

Rodrigo da Silva dos Santos

COMPORTAMENTO E PENSAMENTO UNIDIMENSIONAIS
EM HERBERT MARCUSE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Luigi Bordin

Co-Orientador: Prof. Dr. Franklin Trein

Rio de Janeiro

2010

SANTOS, Rodrigo da Silva dos.

Comportamento e pensamento unidimensionais em Herbert Marcuse. 2010.
102 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) –

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais,
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Rio de Janeiro, 2010.

Orientador: Prof. Dr. Luigi Bordin.

1. Comportamento e Pensamento Unidimensionais em Herbert Marcuse. 2.
Racionalidade Tecnológica. 3. Totalitarismo – Teses.

I. Bordin, Luigi (Orientador). II. Universidade Federal do Rio de Janeiro.
Instituto de Filosofia e Ciências Sociais. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Comportamento e Pensamento Unidimensionais em Herbert
Marcuse.

CDD: 100

Rodrigo da Silva dos Santos

COMPORTAMENTO E PENSAMENTO UNIDIMENSIONAIS
EM HERBERT MARCUSE

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia

Aprovada em

Titulares:

Orientador: Prof. Dr. Luigi Bordin, PPGF / UFRJ

Co-Orientador: Prof. Dr. Franklin Trein, PPGF / UFRJ

Prof. Dr. Paulo Sérgio de Jesus Costa, PPGF / UGF

Suplentes:

Prof. Dr. Fernando da Rocha A. Rodrigues, PPGF / UFRJ

Prof. Dr. Reuber Gerbassi Scofano, FE / UFRJ

RESUMO

SANTOS, Rodrigo da Silva dos. **Comportamento e Pensamento Unidimensionais em Herbert Marcuse**. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

O objetivo desta dissertação é o de analisar os conceitos de comportamento e pensamento unidimensionais na teoria filosófica de Herbert Marcuse, e, além disso, os principais conceitos a eles relacionados e que lhes servem de fundamentação teórica. A partir do esclarecimento deste conjunto de conceitos torna-se possível compreender a crítica de Herbert Marcuse à sociedade industrial avançada, chamada também por ele de sociedade unidimensional. Este tipo de sociedade contemporânea, com sua racionalidade tecnológica, possui um poderoso aparato produtivo que engendra novas formas de controle e exploração dos indivíduos que nela vivem, caracterizando deste modo uma nova forma de totalitarismo. Por conseguinte, estes novos instrumentos de dominação, nunca vistos antes na história da humanidade, são extremamente eficazes e eficientes, impondo modos de pensar e agir que fazem dos indivíduos meras engrenagens do grande mecanismo capitalista construído pelo aparato produtivo. Portanto, os seres humanos integrados neste aparato (os homens unidimensionais) conformam-se passivamente com o princípio de realidade defendido pela sociedade unidimensional. Em contrapartida, qualquer pensamento ou comportamento que signifique oposição ou alternativa a este *status quo* é duramente reprimido, mas não tanto pela violência física, e sim por formas mais sofisticadas de controle, tal como a assim chamada dessublimação

repressiva, impedindo, portanto, qualquer tentativa de transformação social qualitativa.

Palavras-chave: Herbert Marcuse. Comportamento e pensamento unidimensionais. Racionalidade tecnológica. Totalitarismo.

ABSTRACT

SANTOS, Rodrigo da Silva dos. **Comportamento e Pensamento Unidimensionais em Herbert Marcuse**. Rio de Janeiro, 2010. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

The objective of this dissertation is to analyze the concepts of one-dimensional behavior and thinking in Herbert Marcuse's philosophical theory, and, besides, the main concepts related with them and which serve them as theoretical ground. The elucidation of this whole of concepts becomes possible to comprehend the Herbert Marcuse's critic to advanced industrial society. This kind of contemporary society, also called one-dimensional society, which its technological rationality, has a powerful productive apparatus, which produces new forms of control and exploration of the individuals who live in it, characterizing in this way a new form of totalitarianism. Consequently, these news instruments of domination, never seen before in the history of humanity, are extremely effective and efficient, imposing ways to think and to act which makes the individuals mere gears of the big capitalism mechanism construed by the productive apparatus. Therefore, the humanity integrated in this apparatus (the one-dimensional men) conform their selves passively with the reality principle defended by the one-dimensional society. In compensation, any thinking or behavior which signifies opposition or alternative to this *status quo* is hardly repressed, but not so much by the physical violence than by more sophisticated forms of control, just as the so-called repressive desublimation, impeding therefore any attempt of qualitative social transformation.

Key-words: Herbert Marcuse. One-dimensional behavior and thinking.
Technological rationality. Totalitarianism.

Dedico esta obra a meus amórosos pais
Cícero (Seu Ciço) e Maria José (Dona Zita).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer aos professores Luigi Bordin e Franklin Trein, meus respectivos orientador e co-orientador, pela gentileza, solicitude, paciência e amizade, pois ajudaram-me muito na confecção desta dissertação. Agradeço aos cordiais professores Fernando Rodrigues e Guilherme Castelo Branco pelas sugestões, que também me foram bastante úteis. Agradeço também à professora Íris de Oliveira, por seu apoio e amizade. Não posso deixar de agradecer também o apoio dos meus valorosos amigos, que me ajudaram, inclusive, na elaboração desta dissertação: Francisco Sérgio, Leliane, José Renato, Osvaldo, Humberto, Edvaldo, Paulo Sérgio, Mário Januário, Jacqueline, Renato, Constantino, Sebastião, Marcos, André, Anderson, Valéria, Norma, Melquesedeque, Verônica, Noely, Wellington, Fábio Samu, Guanaiaci, Dias, Bruno, Nilton, Marquinhos, Márcio, Willian, Júlio César, Sabrina, Guaraciara, Mário, Elton, Cristiane. Agradeço do mesmo modo ao apoio das secretárias do PPGF, Sônia e Dina, além de tantos outros amigos que conheci durante o curso. Não posso também deixar de agradecer aos meus queridos padrinhos: Verena, Paulo e Leo. Agradeço também a minha companheira Gilmara, por seu carinho e paciência comigo, além das conversas que tivemos sobre esta dissertação. Por fim, agradeço a todos os meus amigos que, mesmo não tendo seus nomes citados, estejam cientes que estão guardados em meu coração.

Weitermachen!
(Continuemos!)

(Mensagem escrita na pedra tumular de Herbert Marcuse)

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	13
1. 1 Apresentação	13
1. 2 A sociedade unidimensional	14
2 HERBERT MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA	18
2. 1 As origens da teoria crítica	18
2. 2 Teoria crítica e teoria tradicional	20
2. 3 A teoria crítica em Herbert Marcuse	26
3 O HOMEM BIDIMENSIONAL	33
3.1 Sobre o conceito de homem bidimensional	33
3. 2 Bidimensionalidade e cultura	38
3. 3 O filósofo-político: modelo ideal de homem unidimensional	40
4 O HOMEM UNIDIMENSIONAL	43
4. 1 O homem unidimensional: pensamento e comportamento unidimensionais	43
4. 2 A sublimação	46
4. 3 Dessublimação repressiva	49
4. 4 Dessublimação repressiva e sexualidade	60
4. 4. 1 A administração total do tempo e da libido	62
4. 4. 2 O homem unidimensional como consciência feliz	65
4. 5 Dessublimação repressiva e a dimensão estética	67

4. 6 O comportamento unidimensional	72
4. 6. 1 Transformação social contida	73
4. 6. 2 Estado de Bem-Estar Social e de Guerra	74
4. 7 O pensamento unidimensional	76
4. 7. 1 Pensamento unidimensional nas ciências	76
4. 7. 2 Pensamento unidimensional na filosofia	80
5 O HOMEM UNIDIMENSIONAL HOJE	84
5. 1 Globalização e império	84
5. 2 O fim da utopia e as reais alternativas	87
6 CONCLUSÃO	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

1 INTRODUÇÃO

1. 1 Apresentação

Esta dissertação tem por escopo a análise dos conceitos de *comportamento unidimensional* e de *pensamento unidimensional*, assim como de conceitos a eles relacionados e que são os fundamentos teóricos responsáveis pela produção dos primeiros. *Comportamento unidimensional* e *pensamento unidimensional* são mencionados e definidos no livro *Ideologia da Sociedade Industrial* (cujo título original é *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*), do filósofo alemão Herbert Marcuse (1898-1979). Nesta obra, publicada em 1964, nos Estados Unidos, Herbert Marcuse nos diz que seus estudos estão focalizados nas tendências sociais, políticas e culturais das sociedades industriais contemporâneas altamente desenvolvidas, as quais chama, em seu conjunto, genericamente, de *sociedade unidimensional*. Contudo, apesar de tais tendências não preponderarem em muitos setores, dentro e fora dessas sociedades, Marcuse alerta que isto parece ser uma questão de tempo, até que elas venham a prevalecer em todo o mundo.

Inicialmente, devemos chamar a atenção para o fato de que nossa análise conceitual não se restringirá à obra citada acima, apesar dos conceitos estudados terem sido originados nela, nem mesmo nos limitaremos a um determinado momento histórico da trajetória intelectual de Herbert Marcuse. Nossa proposta é, na verdade, a de realizar um estudo que toma por base vários textos marcuseanos e, conseqüentemente, diferentes etapas de sua filosofia, pois cremos, que os conceitos de *pensamento* e *comportamento unidimensionais* só poderão ser devidamente compreendidos se nos valermos desta metodologia, isto é, de uma pesquisa que sintetize, semelhante a um jogo de quebra-cabeças, argumentações dispersas em alguns dos principais escritos do autor de *One-Dimensional Man* ao longo de sua vida, demonstrando, deste modo, que os referidos conceitos não são fruto de preocupações filosóficas restritas a uma época, mas atravessam grande parte da vida de Marcuse dedicada aos estudos de filosofia e crítica social.

1. 2 A sociedade unidimensional

A partir do que foi dito anteriormente na apresentação, iniciaremos portanto nossa argumentação com a constatação de que, segundo Marcuse, a sociedade industrial contemporânea – aparentemente vista como a sociedade da Razão, dado o alto nível de avanço científico e tecnológico que atingiu – mostra-se, em verdade, uma sociedade irracional, pois sua produtividade destrói o livre desenvolvimento das faculdades e necessidades humanas.

As necessidades políticas desta sociedade industrial tornam-se as necessidades dos indivíduos, e a satisfação destas promove o avanço da comunidade e dos interesses econômicos das grandes corporações. Esses interesses, para Marcuse, parecem constituir o paradigma da racionalidade contemporânea.

O progresso técnico e científico derivado de um sistema de coordenação e dominação estabelece formas de poder e de vida que reconcilia as forças que ora se lhe opunham e refuta todo protesto que tenha a pretensão de impedir o avanço histórico da liberdade frente à dominação e à labuta. Assim, fica contida qualquer iniciativa contundente de transformação social. Marcuse supõe que esta contenção seja, talvez, “a mais singular realização da sociedade industrial desenvolvida”.¹

Os próprios fundamentos da crítica desta sociedade no entender de Marcuse foram alterados:

Em suas origens, na primeira metade do século XIX, quando elaborou os primeiros conceitos das alternativas, a crítica da sociedade industrial alcançou concreção numa mediação histórica entre teoria e prática, valores e fatos, necessidades e objetivos. Essa mediação histórica ocorreu na consciência e na ação política das duas grandes classes que se defrontavam na sociedade: a burguesia e o proletariado. No mundo capitalista, ainda são as duas classes básicas. Contudo, o desenvolvimento capitalista alterou a estrutura e a função dessas duas classes de tal modo que elas não mais parecem ser agentes de transformação histórica. Um interesse predominante na preservação e no melhoramento do *status quo* institucional une os antigos antagonistas nos setores mais avançados da sociedade contemporânea.²

Esta alteração faz, por conseguinte, caírem por terra idéias que propunham transformações qualitativas na sociedade, em prol de noções que defendem a evolução estável do sistema capitalista. Faltam, por conseguinte, agentes e veículos

¹ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade Industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 16.

² Idem. Ibidem. Ibidem.

de transformação social significativa, e, até mesmo, condições para pensamento e ação se harmonizem.

Nesta sociedade eficaz e eficiente o aparato produtivo tende, cada vez mais, a controlar, de modo totalitário, não apenas as atitudes e necessidades sociais mas também as necessidades e aspirações individuais; destruindo, assim, a distinção e oposição entre esfera pública e privada da existência, entre o que são necessidades e interesses privados e o que são necessidades e interesses públicos. A partir disso, os meios de informação de massa facilmente fazem a população aceitar interesses particulares como se fossem interesses de todo ser humano racional em geral. Marcuse ressalta que tais características se encontram não apenas em países capitalistas, mas também podemos encontrá-las naqueles países ditos comunistas.

A partir desta produtividade totalitária da sociedade afluenta a própria noção de neutralidade tecnológica não mais se sustenta, pois, para Marcuse, a tecnologia não pode ser desvinculada do uso que a sociedade lhe dá.

Destarte, conclui que a tecnologia é utilizada como instrumento de dominação. A sociedade industrial contemporânea busca incessantemente a elaboração de técnicas que organize a vida de seus membros para que seus interesses produtivos sejam objetivados, sob a orientação de uma razão técnica. Graças a esta razão técnica, nas sociedades capitalistas industrialmente desenvolvidas, a dominação “tende a perder seu caráter explorador e opressivo e a tornar-se ‘racional’, sem que com isso a dominação política desapareça”.³ Pois, Marcuse observa que uma ação política “totalitária” não se resume a uma coordenação política terrorista da sociedade. Ela se revela, outrossim, na coordenação técnico-econômica não-terrorista, cuja característica é a manipulação das necessidades dos indivíduos através de interesses impostos ideologicamente.

Ademais, para Marcuse, não apenas uma forma específica de governo ou direção partidária constitui o totalitarismo, mas também um sistema específico de produção e distribuição que proporcione uma variedade de partidos, jornais, instituições, etc., mas que, ao mesmo tempo, mantém um controle hegemônico dos comportamentos e pensamentos dos indivíduos que nele vivem.

Este totalitarismo, paradoxalmente repressor (cerceador da liberdade enquanto autodeterminação) e confortável (estimulador da alta produtividade,

³ HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência enquanto “ideologia”**. São Paulo: abril cultural, 1980. p. 314. (Coleção Os Pensadores).

aumento do consumo de bens e serviços, satisfação de prazeres imediatos) encontra-se no chamado *Estado do Bem-Estar Social*, onde o fio condutor de sua racionalidade se apóia na hipótese de um Estado que seja capaz de manter uma vida administrada, segura, e confortável, onde os indivíduos possam ser pré-condicionados a se satisfazerem com a variedade crescente de mercadorias produzidas pelo aparato produtivo – e que estas mercadorias sejam também os pensamentos, sentimentos e aspirações. A partir desta ideologia, surge a seguinte questão: por que os indivíduos desejariam pensar por si mesmos, sentir por si mesmos, ou, até mesmo, agir por si mesmos?

Neste sentido, Marcuse denuncia, como foi dito acima, a invasão do espaço privado pela realidade tecnológica. Esta invasão se dá pela imediata e automática identificação do indivíduo com a sociedade técnico-científica. A dimensão crítica do pensamento é obliterada por uma ideologia que silencia e reconcilia a oposição de qualquer negatividade do pensar que possa pôr em dúvida a validade da ideologia dominante.

Os produtos doutrina e manipulam a individualidade. A publicidade dos meios de comunicação de massa tornam-se estilos de vida. Os indivíduos são conformados e se *conformam* às leis das coisas, não às leis físicas, mas às da sociedade. Por isso, Marcuse questiona os conceitos tradicionais de *alienação* e de *ideologia*:

[...] os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e têm nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa dimensão não é uma ilusão, mas uma realidade. Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva da alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e em todas as formas. [...] Essa absorção da ideologia pela realidade não significa, contudo, 'o fim da ideologia'. Pelo contrário, em sentido específico, a cultura industrial avançada é *mais* ideológica do que sua predecessora, visto que, atualmente, a ideologia está no próprio processo de produção.⁴

Esta citação nada mais expressa que o fenômeno da *reificação*, já descrito por Georg Lukács,⁵ ou mesmo antes pelo próprio Karl Marx, ao tratar do fetichismo da mercadoria.⁶ Só que agora de uma forma bem mais poderosa e hegemônica que antes. Esta nova situação parece corroborar com o que Merleau-Ponty nos diz, isto

⁴ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 31.

⁵ LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Lisboa: Escorpião, 1974. p. 97.

⁶ MARX, Karl. **O Capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975. p. 79-93.

é, que as ideologias burguesas não são meras aparências; pelo contrário, elas são reais, pois mistificam a sociedade, e se apresentam a ela como algo existente.⁷ Marcuse parece estar de acordo com esta tese.

Estas considerações sobre os conceitos de *alienação* e de *ideologia* servem de base para que Marcuse nos chame atenção para sua reflexão sobre o padrão de *pensamento e comportamento unidimensionais*, que, segundo ele, é definido pelo rechaço das idéias, aspirações e objetivos, cuja natureza é transcendência do estado de coisas do universo estabelecido; ou, ainda, a redução dos mesmos a este universo, ou seja, idéias, aspirações e objetivos unidimensionais (que não são autenticamente dos indivíduos, mas sim da sociedade unidimensional).⁸

A partir do que foi dito, portanto, se deve ressaltar a relevância de um estudo aprofundado da obra *Ideologia de Sociedade Industrial*, assim como outras obras do mesmo autor, não só pelos conceitos acima apontados, mas por outros tópicos muito importantes para que possamos compreender a realidade social que temos vivenciado, que como Marcuse previa, não parece se restringir às sociedades industriais afluentes, pois, inclusive, vem progressivamente atingindo os países subdesenvolvidos (ou melhor, “em desenvolvimento”), como o Brasil. Esta realidade mostra-se atualmente como um totalitarismo que consiste

na soma de efeitos da vida social e na subordinação deles a uma norma disciplinar global, mas também na própria vida social, na erosão de suas fundações, e na renúncia teórica e prática à própria possibilidade de existência da multidão.⁹

Destarte, com a apresentação da problemática exposta acima, partiremos, então, para a análise mais acurada dos conceitos de comportamento e pensamento unidimensionais, além de alguns conceitos a eles relacionados e que lhe servem de fundamento. Mas, antes disso, procuraremos expor algumas das bases teóricas fundamentais do pensamento filosófico-político de Marcuse, isto é, o que podemos chamar de sua Teoria Crítica da sociedade.

⁷ MERLEAU-PONTY. **Marxismo e filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 78. (Coleção Os Pensadores).

⁸ MARCUSE, Marcuse. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 32.

⁹ HARDT, Michel; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 130.

2 HERBET MARCUSE E A TEORIA CRÍTICA

2. 1 As origens da teoria crítica

Nascido em 19 de julho de 1898, em Berlim, Herbert Marcuse inicia seu estudos de filosofia na sua cidade natal e depois em Freiburg. Foi aluno de grandes filósofos como Martin Heidegger e Edmund Husserl, que influenciaram sobremaneira seu pensamento. Mas, com maior interesse pelas reflexões filosóficas e políticas do marxismo, entra em 1933 para o Instituto para a Pesquisa Social (*Institut für Sozialforschung*) – então dirigido por Max Horkheimer, que tinha assumido o cargo de diretor em 1931 –, encontrando neste Instituto afinidades intelectuais que o fariam um dos seus futuros integrantes de destaque.

O Instituto para a Pesquisa Social (cujo nome *Instituto para o Marxismo* também foi cogitado, mas logo abandonado por ser considerado na época muito provocativo)¹⁰, localizado em Frankfurt, havia sido criado em 1924 por iniciativa de Félix Weil, filho de um grande comerciante de trigo na Argentina, cujo primeiro diretor foi o economista austríaco Carl Grünberg, com o intuito de analisar a história do marxismo e do movimento operário, assim como propor uma teoria marxista mais aberta e crítica do que a que vinha do socialismo soviético, cuja posição ortodoxa os integrantes deste novo pensamento crítico discordavam.

O Instituto para a Pesquisa Social, que depois ficou mundialmente conhecido como Escola de Frankfurt, toma por base um contexto histórico que orientará de modo determinante o desenvolvimento de suas pesquisas, isto é, os acontecimentos turbulentos que ocorriam no mundo nas décadas de 20 e 30 do século XX, principalmente na Alemanha, entre eles o enfraquecimento dos movimentos de esquerda deste país e em outros países da Europa Ocidental, após a Primeira Guerra Mundial, fazendo surgir movimentos sociais que seguiam acriticamente as posições socialistas da Moscou pós-Revolução e do stalinismo; e, além disso, o surgimento de movimentos reformistas, fascistas e nazistas.

¹⁰ JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais, 1923-1950**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 45.

Particularmente para Marcuse são marcantes dois fatos que expressarão tragicamente este fracasso da esquerda alemã: os brutais assassinatos de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht – ambos líderes do movimento revolucionário *Liga Espartacus* – por oficiais membros da direita alemã.

É curioso notar que no mesmo ano de ingresso de Marcuse na Escola de Frankfurt, esta é obrigada a buscar o exílio com a ascensão do nazismo. Seu destino final foi os Estados Unidos, onde ficou sediada até o início da década de 50, quando retorna a Frankfurt. Marcuse – ao contrário de outros integrantes do Instituto, como Max Horkheimer e Theodor Adorno – permaneceu nos Estados Unidos, trabalhando em algumas universidades desse país, estabelecendo-se na Universidade da Califórnia, em Berkeley. Porém, em 29 de julho de 1979, em visita a sua terra natal, após acabar de participar de um encontro de intelectuais em Frankfurt, Marcuse morre de infarto em um hospital de Starnberg.

Marcuse e os demais membros da Escola de Frankfurt (Max Horkheimer, Theodor Adorno, Walter Benjamin – para alguns considerados os principais integrantes da escola – mas que também podemos citar Karl Lowenthal, Erich Fromm, entre outros) ficaram também conhecidos como os pensadores da chamada *Teoria Crítica*. Este termo foi pela primeira vez utilizado por Max Horkheimer, em sua obra *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*, para explicitar a diferença da teoria defendida por ele em relação a que denominava *Teoria Tradicional*. Segundo Marcuse já podemos encontrar as origens da Teoria Crítica nas décadas de 30 e 40 do século XIX,¹¹ a partir da produção intelectual dos chamados hegelianos de esquerda na Alemanha, sendo Marx seu principal integrante.¹²

As raízes hegelianas do pensamento de Marx, menosprezadas pelo marxismo mecanicista proposto pela Segunda Internacional, foram revalorizadas no século XX pelos marxistas Lukács, com sua obra *História e Consciência de Classe*, e Karl Korsch, com seu *Marxismo e Filosofia*, recuperando assim a dimensão filosófica do marxismo, e, logo após, esta dimensão foi ratificada com a descoberta dos manuscritos de Paris escritos por Marx. Estes acontecimentos, por sua vez, influenciaram bastante a Teoria Crítica da Escola de Frankfurt. Não obstante, outros pensadores também eram estudados criticamente nesta escola como

¹¹ MARCUSE, Herbert. Filosofia e teoria crítica. In **Cultura e sociedade**. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 137.

¹² JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. p. 84.

Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Dilthey, Weber, entre outros. Mas, a Escola de Frankfurt se recusava a concordar com sistemas filosóficos fechados, pois temiam que eles pudessem distorcer seu caráter crítico, aberto e investigativo.¹³

Contudo, voltando à obra de Horkheimer citada acima, vejamos o que é a teoria crítica e sua diferença em relação à teoria tradicional.

2.2 Teoria crítica e teoria tradicional

De modo resumido, podemos dizer que a diferença fundamental para Horkheimer entre teoria tradicional e teoria crítica se encontra na diferença de seus métodos gnosiológicos. A teoria tradicional, fundamentada no *Discurso do Método* de Descartes,¹⁴ consiste na sistematização do conhecimento a partir das ciências especializadas, sobretudo as ciências físicas e matemáticas, que classifica os fatos em sistemas conceituais já pré-estabelecidos, buscando eliminar contradições e promover simplificações. Esta teoria tradicional fundamenta-se na visão científica usual, equivalendo “a uma sinopse de proposições de um campo especializado, ligadas de tal modo entre si que se poderiam deduzir de algumas dessas proposições todas as demais”.¹⁵ O objetivo é, com isso, a determinação de métodos dedutivos de formulação exata, preferencialmente matemáticos, que prescindem do instável mundo da prática humana. Horkheimer observa que mesmo escolas sociológicas de concepções tão diferentes da ciência social, como a anglo-saxônica e a alemã, buscam se identificar ao *modos operandi* das bem sucedidas ciências naturais, ou seja, a procedimentos que organizam a experiência segundo hipóteses abstraídas das contradições das relações humanas concretas.

Para Horkheimer, portanto, a teoria tradicional, ao procurar se alienar das demais dimensões da *práxis* social, põe-se em consonância com a reprodução da vida da atual sociedade capitalista. Por conseguinte, a teoria tradicional faz do cientista um profissional inserido na divisão social do trabalho e incapaz de compreender a totalidade da *práxis* como algo intrínseco ao próprio processo de

¹³ Idem. Ibidem. p. 84-85.

