas “necessidades e satisfações heterônimas”. É preciso, então, uma redefinição das necessidades.

Sem dúvida, esse pensamento marcuseano difere, em parte, de outros membros da Escola de Frankfurt, especialmente Horkheimer e Adorno. Como bem enfatiza Gough Kellner, há alguns pontos básicos que separam Marcuse desses dois últimos pensadores. Em primeiro lugar, temos o esforço de Marcuse em ligar a perspectiva teórica à política real. Evidentemente que essa tendência em “politizar a Teoria Crítica” não era bem aceita por Horkheimer, que chefiava o Instituto de Pesquisa Social. Um outro ponto de discórdia é a postura meio ortodoxa de Marcuse no seio do marxismo. Ele defende uma “estratégia comunista da ditadura de partido” como “resposta ao aburguesamento da classe operária”. É sua 16ª tese, das 33 Teses (Marcuse, 1999:296). Isto, de certo modo, explica seu pensamento sobre o regime socialista em *O marxismo soviético*. Marcuse afirma que o nível técnico-econômico da União Soviética já permitia – ele escreve por volta de 1957 – uma transformação qualitativa da sociedade. Da necessidade socialista poderia-se ingressar na liberdade socialista. Tratava-se de uma decisão política, ao se abolir o Estado repressivo. Mas a racionalidade do sistema soviético repetia e reproduzia aquele determinismo que Marx analisou nos processos básicos da sociedade capitalista. Na sociedade soviética, o marxismo não contribuía para “dominar o determinismo e liberar o fator subjetivo”; assim, “os governados, desprovidos de instrumento conceituais para compreender a “negação determinada” do sistema estabelecido e para assimilar e realizar suas potencialidades reprimidas, reproduziriam neles mesmos a repressão” (Marcuse, 1969b:199). A sociedade técnica tinha seus meios de transformar a repressão externa em auto-repressão.

A questão principal, então, era o uso da liberdade que na sociedade tecnológica, convertia-se na busca por “segurança”, asfixiando a luta pela liberação em troca de uma servidão relativamente confortável. Marcuse não hesita ao afirmar que nesta nova dimensão

social, o homem possa cair numa espécie de vazio, já que estará privado de seus falsos ídolos, amigos ou pais. Mas é um renascer verdadeiro, um aprendizado que requer outro caminho e outra forma de vida. É, portanto, um processo que deve passar por esse “pesadelo insuportável”. Essa quebra no poder ideológico da sociedade tecnológica pode funcionar como desintegração do sistema: devo recusar o complexo de informação que reproduz “necessidades repressivas” e supérfluos. A busca dessas necessidades aciona parte do trabalho socialmente necessário; assim, o sistema atual de informação nos leva diretamente à base material da dominação.

Como podemos perceber, Marcuse permanece fiel à radicalidade marxista, só que agora ela deve enfrentar novos desafios. O ideal de uma sociedade igualitária, pacífica e não repressiva comunga com uma forma de participação política direta: “(...) a combinação de autoridade centralizada e democracia direta” (Ibid., 231), afirma o pensador. A racionalidade tecnológica é acionada em benefício do desenvolvimento humano, da produção e distribuição das necessidades; Marcuse comenta, também, sobre a autodeterminação, onde as massas são dissolvidas em benefício dos “indivíduos libertos de toda propaganda, doutrinação e manipulação”. Portanto, o ideal socialista permanece, embora conjugado com o temor de um poder totalitário ou administrado. Mais que um socialismo democrático que poderia ser uma máscara da exploração capitalista – a reprodução capitalista no socialismo - Marcuse propõe um socialismo direto, livre, um modelo social onde o indivíduo possa se desenvolver plenamente, sem temor. Em suas palavras, “anarquia”, “desintegração”, “pobreza e aflição”, “catástrofe”, são noções associadas ao novo regime. “O critério de partida da sociedade socialista não é tecnológico – é o progresso na realização da liberdade dos produtores, que se expressa em uma mudança qualitativa nas necessidades” (Marcuse, 1999:302). É a abolição da dominação e da exploração os objetivos primordiais; daí o “desejo de anarquia” que interrompe, de fato, a cadeia reprodutiva da dominação capitalista. A libertação e desenvolvimento pleno do indivíduo se darão, no início, nesse vácuo, que corresponde a uma sociedade, tecnologicamente, “ultrapassada” em termos de civilização.

Vê-se, então, como a problemática do indivíduo constitui-se num dos temas centrais da Escola de Frankfurt. Como salienta Adorno, a exclusão do indivíduo em benefício de um engajamento cego “não produzirá um sujeito superior, purificado das

escórias do imprevisível, mas só um repetidor inconsciente daquilo que fosse programado” (Adorno, 1992: 52). Marcuse, neste ponto, compartilha com seus companheiros no argumento da liberação individual, juntamente com a liberação social.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. Filosofia da nova música. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2002.

_____ . Dialética negativa. Madrid: Taurus, 1992.

_____ . Teoria estética. Lisboa: Edições 70, 1993.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ANDERSON, Perry. Considerações sobre o marxismo ocidental. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.

COMTE, Augusto. Apelo aos conservadores. Rio de Janeiro: Centro Positivista do Brasil, 1899.

DORIA, Francisco Antonio. Marcuse: vida e obra. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.

HABERMAS, Jünger. Pensamento pós-metafísico: Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____ . Técnica e ciência como “Ideologia”. Lisboa: Edições 70, 1994.

HAWTHORN, Geoffrey. Iluminismo e desespero: Uma história da sociologia. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

HELLER, Ágnes; FEHÉR, Ferenc. Políticas de la postmodernidade: ensayos de crítica cultural. Barcelona: Ediciones Península, 1989.

HORKHEIMER, Max. Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.

FRIEDMANN, Georges. Sete estudos sobre o homem e a técnica. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1968.

JAMESON, Fredric. O marxismo tardio: Adorno, ou a perspectiva da dialética. São Paulo: Ed. da UNESP; Boitempo, 1997.

JAY, Martin. L'imagination dialectique: Histoire da L'École de Francfort et de l'Institut de Recherches Sociales (1923-1950). Paris: Payot, 1977.

LUKÁCS, Georg. História e consciência de classe. Porto: Publicações Escorpião, 1974.

MALAVOGLIA, Libero. Contesto Marcuse. 2. ed. São Paulo: Progresso, 1971.

MARCUSE, Herbert. A dimensão estética. São Paulo: Livraria Martins Fontes, 1986.

_____. . A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. . Cultura e sociedade - I. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. . Cultura e sociedade - II. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. . Eros e civilização: uma crítica filosófica ao pensamento de Freud. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.

_____ . Idéias sobre uma Teoria Crítica da sociedade. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 1972.

_____ . Razão e revolução: Hegel e o advento da Teoria Social. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969a.

_____ . Tecnologia, guerra e fascismo. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.

_____ . El marxismo soviético. Madrid: Alianza Editorial, 1969b.

OLIVEIRA, Robespierre de. Razão e felicidade na filosofia de Marcuse (1936-38). Dissertação (Mestrado em Filosofia) Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 1996.

PISANI, Marília Mello. Marcuse e Freud: Uma interpretação polêmica – Um estudo de *Eros e civilização*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências. Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2002.

ROUANET, Sergio Paulo. Teoria Crítica e psicanálise. 3. Ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

VIVAS, Eliseo. Contra Marcuse. Buenos Aires: Paidós, 1973.

WIGGERSHAUS, Rolf. L'École de Francfort: Histoire, développement, signification. Paris: PUF, 1993.