¹⁴ HORKHEIMER, Max.. **Filosofia e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p.155.

¹⁵ HORKHEIMER, Max. **Théorie Traditionnelle et Théorie Critique**. Paris: Galilimard, 1996. p. 15.

produção do conhecimento científico. Portanto, a teoria tradicional, herdeira, segundo Horkheimer, do pensamento idealista cartesiano, tenta abstrair de seus princípios, qualquer contaminação por juízos de valor, aspirando o ideal da neutralidade axiológica na pesquisa científica.

Em oposição a esta teoria, Horkheimer nos apresenta a teoria crítica, que é para ele, fundamentada na crítica da economia política,¹⁶ de orientação marxista. A teoria crítica para Horkheimer

[...] tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida. As situações efetivas, nas quais a ciência se baseia, não é para ela uma coisa dada, cujo único problema estaria na mera constatação e previsão segundo as leis da probabilidade. O que é dado não depende apenas da natureza, mas também do poder do homem sobre ela. Os objetos e a espécie de percepção, a formulação de questões e o sentido da resposta dão provas da atividade humana e do grau de seu poder.¹⁷

A teoria crítica, portanto é, segundo o comentador Göran Therborn, uma teoria que “parte de uma concepção do homem como sujeito ou criador da história, e compara as objetivações existentes da atividade humana com as possibilidades inerentes ao homem”.¹⁸

E, como os produtores diretos da formas históricas da vida humana são o proletariado, Horkheimer afirma que a teoria crítica é “[...] a face intelectual do processo histórico de emancipação do proletariado.”¹⁹

Logo, ao contrário da teoria tradicional – cujo conceito está fundamentado numa perspectiva a-histórica, que visa a “classificação dos fatos em sistemas conceituais já prontos e a revisão destes através de simplificação ou eliminação de contradições [...]” –²⁰ na teoria crítica a formulação e desenvolvimento de suas categorias epistemológicas estão sempre envolvidos com o interesse por uma organização racional da vida humana. Organização racional para a teoria crítica significa uma organização social onde homens possam viver uma vida livre da labuta e da exploração, de modo consciente e autônomo. Por isso, segundo Horkheimer, a teoria crítica não é conformista em relação à realidade social que o mundo nos

¹⁶ HORKHEIMER, Max. **Filosofia e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p.155.

¹⁷ Idem. Ibidem. Ibidem.

¹⁸ THERBORN, Göran. **La Escuela de Frankfurt**. Barcelona: Anagrama, 1972. p. 14.

¹⁹ HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores) p.135.

²⁰ Idem. Ibidem. p. 128.

oferece, isto é, um mundo de autoritarismos e de exploração da mais-valia das massas oprimidas pelo capitalismo e, não obstante, pelo pseudo-solicialismo dogmático e totalitário. Portanto, “a teoria crítica que visa a felicidade de todos os indivíduos, ao contrário dos servidores dos Estados autoritários, não aceita a continuação da miséria”.²¹

Outro ponto importante a ressaltar na teoria crítica é o fato de que, apesar dela também começar sua investigação tomando por base determinações abstratas – tais como os conceitos da economia política da teoria tradicional: o conceito de mercadoria, de dinheiro, de valor, de uma economia baseada na troca, etc. – a teoria crítica não pode ficar apenas nisso, dado seu compromisso com a realidade efetiva. A teoria crítica segue o método epistemológico da crítica da economia política de Marx, ou seja, o método que vai do abstrato ao concreto. Nas palavras de Marx,

Parece que o correto é começar pelo real e pelo concreto, que são a pressuposição prévia e efetiva; assim, em Economia [signatária da teoria tradicional], começar-se-ia pela população que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, graças a uma observação mais atenta, tomamos conhecimento de que isto é falso. A população é uma abstração, se desprezarmos, por exemplo, as classes que a compõe. Por seu lado, estas classes são uma palavra vazia de sentido se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo: o trabalho assalariado, sem o valor, sem o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. Assim, se começássemos pela população, teríamos uma representação caótica do todo, e através de uma determinação mais precisa, através de uma análise, chegaríamos a conceitos cada vez mais simples; do concreto idealizado [na verdade também uma abstração] passaríamos a abstrações cada vez mais tênues até atingirmos determinações as mais simples. Chegados a este ponto, teríamos que voltar a fazer a viagem de modo inverso, até dar de novo com a população, mas desta vez não com uma representação caótica de um todo, porém com uma rica totalidade de determinações e relações diversas. O primeiro constitui o caminho que foi historicamente seguido pela nascente economia. Os economistas do século XVII, por exemplo, começam sempre pelo todo vivo: a população, a nação, o Estado, vários estados, etc.; mas terminam sempre por descobrir, por meio da análise, certo número de relações gerais abstratas, que são determinantes, tais como a divisão do trabalho, o dinheiro, o valor, etc. Estes elementos isolados, uma vez mais ou menos fixados e abstraídos, dão origem aos sistemas econômicos, que se elevam do simples, tal como o trabalho, divisão do trabalho, necessidade, valor de troca, até o Estado, a troca ente as nações e o mercado mundial. O último método é manifestamente o método cientificamente exato. O concreto é concreto porque é síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso.²²

²¹ HORKHEIMER, Max.. **Filosofia e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.160. (Coleção Os Pensadores)

²² MARX, Karl. **Para crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores) p. 116.

Depois desta exposição podemos perceber que o método de Marx, adotado pela teoria crítica, tem, pois, um movimento de ida e volta, do abstrato para o concreto, que “[...] *não é senão a maneira de proceder do pensamento para se apropriar do concreto, para reproduzi-lo como concreto pensado*”.²³ Porém, este concreto pensado não é ainda para Marx o próprio concreto, isto é, o concreto real:

A mais simples categoria econômica, suponhamos, por exemplo, o valor de troca, pressupõe a população, uma população produzindo em determinadas condições e também certos tipos de famílias, de comunidades ou Estados. O valor de troca nunca poderia existir de outro modo senão como relação unilateral, abstrata de um todo vivo e concreto já dado.²⁴

Para ajudar na compreensão desta explicação do método dialético marxista citemos o comentário de Jean-Paul Sartre a respeito, que representa uma outra maneira expressar o que foi dito acima:

Mas se é verdade que ‘a população’ é um conceito abstrato enquanto não a tivermos determinado por suas estruturas mais fundamentais, isto é, enquanto ela não tiver tomado lugar, como conceito [concreto idealizado], no esquema da interpretação marxista, também é verdade que [...] os homens suas objetivações e trabalhos, enfim, as relações humanas, *são o que há de mais concreto*; [...]²⁵

Por isso, podemos inferir, que no método dialético marxista “a ‘verdade’ só se encontra no todo, na ‘totalidade negativa’”.²⁶ Qualquer fato pode apenas ser considerado como tal pela análise dialética enquanto influenciado pelos antagonismos do processo social considerado em seu todo. Porém, para chegar a esta “totalidade negativa”, pelo que há de mais concreto, também Marcuse reconhece que antes devemos começar pelo abstrato, e isto por conta de uma necessidade histórica:

O mundo social, porém, só se torna uma totalidade negativa no processo de uma *abstração*, que se impõe ao método dialético pela estrutura daquilo a que ele se refere, a sociedade capitalista. Podemos mesmo dizer que a abstração é própria do capitalismo, e que o método marxista apenas dá continuação a este processo. A análise de Marx mostrou que a economia capitalista se constrói sobre e se perpetua pela redução constante do trabalho concreto a trabalho abstrato. Esta economia se afasta, gradativamente, da atividade e necessidades humanas concretas, e perfaz a integração das

²³ Idem. Ibidem. p. 117

²⁴ Idem. Ibidem. Ibidem.

²⁵ SARTRE, Jean Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 50-51.

²⁶ MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. p. 285.

atividades e necessidades individuais unicamente através de um complexo de relações abstratas no qual o trabalho individual conta meramente na medida em que representa o tempo de trabalho socialmente necessário, e no qual as relações entre os homens aparecem como relações entre coisas (mercadorias). O mundo da mercadoria é um mundo das mercadorias é um mundo “falsificado” e mistificado, e a análise crítica deste mundo deve começar por acompanhar as abstrações que o constituem devendo, pois, partir dessas relações abstratas para atingir o seu conteúdo real.²⁷

Mas Marcuse do mesmo modo diz, concordando com Marx, que após o caminho de ida, devemos fazer o caminho de volta:

O segundo passo é pois fazer abstração da abstração, ou abandonar uma falsa concretude, de modo que a verdadeira concretude possa ser restaurada. De acordo com isto, a teoria marxista elabora, em primeiro lugar, as relações abstratas que determinam o mundo das mercadorias (tais como mercadoria, valor de troca, dinheiro, salários) e delas retorna o conteúdo plenamente desenvolvido do capitalismo (as tendências estruturais do mundo capitalista que levam à sua destruição).²⁸

E, para que não confundamos a dialética materialista marxista com a dialética idealista hegeliana, como Sartre acima não confundiu, Marcuse nos alerta que a “totalidade negativa” de Marx não é igual à “totalidade negativa” de Hegel:

Para Hegel, a totalidade era a totalidade da razão, um sistema ontológico fechado, que acabava por se identificar com o sistema racional da história. O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica [idealista]. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição *histórica* que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica. Em outras palavras, a negatividade torna-se uma condição social, associada a uma forma histórica particular de sociedade. A totalidade que a dialética marxista atinge é a totalidade da luta de classes, e a negatividade que está subjacente às contradições desta dialética e que dá forma ao seu conteúdo todo é a negatividade das relações de classe.²⁹

Logo, depois de feita toda esta exposição, podemos notar que o método dialético possibilita à teoria crítica analisar de modo rigoroso o mecanismo social a partir de seu processo histórico e, além disso, se se quer correta deve ter consciência de uma prática que visa mudar o mundo.³⁰

A teoria crítica não pode, portanto, fazer julgamentos de modo abstrato, a partir das deduções formais da lógica discursiva do entendimento, fora da dimensão

²⁷ Idem. Ibidem. Ibidem.

²⁸ Idem. Ibidem. Ibidem.

²⁹ Idem. Ibidem. p. 286.

³⁰ Idem. Ibidem. p. 293.

temporal, histórica; mas, ao contrário, deve refletir concretamente, e desenvolver dialeticamente seus conceitos a partir dos fatos e acontecimentos que se dão no tempo.

Para Horkheimer, dizer, por exemplo,

[...] este ser humano agora é uma criança e depois será um adulto implica para esta lógica [a lógica do entendimento] afirmar que existe um único núcleo imutável: 'este ser humano'; ambas as qualidades de ser criança e ser adulto são grampeadas nele, uma após outra. Segundo o positivismo, não permanece absolutamente nada idêntico; ao contrário, primeiro existe uma criança, depois um adulto, ambos constituem dois complexos de fatos diferentes. Esta lógica não está em condições de compreender que o homem se transforma e apesar disso permanece idêntico a si mesmo.³¹

Portanto, a diferença específica da teoria crítica é o de, mesmo nas suas formulações mais abstratas, considerar as tendências históricas de seu tempo. Por isso Horkheimer nos diz que a teoria crítica, ao contrário das ciências modernas, continua filosófica, porque transforma os conceitos econômicos dominantes por ela estudados em seu oposto, isto é, mostra através da análise crítica a inadequação e fetichização de conceitos que não correspondem às verdadeiras relações de produção que se impõem na realidade:

[...] ela [a teoria crítica] mostra a intensificação da injustiça social no conceito de troca justa, o domínio do monopólio no de economia livre, a consolidação de situações travancadoras da produção no de trabalho produtivo, a pauperização dos povos no de sobrevivência da sociedade.³²

Segundo Horkheimer este caráter filosófico da teoria crítica, que busca desmascarar os conceitos cristalizados da economia política também servem para desmascarar os verdadeiros fenômenos por trás dos princípios do economismo prático, pregado pelo liberalismo, tal como o conceito de liberdade deste sistema, cujas contradições sociais vigentes o tornam uma idéia sem base real.

Todavia, o termo *Teoria Crítica* não é um termo unívoco, apesar de Horkheimer o ter introduzido, pois não significa a mesma coisa para todos os integrantes da Escola de Frankfurt. Outros sentidos foram produzidos além do

³¹ HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.142. (Coleção Os Pensadores)

³² HORKHEIMER, Max.. **Filosofia e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p.157. (Coleção Os Pensadores)

sentido dado originalmente por Horkheimer. Isto se justifica em razão das diferenças teóricas depois surgidas, a partir do momento em que cada um dos integrantes da Escola de Frankfurt procurou buscar certa independência intelectual, percorrendo diferentes caminhos teóricos ao longo do tempo. Para alguns, como Miguel Abensour, por exemplo, a Escola de Frankfurt era, na verdade, mais um círculo que uma escola, ressaltando seu caráter plural.³³

2.3 A teoria crítica em Herbert Marcuse

A partir do que foi dito acima, voltando à nossa investigação sobre Marcuse, podemos perguntar, afinal, como é desenvolvida a Teoria Crítica pelo autor de *One-Dimensional Man*?

Neste sentido, para responder a pergunta feita, apresentaremos uma parte da teoria crítica da sociedade tal como Herbert Marcuse a desenvolve (uma parte, porque a teoria crítica marcuseana não se esgota na temática que é objeto de estudo de nossa dissertação; questões como o fenômeno do nazismo, ou o marxismo soviético, também estudados por Marcuse, não serão tratados aqui). Portanto, será explicitada a sua crítica à sociedade industrial avançada, ou *sociedade unidimensional*.

Segundo Marcuse, parte do escopo de sua Teoria Crítica é a investigação do fato de que a sociedade contemporânea avançada consegue conquistar as forças sociais mais através do uso da tecnologia do que através do terror, ou seja, menos pela violência e repressão que pelo desenvolvimento de um aparato tecnológico que consegue controlar as mais diversas esferas da realidade social.

Portanto, este empreendimento teórico de Marcuse fundamenta-se não só na pesquisa das origens de tal fato, mas, do mesmo modo, busca também uma investigação sobre as suas alternativas históricas, isto é, além de examinar a estrutura e funcionamento da sociedade contemporânea avançada, objetiva um estudo comparativo com outros modos possíveis de organização da sociedade, que pudessem oferecer melhores condições de vida aos seres humanos, suavizando sua luta pela existência.

³³ PAIXÃO, Fernando (Editor). *Filosofias*. São Paulo: Ática, 1990. (Série Entrevistas do *Le Monde*) p. 194.

Ademais, Marcuse nos diz que qualquer teoria crítica da sociedade irá se defrontar com o problema da objetividade histórica, e, por conseguinte, terá que considerar o papel dos valores. Destarte, Marcuse considerará duas questões que envolvem os julgamentos de valor. Citemos:

1) o julgamento de que a vida humana vale a pena ser vivida, ou, melhor, pode ser ou deve ser tornada digna de se viver. Este julgamento alicerça todo esforço intelectual; é apriorístico para a teoria social, e sua rejeição (que é perfeitamente lógica) rejeita a própria teoria;

2) o julgamento de que, em determinada sociedade, existem possibilidades específicas de melhorar a vida humana e modos e meios de realizar essas possibilidades.³⁴

Porém, uma análise crítica da sociedade deve demonstrar que seus procedimentos procuram sua fundamentação também em bases reais e concretas, para que se evidencie sua validade objetiva.

Deve-se observar, portanto, que os outros modos alternativos de organização social considerados não são tomados por Marcuse como meras quimeras, como sonhos de sociedades ideais que estejam em uma outra realidade, como uma realidade extraterrestre, por exemplo. Pelo contrário, estas possíveis sociedades alternativas são vislumbradas a partir de possibilidades objetivas, pois baseia-se nos próprios avanços do aparato produtivo e técnico-científico que tal sociedade industrial avançada contemporânea atingiu. Ela dispõe de quantidade e qualidade de recursos materiais e intelectuais que a teoria crítica deve considerar para compreender como tais recursos podem ser utilizados de maneira ótima para a satisfação das necessidades humanas que reduzam ao mínimo a labuta e miséria dos indivíduos. Fica deste modo exposto a determinação histórica da teoria crítica, por Marcuse ver na história a esfera da possibilidade na necessidade.

Portanto, para poder definir corretamente as alternativas ótimas para a sociedade estabelecida, a teoria crítica deve se abstrair da organização e utilização dos recursos desta sociedade, assim como dos seus resultados. Isto significa a negação dos fatos sociais dados como contexto final de validação. A teoria crítica marcusana é, neste sentido, uma busca pela “transcendência” dos fatos dados, entendendo transcendência em sentido empírico e crítico, que tem por finalidade

³⁴ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 14-15

“ultrapassar” o universo estabelecido da ação e do discurso da realidade unidimensional.

Abstraindo-se, portanto, de tais fatos em relação às suas possibilidades irá se caracterizar a própria estrutura constitutiva da teoria crítica social. A teoria crítica opõe-se, deste modo, a toda suposta metafísica dos fatos sociais, em função do seu rigor em relação ao caráter histórico da transcendência.

A transcendência que a teoria crítica deve operar objetiva a superação da ideologia das instituições estabelecidas para que possa ser expressa uma tendência real – que é a necessidade real da população. Pois,

A teoria social se interessa pelas alternativas históricas que assombram a sociedade estabelecida como tendências e forças subversivas. Os valores ligados às alternativas realmente se tornam fatos quando transformados em realidade pela prática histórica. Os conceitos teóricos terminam com a transformação social.³⁵

Logo, podemos concluir que a teoria crítica da sociedade para Marcuse é uma teoria atrelada à prática histórica, sempre buscando harmonizar-se com sua dinâmica, recusando-se à mera constatação dos fatos dados e estáticos da sociedade estabelecida.

Por isso é também importante que a teoria crítica compreenda qual é o *projeto* que a sociedade escolhe dentre as demais alternativas históricas, decidindo a partir de um jogo de interesses dominantes. O termo *projeto*, que Marcuse utiliza aqui, é retirado do pensamento filosófico de Sartre, pois ele “acentua o elemento de liberdade e responsabilidade na determinação histórica: liga autonomia e contingência”³⁶, que são categorias intrínsecas a um dos problemas centrais da teoria crítica marcuseana, isto é, a luta da humanidade pela pacificação da existência.

Outro ponto interessante a observar é que, segundo Marcuse, o projeto escolhido por uma determinada sociedade tende a tornar-se exclusivo a partir do momento em que este se torna operante nas relações sociais básicas, como também nas instituições sociais. Assim, desta maneira, tal projeto determina o desenvolvimento da sociedade em seu todo. Logo, o projeto que uma sociedade

³⁵ Idem. Ibidem. p. 15.

³⁶ Idem. Ibidem. p. 19.

escolhe é do mesmo modo um projeto *político*, e mais: *hegemônico*; atingindo as mais variadas dimensões das vidas dos indivíduos pertencentes a esta sociedade.

No caso da sociedade unidimensional – ou, dito de outro modo, as sociedades industriais altamente desenvolvidas – o projeto escolhido é o projeto de um universo tecnológico que encara a natureza (e a humanidade, como parte desta natureza) como mero material de dominação:

Ao se desdobrar, o projeto molda todo o universo da palavra e da ação, a cultura intelectual e material. No ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que engolfa ou rejeita todas as alternativas. O potencial de produtividade e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação. A racionalidade tecnológica ter-se-á tornado racionalidade política.³⁷

Esta racionalidade tecnológica, por sua vez, tem um enorme poder de contenção da transformação qualitativa da sociedade que instituiria uma nova direção dos processos produtivos e novas formas de existência. Chegando a ponto de fazer a teoria crítica parecer algo de abstrato e irreal, dado que a atual falta de agentes e veículos efetivos de transformação da realidade social inviabilizam fundamentações teóricas mais concretas.

Não obstante, para melhor esclarecer estas considerações, façamos um adendo, chamando a atenção para o conceito de *racionalidade*, importante conceito dentro do arcabouço teórico da teoria crítica em Marcuse.

Como um de seus comentadores Habermas nos esclarece que Marcuse parte do conceito de racionalidade introduzido por Max Weber. Para Weber, segundo Habermas, *racionalidade* significa

[...] a forma da atividade econômica capitalista, do tráfego social regido pelo direito privado burguês e da dominação burocrática. Racionalização [a efetivação da racionalidade] significa, em primeiro lugar, a ampliação das esferas sociais, que ficam submetidas aos critérios de decisão racional. A isto corresponde a industrialização do trabalho social com a consequência de que os critérios da ação instrumental penetram também noutros âmbitos da vida (urbanização das formas de existência, tecnificação do tráfego e da comunicação).³⁸

³⁷ Idem. Ibidem. Ibidem.

³⁸ HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência como “ideologia”. In *Técnica e ciência como “ideologia”*. Lisboa: Edições 70, 1987. p. 45.

Portanto, podemos arriscar dizer que o conceito de racionalidade corresponde ao conceito marxista de *modo de produção*. Este conceito em Marx pode ser definido como a maneira como a produção é organizada (racionalizada) a partir da relação entre os produtores diretos – na era capitalista, o proletariado – e a classe exploradora – os proprietários dos meios de produção.³⁹

Então, a partir da explicação anterior, torna-se mais clara a diferenciação que Marcuse estabelece entre *técnica* e *tecnologia* ou, melhor dizendo, entre *técnica* e *racionalidade tecnológica*:

[...] a tecnologia é vista como processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação) não passa de um fator parcial. Não estamos tratando da influência ou do efeito da tecnologia sobre os indivíduos, pois são em si uma parte integral e um fator da tecnologia, não apenas como indivíduos que inventam ou mantêm a maquinaria, mas também como grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilização. A tecnologia, como modo de produção, como totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação.⁴⁰

Apesar disso, para Marcuse, a teoria crítica insister na transformação social, que continua tão necessária quanto em qualquer época, dado que muitos membros das sociedades afluentes sob a égide da tecnologia continuam em situação desumana, tanto materialmente quanto intelectualmente. Mesmo porque o fato de a maioria das pessoas aceitarem ou serem impelidas a aceitar o *status quo* da sociedade afluyente, não a torna menos racional e condenável. Pois o estado de coisas que se impõe vai de encontro ao conceito de *razão* (*Vernunft*)⁴¹ defendido por Marcuse, que consiste na faculdade dialética de pensar criticamente, isto é, no pensamento crítico que procura negar a constatação imediata dos fatos isolados – como faz o *entendimento* (*Verstand*) – mas sintetizá-los, objetivando o conhecimento da realidade efetiva, compreendida como a totalidade das relações de produção. Deste maneira, a partir da razão dialética, torna-se possível conhecer a realidade

³⁹ BOTTOMORE, Tom (Editor). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001. p.269.

⁴⁰ MARCUSE, Herbert. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In KELLNER, Douglas (Editor). **Tecnologia, guerra e fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse**. São Paulo: Unesp, 1999.

⁴¹ Idem. **Razão e revolução**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção O Mundo Hoje; v. 28) p. 53-58.

real, ou seja, um mundo onde impera a divisão social do trabalho, a luta de classes, a exploração capitalista da mais-valia, e a conseqüente desumanização da humanidade no processo de produção de seus meios de subsistência, etc.

Então, com esta tomada crítica de consciência, os homens dispõem de instrumentos teóricos necessários para que lutem por uma vida verdadeiramente racional – uma vida de liberdade e pacificação da existência, isto é, uma vida livre de labuta, da manipulação do tempo livre, de exploração do homem pelo homem, da alienação; enfim, uma vida em que o ser humano possa realizar seu ser como sujeito de sua própria história.

Por conseguinte, Marcuse prega a recusa por parte do ser humano do estilo de vida vigente nas sociedades altamente desenvolvidas. Mas, ao mesmo tempo, reconhece que esta sociedade unidimensional consegue obliterar os focos de negatividade tão poderosamente assim como é capaz de “entregar as mercadorias” em quantidade cada vez maior.

Isto faz com que a crítica recue cada vez mais para altos níveis de abstração, onde não mais podemos notar uma harmonização entre teoria e prática, ou entre pensamento e ação.

Em face disto, Marcuse se pergunta se isto não refutaria a teoria crítica? Sua resposta, contudo, ainda é negativa. Pois, apesar do exposto acima, a teoria crítica reclama a transformação social, porque esta continua tão necessária quanto em qualquer época histórica, dado que muitos membros das sociedades afluentes, continuam em situação desumana, tanto materialmente, quanto espiritualmente, sem contar a imensa quantidade de seres humanos que subsistem miseravelmente além das fronteiras destes tipos de sociedades.

Porém, está irracionalidade deve ser vista pelos seres humanos para que, assim, possa ser combatida. Exige-se, portanto, a tomada de consciência do que é uma falsa consciência e do que é uma verdadeira, bem como o que é um interesse imediato, fungível, e o que é um interesse real. Desta forma, Marcuse crê que a noção de uma verdadeira consciência, isto é, não ideológica, ainda tem sentido. Mas, ela deve ser validada pela necessidade dos seres humanos de modificar seu estilo de vida, negando o positivo, ou seja, o *status quo*.

Contudo, as conquistas extraordinárias da sociedade unidimensional são tão convincentes que parecem inviabilizar os fundamentos lógicos da teoria crítica, na medida em que a transcendência deste tipo de sociedade parece inconcebível.

Esta falta de fundamentos da teoria crítica se explica, na visão de Marcuse, na degradação de suas antigas categorias tais como: “sociedade”, “classe”, “família”, “indivíduo”, entre outras, que possuíam essencialmente um caráter negativo ou oposicionista, pois expunham as reais contradições da sociedade do século XIX. A categoria “classe”, por exemplo, revelava a tensão e contradição na realidade social, pois designava esferas e forças ainda não integradas à ordem social estabelecida. Estas categorias, na sociedade unidimensional, parecem perder a cada dia sua força crítica, sendo reduzidos a termos descritivos, operacionais ou ilusórios.

Este revés da teoria crítica levou a uma regressão da teoria conectada à prática histórica, fundamentada na crítica da economia política, para o pensamento abstrato e especulativo da filosofia. Isto engendra análises “externas”, no sentido de serem análises que não consideram as tendências históricas concretas. Segundo Marcuse, a teoria crítica não deve ser apenas especulativa, mas deve também estar a par das determinações e potencialidades do processo histórico.

Ademais, Marcuse nos diz que a teoria crítica se defronta atualmente com duas ambigüidades geradas na sociedade unidimensional. A primeira consiste na identidade dos opostos das tendências sociais: entre as tendências positivas e negativas, entre os mais altos níveis de desenvolvimento econômico e tecnológico e os mais altos níveis de barbárie (violência gratuita, corrupção, totalitarismo “democrático”, etc.). A segunda ambigüidade está na contradição de duas hipóteses que versam sobre o destino desta sociedade afluyente: uma, supõe que a capacidade de contenção da transformação da sociedade unidimensional é tal que não podemos conceber uma possível mudança social qualitativa, em um futuro próximo; outra é crença de que existem tendências e forças que podem destruir esta sociedade, rompendo suas barreiras.⁴²

Para o autor de *One-Dimensional Man*, ambas hipóteses parecem existir, uma ao lado da outra e, até mesmo, uma inserida na outra. Porém, a primeira hipótese é a que domina; e, se o pensamento e comportamento dos seres humanos não forem subvertidos, fazendo-o enxergar a verdadeira realidade, ou seja, a realidade da dominação, nem mesmo uma catástrofe poderá promover qualquer transformação.

⁴² Idem. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 18.

3. O HOMEM BIDIMENSIONAL

3.1 Sobre o conceito de homem bidimensional

A princípio, antes mesmo de analisarmos os conceitos de pensamento e comportamento unidimensionais – dois dos principais aspectos que, podemos dizer, constituem dialeticamente aquilo que Marcuse compreende por *homem unidimensional* – iniciaremos com a análise de outro conceito, a saber: o conceito de *homem bidimensional*.

Mas, por que esta primeira análise se faz necessária? Acreditamos que se faz necessária para que possamos bem compreender – *negativamente*, isto é, pelo que não é – a própria unidimensionalidade do ser humano. Empreendendo esta análise do conceito de homem bidimensional, da forma como Marcuse o considera, posteriormente o conceito de homem unidimensional tornar-se-á mais claro, assim como a seu contexto histórico.

Por conseguinte, devemos notar que, historicamente, o homem bidimensional é anterior ao homem unidimensional do qual Marcuse se refere; e que, atualmente, este deu, ou vem progressivamente dando lugar àquele (pelo menos a grande parcela da humanidade que vive nos países desenvolvidos do Ocidente). Deste modo, veremos então o que é o homem bidimensional, e qual sua importância tendo por fim uma posterior análise comparativa com o homem unidimensional.

Primeiramente, Marcuse nos diz que o homem bidimensional surge nos primórdios de determinada época, denominada pelo filósofo de fase *pré-tecnológica* da história ocidental. Não obstante, ressalta, que esta fase *pré-tecnológica*, bem como a que lhe sucede, ou seja, a *tecnológica*, compartilham alguns conceitos básicos sobre o que é o homem e o que é a natureza, explicitando, assim, a continuidade da tradição cultural do Ocidente.⁴³ Nesta continuidade, porém, modos diferentes de pensar se contrapõem, pois pertencem a diferentes formas de apreender, organizar e modificar a natureza e a sociedade, devido às drásticas mudanças ocorridas ao longo da história.

⁴³ Idem. Ibidem p. 126.

Podemos dizer que a fase *pré-tecnológica* – onde a dimensão não-operacional, normativa, do pensamento constituía a essência da cultura – pode ser datada, no entender de Marcuse, da Antigüidade Clássica grega, até, *grosso modo*, o período entre as duas Guerras Mundiais ocorridas no século XX; donde surge, então, a fase, denominada por Marcuse, de fase *tecnológica*.⁴⁴

Vamos, portanto, a partir daí, procurar explicar as características desta fase pré-tecnológica, que engendra o *homem bidimensional*.

Desde as origens do pensamento filosófico ocidental, tendências ideológicas que visam a estabilidade do *status quo* entram em confronto com os elementos subversivos da Razão, cujo poder revela-se no pensamento positivo (tético: que põe o que é) e, juntamente com ele, o pensamento negativo (antitético: que põe o que não é). Estes elementos opostos do pensamento racional desvelam o caráter contraditório da própria realidade.

Estes atos téticos e antitéticos da Razão serão considerados elementos decisivos, pois, na Filosofia Clássica grega, mais especificamente na filosofia dialética de Platão – considerado por muitos o principal representante deste período histórico⁴⁵ –, a Razão (*Logos*) é a faculdade cognitiva que distingue o que é verdadeiro do que é falso, sendo estas qualidades condições ontológicas da Realidade. Logo, a lógica dialética procura expressar aquilo que verdadeiramente é, distinguindo-o daquilo que *parece* ser. Portanto, a Verdade é o que é; e o Falso, aquilo que *não é*. E mais: toma-se a Verdade como valor – como objeto de preferência – e, assim, para o pensamento dialético, Ser (ser verdadeiro) é melhor que Não-Ser (ser falso).

Porém, deve-se observar que o Não-Ser não é Nada (*Nihil, Ausência*). É, pelo contrário, uma potencialidade do Ser e, ao mesmo tempo, uma ameaça para o Ser mesmo: é a *destruição* do Ser. A busca da verdade é, pois, a luta contra a ameaça desta destruição, que acaba por envolver não só a dimensão cognitiva do ser humano, mas, outrossim, sua dimensão prática:

A luta pela verdade é uma luta contra a destruição, para a ‘salvação’ (σώζειν) do Ser (um esforço que parece ser ele próprio destrutivo se ataca uma realidade estabelecida como sendo ‘inverídica’: Sócrates contra a Cidade-

⁴⁴ MARCUSE, Herbert. Comentários para uma redefinição de cultura. In.: **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 158.

⁴⁵ Cf. JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 581.

Estado ateniense). Na medida em que a luta pela verdade 'salva' a realidade da destruição, a verdade compromete e empenha a existência humana. É o projeto essencialmente humano. Se o homem tiver aprendido a ver e conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia.⁴⁶

Assim, *Logos*, e também *Eros* (pulsão de vida), ou, a cognição humana, tanto lógica como erótica, negam a ordem estabelecida assim como suas verdades vigentes.

Marcuse nos diz que esta concepção, onde são integrados pensamento e prática, em que o Ser (o que é – ou o que *está sendo*) é constantemente ameaçado pelo Não-Ser (negatividade, necessidade, contingência) é um mundo antagônico a si mesmo; mas, que apesar disso, é um *cosmo* (um mundo ordenado, e *estabelecido*), que está estruturado por causas finais.

A Filosofia se depara, portanto, com este mundo antagônico – em que Ser e Não-Ser, em luta, compõem o seu Todo. Um mundo, segundo Marcuse, que revela uma dilaceração ontológica (*déchirement ontologique*) em si mesmo, portanto, um mundo *bidimensional*.

Todavia, Marcuse insiste que esta distinção ontológica não é produto do mero pensamento abstrato. É, em verdade, fruto advindo da experiência de um universo em que o pensamento participa na teoria e na prática. A experiência do pensamento, neste universo, o faz compreender que existem modos de ser nos quais os seres humanos e as coisas *são eles próprios*, e, ademais, modos de ser em que *não são eles próprios*, isto é, modos de ser que existem, mas que estão em uma existência de limitação, de deformação, de negação de suas naturezas, uma existência aparente, ou ilusória.

Mas, apesar desta explicação, poderíamos nos perguntar, então, qual o critério que o pensamento filosófico clássico grego – preponderantemente o pensamento platônico, que podemos, por conseguinte, a partir do exposto acima, denominar de pensamento *bidimensional* – utiliza para distinguir o real verdadeiro do real falso? O critério preponderante, segundo Marcuse, é a *intuição*, a forma de cognição em que o objeto do pensamento aparece de modo claro no que ele é realmente; ou seja, a intuição apreende de modo evidente as qualidades essenciais

⁴⁶ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 127.

do Ser, bem como explicita sua relação antagônica com a situação contingente e imediata.

Para Marcuse, esta intuição não é muito diferente da intuição cartesiana,⁴⁷ pois, não é uma faculdade misteriosa do pensamento, que, por sua vez, proporciona uma experiência estranha e imediata da realidade. Pelo contrário, a intuição está ligada à análise conceitual: “A intuição é antes o término (preliminar) de uma tal análise – o resultado da mediação intelectual metódica. Como tal, ela é a mediação da experiência concreta.”⁴⁸

Assim, diante da oposição entre ser e não ser existente na realidade, há, visando superar estas contradições, o processo do pensamento em busca do Ser que *deve ser* preferido, isto é, do Ser verdadeiro. Marcuse chega então a nos dizer que a Filosofia se origina da dialética, no debate de teses divergentes visando superar racionalmente as aporias, pois seu universo do discurso reage aos fatos de uma realidade antagônica.

Ademais, podemos observar que as próprias condições de possibilidade do discurso – da forma como Platão o define, isto é, como enunciação de proposições categóricas (que estabelecem relações predicativas, podendo ser verdadeiras ou falsas)⁴⁹ – são, no compreender de H. C. de Lima Vaz, determinados no caminho (*métodos*) traçado pela dialética de Platão:

O roteiro dialético tem início quando se manifesta a oposição no seio da identidade do Ser ($A = A$), exprimindo-se nas aporias iniciais que são as condições de possibilidade de todo discurso: ser idêntico / ser outro; ser uno / ser múltiplo; ser infinito / ser finito; ser absoluto / ser relativo; ser necessário / ser contingente. Essas oposições tecem a trama das primeiras relações que constituem os primeiros passos do *lógos* discursivo: relação de alteridade, relação de pluralidade, relação de negação entre finito e infinito, relação de dependência, relação de possibilidade.
[...] o que justifica e mesmo impõe o procedimento dialético é a existência de oposições ou relações de contrariedade no interior da própria afirmação

⁴⁷ Este conceito de intuição parece se identificar com o conceito dialético de imediato “superior”, mencionado por Henri Lefevbre, em sua análise do conceito cartesiano de intuição. Cf. LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal / lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 107-108. Para maiores esclarecimentos sobre o conceito cartesiano de *intuição* cf.: DESCARTES, René. **Regras para a orientação do espírito**. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 13-15. Já a relação deste conceito com a filosofia platônica, cf.: COTTINGHAM, John. **Dicionário Descartes**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995. p. 91-92.

⁴⁸ MARCUSE, Herbert. Ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 127.

⁴⁹ PLATÃO. **Sofista**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. p. 187-188. (Coleção Os Pensadores). No entanto, Marcuse não parece se restringir ao conceito platônico de discurso. Pois parece utilizar o termo discurso tal como Roland Barthes utiliza, isto é, discurso como sinônimo de *fala*. Cf. BARTHES, Roland. **Elementos de semiologia**. p. 18. Talvez por isso o tradutor da edição brasileira de *One-dimensional Man*, Giasone Rebuá, tenha preferido traduzir *discourse* por locução.

primordial da inteligência: o Ser é. O exercício do *lógos* como discurso faz aparecer imediatamente as oposições que acima enumeramos, e estas acompanham todo o desenrolar do discurso. Por exemplo, a afirmação do ser de qualquer objeto implica imediatamente a oposição do ser-outro.⁵⁰

Para reforçar esta argumentação da bidimensionalidade do real, e a força da crença em sua validade que perdurou por séculos, podemos avançar no tempo e da Grécia Antiga chegarmos ao século XIX, pouco antes do fim da era pré-tecnológica. Neste século, podemos encontrar considerações sobre a bidimensionalidade na dialética de G. W. Hegel.

É interessante notar que Marcuse também se refere à bidimensionalidade existente no pensamento dialético de Hegel em seu estudo chamado *A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*, quando trata da teoria da essência, na Lógica de Hegel. Ele explicita a relação dialética que a reflexão apreende entre duas dimensões da realidade: a dimensão do presente, da imediatidade do ente, e a dimensão do passado-presente, que, em comparação com a dimensão anterior, constitui a verdadeira dimensão do ente, pois nela encontramos sua historicidade, sua mobilidade essencial, o que para a dialética hegeliana é a sua essência.

Por conseguinte, esta mobilidade essencial do passado-presente, superando dialeticamente a dimensão do presente, é o fundamento da unidade do ente, porque é na dimensão do passado-presente que para Hegel se dá o fenômeno da reinteriorização (*Erinnerung*), que segundo Marcuse

não tem nada a ver com o fenômeno físico da memória que nós designamos hoje em dia com este termo: é uma categoria *ontológica* universal, é 'um movimento do ser mesmo' que 'se reinterioriza por sua natureza própria'. Esta 'entrada' do ente em si mesmo, o retorno a si, mas – eis o ponto decisivo – o movimento se conclui mais agora na dimensão da imediatidade (como as mediações e negações do *aliquid*; também estas se perdiam), ele se volta a uma dimensão nova ou ele se introduz: a dimensão do passado-presente 'intemporal', da essência.⁵¹

No entanto, Marcuse alerta que esta nova dimensão do ser que é denominada com o termo *essência* na lógica dialética de Hegel não deve ser compreendida do mesmo modo que a *Idéia* platônica ou o termo *essência* utilizado, por exemplo, nas *Idéias para uma fenomenologia pura* de Husserl. Pois o conceito

⁵⁰ VAZ, H. C. de Lima. Método e dialética. In.: BRITO, Emídio Fontenelle de; CHANG, Luiz. Harding. (Orgs.). *Filosofia e método*. São Paulo: Loyola, 2002. p. 13-14. (Coleção CES).

⁵¹ MARCUSE, Herbert. *Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad*. Barcelona: Martinez Rocca, 1970. p. 58-72. Tradução nossa (que também considerou a tradução francesa citada na bibliografia).

de essência em Hegel é engendrado a partir da interpretação do ser como *mobilidade*. Para explicar melhor, Marcuse explicita o que é a essência da planta na concepção dialética:

Esta planta *está* neste momento como semente, agora como flor, agora como fruto. Mas, não é nem semente, nem flor, nem fruto, e tão pouco é tudo isso junto. O *ser* deste ente não se encontra na inteira dimensão do presente imediato estante – tal foi o resultado da análise anterior –, salvo como ‘totalidade negativa’ de todas as determinações imediatas de cada caso: a planta é precisamente isto: *não ser* semente, flor, fruto, *ser portanto* naquilo que ela não é, ‘referir’ a si mesma esta negação. A semente devem flor, a flor devem fruto, e em todos estes estados a planta subsiste como permanente; e ainda mais: ela devem propriamente nisto. Mas para poder ser presente em todas essas determinações, para poder ser planta *como* semente, flor, fruto, a planta tem que haver sido antes todas estas determinações singulares. A semente já é, com efeito, planta! A planta não nasce da semente: só a flor, e depois o fruto, nascem da semente. O ‘ser’ da planta é pois uma ‘essência’: portanto não é determinável senão como ‘o que o ser era (desde sempre)’, τὸ τί ἦν εἶναι.⁵²

Assim, a essência da realidade se traduz nesta mobilidade dialética dos seus diversos momentos históricos: ser-em-si / ser-outro; essência / fenômeno; ser-em-si, ser-para-si; ser / dever-ser; presente / passado-presente; pensamento / comportamento; etc. Estes pares de opostos, por sua vez, fazem parte do mundo *bidimensional* da fase pré-tecnológica do Ocidente.

3. 2 Bidimensionalidade e cultura

Portanto, segundo Marcuse, o intuir desta realidade antagônica, *bidimensional*, faz o ser humano refletir, e notar, a partir disso, por exemplo, que ele mesmo parece estar de posse de certas faculdades, de certos poderes que lhe possibilitam levar uma “boa vida”, isto é, uma vida o máximo possível independente da labuta, da feiúra e da dependência das necessidades da vida. Atingir este objetivo é, o mesmo que atingir a “melhor vida”, significando esta a realização de sua natureza *verdadeiramente* humana.

Este objetivo, na verdade, corresponde àquilo que Marcuse denomina *cultura*:

[...] cultura aparece então como o complexo de objetivos (*Ziele*) (ou valores) morais, intelectuais estéticos, considerados por uma sociedade como meta

⁵² Idem. Ibidem. Ibidem.

(*Zweck*) da organização, da divisão de seu trabalho – ‘o Bem’ (*‘das Gut’*), que deve ser alcançado mediante o modo de vida por ela instituído.⁵³

Ou, em outros termos:

[...] cultura é mais do que uma mera ideologia. Em vista dos objetivos que a civilização ocidental declara e da pretensão de realizá-los, definiríamos Cultura como processo de *humanização (Humanisierung)* caracterizado pelo esforço coletivo para conservar a vida humana, para pacificar a luta pela existência ou mantê-la dentro de limites controláveis, para consolidar uma organização produtiva da sociedade, para desenvolver as capacidades intelectuais dos homens e para diminuir e sublimar a agressão, a violência e a miséria.⁵⁴

Este *Bem*, apreendido pela intuição, por conseguinte, buscará o que é o verdadeiro em detrimento do que é falso. Neste sentido, podemos afirmar que o *Bem* (a Cultura) – isto é, a busca da Verdade – é o que *humaniza*, o que *liberta*. “Razão e Liberdade convergem.”⁵⁵ Isto porque os seres humanos, em sua luta pela existência, necessitam esforçar-se na procura do conhecimento, pois o que é bom, justo e verdadeiro não é revelado imediatamente em suas consciências.⁵⁶

Outrossim, Marcuse nos diz que todo conhecimento na filosofia antiga refere-se à *práxis*. Mesmo o conhecimento filosófico – que ocupa posição suprema na hierarquia dos conhecimentos de Aristóteles, pois não há nenhum fim exterior a ele mesmo – tem por fim a máxima felicidade humana.

Porém, na medida em que a condição ontológica da realidade apresenta duas dimensões, uma dimensão verídica, e outra inverídica, e esta mesma condição parece constituir algo de imutável, duas outras dimensões se identificam respectivamente às anteriores. São elas: o universo da liberdade, da “boa vida”, liberta de qualquer atividade laborativa, em que o ser humano pode *ser*; universo em que a verdade se desvela. E o outro universo, a outra dimensão, é a dimensão da servidão perante o desgaste da labuta, do sofrimento visando suprir as necessidades materiais da vida quotidiana; esta dimensão está associada a dimensão da inverdade, da aparência, dominada pela contingência.

⁵³ MARCUSE, Herbert. Comentários para uma redefinição de cultura. In.: **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: p. 157.

⁵⁴ Idem. :Ibdem. p. 154.

⁵⁵ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 129.

⁵⁶ MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In.: **Cultura e sociedade**. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 89.

Interessante notar que a dimensão verídica e a dimensão inverídica, relacionadas com os mundos da liberdade e da não-liberdade, refletem, segundo Marcuse, uma condição que, em verdade, não tem nada de ontológica, mas sim social:

Obviamente, isso reflete a condição, que nada tem de ontológica, de uma sociedade baseada na proposição de que a liberdade é incompatível com a necessidade de procurar as necessidades da vida, de que essa atividade é função “natural” de uma classe específica, e de que a cognição da verdade e da existência verdadeira implica liberdade de toda a dimensão de tal atividade. Esta é, na verdade, a constelação pré-tecnológica e antitecnológica por excelência.⁵⁷

Esta é, portanto, a racionalidade do mundo *bidimensional*, pré-tecnológico. Mas esta racionalidade pré-tecnológica não encontra ainda para Marcuse diferença essencial frente à racionalidade tecnológica, ou *unidimensional*. Pois, tal como foi dito a pouco, elas ainda compartilham alguns conceitos que resistem de certo modo às mudanças históricas. A relação entre aqueles que vivem uma vida *livre / verdadeira* e uma vida *não-livre / falsa* continua válida segundo a nova racionalidade tecnológica. O mundo da *areté*⁵⁸ cultural continua, segundo a visão marcuseana, privilégio de determinada classe abastada.

Por conseguinte, a partir do que foi dito, parece que já se pode dizer algo sobre o *homem bidimensional*. E este algo é o seguinte: o homem *bidimensional* é aquele que pensa e se comporta situado na condição ontológica da *bidimensionalidade*, isto é, aquele que pensa e se comporta na tensão entre Ser / Não-Ser, Verdade / Falsidade, Liberdade / Não-Liberdade, etc.

3. 3 O filósofo-político: modelo ideal de homem bidimensional

Destarte, Marcuse pergunta: na filosofia grega clássica (mais especificamente, na filosofia platônica), quem é o sujeito bidimensional por excelência, que compreende a condição ontológica de inverdade e verdade?

⁵⁷ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 129.

⁵⁸ Entendamos *areté* por excelência, tal como utiliza Marilena Chauí, in.: CHAUI, Marilena. **Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles**. v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1994. p. 22.

Marcuse mesmo responde: é o filósofo-estadista platônico. Mas, por quê? Porque a verdade que conhece é *potencialmente* acessível a todos.

Mas, Marcuse ressalta que esta *potencialidade* é impedida de se *atualizar* por determinada barreira histórica – ou seja, a divisão social do trabalho, elevada à dignidade de condição ontológica – que separa homens livres (verdadeiros) e não-livres (falsos), perverte-se, a própria busca da verdade:

Guiado pelo filósofo, o escravo, em *Menon*, de Platão, é capaz de captar a verdade de um axioma geométrico, isto é, uma verdade que *se situa além* da mudança e da corrupção. Mas como a verdade é tanto um estado de ser como de pensamento, e como este é a expressão e a manifestação do outro, o acesso à verdade permanece mera potencialidade enquanto não vive na verdade e com ela. E essa modalidade de existência é fechada ao escravo – e a todo aquele que tem de passar a vida buscando as necessidades da vida. Conseqüentemente, se o homem não mais tivesse de passar a vida no domínio da necessidade, a verdade e uma existência humana verdadeira seriam *universais* em sentido estrito e real. A Filosofia visualiza a *igualdade* entre os homens, mas ao mesmo tempo se submete à negação real da igualdade.⁵⁹

Eis aí o impasse da Filosofia: ela se pretende *universal*, e consegue. Torna-se *universalidade abstrata*. Pois a verdade, que pressupõe a liberdade de labuta, não é concretamente de todos; é de uma minoria, serve a um grupo *particular*. Para Marcuse, isto contradiz o caráter *universal* da verdade, que segundo ele, não tem apenas um escopo teórico, mas também prático: a melhor vida do homem, enquanto homem, na realização de sua essência histórica.

A Filosofia chega, assim, a um caminho aporético, ou à alienação em relação à História. Por quê? Marcuse esclarece:

Para a Filosofia, a contradição é insolúvel, ou então não aparece como uma contradição porque é a estrutura da sociedade do escravo ou servo essa Filosofia não transcende. Assim ela deixa a história para trás, não dominada, e eleva a verdade, em segurança, acima da realidade histórica. Aí a verdade é preservada intacta, não como realização do céu no céu, mas como uma conquista do pensamento – intacta porque a sua própria noção expressa a percepção introspectiva de que aqueles que dedicam a vida a ganhar a vida são incapazes de viver uma existência humana.⁶⁰

⁵⁹ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 130.

⁶⁰ Idem. *Ibidem*. *Ibidem*.

Assim, o *homem bidimensional*, ou o filósofo-político, (aquele que todos os seres humanos em tese poderiam se tornar, mas em sua maioria não se tornam; aquele que pensa e se comporta ativamente diante da realidade que o circunda), é orientado pela ideologia da verdade universal (mas, às vezes, não tão universal assim), é um homem guiado pela Razão – que discerne o que é e o que não é; é de espírito crítico, é contestador do *status quo*. Em suma, é alguém como Sócrates – o ideal de ser humano para Platão. Segundo Marcuse, no idealismo de Platão, havia crítica social, nela havia a luta contra a ordem mercantilista ateniense.⁶¹ Porém, também diz: “a história do idealismo é também a história da resignação em face do existente”.⁶² E mesmo a filosofia platônica, apesar de crítica, é idealista, porque eterniza os conflitos de uma sociedade baseada na distinção de classes como se estas fossem condições ontológicas, quando, em verdade, encontra seus fundamentos nas relações materiais e *históricas* de produção que os seres humanos estabelecem entre si e com a natureza. Basta, para que notemos isto, ler a *República* (onde Platão determina a divisão da *polis* ideal em três ordens, que *devem* viver e conviver conforme sua essência: aqueles homens feitos de ouro, os magistrados, os que devem governar; aqueles feitos de prata, os guerreiros, guardiões da *polis*; e finalmente os lavradores e artífices, feitos de ferro e cobre, responsáveis pelas necessidades vitais de todos os habitantes da Cidade-Estado ideal).⁶³

Portanto, a racionalidade pré-tecnológica fundamenta-se neste conceito bidimensional de verdade, implicando o universo bidimensional do discurso que irá contrastar com o novo universo humano (unidimensional) da era tecnológica.

Destarte, tomando por referência o que acabamos de dizer a respeito do homem bidimensional, no capítulo seguinte veremos – afirmativa ou positivamente – enfim, o que vem a ser o homem unidimensional.

⁶¹ MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: **Cultura e sociedade**. v. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 92.

⁶² Idem. *Ibidem*. p. 93.

⁶³ PLATÃO. **República**. São Paulo: Hemus, 1970. p. 93-94.

4 O HOMEM UNIDIMENSIONAL

4.1 O homem unidimensional: pensamento e comportamento unidimensionais

Neste capítulo definiremos o conceito marcuseano de *homem unidimensional*. Então, que vem a ser o *homem unidimensional*? O que Marcuse procura expressar com este novo conceito?

Primeiramente, podemos dizer que com este conceito Marcuse procura dar conta de um novo fenômeno da realidade humana que se desvela na sociedade unidimensional, (ou seja, na sociedade industrial avançada da era tecnológica, referida anteriormente no capítulo 1, seção 2). Em seguida, podemos também dizer que para Marcuse o homem unidimensional é um homem *alienado*.

Mas, muitos poderão dizer que o fenômeno da alienação não é de modo algum uma novidade. Marx, com seus *Manuscritos Econômico-filosóficos*, de 1844 – principal texto que trata do conceito de alienação, porém só publicado em 1932 – a partir da crítica da filosofia de Hegel, já nos dizia que, na sociedade capitalista o homem é um ser alienado. E, o que é *alienação*?

Segundo Marx, o ser humano é um ser produtor, que, através do caráter teleológico⁶⁴ do seu trabalho, transforma a natureza, e também a si mesmo neste processo. Através da mediação do trabalho o homem se humaniza, ou seja, a partir de sua natureza animal o ser humano humaniza a natureza, tornando-a um mundo objetivo para si e se tornando um ser objetivo.

O trabalho, portanto, transforma as coisas naturais em objetos humanos, em meios que possibilitam sua existência. Contudo, as necessidades humanas não são somente materiais (comer, beber, dormir, etc.), como as dos outros animais, mas passam a ser também espirituais (necessidade de dar significado às coisas). Conseqüentemente o animal homem devém de um ser-em-si (natureza) em um ser-para-si (história), produzindo cultura e civilização. É construída, deste modo, uma outra instância na natureza: o mundo humano. O homem como ser produtor torna-se sujeito, produtor de sua própria história.

⁶⁴ Para uma melhor explicação deste caráter teleológico do trabalho cf. LUKÁCS, Georg. A ontologia de Marx: questões metodológicas preliminares. In: NETTO, José Paulo (Org.) **Georg Lukács**. São Paulo: Ática, 1992. p. 92. (Coleção Sociologia.).

Durante este processo dialético, o homem transformar-se também em um ser social, um *ente-espécie*, não só consciente de si próprio como também consciente de sua universalidade na participação da comunidade humana.

Dito isto, podemos dizer que, para Marx, a partir de sua análise da economia política (onde irá explicar uma série de determinações econômicas como, por exemplo, a propriedade privada, a divisão social do trabalho, as relações e os meios de produção, o modo de produção capitalista, o valor de uso e o valor de troca, a mais-valia, etc), a *alienação* consiste no *estranhamento* do homem em relação aos objetos que produz e em relação a si mesmo. Este estranhamento faz o ser humano perder-se no mundo, sem saber quem é, sem saber da força de suas potencialidades. Quanto mais o homem cria e se apropria de objetos, mais seu trabalho transforma-se em objeto e mais se torna também objeto:

A apropriação do objeto manifesta-se a tal ponto como alienação que quanto mais objetos o trabalhador produzir, tanto menos ele pode possuir e mais se submete ao domínio do seu produto, do capital.⁶⁵

Logo, em vez de *realizar* o seu ser como ser da *práxis* – como ser produtor de si mesmo e de seus meios de subsistência, de modo livre e consciente –, no trabalho, na verdade, o ser humano se *desrealiza*, isto é, se aliena de si e do seu mundo, porque o produto de seu trabalho é usufruído por outro (o capitalista, proprietário dos meios de produção), que o explora cada vez mais.

No sistema capitalista, Marx nos diz que

o trabalhador desce até ao nível de mercadoria, e de miserabilíssima mercadoria; que a penúria do trabalhador aumenta com o poder e o volume da sua produção; que o resultado necessário da concorrência é a acumulação do capital em poucas mãos e, conseqüentemente, um terrível restabelecimento do monopólio; e finalmente, que a diferenciação entre trabalhador rural e trabalhador industrial, deixa de existir, e toda a sociedade se deve dividir em duas classes, os *possuidores* de propriedade e os *trabalhadores* sem propriedade.⁶⁶

Para um maior esclarecimento do conceito, façamos uso de uma explicação do próprio Marcuse, um dos primeiros pensadores a analisar os *Manuscritos Econômico-filosóficos* assim que foram publicados. Segundo Marcuse,

⁶⁵ MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004. p. 112.

⁶⁶ Idem. Ibidem. p. 110.

Na sociedade capitalista, o labor não apenas produz mercadorias mas também produziu 'a si mesmo e o trabalhador como uma mercadoria', o trabalhador se torna 'uma mercadoria sempre mais barata quanto mais mercadorias ele cria'. O trabalhador não perde apenas o produto de seu próprio labor e cria objetos alienados para pessoas desconhecidas'; ele não apenas 'reduziu espiritualmente e fisicamente para a condição de máquina' através do incremento da divisão e mecanização do labor, deste modo 'de ser homem [ele] torna-se uma atividade abstrata e um estômago', mas ele também tem que 'vender a si mesmo e sua humanidade', isto é, ele deve se tornar a si mesmo uma mercadoria na ordem de existir como um sujeito físico. Então em vez de ser uma expressão do homem total, o labor é sua 'alienação'; em vez de ser a plena e livre realização do homem tem se tornado uma 'perda de realização'. 'Tanto a realização do labor aparece como perda de realização que o trabalhador perde a realização ao ponto de morrer de fome'.⁶⁷

Mas, o conceito de alienação é um conceito bem mais complexo que da resumida definição que expomos acima, pois a alienação em Marx envolve, segundo István Mezáros, quatro aspectos principais:

- a) o homem está alienado da natureza;
- b) está alienado de *si mesmo* (de sua própria atividade);
- c) de seu '*ser genérico*' (de seu ser como membro da espécie humana);
- d) o homem está alienado do *homem* (dos outros homens).⁶⁸

Portanto, como podemos notar, no mundo capitalista, o fenômeno da alienação domina a realidade humana em sua totalidade.

Então, depois destas considerações, voltemos à pergunta: o que há de novo? Podemos inicialmente dizer que para Marcuse o ser humano *unidimensional* é aquele que se comporta e pensa *unidimensionalmente*, pois, pensamento e comportamento formam as duas principais dimensões que constituem dialeticamente a essência (histórica) do ser humano, isto é, o seu ser enquanto ser da *práxis*. Esta *práxis*, por sua vez, é entendida como relação dialética entre homem e natureza, e entre o homem e os outros homens, na luta pela existência.⁶⁹

Contudo, não poderemos definir plenamente o conceito de homem unidimensional agora sem considerar antes o fato de que Marcuse não está apenas

⁶⁷ MARCUSE, Herbert. New sources on the foundation of Historical Materialism. In. WOLIN, Richard; ABROMEIT, John (Editores).. **Heideggerian marxism**. Lincoln and London: Nebraska, 2005. p. 92. Este texto está traduzido para o português In. MARCUSE, Herbert. **Materialismo histórico e existência**. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968. p. 113.

⁶⁸ MÉSZÁROS, István. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 19-20.

⁶⁹ Sobre o conceito de *práxis*, ver KOSÍK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1969. p. 197-207.

preocupado em dizer o que a realidade é, mas, também, quais são as causas ou condições históricas que contribuíram para que a realidade seja o que é atualmente.

Portanto, vejamos que, em *O Homem Unidimensional (One-Dimensional Man)*, Marcuse nos diz que a causa historicamente determinante da unidimensionalidade do ser humano é o atual modo de produção da chamada sociedade industrial avançada, que, através de sua poderosa racionalidade científico-tecnológica, impõe um controle e uma administração totais das vidas humanas, produzindo, por conseguinte, a *dessublimação repressiva* – um dos principais instrumentos utilizados para *unidimensionalizar* os seres humanos, bem como seu universo.

Esta sociedade industrial avançada, também denominada sociedade afluenta, ou opulenta, é aquela que, sob a égide da *época tecnológica*, a partir do período entre as duas grandes guerras mundiais – como foi dito no capítulo anterior – alcançou grande grau de desenvolvimento produtivo, científico e tecnológico, possibilitando, deste modo, um alto grau de conforto e de produção de mercadorias disponíveis ao gozo de sua população.

Todavia, ao fazer isso, esta mesma sociedade traz também, como nos referimos acima, o que Marcuse denomina de *dessublimação repressiva*. Mas, enfim, o que vem a ser, pois, *dessublimação repressiva*? Aqui devemos fazer uma nova pausa antes de definir este conceito. Porque, para melhor compreendê-lo, devemos atentar para seu contrário, isto é, o conceito de *sublimação*, do modo como Marcuse o determina. Assim, depois disto feito, então, dialeticamente, apreenderemos a significação do que vem a ser *dessublimação repressiva*.

4.2 A sublimação

O conceito de *sublimação* é um conceito que Marcuse retira da teoria psicanalítica de Freud – que, juntamente com outras teorias, dentre as principais estão o marxismo e fenomenologia, serve de base para sua teoria crítica –, pois acredita que o conceito de homem que emerge da Psicanálise e “é a mais irrefutável acusação à civilização ocidental – e, ao mesmo tempo, a mais inabalável defesa

desta civilização.”⁷⁰ Pois, “Freud descobriu, na dimensão profunda das pulsões e das satisfações pulsionais, os mecanismos de controle social e político.”⁷¹

Então, a partir disso, o que vem a ser *sublimação*? Segundo a interpretação marcuseana, *sublimação* é a transformação da energia pulsional, instintiva, irracional – isto é, energia traduzida em Eros (pulsão de vida, impulso voltado para a criação e manutenção da vida) e Thánatos (pulsão de morte, impulso voltado para a destruição da vida) – em energia socialmente útil, que, na teoria freudiana, é condição necessária para o próprio progresso da civilização.⁷²

Esta transformação, porém, é repressiva, porque, segundo Marcuse, Freud aborda a implementação da cultura (civilização)...

[...] não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da escravidão, e o progresso cultural à luz da coação. Por conseguinte, a cultura não é refutada: escravidão e coação representam o preço que deve ser pago.⁷³

Mas, não obstante isto, Marcuse nos diz que Freud também defende as aspirações tabus dos seres humanos, ou seja, a busca por um mundo em que liberdade e necessidade se identifiquem. Na teoria freudiana, felicidade é a plena satisfação das necessidades. Logo, a liberdade que se conquista na esfera consciente da civilização é a sublimação (repressão) necessária desta felicidade. Pois a felicidade individual não deve se sobrepôr ao bem comum da sociedade racional. Devemos, então, controlar nossa energia pulsional para que nossa sociedade progrida. Marcuse, porém, observa:

Inversamente, o inconsciente, a mais profunda e antiga camada da personalidade mental, é o impulso para a gratificação integral, que é ausência de necessidades ou carências vitais e de repressão. Como tal, é a identidade imediata entre necessidade e liberdade. De acordo com a concepção de Freud, a equação de liberdade e felicidade, sujeita ao tabu da consciência, é sustentada pelo inconsciente.⁷⁴

⁷⁰ MARCUSE, Hebert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 33.

⁷¹ Idem. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 91.

⁷² Idem. A noção de progresso à luz da psicanálise. In. **Cultura e psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2001. (Coleção Leitura). p. 125-126.

⁷³ Idem. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 38.

⁷⁴ Idem. Ibidem. Ibidem.

Nesta medida, portanto, mesmo que consciência racional negue a identidade felicidade = satisfação da necessidade, como possível no mundo existente, o inconsciente permanece perturbando a mente humana com esta sua verdade, pois tem a memória de que no passado imemorial, pré-histórico, as gratificações imediatas eram obtidas. Portanto, “o passado continua a reclamar o futuro: gera o desejo de que o paraíso seja recriado na base das realizações da civilização”⁷⁵

Contudo, para a teoria freudiana, na luta entre inconsciente, guiado pela sexualidade (princípio de prazer), e consciência repressora, que visa a constituição e manutenção do *status quo* da sociedade (princípio de realidade), a consciência repressora deve prevalecer para que a civilização (ou cultura) ocidental continue a existir. Deste modo, a sublimação, enquanto fenômeno repressivo do princípio de realidade, por conseguinte, seria a condição *sine qua non* daquilo que chamamos de sociedade.

E como, então, se origina o processo de sublimação – que para Marcuse significa trabalho socialmente útil – na sociedade ocidental? Podemos dizer que ele se origina na instituição social chamada *família*, mais especificamente, na repressão da figura do *pai*, não no sentido estritamente biológico, mas, podendo ser, também, de modo mais geral outro membro familiar. O *pai* (representação simbólica da autoridade moral) é aquele membro familiar (pai, mãe, irmão, irmã, etc.) que incutirá os valores repressivos da sociedade na mente da criança – futuro participante ativo das relações sociais.

A teoria psicanalítica denomina esta relação repressiva *pai-filho* de *Complexo de Édipo*, formador do chamado *superego*, que, juntamente com o *id* (domínio dos instintos primários) e o *ego* (mediação entre *id* e o mundo exterior), constituem as principais camadas da estrutura mental. O superego é, pois, como “o herdeiro do Complexo de Édipo”⁷⁶, o “representante poderoso da moralidade estabelecida e daquilo ‘a que as pessoas chamam de as coisas ‘superiores’ na vida humana’”.⁷⁷

Destarte, Marcuse, observa que o complexo de Édipo vai além da esfera mental individual. Ele serve, outrossim, de instrumento para a compreensão dos fenômenos sociais:

⁷⁵ Idem. Ibidem. Ibidem.

⁷⁶ Idem. Ibidem. p. 66.

⁷⁷ Idem. Ibidem. p. 49

A dinâmica da situação edipiana é não apenas o modelo oculto de toda relação pai-filho como também o segredo da opressão permanente do homem pelo homem – tanto das vitórias quanto dos fracassos da civilização. É na situação edipiana que se encontram as raízes individuais, pulsionais do princípio de realidade que rege a sociedade.⁷⁸

Marcuse nos diz que, segundo Freud, a família dominada pela figura paterna é a primeira instituição socializadora (primeiro aparelho social repressivo), responsável pela progressiva adaptação do indivíduo ao meio social. É nela onde começa a ser vivida a mortífera luta entre indivíduo e sociedade. Por conseguinte, a relação pai-filho é também o *locus* onde se dá a explosão da luta abrangente de Eros contra Thanatos. Esta luta, contudo, é fator necessário para o desenvolvimento do indivíduo. Nas palavras de Marcuse,

[...] é o pai que impõe a subordinação do princípio de prazer ao princípio de realidade; a rebelião e o acesso à maturidade são estágios da luta contra o pai. Conseqüentemente, a primeira “socialização” do indivíduo é obra da família e, qualquer que seja a autonomia que a criança possa alcançar, seu ego desenvolve-se em primeiro lugar na esfera e no refúgio do privado: ela torna-se um eu (*Selbest*) com o outro, mas também *contra* ele. O “indivíduo” mesmo é um processo vivo de *mediação*, em que toda repressão e toda liberdade são ‘interiorizadas’, tornando-se o comportamento próprio do indivíduo.⁷⁹

4.3 A dessublimação repressiva

Porém, alerta Marcuse, que com a transformação da sociedade industrial do início do século XX em uma sociedade *unidimensional*, a situação histórica na qual a relação pai-filho se dava desapareceu. Destarte, a teoria psicanalítica freudiana, historicamente condicionada, torna-se obsoleta, pois, a figura do pai na sociedade industrial avançada está se enfraquecendo dia após dia. A identificação (vínculo libidinal) do ego (eu) com o pai, enquanto ideal de ego (*Ichidea*), modelo de sujeito ou eu ao qual o sujeito busca conformar-se⁸⁰ – e que garantiam a sujeição do ego ao princípio de realidade estabelecido por sua sociedade, e, por sua vez, lhe concediam

⁷⁸ MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 93.

⁷⁹ Idem. Ibidem. p. 93-94.

⁸⁰ LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 222-224.

relativa autonomia em um mundo marcado pela heteronomia⁸¹– vem perdendo sua função para outras identificações que o ego estabelece, isto é identificações com outros atores sociais: os “*mass media*, os agrupamentos escolares e esportivos, os bandos de jovens, etc.”⁸²

Assim, evidenciam-se dois fatores que desmoronam a teoria freudiana: a decadência do *pai*, e, atrelada a ela, a falência da instituição privada denominada *família*, que na mediação responsável pelo ensino das obrigações e comportamentos socialmente necessários que eram interiorizados pelo indivíduo, onde na sua longa luta com o pai (social e psiquicamente necessária) encontrava lugar para se desenvolver. Ademais, esta mediação era o que permitia o reconhecimento por parte do ego de si mesmo e dos outros.

Portanto, o ideal do ego (*Ichdeal*), diferentemente do antigo modelo paterno, age exteriormente e sem mediação sobre a subjetividade antes mesmo que o ego se constitua como pessoa. O que podemos constatar, então, é uma introjeção ou identificação imediata do indivíduo com a sociedade industrial avançada. Deste modo, o que se vê agora, porém, é um ego reduzido, pois com o enfraquecimento das relações paterna e familiar, ele não se constitui mais como sujeito (relativamente) autônomo. O que para Marcuse é a condição de possibilidade da formação das *massas*. O ser humano situado neste contexto histórico-social é um ser “teleguiado”, isto é:

Na estrutura da sociedade, o indivíduo torna-se um objeto administrado, consciente e inconsciente, e obtém liberdade e satisfação em seu papel *como* uma tal objeto; na estrutura psíquica o ego se contrai de tal maneira que já não parece capaz de se manter como um eu distinto do id e do superego. A dinâmica pluridimensional, em virtude da qual o indivíduo alcançava e mantinha seu equilíbrio entre a autonomia e a heteronomia, a liberdade e a repressão, o prazer e a dor, deu lugar a uma dinâmica unidimensional, a uma identificação estática do indivíduo com seus semelhantes e com o princípio de realidade administrado.⁸³

Tornam-se, portanto, obsoletos certos conceitos fundamentais da psicanálise freudiana. Isto, contudo, aponta Marcuse, não impede que o próprio Freud, ao longo de suas investigações, tenha reformulado sua teoria, por acreditar que, apesar das mudanças históricas constatadas, existem certos processos e conflitos psíquicos

⁸¹ MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 93.

⁸² Idem. Ibidem. p. 94.

⁸³ Idem. Ibidem. p. 95.

fundamentais que continuam válidos, por serem considerados por ele permanentes e universais; e não podem, pois, ser resolvidos; continuando a exercer sua dominação sob novas maneiras de manifestação.

Para Marcuse o que podemos observar, tomando por base as reformulações freudianas, manifesta-se no comportamento das massas, bem como na sua relação com seus novos senhores, denominados *líderes*, que agora são aqueles que impõem o princípio de realidade. Marcuse enfatiza o fato de que o líder (*Fuhrer*) não serve apenas para designar tão somente aqueles que detêm o poder nos Estados autoritários, mas também nos Estados democráticos, que muitas das vezes possuem na verdade democracias totalitárias, onde podemos notar, pois, que o termo “totalitário” não significa apenas “supressão terrorista mas também a supressão pluralista de toda oposição eficaz pela sociedade estabelecida”.⁸⁴

Podemos observar esta reformulação freudiana da psicanálise, segundo Marcuse, na obra chamada *Psicologia das Massas e Análise do Ego*,⁸⁵ onde Freud buscará desenvolver o elo necessário entre a psicologia do indivíduo e a psicologia coletiva. Necessário, porque para Marcuse, desde o início a psicanálise freudiana encontrava a infelicidade coletiva na infelicidade do indivíduo, o universal no particular.

Portanto, a psicanálise adquire uma nova abordagem analítica: ela transcende a análise do indivíduo para a análise política.

A partir deste novo panorama, Freud irá notar que o ideal do ego encarnar-se-á nos líderes, já que o que se verá é a extração dos ideais, da consciência e responsabilidade dos indivíduos, transformando-os em massas manipuláveis, a mercê de seus novos senhores. Deste modo, o *líder* ganha algumas das mais importantes funções perdidas pelo ego e superego. Tornando a figura ideal da coletividade, o líder estabelece a identificação dos indivíduos consigo e entre os indivíduos entre si. Esta coletividade, por sua vez, tem sua consciência e responsabilidade extraídas de si e projetadas nesta figura exterior que é o líder.

Mas, mais uma vez, Marcuse diz existir, até mesmo nesta nova reformulação psicanalítica, pontos obsoletos em relação à nova realidade que se mostra. É o que veremos adiante.

⁸⁴ Idem. Ibidem. p. 95.

⁸⁵ Esta obra pode ser encontrada em português, com o título de “Psicologia de grupo e análise do ego.” In.: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

Segundo Marcuse, tendo por fundamento de investigação a Igreja e o Exército como modelos de massas – o que para Marcuse e Freud seriam massas “artificiais”⁸⁶ –, Freud nos diz que o elemento fundamental para a formação das massas em uma civilização desenvolvida é a regressão dos indivíduos que a compõem a uma atividade primitiva da consciência, que os regressaria à horda primitiva, isto é, a comportamentos identificados com os períodos pré-históricos da humanidade. O que teria por consequência a extinção da personalidade consciente do indivíduo, tomando seu lugar de forma preponderante a afetividade e a vida psíquica inconsciente, acarretando o encontro de pensamentos e sentimentos voltados a uma mesma direção, e, ademais, a tendência a executar intenções imediatas de maneira impulsiva.

Deste modo, o indivíduo renuncia, outrossim, a seu ideal de ego, substituindo-o pelo ideal do grupo (também podemos chamar grupo aqui de massa ou multidão), que se encarna na figura já citada do líder. Por conseguinte, o ego encontra-se em estado de atrofia, tendo sido reduzida sua resistência perante os outros componentes da massa, manifestando-se na sua disponibilidade passiva para as soluções de problemas que lhe são impostas do exterior.

Por isso, apesar da obsolescência da teoria psicanalítica, certas características apontadas por Freud, no que se refere ao comportamento das massas parecem ser claramente observados na sociedade industrial avançada.

Estas características, compreende Marcuse, podem ser evidenciadas no modo como o ego atrofiado do indivíduo da sociedade industrial avançada é influenciado pelos *mass media*. Marcuse nos diz que

A antena em cada casa, o rádio em cada praia, a vitrola em cada bar e restaurante são todos gritos de desespero para não ficarmos sós, separados dos grandes, condenados ao vazio, ao ódio ou aos sonhos do próprio eu (*Selbst*). E esses gritos arrastam os vizinhos, e mesmo os que ainda têm ou desejariam ter seu próprio ego estão condenados – um imenso auditório cativo cuja grande maioria se alegra com o encantador de ratos.⁸⁷

⁸⁶ Segundo Freud, estas massas são artificiais porque existe uma força exterior que as impede de desagregar-se. Maiores esclarecimentos em: FREUD, Sigmund. Psicologia de grupo e análise do ego. In.: **Obras psicológicas completas de Freud: edição standard brasileira**. Rio de Janeiro: Imago, 1996. p. 105.

⁸⁷ MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 97.

E Marcuse irá além. Nos diz também que esta regressão dos egos aparece de forma mais terrível, pois enfraquece também as faculdades da mente que corresponderiam à consciência psicológica (*Bewusstsein*) e a consciência moral (*Gewissen*), chamadas de faculdades “críticas”, que, por sua vez, estão interligadas; porque não há, segundo Marcuse, consciência moral sem sabermos identificar o que é o bem e o que é o mal. Destarte, tanto uma como outra degeneram perante as condições estabelecidas pela burocratização total da sociedade industrial avançada. Nesta, por sua vez, os conceitos de “burocracia” e de “administração” são usados ideologicamente, na medida em que reprimem a consciência moral e transferem a consciência psicológica para o sistema social de modo irracional.

Basta ver o que a psicanálise nos esclarece, segundo Marcuse, sobre a despreocupação assustadora por parte dos indivíduos, que não parecem fazer qualquer objeção à administração total da vida, que, por sua conta, os levará a um fim trágico.

Na sociedade afluyente, o filho (para Marcuse, também a filha, mas em grau menor, por enquanto), adaptado a um mundo pronto, está “programado” pelas representações e fatos transmitidos pelos *mass media*, ele se encontra liberado da autoridade da figura paterna, enfraquecido pela sociedade industrial avançada, e ao mesmo tempo emancipado da família cujo foco de sua existência centrava-se anteriormente na criança.

Porém, constata Marcuse, que, de modo paradoxal, a atual liberdade adquirida em uma família sem autoridade é mais um fardo que algo positivo, pois, tendo se desenvolvido sem muita luta no seio de uma família enfraquecida, o ego manifesta-se como um ente debilitado, sem força suficiente para se afirmar como um eu autônomo.

Destarte, na impossibilidade de se afirmar como um ego *com* os outros e *contra* eles, não pode, portanto, diferenciar-se, e, tampouco, resistir de modo eficaz às imposições das forças exteriores, que determinam o princípio de realidade estabelecido nesta sociedade unidimensional, que, na verdade, são tão diferente das representações postas pelos pais quanto dos modelos apresentados nos *mass media*.

A partir disso podemos ver que para o mundo administrado pela racionalidade tecnológica da sociedade industrial avançada o ego autônomo torna-se supérfluo, e até mesmo inconveniente. Desse modo, a possibilidade do desenvolvimento do ego

autônomo depende do seu “poder de negação”, isto é, de sua capacidade de constituir e de proteger em um mundo pessoal, privado, suas próprias necessidades e aspirações individuais.

Contudo, mais uma vez, a racionalidade tecnológica se impõe, barrando esta iniciativa, através de duas ações contundentes, descritas pelo autor de *One Dimensional Man*: 1. a socialização imediata do ego vinda do exterior; 2. a dissolução do mundo privado na massa, com a manipulação do tempo livre.

Esta obliteração da esfera privada da vida elimina o poder de negação do indivíduo, faz com que este busque a todo custo dispensar um enorme esforço na busca de sua própria identidade, levando, porém, a doenças psíquicas e afetivas que o levam a um tratamento psicológico, ou a uma submissão voluntária de bom grado ao comportamento e pensamento unidimensionais. Alinha, assim, seu eu sobre o dos outros egos, encarando-os como concorrentes ou como superiores, o que acarreta, desta maneira, o surgimento da hostilidade conduzida pelas pulsões.

Ao identificar-se com um ideal de ego exterior – o da sociedade industrial avançada – o indivíduo libera energia agressiva, pois este ideal de ego exterior não governa a consciência moral, como juiz moral do ego e de suas pulsões, mas antes direciona esta energia contra seus inimigos externos e discordantes dos padrões de comportamento e pensamento da sociedade unidimensional.

Logo, os indivíduos estão predestinados a aceitar de modo acrítico as necessidades e políticas e sociais da sociedade unidimensional, como se fossem as suas próprias. Estas necessidades, por sua vez, estão alinhadas com mobilizações que visam a fabricação de armas atômicas, assim como a injustiça, a crueldade e a morte.

Quem faz parte deste tipo de sociedade não apreende, nem tampouco avalia a realidade por si mesmo, a partir de seu próprio ego e ideal de ego, mas pelo ideal de ego imposto, que se exprimem nas figuras dos porta-vozes nacionais e internacionais oficiais. Para Marcuse,

O princípio de realidade fala *en masse*: não somente a partir dos *media* diurnos e noturnos que coordenam a esfera privada com todas as outras mas também a partir das crianças, dos colegas, das associações profissionais. A consciência do ego lhes pertence; o resto é desvio, crise de identidade ou azar pessoal.⁸⁸

⁸⁸ Idem. *Ibidem*. p. 100.

Um interessante fenômeno, portanto, se mostra, ou seja, o ideal de ego se impõe não pela força bruta, mas sua dominação ocorre através de uma sólida harmonia entre o mundo interior do indivíduo e mundo exterior da sociedade afluyente, pois já se encontra enraizada, ou introjetada, desde a fase em que o ser humano ainda não adquiriu consciência, isto é, nos primórdios da vida infantil. A criança, então, identifica-se com o ideal de ego da sociedade unidimensional, de modo tão eficaz que sua família passa a ter apenas uma determinação negativa, isto é, “a criança aprende que não é o pai, e sim os companheiros de brincadeiras, os vizinhos, o chefe do bando, o esporte, o cinema que são autoridades no que se refere ao comportamento intelectual e corporal adequado.”

A situação, tal como se dá, liga-se às transformações nas estruturas econômica e social, tais como:

o declínio da empresa individual e familiar, das capacidades e profissões tradicionais ‘herdadas’, a necessidade de uma cultura geral, a função cada vez mais importante e abrangente, para a vida, das organizações profissionais, patronais e de trabalhadores – tanto isso minou o papel do pai na teoria psicanalítica do superego como herdeiro do pai. Nos setores avançados da sociedade moderna o burguês já não é seriamente atormentado pela imagem do pai.⁸⁹

Nesta medida, a teoria reformulada de Freud sobre a moderna sociedade de massas parece também, na compreensão de Marcuse, cair por terra, pois, a figura do líder como elemento unificante, tal como a outrora venerável figura do pai enquanto ideal de ego, não parece ter tanto poder, por não apresentar vínculos libidinais suficientemente poderosos.

Por conseguinte, Marcuse nos diz que os líderes fascistas, pós-fascistas e pós-stalinistas não são pais, nem amam nem odeiam seus comandados do mesmo modo, tal como Freud considerava o comportamento do líder da horda primitiva – que amava e perseguia todos seus dominados da mesma maneira.

O que podemos observar é que nos Estados autoritários, ou mesmo nos Estados democráticos, este fenômeno não ocorre, ainda que exista, segundo Marcuse, muitos líderes, e até mesmo de líderes supremos em cada Estado; ou, mesmo que estes possam ser substituídos pelos chamados líderes “secundários”, isto é, certas idéias diretrizes, tais como a idéia de liberdade, ou o comunismo, o capitalismo, entre outras – que, mesmo levando-se em conta seus poderes

⁸⁹ Idem. Ibidem. p. 100.

mobilizadores das massas – não parecem oferecer vínculos libidinais que se assemelham à identificação libidinal tal como ocorrera com o líder descrito pela teoria freudiana.

Isto, supõe Marcuse, torna a psicanálise das massas inviável e obsoleta diante da realidade atual que enfrentamos, pois o que antes parece ocorrer é uma realidade superficialmente vislumbrada pela psicanálise, ou seja, a hipótese de que a sociedade em que vivemos nos tempos presentes é uma *sociedade sem pai*.

Esta aparência, porém, é contestada por Marcuse, pelo menos por ora. Tal hipótese – a existência de uma sociedade de tal natureza, sem os vínculos sentimentais ligados à figura do pai – que representa a consciência moral e a autoridade – significaria dizer que haveria uma sociedade onde ocorreria uma liberação descomunal de energia agressiva, levando esta mesma sociedade ao colapso. Portanto, esta situação histórica ainda não se verifica (por enquanto).

Antes disso, para Marcuse, o que se presencia é algo que a psicanálise freudiana não consegue dar conta, porque a sociedade atual é uma sociedade guiada por outros agentes, que não mais se assemelham à figura do pai, mas que impõe eficazmente o princípio de realidade.

O princípio fundamental da psicanálise é, para Marcuse, a idéia de que os controles sociais baseiam-se na luta entre as necessidades pulsionais e as necessidades sociais; esta luta, por seu turno, se localiza no ego, em sua luta contra a autoridade pessoal. Assim, um determinado controle social e político, para que se torne eficaz, precisa ser encarnado, literalmente, na figura de uma pessoa, pois os vínculos sentimentais necessitam de *pessoas* para que possam existir. Para que existam senhores, é necessário que existam escravos; para que possam existir liderados, é preciso que existam líderes, etc.

Marcuse, não obstante, reconhece que os líderes e seus vínculos sentimentais com seus liderados ainda existem em nossa atual sociedade, basta ver as campanhas eleitorais. Contudo, esses líderes não se identificam com a imagem do pai freudiano. Estes líderes – Marcuse os chama de *stars* ou *starlets*, tanto da política quanto do esporte, ou da televisão – são figuras fungíveis, efêmeros, sem importância, no que se refere a sua personalidade própria, porque no fundo não interessa quem são enquanto *pessoas*, o que importa é sua funcionalidade. Neste sentido, Marcuse crê ser já uma demonstração de desperdício da sociedade unidimensional o fato dela promover tal *stars*, pois esta mesma sociedade que os

escolhe, que os venera, que os adora, também trata-os de um mesmo modo, como bens equivalentes em relação ao um mesmo fim: a manutenção do *status quo*.

Portanto, segundo Marcuse, esta característica volátil dos novos líderes inviabiliza dar-lhes a atribuição do significativo papel de *pessoas* ou de *personalidades*. Na verdade, estes líderes, assim como os diversos sublíderes da sociedade unidimensional são meros funcionários de uma entidade, que não é uma pessoa, mas sim o aparato produtivo que domina a sociedade unidimensional, constituído pelas instalações de produção e distribuição em seu todo, assim como pela ciência, técnica e tecnologia, sem esquecer também da divisão do trabalho mantenedor e acelerador deste processo de dominação.

O aparato produtivo e seu processo são organizados e dirigidos, segundo Marcuse, por seres humanos, mas seus pensamentos e comportamentos, seus meios e fins são determinados pelo aparato de produção, levando-os a buscar acima de tudo e de todos a manutenção, aumento e proteção deste mesmo aparato. Marcuse observa que esta novo fenômeno social se mostra diferente do que ocorria em momentos históricos anteriores, quando os líderes sociais eram dependentes das “forças produtivas” (a força de trabalho do proletariado, por exemplo).

Para Marcuse, este aparato da sociedade unidimensional devora os liderados assim como os seus líderes de modo arrasador. Porém, isto não faz desaparecer as diferenças entre os opressores e os oprimidos.

Marcuse ressalta que com o atual sistema de trustes, confunde-se e mescla-se a responsabilidade individual com a responsabilidade dos outros, da mesma maneira com que confundem-se a economia nacional e internacional com a empresa individual. Isto faz com que interesses individuais e nacionais ou internacionais, privados e públicos não sejam claramente discernidos:

Nessa confusão, o ideal do ego universal impõe-se, unificando os indivíduos em cidadãos da sociedade de massas: ao impor-se contra as diferentes elites do poder, líderes e chefes em concorrência, ele se “encarna” em leis bem sólidas, que movem o aparato e determinam o comportamento do objeto, tanto material quanto humano; o código técnico, o código moral e o da produtividade lucrativa fundem-se num todo efetivo.⁹⁰

Logo, em uma sociedade totalmente reificada por estas novas relações sociais que ocorrem na sociedade unidimensional, a psicanálise freudiana torna-se

⁹⁰ Idem. *Ibidem*. p. 103.

inválida na medida em que se apóia no líder como herdeiro do paradigma do pai-superego.

Contudo, apesar das críticas anteriores, Marcuse admite que algo na teoria freudiana continua a se manter válida: em uma sociedade cuja dominação não é exercida pela força bruta, tem de ser, em contrapartida, mantida por algum tipo de relação libidinal. Neste sentido, até mesmo um objeto material como um automóvel – exemplo utilizado por Marcuse – pode servir de objeto de investimento libidinal. Assim,

[...] quando o automóvel (ou qualquer outra máquina) é investido libidinalmente para além de seu valor de uso como veículo ou como oportunidade de satisfação sexual não-sublimada, ele oferece claramente uma satisfação compensatória; alíás uma compensação miserável.⁹¹

Outra tese de Freud também aceita por Marcuse, reconhecendo a racionalidade da explicação psicanalítica, é aquela que nos diz que a aceitação passiva dos egos enfraquecidos a um principio de realidade imposto sem resistência, sem mediação conflituosa causa o enfraquecimento das pulsões de vida (*Eros*), e o conseqüente fortalecimento da agressividade advinda das pulsões de morte (*Thanatos*).

Marcuse nos diz que não importa quão efetivas e unidas estejam estas energias, elas permanecem imutáveis e contrárias. Porém, *Eros* e *Thanatos*, energia erótica e energia destrutiva ou agressiva, quando sublimadas, são energias indispensáveis para o crescimento e desenvolvimento social. Elas são veículos mentais e orgânicos da civilização. *Thanatos* sublimado é socialmente utilizado no desenvolvimento econômico, técnico, político, etc. *Eros* sublimado da mesma maneira promove o crescimento e desenvolvimento social ao promover a proteção, preservação e melhoramento das condições de vida.

Mas, não obstante o que foi dito, Marcuse faz uma observação importante a respeito da relação entre estas energias. Segundo ele, esta situação ocorre apenas

[...] na medida que a destruição trabalha a serviço de *Eros* que serve à civilização e o indivíduo; se a agressão se torna mais forte que sua contrapartida erótica, a tendência é invertida. Além disso, na concepção de Freud, a energia destrutiva não pode se tornar mais forte sem reduzir a energia erótica: o equilíbrio entre os dois impulsos primários é um equilíbrio

⁹¹ Idem. Ibidem. Ibidem.

quantitativo; a dinâmica é mecanicista, distribuindo um *quantum* utilizável de energia entre os dois antagonistas.⁹²

Por conseguinte, fazendo uso dos conceitos psicanalíticos para interpretar a situação política, Marcuse afirma que nas sociedades industriais avançadas, a energia destrutiva – Thanatos – é canalizada em direção a um objeto concreto e personalizado – no *inimigo estrangeiro* comum a estas sociedades. Marcuse cita o comunismo, como grande ameaça ao ideal de ego e ao princípio de realidade estabelecido pelas sociedades tecnológicas do ocidente.

Contudo, esta mesma ameaça serve de motivação para que se impulse a identificação e a formação das massas cuja finalidade será a de defender o *establishment*.

Deste modo, Marcuse observa um curioso fenômeno: o que a sociedade unidimensional nega ao indivíduo, isto é, sua autonomia pessoal – de comportamento e de pensamento – esta mesma sociedade, ao promover o excedente de energia destrutiva sobre a energia libidinal, faz com que os indivíduos, em contrapartida, façam um outro tipo de investimento pessoal, um investimento “negativo” (porque agressivo), um investimento pulsional contra os inimigos personificados da sociedade unidimensional.

Pois a informação e a propaganda cotidianamente recebidas constroem imagens concretas e imediatas do inimigo – humanas, ou melhor, desumanas: é muito menos contra o comunismo ameaçador, um sistema social extremamente complexo e “abstrato”, que contra um poder altamente personalizado – os vermelhos, os comunistas, os camaradas, Castro, os stalinistas, os chineses – que as massas se mobilizam e se unem. Assim, o inimigo é não só mais concreto que a abstração que forma sua realidade como também mais móvel e fungível, podendo encarnar muitas figuras conhecidas e odiadas, como os homossexuais, os estrangeiros, os intelectuais, os judeus, de acordo com o nível e o interesse do grupo social em questão.⁹³

Portanto, a sociedade unidimensional nada mais faz que dessublimar inadequadamente sua população, criando e utilizando esteriótipos⁹⁴, aumentando

⁹² MARCUSE, Herbert. Aggressiveness in advanced industrial society. In **Negations: essays in critical theory**. Boston: Beacon, 1969. p. 257-258.

⁹³ Idem. MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 104

⁹⁴ Atualmente, as sociedades altamente desenvolvidas continuam a promover este modo “negativo” de investimento pessoal, fazendo com que as massas odeiem impulsivamente e irrefletidamente os potenciais inimigos da “liberdade” e da “democracia”, chamando, muitas das vezes, de modo

progressivamente o nível de energia destrutiva, para conservar seu progresso técnico, com o conseqüente aumento de sua produção capitalista. Isto pode se tornar para Marcuse uma situação fora de controle para a própria sociedade unidimensional, dado seu imenso poderio bélico e sua política de estado beligerante.

Tamanha dessublimação de energia destrutiva representa uma terrível ameaça. Ao contrário da progressiva dessublimação – que Marcuse vislumbrara em *Eros e Civilização*, um de seus livros mais famosos, onde pregara a crença de que em uma sociedade cujo progresso técnico tivesse atingido um alto grau de abundância e que fosse detentora de um princípio de realidade não-repressivo, seria possível a promoção de Eros (energia conservadora e ampliadora da vida), fazendo com que houvesse, por conseguinte, uma progressiva diminuição da luta pela existência e maior satisfação pessoal dos indivíduos. Isto, longe de levar a humanidade a uma regressão a estágios primitivos ou a uma condição de barbárie, conduziria, na verdade, os seres humanos a constituição de uma civilização menos repressiva e superior.⁹⁵

Todavia, a crescente dessublimação típica da sociedade unidimensional é mais ampla, porém também mais controlada, pois parece promover mais uma escravidão dos instintos primitivos do que uma libertação efetiva do ser humano. Por isso Marcuse a chama de *dessublimação repressiva*.

Esta dessublimação, por sua vez, ocorre nas várias dimensões da vida humana, entre elas Marcuse enfatiza a dimensão da sexualidade e uma das dimensões sublimadas mais importantes do ser humano: a dimensão das artes, ou dimensão estética.

4. 4 Dessublimação repressiva e sexualidade

No que se refere à sexualidade, Marcuse acusa a sociedade unidimensional de tratá-la como uma atração comercial, como uma mercadoria com alto potencial lucrativo para o aparato produtivo vigente, além de ser um símbolo de *status* social.

preconceituoso e inadequado, estes inimigos de terroristas, eixo do mal, extremistas, radicais, ativistas, etc., sem uma consistente análise crítica.

⁹⁵ Para maiores esclarecimentos da hipótese marcuseana de uma sociedade não repressiva, cf. MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 174-192.

Destarte, a sexualidade – que, segundo a teoria freudiana, é a força do princípio de prazer, em constante luta contra o princípio de realidade imposto pela sociedade – parece ser agora gerenciada e manipulada pela liberação (e não liberação)⁹⁶ controlada desta atual sociedade afluyente, fazendo crer que, na verdade, existe uma grande harmonização entre os desejos dos indivíduos e o princípio de realidade imposto pela nova ordem social. Esta conseguiu liberalizar em grande medida a moral sexual, derrubando tabus, naturalizando comportamentos e pensamentos antes vistos como ameaças ao bom funcionamento da coletividade. Assim, a dessublimação repressiva faz o princípio de prazer absorver o princípio de realidade.

Por conseguinte, dado a mudança nos costumes sexuais exposta acima, Marcuse aponta para a mudança da função social da energia libidinal que ocorre na sociedade afluyente:

[...] na medida que a sexualidade é sancionada e até encorajada pela sociedade (não 'oficialmente', é claro, mas através dos costumes e modos de comportamento considerados 'normais'), ela perde a qualidade que, segundo Freud, é a sua qualidade erótica essencial, a saber, o elemento de emancipação no que se refere ao social. Era nessa esfera que habitava a liberdade ilícita, a perigosa autonomia do indivíduo sob o princípio de prazer: sua limitação autoritária por parte da sociedade testemunhava a profundidade do conflito entre indivíduo e sociedade, ou seja, em que extensão a liberdade era reprimida.⁹⁷

Pois bem, para Marcuse, a função emancipadora e contestadora, da sexualidade, que servia de referência para compreender as relações entre o indivíduo e a sociedade agora é difícil de ser observada, pois a integração desta dimensão da vida foi capitalizada, absorvida pelo mundo dos negócios e do entretenimento. Assim, tanta liberalização sexual termina por significar mais repressão do que liberdade individual.

⁹⁶ Usa-se aqui liberalização e não liberação, porque liberação pressuporia uma ação libertária por parte de indivíduos conscientes.

⁹⁷ MARCUSE, Herbert. A obsolescência da psicanálise. In. **Cultura e sociedade**. v. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998. p. 106.

4. 4. 1 A administração total do tempo e da libido

Com esta liberalização, portanto, os tabus sexuais da sociedade são demolidos ao mesmo tempo em que os controles sociais da realidade tecnológica se ampliam; chegando a ponto de dominar todo o tempo da vida dos indivíduos. Pois nesta sociedade, graças a seus avanços tecnológicos, nem todo tempo gasto com os mecanismos desenvolvidos pela indústria é tempo de trabalho – labuta desagradável, porém necessário à subsistência – assim como nem toda energia que a máquina poupa é força de trabalho. Porém, apesar disso, tempo e energia poupados passam a ser administrados por novas formas de dominação e exploração do aparato produtivo da sociedade unidimensional. Por conseguinte, as máquinas pouparam de certa maneira a energia libidinal, isto é, a energia dos instintos de vida, na medida em que a afastou de formas anteriores de realização.

Assim, Marcuse nos diz que

Esse é o cerne da verdade no contraste entre o viajante moderno e o poeta ou artífice andarilho, entre a linha de montagem e artesanato, entre cidade pequena e cidade grande, entre pão de fabricação comercial e pão feito em casa, entre o barco à vela e o barco a motor de popa, etc. sem dúvida alguma, esse mundo romântico, pré-técnico era permeado de miséria, labuta e imundície, e estas, por sua vez, eram a base de todo prazer e gozo. Não obstante, havia uma ‘paisagem’, um meio de experiência da libido que não mais existe.⁹⁸

Segundo Marcuse o desaparecimento desta “paisagem” era algo necessário para o progresso histórico da sociedade capitalista, que com sua ideologia exigia a deserotização da atividade e passividade da dimensão humana. Deste modo, o ambiente onde era possível o indivíduo obter prazer e gratificação, investindo sua energia libidinal em uma zona estendida do seu corpo foi progressivamente extinto, isto é, o “universo” de *cathexis*⁹⁹ libidinal foi drasticamente reduzido.

Por conseqüência, Marcuse observa, apoiando-se na terminologia dos últimos trabalhos de Freud, que agora o que temos é uma localização e contração da libido (energia erótica), na redução da experiência e satisfação eróticas (experiência e

⁹⁸ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 82-83.

⁹⁹ O termo *cathexis* é um termo psicanalítico que pode ser traduzido pelo termo investimento, e também pode ser compreendido de modo semelhante ao termo investimento utilizado em economia. Cf. LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998. p. 254-258.

satisfação do organismo em seu todo), em mera experiência e satisfação sexuais (restringindo a sexualidade a um impulso parcial “especializado”). Para exemplificar mais uma vez este atual estado de coisas Marcuse faz a seguinte comparação:

Por exemplo, compare o fazer amor numa campina e num automóvel, numa alameda fora dos muros da cidade e numa rua de Manhattan. Nos casos antigos, o ambiente compartilha e convida à concentração dos desejos libinais e tende a ser erotizado. A libido transcende as zonas erógenas imediatas – um processo de sublimação não-repressiva. Em contraste, um ambiente mecanizado parece bloquear tal autotranscendência da libido. Impelida no esforço para ampliar o campo de satisfação erótica, a libido se torna menos ‘polimorfa’, menos capaz de eroticismo além da sexualidade localizada, e *esta última* é intensificada.¹⁰⁰

Desta maneira, a atual sociedade industrial desenvolvida, com sua realidade tecnológica, promove a diminuição da energia erótica em energia sexual, limitando, assim, o alcance de sublimação e, além disso, a própria necessidade desta. Pois a tensão que ora existia na mente do indivíduo entre o que era desejado e o que era reprimido foi reduzida de modo considerável, e o princípio de realidade aparentemente não exige mais uma transformação dolorosa e arrasadora das necessidades instintivas.

É interessante notar aqui a importante mudança na forma de dominação e exploração da sociedade capitalista, com o advento da era tecnológica. Antes, o princípio de realidade da sociedade capitalista, chamado por Marcuse de *princípio de desempenho* – para destacar o “fato de que, sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros”¹⁰¹ e cujo fundamento se encontra na alienação do trabalho e na mais-valia – introduzira a *mais-repressão*,¹⁰² isto é, uma série de controles adicionais muito além dos necessários para a manutenção de uma civilização humana. A divisão hierárquica do trabalho, a perpetuação da família patriarcal monogâmica, ou o controle público da esfera privada dos indivíduos seriam exemplos de atuações institucionais da mais-repressão do sistema capitalista.

Agora, porém, na atual sociedade capitalista unidimensional, o indivíduo é impelido a adaptar-se a uma realidade que não lhe parece mais hostil, pois não parece mais negar suas necessidades mais íntimas. Isto porque o indivíduo é

¹⁰⁰ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 83.

¹⁰¹ MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972. p. 58.

¹⁰² Idem. *Ibidem*. p. 53.

estimulado a satisfazer os seus desejos, até os mais secretos e profundos, mas de um modo que convenha ao aparato produtivo, para que coincidam com as metas promovidas pela sociedade unidimensional. Assim, graças a esta “dessublimação institucionalizada”¹⁰³ o ser humano é pré-condicionado pelo *status quo* a aceitar espontaneamente o que lhe é oferecido e, por conseqüência, acaba agindo mais a favor desta dessublimação repressiva do que contra.

Nesta sociedade industrial desenvolvida, portanto, a liberdade sexual se torna um importante fator para a dominação social. O corpo humano, não obstante sua função como instrumento de trabalho, também é visto como objeto sexual a ser exibido nas relações de trabalho cotidianas. Esta exposição do corpo é possibilitada segundo Marcuse pela diminuição no local de trabalho da sujeira e do trabalho físico pesado, pela maior disponibilidade de roupas baratas e ao mesmo tempo atraentes, pela valorização por parte da indústria do cultivo da beleza e da higiene corporal, entre outros fatores que permitiram explorar o corpo como mais uma mercadoria a ser vendida e consumida.

As escriturarias e balconistas sensuais, o chefe de seção e o superintendente atraentes e viris são mercadorias altamente comercializáveis, e a posse de amantes apropriadas – antes uma prerrogativa de reis, príncipes e lordes – facilita a carreira até mesmo de empregados de cargos menos importantes na comunidade comercial.

O funcionalismo, tornando-se artístico, promove essa tendência. Lojas e escritórios ficam abertos por meio de enormes janelas de vidro, expondo o seu pessoal; do lado de dentro, os balcões altos e as divisões internas estão caindo. A corrosão da indevassabilidade em maciços edifícios de apartamentos e residências suburbanas rompe a barreira que antes separava a existência individual da existência pública e expõe mais facilmente as qualidades atraentes de outras esposas e outros maridos.¹⁰⁴

Destarte, o sexo está de tal modo integrado no ambiente de trabalho e nas relações públicas que os desejos sexuais, desde que socialmente controlados, encontram maior possibilidade de serem satisfeitos, dado que o avanço técnico e o aumento do conforto permitem a inclusão sistemática cada vez maior de elementos da libido na produção e no mercado. Contudo, quanto mais esta satisfação sexual é incentivada, mais a realidade social é desertizada, e mais o prazer administrado provocará submissão aos objetivos da sociedade estabelecida e ao seu aparato produtivo. Para Marcuse

¹⁰³ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 84.

¹⁰⁴ Idem. *Ibidem*. *Ibidem*.

Essa mobilização e administração da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da ausência de terror, da harmonia pré-estabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários. A conquista tecnológica e política dos fatores transcendentais da existência humana, tão característica da civilização industrial desenvolvida, afirma-se aqui na esfera instintiva: satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto.¹⁰⁵

A sociedade unidimensional, portanto, permitindo e incentivando a satisfação dos desejos individuais imediatos em escala cada vez maior, reduz o princípio de prazer, por este conter certas exigências que são incompatíveis com a liberalização repressiva da sociedade estabelecida. Estas exigências do princípio de prazer estão associadas ao ainda importante papel histórico da sublimação na formação de um indivíduo verdadeiramente livre (consciente e autônomo).

4. 4. 2 O homem unidimensional como consciência feliz

A sublimação exige um alto grau de compreensão e autonomia, pois ela é a mediação entre o inconsciente e a consciência, entre o instinto e o intelecto, entre a renúncia e a rebelião. Segundo Marcuse, formas mais realizadas de sublimação, como a obra artística, transformam-se em força cognitiva que, enquanto se inclinam diante da supressão, ao mesmo tempo a derrotam.

Marcuse, todavia, não nega que toda sublimação é imposta de “cima para baixo” através da repressão social sobre os indivíduos, mas a consciência infeliz deste poder repressor pode avançar através da alienação. Pois toda sublimação aceita a barreira contra as gratificações instintivas, mas também busca a transgressão desta mesma barreira.

Desta maneira, o superego, como agente a serviço da sublimação, por ser portador dos antigos valores morais e culturais da sociedade, exerce uma função dupla e contraditória: “O Superego, ao censurar o inconsciente e ao implantar a consciência, também censura o censor porque a consciência desenvolvida registra o mau ato proibido não apenas no indivíduo, mas também em sua sociedade.”¹⁰⁶

¹⁰⁵ Idem. Ibidem. p. 85.

¹⁰⁶ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 85.

Todavia, na contramão do superego e da consciência infeliz que nota as contradições sociais, a perda da consciência em troca de satisfações imediatas e efêmeras, garantidas através de “liberdades” concedidas pela sociedade unidimensional, produz uma consciência feliz que aceita facilmente os maus atos desta sociedade afluyente e sem liberdade.

Porém, esta consciência feliz é bastante abalável por ser na verdade apenas uma fina superfície de temor, decepção e desgosto.¹⁰⁷

Isto porque, na sociedade unidimensional, quanto mais o aparato produtivo introjeta nos indivíduos necessidades e desejos supérfluos e imediatos, quanto mais a sexualidade é liberalizada, tanto mais agressividade é ativada, por conta de uma posterior frustração,¹⁰⁸ pois estes desejos e necessidades não satisfazem de modo pleno e duradouro as reais necessidades e desejos humanos, como, por exemplo, a necessidade de viver uma vida de paz e autonomia. Ao mesmo tempo, de modo impressionante, quanto mais agressivos os indivíduos se tornam, também mais submissos ficam ante ao novo estilo fascista de vida e morte.¹⁰⁹

Para explicar melhor como a dessublimação repressiva faz com que se enfraqueça a revolta dos instintos contra o princípio de desempenho, Marcuse compara a repressão da sexualidade na literatura clássica e romântica (em obras como *Les Fleurs du Mal*, de Baudelaire, ou *Anna Karenina*, de Tolstói, entre outros) e na literatura contemporânea (*Streetcar Named Desire*, de Tennessee Williams, ou *Lolita*, de Vladimir Nabokov, etc.). No primeiro caso, a sexualidade aparece sublimada, mediada por uma forma altamente reflexiva mas, deste modo, a sexualidade é absoluta e incondicional, pois está para além do bem e do mal, onde o mundo de Eros é também o mundo de Thanatos, onde a realização é também destruição em sentido ontológico e não apenas no sentido moral ou social. Isto faz a sexualidade ir além do princípio de realidade estabelecido, fazendo Eros negá-lo e explodi-lo. Já no segundo caso, a sexualidade se encontra desenfreada e dessublimada, ao enfatizar seu aspecto realista, desinibido e ousado. A literatura dessublimada representa a realidade cotidiana, mas de nenhuma maneira a nega. O que se expressa neste tipo de literatura “é, sem dúvida, selvagem e obsceno, viril

¹⁰⁷ Idem. Ibidem. p. 86

¹⁰⁸ Idem. Aggressiveness in advanced society. In **Negations: essays in critical theory**. Boston: Beacon, 1969. p. 262.

¹⁰⁹ Idem. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1967. p. 86.

e saboroso, assaz imoral – e, precisamente por isso, perfeitamente inofensivo. [...] a sexualidade se torna um veículo para os *bestsellers* da opressão.”¹¹⁰

Ademais, Marcuse também estende sua crítica à pornografia que, apesar de muitos a verem como um instrumento de contestação, não passa de mais um mercadoria a ser comercializada pela indústria cultural de massa que está a serviço da sociedade unidimensional. Na compreensão do filósofo

Têm-se feito tentativas para afirmar que a pornografia e a obscenidade são campos de comunicação não-conformista. Mas, essas áreas privilegiadas não existem. A obscenidade e a pornografia há muito que foram integradas. Como mercadorias comunicam também o todo repressivo.¹¹¹

4.5 Dessublimação repressiva e a dimensão estética

Em *A Dimensão Estética* (texto publicado em 1977), dois anos antes de sua morte, em 1979, Marcuse diz pretender contribuir para a estética marxista. Mas, isto significa contrapor-se ao que chama de ortodoxia predominante nesta corrente estética, ou seja, “a visão de que a obra de arte representa os interesses e a visão do mundo de determinadas classes sociais de um modo mais ou menos preciso”.¹¹² Dito de outro modo, podemos dizer que esta concepção compreende que a verdade e a qualidade de uma obra de arte são determinadas em termos da totalidade das relações de produção existentes.

Nesta perspectiva ortodoxa da estética marxista, portanto, a arte possuiria, pois, função e potencial políticos, tomando por base algumas teses, sejam elas:

- 1) a arte está relacionada intrinsecamente à base material e à totalidade das relações de produção, tornando a arte, por sua vez, parte da superestrutura, assim como qualquer outra ideologia;
- 2) arte e classe social possuem uma conexão definida; portanto, há uma arte *autêntica e progressista* que é a arte de uma classe em ascensão, assim como há uma arte *decadente*, respectivamente da classe declinante;
- 3) o escritor engajado tem a obrigação de exprimir em suas obras os interesses da classe em ascensão em dado momento histórico (no capitalismo, o proletariado);

¹¹⁰ Idem. Ibidem. p. 87

¹¹¹ MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p.49 MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p.11..

¹¹² MARCUSE, Herbert. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p.11.

4) o realismo é a forma de arte que se adequa melhor à expressão das relações sociais existentes, por isso, considerada a forma artística *correta*.

Segundo Marcuse, estas teses contrariam as formulações mais dialéticas de Marx e Engels, na medida que elas acabam por compor um esquema rígido, em que a base material se impõe como verdadeira realidade da arte, desvalorizando politicamente, assim, a subjetividade, particularmente, a subjetividade individual e também o subconsciente, consideradas por Marcuse potências que podem se tornar forças materiais.

Marcuse observa que caso não se considere o papel da subjetividade, o materialismo histórico se reifica, assumindo a aparência do materialismo vulgar.

Segundo Habermas, antes Marcuse também via a arte relacionada intrinsecamente à totalidade das relações de produção existentes.¹¹³ Isto para Habermas pode ser verificado em *Sobre o Caráter afirmativo da Cultura*, texto escrito por Marcuse em 1937. Neste texto a arte é entendida como bela ilusão (*des schönen Scheins*), produto ideológico da estética burguesa, e fadada ao desaparecimento quando a revolução advir. É preciso reconhecer, no entanto, que já nesta obra Marcuse vê também na arte um aspecto negativo em relação ao *status quo*, considerando a mesma *une promesse de bonheur (uma promessa de felicidade)*, que projeta um mundo outro, diferente do mundo estabelecido. “Nisto reside seu perigo em uma sociedade que precisa racionar e controlar a felicidade.”¹¹⁴

Pois, a dimensão estética, neste caso a arte burguesa, tem a capacidade de proporcionar nas obras artísticas a realização dos ideais burgueses (liberdade, igualdade, paz para todos, etc.), que no próprio mundo burguês são irrealizáveis. Contudo, esta mesma capacidade acaba por ser utilizada como instrumento de resignação diante de uma vida de miséria e exploração, em que a arte não pode fazer nada para mudá-la de modo efetivo. Daí seu caráter ideológico, tendo portanto que ser superada pela *práxis* revolucionária.

Mas ao se aproximar das posições estéticas de Adorno, Marcuse muda seu pensamento a respeito da dimensão estética. Portanto, uma nova abordagem do que seja a arte é proposta. A arte em Marcuse passa então a ser definida como

¹¹³ HABERMAS, Jürgen. Arte e revolução em Herbert Marcuse. In: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.) **Habermas**. São Paulo: Ática, 1993. (Coleção Grandes Cientistas Sociais). p. 134.

¹¹⁴ MARCUSE, Herbert. Sobre o caráter afirmativo da cultura. v. 1. In: **Cultura e sociedade**. São Paulo: Paz e Terra, 2006. p. 114.

uma alienação de “nível superior”, ou, em outros termos, um tipo mediado de alienação. De modo mais claro, Marcuse designa este tipo peculiar de alienação de *alienação artística*, e a defini como “transcendência consciente da existência alienada”¹¹⁵ – na medida em que esta possui um caráter de contestação e transcendência do *status quo*.

Além disso, Marcuse nos diz que a arte é autônoma frente às relações sociais existentes. E mais: a arte, em sua autonomia, possui duas características importantes frente ao *establishment*: ela contesta o princípio de realidade estabelecido e, ao mesmo tempo, o transcende. Daí Marcuse nos dizer que estas duas características formam um padrão estético que permanece constante ao longo do tempo. Isto dá à arte uma substância trans-histórica. A arte é, portanto, alienação do mundo alienado pela divisão social do trabalho, e que, ao negar este mundo, indica um outro princípio de realidade, onde os indivíduos podem ver tornar possível aquilo que é impossível em seu mundo repressivo. O mundo da arte é o mundo que nega o mundo real, superando-o.

Não obstante, Marcuse nos diz que o mundo da arte não está apartado totalmente do mundo real:

O mundo significado na arte nunca é de modo algum apenas o mundo concreto da realidade de todos os dias, mas também não é o mundo da mera fantasia, e assim por diante. Não contém nada que também não exista na realidade concreta: as ações, pensamentos, sentimentos e sonhos dos homens e mulheres, as suas potencialidades e as da natureza. No entanto, o mundo de uma obra de arte é ‘irreal’, no sentido vulgar da palavra: é uma realidade fictícia. Mas é ‘irreal’ não porque seja inferior em relação à realidade existente, mas porque lhe é superior e qualitativamente ‘diferente’. Como mundo fictício, como ilusão (*Schein*), contém mais verdade que a realidade de todos os dias. Pois, esta última é mistificada em suas instituições e relações, que fazem da necessidade uma escolha e da alienação uma auto-realização. Só no ‘mundo’ ilusório as coisas parecem o que são e o que podem ser.¹¹⁶

A beleza da arte mostra a verdade que contradiz a verdade do mundo estabelecido: “A arte desafia o monopólio da realidade estabelecida em determinar o que é ‘real’ e fá-lo criando um mundo fictício que, no entanto, é ‘mais real que a própria realidade’”.¹¹⁷ Sua função política, portanto, está nela mesma, cuja negatividade transcende a classe de onde advém: ela é negação do real.

¹¹⁵ Idem. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro; Zahar, 1968. p. 72.

¹¹⁶ Idem. **A dimensão estética**. São Paulo: Martins Fontes, 1977. p. 61.

¹¹⁷ Idem. *Ibidem*. p. 33.

Porém, a autonomia da arte, mesmo sendo autonomia, encontra limitações objetivas, a saber: a sociedade de classes continua presente no mundo autônomo da arte. A sociedade é sua *matéria-prima*, é a historicidade do material conceitual, lingüístico e imaginável que a tradição transmite aos artistas, e, ademais, é seu campo de possibilidades concretas de luta e libertação. Marcuse chega a dizer que A arte é a sublimação não-conformista que dessublima, que libera Eros (instintos vitais) e Thanatos (instintos destrutivos) da sublimação repressiva da sociedade estabelecida.

A denúncia não-conformista da arte não se esvai, segundo Marcuse, no reconhecimento, em uma obra de arte, de que a realidade é dominada pelo mal. Na literatura (forma artística da qual Marcuse se sente mais à vontade para falar, apesar de acreditar que o que se aplica à literatura pode também se aplicar, *mutatis mutandis*, à música e as artes visuais),¹¹⁸ por exemplo, encontra-se mimese crítica tanto no apelo à mudança em Bertolt Brecht, quanto em Samuel Beckett, onde não se fala de mudança.¹¹⁹

Marcuse pergunta: “Haverá, poderá haver obras autênticas em que as Antígonas destroem finalmente os Creontes, em que os camponeses derrotam os príncipes, em que o amor é mais forte que a morte?” O próprio Marcuse responde: “Esta inversão da história é uma idéia reguladora na arte, na lealdade mantida (até a morte) à visão de um mundo melhor, uma visão de que mesmo na derrota permanece autêntica.” Mas, “(...) o final feliz é ‘o contrário’ da arte.”¹²⁰

Isto porque se a arte, pois, fosse prometer que no fim o bem triunfaria sobre o mal, isto seria refutado pela verdade histórica. O que ocorre é que o mal triunfa, e apenas podemos, segundo Marcuse, nos refugiar em ilhas de bem, mas, infelizmente, por não muito tempo. “As verdadeiras obras de arte têm disso consciência, rejeitam as promessas fáceis; recusam o aliviante final feliz. Devem rejeitá-lo, pois o reino da liberdade fica para lá da *mimese*.”¹²¹

A arte, por sua vez, nada pode fazer diretamente para impedir que na *práxis* política o barbarismo prevaleça, ou contribuir para que a revolução aconteça, mesmo que esteja relacionada a ela. Este não é papel da arte. Se fosse, deixaria de ser arte, *alienação artística*.

¹¹⁸ Idem. Ibidem. p. 12.

¹¹⁹ Idem. Ibidem. p. 54.

¹²⁰ Idem. Ibidem. p. 54-55.

¹²¹ Idem. Ibidem. p. 55.

Sua força política, reiterando o que foi dito acima, está na sua própria dimensão estética: “(...) a arte é *arte pela arte*, na medida em que a forma estética revela dimensões da realidade interditas e reprimidas: aspectos da libertação”.¹²²

Por ser a arte *mimese* – que Marcuse define como representação através do distanciamento, como subversão da consciência – age como denúncia e promessa de felicidade, não como mera ideologia, como falsa consciência. Ela é sim, subversão da consciência reificada pelo princípio de realidade da sociedade repressiva, possibilitando o aparecimento de uma nova consciência:

Para sua própria preservação e desenvolvimento, a arte depende da luta pela abolição do sistema social que gera o barbarismo como sua própria fase potencial: a forma potencial de seu progresso. O destino da arte continua vinculado ao da revolução. Neste sentido é deveras uma exigência interna da arte que empurra o artista para as ruas, para lutar pela Comuna, pela revolução alemã de 1918, pelas revoluções chinesa e cubana, por todas as revoluções que tem uma possibilidade histórica de libertação. Mas ao fazê-lo abandona o universo da arte e penetra no universo mais vasto de que a arte continua sendo uma parte antagonica: o universo da prática radical.¹²³

Mas, observa Marcuse, a arte deve permanecer mesmo após a revolução socialista, pois somente é possível conceber o fim da arte quando os homens não conseguirem distinguir entre o que é verdadeiro e o que é falso, o que é o bem e o que é o mal, o que é belo e o que é feio, o que é o presente e o que é o futuro. Se isto um dia não for mais possível, então seria para Marcuse uma “condição de absoluta barbárie, no auge da civilização.”¹²⁴

Ademais, mesmo em uma sociedade socialista a arte deve manter sua auto-suficiência, senão estará fadada a transformar-se em propaganda da classe dominante (burocracia estatal). Esta posição, aparentemente conservadora de Marcuse a respeito da arte, é o que busca salvaguardar as subjetividades dos indivíduos do totalitarismo da indústria cultural, tanto do capitalismo quanto do socialismo ditatorial.

Destarte, a arte definida de tal modo encontrava lugar em uma cultura bidimensional, Por conseguinte, a partir desta análise, Marcuse pretende explicitar, outrossim, a atual significação da arte na cultura ocidental contemporânea,

¹²² Idem. Ibidem. p. 30.

¹²³ Idem. Contra-revolução e revolta. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. p. 114.

¹²⁴ Idem. Ibidem. p. 118.

denominada por ele de cultura unidimensional, dominada pela racionalidade tecnológica. Esta cultura prescinde de antigos valores transcendentais da cultura pré-tecnológica (bidimensional). Nela, a alienação artística perde progressivamente seu caráter de recusa do estado de coisas, e termina por ser incorporada aos interesses da indústria cultural, tornando-se por fim anúncios que excitam, reconfortam e vendem.

O desespero que Marcuse sentiu ao perceber o terror desta sociedade unidimensional o fez preocupar-se com o fenômeno da arte, pois acredita ser ela a única linguagem revolucionária que hoje nos resta, a única *Grande Recusa*. Por isto, por ainda ter esperanças no futuro, Marcuse cita Benjamin: ‘Somente em nome dos desesperançados nos é dada esperança.’¹²⁵

Mas fica a pergunta: será que ainda existe esperança?

4. 6. O comportamento unidimensional

Nesta seção exporemos a relação sócio-política entre os indivíduos e a sociedade unidimensional e as formas de administração total da vida, imposta pela racionalidade científico-tecnológica da sociedade industrial avançada. Esta relação – que Marcuse denomina “fechamento do universo político” – faz com que os indivíduos se comportem de modo integrado e conivente com as designações impostas por esta sociedade afluyente. Para que compreendamos melhor esta situação explicitaremos o *modus operandi* do controle da dimensão comportamental humana, tal como Marcuse nos relata. Ademais, devemos ter em mente que todo comportamento social humano é político, na medida que as ações e interações sociais de um indivíduo ou grupo de indivíduos podem influenciar direta ou indiretamente, com maior ou menor força, os rumos políticos da sociedade como um todo.

¹²⁵ Idem. Ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar, 1968. p. 126.

4. 6. 1 Transformação social contida

Marcuse chama atenção para a relação íntima entre o Estado de Bem Estar Social e os dispositivos de contenção da transformação social desenvolvidos pela política da racionalidade tecnológica na sociedade unidimensional. Ao elevar o padrão de conforto e bem-estar dos indivíduos, expandindo cada vez mais a produção e distribuição de mercadorias e serviços, a sociedade unidimensional faz também crescer a falta de liberdade com uma restrição sistemática dos pensamentos e comportamentos que vão contra a administração total da sociedade unidimensional; e isto feito de tal maneira que a maioria da população encara tal fato como algo natural, e racional.

Esta restrição sistemática da liberdade e da oposição se dá de três modos: 1. restrição sistemática do tempo livre “tecnicamente” disponível, diferente do tempo de lazer, que é administrado pelos negócios e pela política; 2. restrição sistemática da quantidade e qualidade das mercadorias e serviços “tecnicamente” disponíveis para as necessidades vitais dos indivíduos; 3. restrição sistemática da inteligência, consciente, e inconsciente, em condições de compreender e de realizar as possibilidades de autodeterminação.¹²⁶

Destarte, no estado de Bem-Estar Social as necessidades alienadas e parasitárias foram intensificadas em vez de reduzidas pela sociedade industrial avançada. Com a utilização de técnicas avançadas de manipulação política, a indústria cultural dessa sociedade cria anúncios que estimulam o consumismo e o conformismo, além da promoção do obsoletismo planejado no intuito de aumentar a produção.

Desta maneira, a indústria cultural promove um tipo de educação que tem o objetivo de sustentar os costumes e valores que são necessários à preservação do *status quo*. A educação, desta forma, é transformada em instrução do povo – que não é na verdade *povo*, mas *massa*, sem autonomia para decidir seu próprio futuro – para a violência e para a destruição, derivada da ideologia capitalista defendida. Esta massa, por sua vez, desenvolve uma incrível tolerância em relação à realidade totalitária e conservadora da sociedade unidimensional:

¹²⁶ Idem. Ibidem.. p. 63.

A tolerância com a imbecilização sistemática de crianças e adultos pela publicidade e propaganda, a libertação do espírito destrutivo ao volante dos automóveis, o recrutamento e treinamento de forças militares especiais, a importante e benevolente tolerância com a fraude declarada no comércio, no desperdício, na obsolescência planejada, não são distorções ou aberrações, constituem a própria essência que fomenta a tolerância como meio de perpetuar a luta pela vida e suprimir as alternativas. As autoridades em educação, moral e psicologia vociferam contra a delinqüência juvenil; vociferam menos, porém, contra a orgulhosa apresentação, em palavras, atos e imagens de foguetes cada vez mais poderosos, mísseis, bombas – a delinqüência adulta de toda uma civilização.¹²⁷

4. 6. 2 Estado de Bem-Estar Social e de Guerra

Segundo Marcuse, podemos destacar que a sociedade industrial avançada combina sua política de Estado de Bem-Estar Social com sua não menos valorizada política de Estado Beligerante. Para amenizar os conflitos sociais e promover a harmoniosa unificação dos opostos, introduz a crença assustadora da ameaça do inimigo externo. Deslocando, desta maneira, a economia nacional para uma economia internacional (global), formando alianças internacionais (econômicas, políticas, bélicas), cujo fim é último é o controle social, econômico e político.

Assim, esta sociedade afluyente dissipa os seus pontos problemáticos, através da concentração da economia nacional nas necessidades das grandes corporações, de interesses transnacionais, onde o Governo representa e cumpre o papel de estimulador, sustentador e controlador do sistema capitalista vigente.

Os conflitos sociais no Ocidente são modificados, na compreensão de Marcuse, pelo duplo e inter-relacionado impacto do progresso técnico e pelo comunismo internacional considerado a maior ameaça a existência do sistema capitalista – lembrando que a época em que Marcuse faz sua análise corresponde aos anos sessenta do século passado. Com isso, as lutas de classes no interior da sociedade industrial avançada são atenuadas e as ditas “contradições imperialistas” suspensas diante do perigo que vem de fora. Por conseqüência, o que se mostra é a coesão social que em períodos anteriores não se via em uma civilização industrial.

Destarte, a mobilização contra o inimigo externo estimula poderosamente a produção e o emprego, mantendo um alto padrão de vida aos habitantes que se inserem na estrutura econômica desta sociedade afluyente. Logo, a produtividade

¹²⁷ MARCUSE, Herbert; WOLFF, Robert Paul; MOORE Jr., Barrington. **Crítica da tolerância pura**. p. 89.

crescente e a ameaça de guerra nuclear promove um universo de administração que controla as depressões e estabiliza os conflitos sociais. As contradições políticas são reduzidas até chegar ao ponto em que o bipartidarismo externo (capitalismo *versus* comunismo) se estende à política interna, tornando cada vez mais reduzidas e indiferenciáveis ideologias e programas partidários, em tese, diferentes. O que faz cair por terra as pretensões de transformação social.

Marcuse cita interessantes exemplos da década de sessenta do século XX a respeito da situação política das instituições representativas dos interesses dos trabalhadores frente aos interesses das corporações patronais: nos Estados Unidos interesses corporativos e sindicais tornam-se indissociáveis, dado o interesse no aumento da produtividade (inclusive a produtividade bélica); o Partido Trabalhista Britânico encontra dificuldades até para defender um modesto programa de nacionalização parcial; na Alemanha Ocidental o Partido Comunista tornou-se ilegal e a Social-Democracia, após ter rejeitado as idéias marxistas, consolida sua respeitabilidade no cenário político alemão.

Semelhante situação encontra-se nos outros países ocidentais; já no Oriente, Marcuse nos diz que a redução gradual dos controles políticos não compatíveis com a nova ordem mundial capitalista traz a confiança na eficácia dos controles tecnológicos como instrumentos de dominação. Novamente no Ocidente, especificamente na França e Itália, os partidos comunistas, enfraquecidos, defendem apenas um programa mínimo, que arquiva a tomada revolucionária do poder, e concorda com as regras do jogo parlamentar.

Sobre os casos francês e italiano citados acima, Marcuse também observa:

Contudo, embora seja incorreto considerar os partidos francês e italiano como 'estrangeiros' com o sentido de serem mantidos por uma potência estrangeira, há um núcleo não-intencional de verdade nesta propaganda: são estrangeiros, porquanto são testemunhas de uma história passada (ou futura?) na realidade atual. Se concordaram em trabalhar dentro da estrutura do sistema estabelecido, não o fizeram meramente com motivação tática e como estratégia de curto alcance, mas porque suas bases sociais foram enfraquecidas e seus objetivos alterados pela transformação do sistema capitalista (como aconteceu aos objetivos da União Soviética, que endossou essa alteração na política). Os partidos comunistas nacionais desempenham o papel histórico de partidos da oposição legais 'condenados' a não ser radicais. São um testemunho da profundidade e da amplitude da integração capitalista, bem como das condições que levam a diferença qualitativa de interesses em conflito a parecer diferenças quantitativas no seio da sociedade estabelecida.¹²⁸

¹²⁸ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 39-40.

Neste sentido, porém, Marcuse pergunta se esta estabilização é temporária – pois não afeta as raízes dos conflitos, isto é, as contradições entre propriedade privada dos meios de produção e produtividade social, observada por Marx – ou é uma transformação da própria estrutura social antagônica, que supera as contradições, harmonizando-as e tornando-as toleráveis? E se elas são superadas desta maneira, como isto modifica a relação entre capitalismo e socialismo, antes vistos como um sendo negação antagônica do outro?

4. 7 O pensamento unidimensional

O enfraquecimento do pensamento negativo (pensamento contestador do *status quo*) diante do pensamento conformista em relação ao princípio de realidade estabelecido pela sociedade industrial avançada torna quase hegemônica a corrente teórica positivista nas ciências e na filosofia. Nesta seção veremos de que modo acontece tal fenômeno.

4. 7. 1 Pensamento unidimensional nas ciências

Marcuse acusa as ciências, tanto físicas quanto sociais de seguir o exemplo do modelo epistemológico positivista de P. W. Bridgman, chamado de operacionalismo, cujo princípio está em identificar um conceito com as operações experimentais pelas quais este mesmo conceito foi determinado.¹²⁹ Assim, por exemplo, na sociologia e na psicologia (como também na filosofia, veremos a seguir) muitos conceitos considerados “perturbadores”, como os conceitos considerados metafísicos (que não podem ser derivados diretamente da experiência empírica) são “eliminados” por não poderem ser justificados adequadamente em termos de operações ou de comportamentos, o que é para Marcuse “uma chacina empírica radical”.¹³⁰ Por conseguinte, a sociologia e a psicologia, adeptas de um empirismo

¹²⁹ Idem. Ibidem. p. 32-33.

¹³⁰ Idem. Ibidem. p. 33.

excludente, servem na verdade aos métodos de melhor planejamento e gerência da sociedade unidimensional e à eficiência do aparato produtivo.

Não obstante, voltando a falar das ciências de modo geral, desde a matematização da natureza operada por Galileu Galilei e o surgimento do idealismo cartesiano, a dimensão realista do pensamento racional – denominada razão objetiva – foi extremamente subjetivada e formalizada, pois não se passa mais a acreditar de que ela possa alcançar a objetividade fora da razão subjetiva – do pensamento formal, dedutivo e classificatório, que prescindir de qualquer conteúdo material, por ter procedimentos considerados certos e auto-explicativos.¹³¹ Desta maneira, as ciências tendem a se dissolver em relações matemáticas ou lógicas.

A teoria objetiva da razão, cujo objetivo era encontrar a realidade em si, e que foi a base dos sistemas filosóficos de Platão, Aristóteles, assim como de muitos escolásticos, é nas eras moderna e contemporânea desacreditada porque ilusória. A verdade da razão objetiva, portanto, foi substituída por uma razão exclusivamente subjetiva, cuja verdade essencialmente relativista, dada a extrema subjetivação dos conceitos, traz-nos a constatação de que “o pensamento em nada pode contribuir para determinar se qualquer objetivo em si mesmo é ou não desejável”.¹³² Logo, de acordo com as teorias subjetivistas da razão,

o pensamento serve a qualquer empenho, bom ou mau. É o instrumento de todas as ações da sociedade, mas não deve tentar estabelecer os padrões da vida individual ou social, que se supõe ser estabelecidos por outras forças. Tanto em discussões laicas quanto no debate científico, a razão vem sendo comumente considerada uma faculdade intelectual de coordenação, cuja eficiência pode ser aumentada pelo uso metódico e pela remoção de quaisquer fatores não-intelectuais, tais como as emoções conscientes e inconscientes.¹³³

Antes, guiados pela razão objetiva, os sistemas filosóficos tinham a confiança na apreensão da estrutura fundamental do ser, e que poderia ser derivada dela uma concepção do destino da humanidade. Com a nova razão subjetivada e formalizada esta se auto-liquida como agente ética, moral e religiosa, além de dissolver progressivamente seu conteúdo objetivo.

Para explicar melhor como isso ocorre, Marcuse recorre à epistemologia genética de Edmund Husserl, que nos revela os condicionamentos pré-científicos

¹³¹ HORKHEIMER, Max. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002. p. 9.

¹³² Idem. Ibidem. p. 13.

¹³³ Idem. Ibidem. p. 14-15.

que determinaram o desenvolvimento científico das épocas moderna e contemporânea de nossa história. Para Marcuse,

Husserl parte do fato da matematização da natureza ter resultado em conhecimento prático válido: na construção de uma realidade 'ideacional' que poderia ser eficazmente 'correlacionada' com a realidade empírica. Mas essa realização científica se reportou a uma prática *pré-científica* que constituiu as bases originais (o *Sinnesfundament*) da ciência de Galileu. Essas bases *pré-científicas* da ciência do mundo da prática (*Lebenswelt*), que determinam a estrutura teórica, não foram questionadas por Galileu; mais ainda, foram escondidas (*verdeckt*) pelo ulterior desenvolvimento da ciência. O resultado foi a ilusão de que a matematização da natureza tivesse criado uma 'verdade autônoma (*eigenständige*) absoluta', quando, na realidade, permaneceram um método e uma técnica específicos do *Lebenswelt*. O véu (*Ideenkleid*) ideacional da ciência matemática é, assim, um véu de símbolos que representa e, ao mesmo tempo, mascara (*vertritt e verkleidet*) o mundo da prática.¹³⁴

E o que está então escondido? Marcuse responde dizendo que por trás da matematização formalizadora da ciência está a *medição* na prática, que

descobre a possibilidade do uso de certos formatos, formas e relações básicos que são universalmente 'disponíveis como identicamente os mesmos para determinação e cálculo exatos dos objetos empíricos e das relações'. [...] Assim, [por exemplo] a geometria clássica 'idealiza' a prática do levantamento e medição de terras (*Feldmesskunst*). A geometria é a teoria da objetivação prática.¹³⁵

Neste sentido, a abstração feita da concreção, que denuncia uma perspectiva "pura", desinteressada de ver o mundo é, contudo, para Marcuse, um modo de ver antecipador (*Voraussehen*) e projetante (*Vorhaben*):

A ciência de Galileu é a ciência da antecipação e projeção metódicas e sistemáticas. Mas – e isso é decisivo – de uma antecipação e projeção específicas – a saber, as que experimentam, compreendem e moldam o mundo em termos de relações calculáveis e previsíveis entre unidades exatamente definíveis. Neste projeto, a quantificabilidade universal é um requisito para a *dominação* da natureza. As quantidades individuais não-quantificáveis se erguem no caminho dos homens e das coisas de acordo com o poder mensurável a ser extraído delas. Mas trata-se de projeto sócio-histórico específico, e a consciência que empreende esse projeto é o sujeito oculto da ciência de Galileu; a última é a técnica, a arte de antecipação estendida ao infinito.¹³⁶

¹³⁴ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 157.

¹³⁵ Idem. Ibidem. Ibidem.

¹³⁶ Idem. Ibidem. p. 158.

Destarte, Marcuse mostra como as atuais ciências físicas e humanas ou sociais estão intimamente relacionadas a uma concepção de mundo pré-científica absorvida no mundo da prática (*Lebenswelt*) que determinam historicamente as suas estruturas teóricas, e, ademais, estão imersas neste *Lebenswelt*, sem que possam transcendê-lo, a não ser que transformações sócio-históricas ocorram neste mundo da prática.

Mas, enquanto isso não acontece, a ciência se desenvolve a partir de um *a priori* metodológico que projeta a natureza (e com ela também a humanidade) como potencial instrumento de controle e manipulação.

Quase totalmente dominada por um idealismo empirista radical, a ciência não se interessa mais pelo que a realidade pode *ser* verdadeiramente, isto é, já não enfatiza mais na pergunta metafísica “Que é...?”, mas sim na pergunta funcional “Como é ...?”, pois a realidade em si não tem ou não pode ter resposta.¹³⁷

Ademais, Marcuse, apesar de levar em conta a diferença entre ciência pura e ciência aplicada, pois aquela assim como a técnica conservam sua independência a qualquer valores estranhos impostos de fora de seu universo – por ter conceitos e verdades internas independentes de sua utilização – considera que o caráter instrumental interno de seu método, de base positivista, leva à eliminação das qualidades não quantificáveis da matéria e separa a pesquisa científica da dimensão ética, política, estética e metafísica.

Unido paradoxalmente a extrema formalização e o empirismo radical, a ciência contemporânea transforma as idéias que não podem ser verificadas por seu método científico em meros *ideais*. Desta maneira, idéias como as de Bem, Justiça, Beleza, Paz, etc. são elevadas para além da realidade, por conseqüência, tornam-se sem função para a realidade prática unidimensional.

Portanto, a ciência é agora ciência tecnológica, onde a matéria e ela própria são “neutras”. A ciência da natureza, por ser “neutra”, está isenta de valores, porque encara a realidade de modo *positivo*, apenas nos seus aspectos físicos, químicos e biológicos, desconsiderando a validade dos valores políticos, sociais, econômicos, etc.

Com isso, Marcuse chama atenção para sua real intenção em relação ao pensamento científico:

¹³⁷ Idem. Ibidem. p. 148.

Não me preocupo aqui com a relação histórica entre racionalidade científica e social no início do período moderno. O meu propósito é demonstrar o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é tecnologia *a priori*, e o *a priori* de uma tecnologia específica – a saber, a tecnologia como forma de controle e dominação social.¹³⁸

4. 7. 2 Pensamento unidimensional na filosofia

Segundo Marcuse, o pensamento unidimensional encontra-se também em alguns dos mais influentes pensamentos filosóficos contemporâneos, e de modo mais preponderante, nas filosofias analíticas da linguagem ordinária de Gilbert Ryle, John Austin, e, principalmente, Ludwig Wittgenstein. Estes pensadores são os principais expoentes desta corrente filosófica – que nos últimos tempos, diga-se de passagem, adquiriu enorme influência e adeptos por todo mundo, principalmente na Europa e nos Estados Unidos.

As teorias filosóficas destes pensadores focalizam suas preocupações na compreensão das expressões lingüísticas, a partir da análise da linguagem ordinária, na busca de encontrar seus verdadeiros significados, regras e modos de uso.¹³⁹

Mas, estas, por seu turno, estão despreocupadas com o que *não é* expresso por esta mesma linguagem ordinária, isto é, as forças históricas reais (extra-lingüísticas), que, na luta pela existência, produzem e estabelecem o que vem a ser o universo da linguagem ordinária, isto é, os reais fatores que determinam as regras de uso destas mesmas expressões lingüísticas.

Assim, para Marcuse não basta compreender o modo de uso da linguagem ordinária, mas também compreender historicamente as causas que fizeram com que estes modos de uso se cristalizassem e se estabelecessem como referências do universo do discurso da sociedade atual.

Segundo Marcuse, a filosofia analítica enfatiza a sua função terapêutica, pois seu objetivo é curar a linguagem filosófica de transgressões e extravagâncias nela sedimentadas. Deste modo a filosofia analítica da linguagem ordinária busca varrer

¹³⁸ Idem. Ibidem. p. 153.

¹³⁹ TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia; 22). p. 225-241. Cf. também COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Coleção Diagrama; 21). p. 61-71.

do pensamento e da fala noções metafísicas, que como “fantasmas” confundem os filósofos a respeito dos verdadeiros significados das expressões lingüísticas.

Esta preocupação com uma terapêutica da linguagem reflete a influência da instrumentalização do conhecimento tal como acontece com a sociologia ou com a psicologia, que elaboram métodos e técnicas de melhor gerência e planejamento da sociedade estabelecida. Estes métodos e técnicas são tão instrumentais que restringem conceitos críticos capazes de se relacionar com a sociedade em sua totalidade. Deste modo, as elaborações teóricas tornam-se imediatamente práticas. O objetivo delas, enfim, é corrigir e melhorar a realidade social para que o aparato produtivo intensifique seu poder, e junto com ele o empirismo positivista.

Marcuse, porém, nos diz que no caso da filosofia analítica, a aplicação prática não é feita de modo imediato, pois ela ainda é eminentemente acadêmica, por ser a clarificação dos conceitos e a denúncia de expressões sem significado – libertando-as de contaminações metafísicas – são muitas das vezes considerados um fim em si, sendo este o verdadeiro sentido da filosofia, com seu próprio assunto e com seu próprio direito. Ademais, o caráter ideológico da filosofia analítica não pode ser pré-julgado, na medida em que esta define sua própria atitude em relação à realidade, como qualquer filosofia digna deste nome.

Contudo, a filosofia analítica com seu empirismo subjacente, com sua concepção pragmática da linguagem e da verdade,¹⁴⁰ tem por meta o desmascaramento de conceitos transcendentais, e, por isso, impõe a si mesma a limitação prévia de seus conceitos ao universo behaviorista da realidade estabelecida, eliminando outros modos de pensar que elaborem conceitos que entrem em tensão ou contradição com o universo ordinário do discurso, do pensamento e do comportamento. Estas maneiras alternativas de pensar contraditórios, por sua vez, fazem parte daquilo que Hegel chamava de “o poder do negativo”, por ser a contradição o princípio que governa o desenvolvimento dos conceitos e a qualidade distintiva da razão.¹⁴¹

Além disso, na história da filosofia podemos observar que esta qualidade “negativa” não era exclusiva do racionalismo, mas também do empirismo:

¹⁴⁰ MARCONDES, Danilo. Revendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática. In MAC DOWELL, João A.; YAMAMOTO, Marcelo Y. **Linguagem & linguagens**. São Paulo: Loyola, 2005. (Coleção CES). Cf. também JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008. p. 276-277.

¹⁴¹ MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967. p. 164.

O empirismo não é necessariamente positivo; sua atitude para com a realidade estabelecida depende da *dimensão* particular da experiência que funciona como fonte de conhecimento e como estrutura básica de referência. Por exemplo, parece que o sensualismo e o materialismo são negativos per se quanto a uma sociedade na qual as necessidades instintivas e materiais não são atendidas.¹⁴²

Dito isto, podemos dizer que a filosofia analítica termina por servir aos objetivos traçados pelo positivismo da racionalidade tecnológica, que busca a todo preço lutar contra qualquer idéia metafísica ou que transcenda o discurso do mundo unidimensional. Portanto, tais idéias acabam por não encontrar as condições necessárias para sua realização e validação. O que mostra a decadência da dimensão metafísica do conhecimento, antes tido como genuíno campo do pensamento racional, agora é tratado como dimensão não científica e irracional. Com isso, o positivismo torna o mundo-objeto um mundo-instrumento de manipulação e dominação. Assim também a filosofia, que outrora foi pensamento negativo, agora é pensamento positivo ou afirmativo do *status quo*. O pensamento filosófico se transforma em pensamento afirmativo; a crítica filosófica critica *dentro* da estrutura social e estigmatiza noções não positivas como mera especulação, sonhos e fantasias.¹⁴³

Com a filosofia analítica da linguagem ordinária, portanto, a razão exorciza seus antigos valores transcendentais, chegando a ponto de chamar de “fantasmas” ou “mitos” conceitos importantes na tradição filosófica ocidental, tais como os conceitos de consciência, mente, alma, vontade, eu, etc. Destarte, a filosofia nada tem a fazer diante da realidade dos fatos (historicamente construídos), a não ser o de confirmá-los. E isto é, para Marcuse, intencional na filosofia analítica da linguagem ordinária, quando seus maiores representantes fazem de tudo para contribuir para que esta situação permaneça:

O esforço contemporâneo para reduzir o alcance e a verdade da Filosofia é tremendo, e os próprios filósofos proclamam a modéstia e a ineficiência da Filosofia. Ela deixa intocada a realidade estabelecida; abomina a transgressão.

O tratamento desdenhoso das alternativas para o uso comum das palavras, de Austin, e sua difamação do que ‘concebemos à tarde em nosso gabinete’; a afirmação de Wittgenstein de que a Filosofia ‘deixa tudo como é’ – tais declarações revelam a meu ver, sado-masquismo, auto-humilhação e auto-

¹⁴² Idem. Ibidem. Ibidem.

¹⁴³ Idem. Ibidem. p. 165.

denúncia do intelectual cujo trabalho não resulta em realizações científicas, técnicas ou equivalentes.¹⁴⁴

Marcuse, não obstante, critica também dos filósofos analíticos citados acima, que apesar de sua obsessão pela clareza e exatidão de sus análises lingüísticas, são totalmente indiferentes em relação às condições materiais e históricas que influenciam diretamente na formação linguagem ordinária atual, pois,

Os exemplos mais banais da fala podem, precisamente em relação ao seu caráter banal, elucidar o mundo empírico em sua realidade e servir para explicar nosso pensamento e discurso sobre ele – como faz a análise de Sartre sobre um grupo de pessoas esperando um ônibus, ou a análise de Karl Kraus sobre os jornais diários.¹⁴⁵

Para Marcuse, estas análises de Sartre e Karl Kraus são diferentes das dos filósofos analíticos porque transcendem as situações concretas imediatas, no sentido de que buscam ir além dos fatos e chegar aos fatores que *fazem* a situação e o comportamento das pessoas que falam, como também daquelas que ficam caladas. Estes fatores para Sartre e Karl Kraus estão na divisão social do trabalho. Desta maneira, Marcuse nos diz que a análise lingüística não pode terminar apenas no entendimento das expressões lingüísticas da linguagem ordinária. Deve ir além, abrindo caminho para a possibilidade de um universo diferente do universo do discurso estabelecido.

¹⁴⁴ Idem. Ibidem. p.166.

¹⁴⁵ Idem. Ibidem. p.168.

5 O HOMEM UNIDIMENSIONAL HOJE

Este capítulo tem por objetivo tecer algumas considerações sobre a situação do ser humano no mundo atual em que vivemos, não apenas nas sociedades altamente desenvolvidas, mas também nas demais sociedades de nosso planeta, cada vez mais dominadas pelo princípio de realidade da sociedade unidimensional, e que, a cada dia expande seu poder de modo assustador, conseguindo impor sua hegemonia até mesmo fora de suas fronteiras, isto é, nos países subdesenvolvidos ou em desenvolvimento. Esse quadro caracteriza, por conseguinte, um controle global que se exerce no mais diversos níveis (tecnológico, político, cultural, econômico, social, etc.). É o que muitos chamam de globalização, ou o surgimento de um novo processo de imperialismo e neo-colonialismo.

5.1 Globalização e império

Podemos dizer que o termo globalização é aqui compreendido como a implementação de uma economia global onde as empresas transnacionais conquistam o pleno poder de negociação política mundial, estabelecendo assim, com sua ideologia neoliberal, um progressivo enfraquecimento dos Estados-nacionais e de sua política de Estado de bem-estar social e, por conseqüência, a destruição de seus dispositivos de controle social como, por exemplo, seu sistema de aposentadoria e assistência social além da regulação estatal da economia.¹⁴⁶

Com a globalização da economia aumenta a concentração de renda nas mãos das sociedades mais avançadas e com ela o processo de exclusão social, devido às enormes diferenças industriais, científicas e tecnológicas entre os países ricos e pobres, apesar de alguns apologistas da globalização dizerem o contrário. Além disso, com o aumento da concorrência internacional, surge a necessidade cada vez maior de explorar os mercados exteriores, principalmente os mercados dos países do Terceiro Mundo. Mas, para isso, é também necessário que as sociedades afluentes, através de suas empresas transnacionais, implantem sua racionalidade tecnológica nestes países menos desenvolvidos, e o que ocorre com isso é uma

¹⁴⁶ BECK, Ulrich. **O que é globalização? equívocos do globalismo, respostas à globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

catástrofe política, econômica, social e cultural, com a intensificação da miséria material e intelectual, além da destruição de valores políticos, culturais, étnicos assim como de vínculos de solidariedade histórica entre os povos e nações.¹⁴⁷

Corroborando com a opinião acima, Paul Hirst e Grahame Thompson, cujo objetivo é o de fundamentar seu ceticismo em relação ao real poder e abrangência do fenômeno da globalização, procuram desmascarar certos mitos gerados pelos extremados defensores desta nova ordem mundial.¹⁴⁸ Dentre eles destacamos três. Primeiro mito: *a existência de empresas genuinamente transnacionais* – segundo eles, a esmagadora maioria das empresas não são transnacionais, mas multinacionais, isto é, empresas de forte base nacional que atuam no exterior; para Hirst e Thompson, uma empresa verdadeiramente transnacional

seria capital genuíno inteiramente livre, sem identificação nacional específica e com uma administração internacionalizada, e no mínimo, potencialmente inclinado a localizar-se em qualquer lugar do mundo para obter retornos mais seguros ou mais altos.¹⁴⁹

Segundo mito (atrelado ao primeiro): *a mobilização de capital produz transferência maciça de investimentos e empregos dos países industriais avançados para os países em desenvolvimento* – isso é também um mito, pois, pelo contrário, o que se vê é um investimento altamente concentrado nas economias industriais avançadas, permanecendo o Terceiro Mundo marginalizado no que se refere tanto às trocas quanto aos investimentos, salvo alguns países em desenvolvimento, representando raras exceções. Terceiro mito (também relacionado ao primeiro e segundo mitos): *a existência de uma economia genuinamente global* – novamente temos aqui um mito, porque segundo Hirst e Thompson os fluxos financeiro, de comércio e de investimento estão concentrados na tríade formada pela América do Norte, Europa e Japão, o que demonstra sua grande capacidade de exercer pressões políticas e econômicas sobre os governos e mercados dos outros países do mundo.

Portanto, apesar de Antonio Negri e Michael Hardt – críticos da globalização imperialista – defenderem a idéia de que “Os Estados Unidos não são, e nenhum

¹⁴⁷ FURTADO, Celso. **O capitalismo global**. São Paulo: Paz e Terra, 1999. p. 38.

¹⁴⁸ HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. *Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade*. Petrópolis: Vozes, 1998. p. 14-15.

¹⁴⁹ Idem. *Ibidem*. p. 28.

outro Estado-nação poderia ser, o centro de um novo projeto imperialista.”,¹⁵⁰ por acreditarem, entre outros motivos, que

O conceito de Império caracteriza-se fundamentalmente pela ausência de fronteiras: o poder do Império não tem limites. Antes e acima de tudo, portanto, o conceito de Império postula um regime que efetivamente abrange a totalidade do espaço, ou que de fato governa todo o mundo ‘civilizado’. Nenhuma fronteira territorial confina seu reinado.¹⁵¹

opinião diferente tem Fredric Jameson – outro pensador que reflete criticamente sobre o atual processo de globalização – que pergunta, no entanto, se

Quando falamos do poder e da influência da globalização, será que não estamos na verdade descrevendo a expansão econômica e de poderio militar dos Estados Unidos? E ao falar do enfraquecimento do Estado-nação não estaremos na verdade descrevendo a subordinação de outros Estados-nações ao poderio americano, seja através de consentimento e colaboração, seja através do uso de força bruta e de ameaças econômicas?¹⁵²

Destarte, não obstante essas perspectivas teóricas divergentes, parece inquestionável o arrasador poder que os Estados Unidos (podemos designá-lo a sociedade unidimensional *par excellence*) exerce sobre os demais países do mundo.

No que diz respeito ao nível cultural, por exemplo, o *american way of life* é exportado para todos os cantos do planeta, encontrando por onde chega pouca resistência das culturas nacionais, salvo algumas culturas como, por exemplo, “algumas correntes no interior do islamismo – geralmente caracterizadas como ‘fundamentalistas’”.¹⁵³

Porém, é justamente na defesa de “nosso modo de vida” que, segundo Jameson, pode ser construído um poderoso programa negativo, isto é, uma poderosa estratégia de resistência que seja capaz de identificar formas visíveis e invisíveis de dominação cultural:

É na substituição da literatura nacional pelos *best-sellers* internacionais ou americanos, no colapso da indústria cinematográfica nacional, sob o peso de Hollywood, ou da televisão nacional invadida por importações americanas, no fechamento de restaurantes e bares locais com a chegada das grandes redes de *fast-food* que os efeitos mais intangíveis da globalização podem começar a ser reconhecidos em sua forma mais dramática.¹⁵⁴

¹⁵⁰ HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 13-14.

¹⁵¹ Idem. Ibidem. p.14.

¹⁵² JAMESON, Fredric. Globalização e estratégia política. In **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 18.

¹⁵³ Idem. Ibidem. p. 39.

¹⁵⁴ Idem. Ibidem. Ibidem.

Portanto, o que certamente podemos concluir desta situação dramática é que o imperialismo unidimensional, com sua racionalidade tecnológica se impõe mundialmente, de modo progressivo – como previu Marcuse. Esta realidade unidimensional, por conseguinte, vem produzindo quantidades cada vez maiores de homens unidimensionais também nos países menos desenvolvidos, ou seja, consciências felizes (muito superficialmente felizes) com os benefícios que “a cultura de consumo” capitalista lhes oferece. Contudo, estes homens unidimensionais subdesenvolvidos não contam com todos os confortos de uma sociedade industrial avançada, com suas políticas de bem-estar social (até mesmo nos países desenvolvidos, o neoliberalismo já solapou vários direitos sociais adquiridos com a política de Bem-Estar Social). Para perceber esta situação, basta ir a algumas regiões pobres de países menos desenvolvidos (no continente africano, na Índia, ou mesmo no Brasil) e ver que lá muitos usufruem de vários serviços de entreterimento (shoppings, redes de lanchonetes *fast-foods*, cinemas, etc.) e de bens de consumo de alta tecnologia que com o passar do tempo tiveram seus custos barateados, como celulares, vídeo-games, computadores, etc., mas, ao mesmo tempo, em contrapartida, não gozam de serviços básicos para a manutenção de uma vida digna, como saneamento básico, saúde e educação de qualidade.

5. 2 O fim da utopia e as reais alternativas

Então, a partir desse terrível panorama, existe alternativa frente a essa realidade unidimensional cada vez mais global? O próprio Marcuse nos diz que sim. Pois para ele em nosso mundo “existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre”.¹⁵⁵ Se isto não acontece deve-se a uma falta de mobilização política da sociedade que resiste à possibilidade da própria libertação.

Mas, a história cria o novo.¹⁵⁶ E devemos esperar que ela traga dias melhores para nós seres humanos e para os outros seres vivos de nosso planeta, sem esquecer a importante observação de Sartre a respeito de nossa responsabilidade

¹⁵⁵ MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 16.

¹⁵⁶ NABUCO, Edvaldo. **Uma pequena reflexão sobre a dialética**. Monografia (Graduação em Filosofia). Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2005. p. 39.

enquanto sujeitos históricos: “[...] se a História me escapa, isso não resulta do fato de que eu não a faço: mas do fato de que outro também a faz.”¹⁵⁷ Portanto, devemos lutar, sem, no entanto, conceber nossos ideais como ideais utópicos, isto é, irrealizáveis ou extra-históricos. Porque

O conceito de utopia é um conceito histórico e se refere a projetos de transformação social cuja realização é considerada impossível. Mas por quais razões são tais projetos considerados como irrealizáveis? Geralmente, quando se discute sobre o conceito de utopia, fala-se da irrealizabilidade como possibilidade de traduzir em fatos concretos o projeto de uma nova sociedade, na medida em que os fatores subjetivos e objetivos de uma dada situação social se opõem a sua transformação.¹⁵⁸

Pelo contrário, Marcuse afirma que é possível

[...] a eliminação da pobreza e da miséria; possível, a eliminação do trabalho alienado; possível, a eliminação do que eu chamei de *surplus repression* [mais-repressão]. Acredito que, quanto a isso, podemos nos considerar relativamente de acordo até mesmo com nossos adversários. Nenhum economista burguês de certa seriedade está hoje em condições de contestar a efetiva possibilidade de eliminar a fome e a miséria através das forças produtivas materiais e intelectuais já existentes tecnicamente, ou de negar que aquilo que ocorre hoje é um resultado da organização sócio-política do mundo.¹⁵⁹

E uma das primeiras atitudes a ser tomada é a conscientização política das camadas mais exploradas pelos sistemas capitalistas de dominação, com o objetivo de gerar novas formas de organização e resistência.¹⁶⁰ Tais camadas podem ser traduzidas principalmente em três núcleos de forças alternativas que podem compor uma Nova Esquerda: os grupos de contestação representados pelos estudantes, intelectuais, e pelas minorias sociais (negros, indígenas, homossexuais etc.) – que em alguns países subdesenvolvidos são, na verdade, a grande maioria; 2) pelas forças de libertação nacionais do Terceiro Mundo; 3) pelo proletariado metropolitano ainda politicamente combativo. Contudo, deve-se ter a consciência de que estes grupos de resistência não podem sozinhos trazer a revolução, mas sim promover uma construção de um “vasto campo de forças agentes simultaneamente e

¹⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 75.

¹⁵⁸ MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. p. 15.

¹⁵⁹ Idem. Ibidem. p. 16-17.

¹⁶⁰ BORDIN, Luigi. **A Escola de Frankfurt diante dos desafios da globalização: para a formação de uma consciência radical**. Projeto de Pesquisa, 2007. p. 7.

coordenadamente em vista de uma desestabilização do sistema e em condição de preparar as premissas para o salto revolucionário”.¹⁶¹

Todavia, “se esta aliança entre a nova oposição e a classes trabalhadoras não se materializa, o que se segue disso pode bem se tornar, em parte ao menos, a base da massa de um regime neo-facista”.¹⁶² Por isso, faz-se necessário buscar na *solidariedade* –

expressão da verdadeira harmonia entre necessidades e metas sociais e individuais, entre necessidade reconhecida e livre desenvolvimento a oposição exata da administrada e forçada harmonia organizada nos países capitalistas (e socialistas?) avançados.¹⁶³

– a *cooperação* entre os homens para a transvaloração dos valores vigentes, formulando um novo conceito marxista de revolução que possa guiar a prática da libertação rumo a uma sociedade livre. Para que, deste modo, construamos uma nova dimensão de existência que nos traga uma vida com mais justiça, paz e liberdade.

E para aqueles que não conseguem vislumbrar um outro mundo possível além do unidimensional, e que se perguntam o que alguém pode fazer em um mundo liberto do modo de produção capitalista, Marcuse sugere uma resposta:

A resposta que, eu acredito, atinge no coração da questão foi dada por uma jovem menina negra. Ela disse: pela primeira vez em nossa vida, nós devemos ser livres para pensar sobre o que nós iremos fazer.¹⁶⁴

¹⁶¹ Idem. Ibidem. Ibidem.

¹⁶² MARCUSE, Herbert. Reexamination of the concept of revolution. In. UNESCO (Org.). **Publications of The International Social Science Council**. The Hague – Paris – La Haye: Mouton, 1969. p. 479.

¹⁶³ Idem. **An essay on liberation**. Boston: Beacon, 1969. p. 88.

¹⁶⁴ Idem, Ibidem. p. 91.

6 CONCLUSÃO

Nesta dissertação procurou-se analisar os conceitos de pensamento e comportamento unidimensionais na teoria filosófica de Herbert Marcuse, mas para isso, foi realizado antes uma análise de outros conceitos que estão a eles ligados e que são os fundamentos necessários para sua adequada compreensão. Nesta medida, procuramos analisar também o que Marcuse compreende por conceitos como o de sociedade unidimensional, com seu poderoso aparato produtivo e sua irracional racionalidade tecnológica.

A partir disso, foi feita também uma análise do que Marcuse pensa a respeito dos indivíduos médios que vivem na sociedade unidimensional, o que representa a maioria de sua população – os homens unidimensionais – Não obstante, foi estabelecida uma comparação entre sociedade e homem unidimensionais com outros tipos de homem e de sociedade – o homem e a sociedade bidimensionais – na intenção de mostrar as mudanças significativas que ocorreram na passagem de uma época pré-tecnológica (onde estão os últimos) para uma época tecnológica da história ocidental (onde estão os primeiros).

Por conseguinte, dando prosseguimento à pesquisa, foram mostrados os principais fatores que deram origem a estes acontecimentos, como o surgimento de uma nova forma de totalitarismo, a partir do surgimento de um poderoso aparato produtivo, cujo poder nunca visto antes, impõe uma eficaz e eficiente racionalidade tecnológica, e, esta, por sua vez, desenvolve poderosas técnicas de controle e exploração, onde talvez a maior delas seja a dessublimação repressiva, que consiste em uma liberalização controlada das energias instintivas dos seres humanos e, a partir daí, estas são metodicamente utilizadas com o objetivo de aumentar a produção de mercadorias e serviços, otimizar a exploração da mais-valia, eliminar as alternativas e as formas de resistência em relação ao *status quo*, além de evitar sublimações que proporcionariam satisfações duradouras e tomadas de consciência do que verdadeiramente ocorre na realidade social, ou seja, a administração total da vida. Esta sofisticada forma de dessublimação é, na verdade, uma nova forma de mais-repressão, introjetando nos indivíduos desejos efêmeros e necessidades supérfluas, cuja satisfação destes desejos e necessidades, por serem na verdade insatisfatórias em relação às reais necessidades e desejos humanos, provocam posteriormente grande frustração, e conseqüentemente grande liberação de

agressividade. No entanto, esta energia agressiva, que poderia ser considerada um grande risco para própria existência da sociedade unidimensional é, de modo surpreendente, eficazmente canalizada por ela de tal modo que esta agressividade é direcionada para os potenciais inimigos da ordem estabelecida, ou seja, as idéias e agentes que se opõem à racionalidade da sociedade industrial avançada.

Com isso, portanto, a sociedade unidimensional produz indivíduos unidimensionais, alienados, heterônomos, mas, contraditoriamente, felizes com o conforto e alto padrão de vida proporcionado pela sociedade unidimensional, desde que este, evidentemente, integrem-se nela, não se rebelem, não recusem os ditames do sistema, e que se esforcem por encontrar o seu devido lugar na sociedade, em concordância com o princípio de realidade estabelecido. Deste modo a sociedade fica a cada dia que passa mais poderosa nas suas diversas esferas política, econômica, cultural, militar, etc.

Assim, o homem que vive na sociedade unidimensional é uma consciência feliz, pois, apesar de abdicar de sua liberdade de pensar e agir, satisfaz-se com os prazeres imediatos da sociedade tecnológica e totalitária. Eis, então, um homem unidimensional, cujo comportamento e pensamento, em todas as suas esferas da existência humana (política, econômica, social, cultural, religiosa, científica, filosófica, etc) estão imediatamente (sem mediações) integrados aos valores e objetivos da sociedade unidimensional. Nesta dissertação, todavia, foram analisados pensamento e comportamento unidimensionais em apenas algumas dessas esferas, principalmente as esferas social, política, cultural, científica e filosófica.

Para concluir, é importante observar que a análise de tendências feita por Marcuse de nossa realidade contemporânea (talvez possamos infelizmente também chamá-la de profecia) – isto é, a afirmação de que a realidade unidimensional das sociedades industriais poderia se disseminar por todo mundo – vem demonstrando a cada dia sua verdade com o fenômeno da globalização.

Por fim, faz-se necessário destacar que o pensamento filosófico de Herbert Marcuse é mais amplo e rico que o aqui exposto, inclusive aquele que diz respeito a sua análise da sociedade e do homem unidimensionais. O que se fez nesta dissertação foi apreender alguns dos principais elementos que compõe o arcabouço teórico de sua teoria crítica da sociedade. Muita coisa ficou por dizer.

Todavia, espera-se que esta dissertação contribua de um modo significativo para a compreensão preliminar do pensamento de Herbert Marcuse, um dos mais

importantes e polêmicos filósofos do século XX, e cujo pensamento pode ser bastante útil para que possamos compreender melhor o mundo de hoje em dia, inclusive a realidade de nós brasileiros e de nosso complexo país.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ADORNO, Theodor. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998.
- ALTHUSSER, Louis. **Sobre a reprodução**. Petrópolis: Vozes, 2008.
- ASSOUN, Paul-Laurent. **A escola de Frankfurt**. São Paulo: Ática, 1991.
- BARTHES, Roland. **O grau zero da escritura**. São Paulo: Cultrix, 1971.
- _____. **Elementos de semiologia**. São Paulo: Cultrix, 1971.
- BECK, Ulrich. **O que é globalização? equívocos do globalismo, respostas à globalização**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- BENJAMIN, Walter. **A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores).
- BIRMAN, Joel et al. **Physis: revista de saúde coletiva**. v. 8. n. 1. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1998.
- BLACKBURN, Simon. **Dicionário Oxford de filosofia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- BORDIN, Luigi. **Marxismo e teologia da libertação**. Rio de Janeiro: Dois Pontos, 1987.
- _____. **A Escola de Frankfurt diante dos desafios da globalização: para a formação de uma consciência radical**. Projeto de Pesquisa, 2007.
- BORRADORI, Giovanna. **A filosofia americana: conversações com Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre e Kuhn**. São Paulo: Unesp, 2003.

BOTTOMORE, Tom (Editor). **Dicionário do pensamento marxista**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

CAMPOS, Maria Teresa Cardoso de. **Marcuse: realidade e utopia**. São Paulo: Annablume, 2004.

CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia**. Dos pré-socráticos a Aristóteles. v. 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CHÂTELET, François. **Platão**. Porto: Rés, 19??

COSTA, Claudio Ferreira. **Filosofia analítica**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992. (Coleção Diagrama; 21)

DORIA, Francisco Antonio. **Marcuse: vida e obra**. Rio de Janeiro: José Álvaro / Paz e Terra, 1974.

DREITZEL, Hans-Peter et al. **Tecnocracia e ideologia**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

EAGLETON, Perry. **A ideologia da estética**. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo. (Orgs.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1993. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)

FREUD, Sigmund. **Textos escolhidos**. São Paulo; Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Obras psicológicas completas de Freud; edição standard brasileira**. Volume 18. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FROMM, Erich. **A descoberta do inconsciente social: contribuição ao redirecionamento da psicanálise**. São Paulo: Manole, 1992.

FURTADO, Celso. **O capitalismo global**. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

GARAUDY, Roger. **Para conhecer o pensamento de Hegel**. Porto Alegre: LP&M, 1983.

GELLNER, Ernest. **Words and things**. Boston: Beacon, 1960.

GOLDMANN, Lucien. **Dialética e ciências humanas II**. Lisboa: Presença, 1973.

GOUNET, Thomas. **Fordismo e taylorismo na civilização do automóvel**. São Paulo: Boitempo, 2002.

GRAMSCI, Antonio. **Concepção dialética da história**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência enquanto “ideologia”**. São Paulo; Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Técnica e ciência enquanto “ideologia”**. Lisboa: Edições 70, 1987.

_____. Arte e revolução em Herbert Marcuse. In.: FREITAG, Bárbara; ROUANET, Sérgio Paulo (Orgs.). **Habermas**. São Paulo: Ática, 1993. p.132-150. (Coleção Grandes Cientistas Sociais.)

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. **Império**. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 130.

HIRST, Paul; THOMPSON, Grahame. **Globalização em questão: a economia internacional e as possibilidades de governabilidade**. Petrópolis: Vozes, 1998.

HOBBSAWM, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max. **Teoria Tradicional e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Filosofia e Teoria Crítica**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. **Théorie Traditionnelle et Théorie Critique**. Paris: Galilimard, 1996.

_____. **Eclipse da Razão**. São Paulo: Centauro, 2002.

HUSSERL, Edmund. **Investigações lógicas: sexta investigação**. São Paulo: Abril Cultural 1980. p. 89-97. (Coleção Os Pensadores).

_____. **The crisis os european sciences and transcendental phenomenology**. Evanston: Northwestern University, 1981.

_____. **Formal and transcendental logic**. Martinus Nijhoff, 1978.

JAEGER, Werner. **Paidéia: a formação do homem grego**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

JAMESON, Fredric. **A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização**. Petrópolis: Vozes, 2002.

JAPIASSÚ, Hilton. **Introdução às ciências humanas: análise de epistemologia histórica**. São Paulo: Letras & Letras, 1994.

_____; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.

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

KANGUSSU, Imaculada. A linguagem e a perda da interioridade, segundo Marcuse. In: FRECHEIRAS, Marta Luzie de Oliveira; NEVES, Sérgio Ricardo (Orgs.). **Linguagem e filosofia**. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2001.

KELLNER, Douglas (Editor). **Tecnologia, guerra e fascismo: coletânea de artigos de Herbert Marcuse**. São Paulo: Unesp, 1999.

KETTLER, David. Herbert Marcuse: a crítica da civilização burguesa e sua transcendência. In CRESPIGNY, Anthony de; MINOGUE, Kenneth R. **Filosofia política contemporânea**. Brasília: Unb, 1982.

KONDER, Leandro. **A questão da ideologia**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

_____. Marcuse, *Revolucionário*. In: **Physis: revista de saúde coletiva**. v. 8. n. 1. Rio de Janeiro: UERJ/IMS, 1998.

KOSÍK, Karel. **Dialética do concreto**. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 1969.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, J.-B. **Vocabulário da psicanálise**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

LEFEBVRE, Henri. **Lógica formal / lógica dialética**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

_____. **Logique formelle / logique dialectique**. Paris: Anthropos, 1969.

LENIN, V. I. **Materialismo e empiriocriticismo**. Lisboa: Estampa, 1975.

_____. **Cuadernos filosóficos**. L Habana: Editora Política, 1964.

LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Petrópolis: Vozes, 1999.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. São Paulo: Cortez, 2007.

LUKÁCS, Georg. **História e consciência de classe**. Lisboa: Escorpião, 1974.

MACINTYRE, Asladair. **As idéias de Marcuse**. São Paulo: Cultrix, 1970.

MARCONDES, Danilo. **Filosofia, linguagem e comunicação**. São Paulo: Cortez, 2001.

_____. Revendo a distinção tradicional: sintaxe, semântica, pragmática. In MAC DOWELL, João A.; YAMAMOTO, Marcelo Y. **Linguagem & linguagens**. São Paulo: Loyola, 2005. (Coleção CES)

MARCUSE, Herbert. **Ideologia da sociedade industrial**. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. **One-Dimensional man**. Boston: Beacon, 1968.

_____. **One-Dimensional man**. London: Sphere Books, 1970.

_____. **L`homme unidimensionnel**. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

_____. **Cultura e psicanálise**. São Paulo: Paz e Terra, 2001. (Coleção Leitura)

_____. **Cultura e sociedade**. Volumes I e II. São Paulo: Paz e Terra, 1998.

_____. **Eros e civilização**. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. **Eros and civilization**. New York: Vintage Books, 1961.

_____. **Negations: essays in critical theory**. Boston: Beacon, 1969.

_____. Reexamination of the concept of revolution. In. UNESCO (Org.). **Publications of The International Social Science Council**. The Haugue – Paris – La Haye: Mouton, 1969.

_____. **Contra-revolução e revolta.** Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. **Razão e revolução.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. (Coleção O Mundo Hoje; v. 28)

_____. **O fim da utopia.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. **Materialismo histórico e existência.** Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1968.

_____. **Marxismo soviético: uma análise crítica.** Rio de Janeiro: Saga, 1969.

_____. **Philosophie et revolution.** Paris: Denoël / Gonthier, 1969.

_____. **Ontologia de Hegel y teoria de la historicidad.** Barcelona: Ediciones Martinez Rocca, 1970.

_____. **L'Ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité.** Paris: Lês Editions de Minuit, 1972.

_____. A arte na sociedade unidimensional. In.: LIMA, Luiz Costa (Org.). **Teoria da cultura de massa.** São Paulo: Paz e Terra, 1978. p. 241-256.

_____; POPPER, Karl; HORKHEIMER, Max. **A la búsqueda del sentido.** Salamanca: Sígueme Ediciones, 1976.

_____; WOLFF, Robert Paul; MOORE Jr., Barrington. **Crítica da tolerância pura.** Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

_____. ¿Un humanismo socialista? In: FROMM, Erich et al. **Humanismo socialista.** Buenos Aires: Paidós, 1971.

_____. **A dimensão estética.** Lisboa: Edições 70; São Paulo: MartinsFontes, 1977.

_____. **An essay on liberation**. Boston: Beacon, 1969.

_____. **La sociedad carnívora**. Buenos Aires: Eco Contemporaneo, 1975.

MARX, Karl. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1975.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Martin Claret, 2004.

_____. **Para a crítica da economia política**. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
(Coleção Os Pensadores)

_____; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. São Paulo: Grijalbo, 1977.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Marxismo e filosofia**. São Paulo; Abril Cultural, 1980.
(Coleção Os Pensadores)

MERQUIOR, Jose Guilherme. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin**.
Rio de Janeiro, 1969.

MÉSZÁROS, István. **Beyond capital: toward a theory of transition**. London:
Merlin, 1995.

_____. **O poder da ideologia**. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. **A teoria da alienação em Marx**. São Paulo: Boitempo, 2006.

NABUCO, Edvaldo. **Uma pequena reflexão sobre a dialética**. Monografia
(Graduação em Filosofia). Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2005.

NETTO, José Paulo (Org.) **Gerog Lukács**. São Paulo: Ática, 1992. p. 92. (Coleção
Sociologia.).

PLATÃO. **Sofista**. São Paulo: Abril Cultural, p. 187-188. (Coleção Os Pensadores)

_____. **República**. São Paulo: Hemus, 1970.

PEIXOTO, Luiz Antonio da Silva. **Marcuse: a teoria crítica da sociedade no capitalismo global**. Tese (Doutorado em Filosofia). Rio de Janeiro: IFCS / UFRJ, 2003.

PERELMAN, Chaïm. **Retóricas**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

PRADO Jr., Bento. Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud. In: NOVAES, Adauto (Org.). **Desejo**. São Paulo: Companhia das Letras; Rio de Janeiro: Funarte, 1990.

QUINE, W. V. O. **From a logical point of view**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

RÖD, Wolfgang. **Filosofia dialética moderna**. Brasília: Unb, 1984.

RYLE, Gilbert. **The concept of mind**. New York: Barnes & Noble, 1949.

_____. AUSTIN, J. L. QUINE, W. V. O.; STRAWSON, P. F. **Textos selecionados**. São Paulo; Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

SARTRE, Jean-Paul. **Crítica da razão dialética**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

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

_____. **Marcuse no Brasil: entrevista com filósofos**. Londrina: CEFIL, 1999.

SPANIOL, Werner. **Filosofia e método no segundo Wittgenstein**. São Paulo: Loyola, 1989. (Coleção Filosofia; 11)

TUGENDHAT, Ernst. **Lições introdutórias à filosofia analítica da linguagem**. Ijuí: Editora Unijuí, 2006. (Coleção Filosofia; 22)

THERBORN, Göran. **La Escuela de Frankfurt**. Barcelona: Anagrama, 1972.

TREIN, Franklin. Hegel: a dialética. In HÜHNE, Leda Miranda. **Os profetas da modernidade**. Rio de Janeiro: UAPÊ / SEAF, 1995.

TSÉ-TUNG, Mao. **Sobre a prática e sobre a contradição**. São Paulo: Expressão Popular, 1999.

VAZ, C. H. de Lima. Método e dialética. In.: BRITO, Emídio Fontenelle de; CHANG, Luiz Harding. (Orgs.). **Filosofia e método**. São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção CES).

VIVAS, Eliseo. **Contra Marcuse**. Rio de Janeiro: Bloch, 1972.

_____. **Contra Marcuse**. Buenos Aires; Paidós, 1971.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Rio de Janeiro: Difel, 2002.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Os Pensadores)

WOLIN, Richard; ABROMEIT, John (Editores).. **Heideggerian marxism**. Lincoln and London: Nebraska, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj (Org.). **Um mapa da ideologia**. Rio de Janeiro: Contraponto, 1996.