

## **DIMENSÃO SUBJETIVA E DIMENSÃO ESTÉTICA NA TEORIA CRÍTICA DE MARCUSE**

### **SUBJECTIVE DIMENSION AND AESTHETIC DIMENSION IN MARCUSE'S CRITICAL THEORY**

Diego Aurélio Viana Kelly<sup>1</sup>

**Resumo:** A Teoria Crítica de Herbert Marcuse (1898-1979) buscava tanto refletir sobre as novas formas de dominação no capitalismo avançado, quanto a fundamentação teórica para uma qualitativa da existência. O filósofo enfatizou a importância de uma revolução subjetiva radical que, por sua vez, deve anteceder qualquer mudança nas estruturas objetivas da sociedade; e nesse sentido, a dimensão estética e a tecnologia desempenham papéis cruciais no pensamento marcuseano. Portanto, o presente artigo busca resgatar alguns elementos pontuais da crítica de Marcuse ao marxismo ortodoxo, para apresentar como o filósofo articulou as dimensões subjetiva e estética, afim de que a libertação da natureza através da tecnologia significasse a libertação do ser humano.

**Palavras-chave:** Marcuse; estética; subjetividade; tecnologia; natureza.

**Abstract:** Herbert Marcuse's Critical Theory (1898-1979) sought both to reflect on the new forms of domination in advanced capitalism and to provide a theoretical foundation for a qualitative approach to existence. The philosopher emphasized the importance of a radical subjective revolution which, in turn, must precede any change in the objective structures of society; and in this sense, the aesthetic dimension and technology play crucial roles in Marcuse's thinking. Therefore, this article seeks to recover some specific elements of Marcuse's critique of orthodox Marxism, in order to present how the philosopher articulated the subjective and aesthetic dimensions, so that the liberation of nature through technology would mean the liberation of the human being.

**Keywords:** Marcuse; aesthetics; subjectivity; technology; nature.

#### **Introdução: aquilo que é, e aquilo que poderia ser**

Podemos pensar a Teoria Crítica de Herbert Marcuse a partir de duas perspectivas programáticas que se sobrepõem. Por um lado, e desde seus primeiros escritos, o filósofo já buscava estabelecer um diálogo entre o materialismo histórico-dialético e os

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. E-mail: [diego.aurelio@yahoo.com.br](mailto:diego.aurelio@yahoo.com.br). Currículo Lattes <http://lattes.cnpq.br/3788869041703279>; Orcid: <https://orcid.org/0009-0001-8209-5423>.

desenvolvimentos teóricos de seu tempo. No geral, essa reformulação/atualização era motivada tanto pelas malsucedidas e polêmicas experiências socialistas na Europa, quanto pelas múltiplas interpretações da teoria marxiana que anulavam a unidade da práxis prevista pela teoria, ao apresentarem uma visão ultrapassada tanto do processo de produção sob o regime capitalista, quanto das possíveis condições de superação do mesmo<sup>2</sup>.

Por outro lado, a segunda perspectiva se relaciona com a fundamentação teórica de “ações radicais para além do *establishment*” (CARNEIRO, 2021, p. 33). Isso porque, enquanto a teoria crítica marcuseana denuncia a progressiva supressão das capacidades de crítica, oposição e transcendência, que por sua vez resultam em um tipo de pensamento e de comportamento nomeado pelo filósofo de *unidimensional*, ela também se esforça para desenvolver os fundamentos teóricos para uma emancipação dos indivíduos, e para a consequente mudança qualitativa das bases que organizam a dinâmica social. De um modo geral, a crítica de Marcuse oscila na tensão dialética entre aquilo que a organização social é, e aquilo que essa mesma organização poderia ser.

Marcuse acreditava que já à sua época, as capacidades científicas, técnicas e matérias disponíveis já eram suficientes para amenizar a luta pela sobrevivência, e garantir a satisfação das necessidades básicas individuais. Assim, em *Eros e Civilização* (1955), o filósofo articula as ideias de Marx e Freud para apresentar a possibilidade teórica tanto de uma racionalidade da gratificação, quanto de uma moralidade libidinal na “junção das dimensões erótica e política” (MARCUSE, 2021, p. xviii). Aos olhos de Marcuse, essa *nova racionalidade* e essa *nova moralidade* poderiam fornecer novos critérios para a reorganização do princípio de realidade, e promover a satisfação as necessidades básicas dos indivíduos.

Mas, o tom otimista de *Eros e Civilização* foi atenuado quase uma década após sua publicação. *O homem unidimensional* (1964) constata que a organização política e econômica sob o capitalismo avançado implementou táticas de controle altamente racionais e sutis, ao ponto em que o potencial agente da práxis revolucionária previsto pela teoria marxista passou não apenas a aceitar, mas também a defender o sistema que o explora e oprime. Na análise de Marcuse, “a tecnologia serve para instituir novas formas, mais *efetivas* e *prazerosas*, de

---

<sup>2</sup> Para um resumo dos motivos para tal reformulação/atualização ver o *Epílogo* escrito por Marcuse em 1954, por ocasião de uma nova edição de *Razão e Revolução*, MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Tradução de Marília Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978. Para uma análise detalhada desse ponto, ver MARCUSE, Herbert. **Soviet Marxism**. New York: Columbia University Press, 1969; ver também KELLNER, Douglas. **Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism**. 1ª ed. Berkeley, CA: University of California Press, 1984. Para uma visão detalhada da análise de Marcuse sobre o marxismo na União Soviética ver MARCUSE, Herbert. **Soviet Marxism: A critical analysis**. New York: Columbia University Press, 1961.

controle e coesão social” (MARCUSE, 2015, p. 36), que levam à progressiva atrofia tanto dos elementos de transcendência e negação característicos das organizações sociais precedentes, quanto à conquista do espaço no qual tais elementos podem se alojar.

Essas novas formas de controle produziram, de acordo com o filósofo, um novo padrão de pensamento e comportamento que foi denominado como a “Consciência Feliz – a crença de que o real é racional e que o sistema entrega os bens” (*idem.*, p. 107). Contudo, a atenuação do otimismo de *Eros e Civilização* não afetaria o cerne de sua proposta, mas implicava que a partir d’*O homem unidimensional*, a Teoria Crítica de Marcuse buscasse uma articulação entre a denúncia do aprimoramento dos mecanismos de controle e opressão das sociedades industriais avançadas, com a fundamentação teórica para alternativas de emancipação à dominação imposta pelo aparato político e econômico dominante.

Dessa forma, o presente artigo visa apresentar como, na Teoria Crítica de Marcuse, a emancipação dos indivíduos e a conseqüente mudança qualitativa da existência está conectada tanto à dimensão subjetiva individual, quanto à dimensão estética. Para executar tal tarefa, primeiro buscamos resgatar a crítica que o filósofo direcionou à leitura do marxismo ortodoxo sobre essas duas dimensões para, posteriormente, apresentar as considerações de Marcuse sobre a importância das mesmas para o surgimento de uma *nova sensibilidade* e de *uma nova racionalidade*; esse percurso nos permitirá compreender como a libertação da natureza através da tecnologia significaria, para Marcuse, a libertação do ser humano e a mudança qualitativa da existência.

Utilizaremos como referencial bibliográfico de primeira ordem os próprios textos de Marcuse que dizem respeito a temática proposta; isso compreende principalmente as duas obras fundamentais para um panorama da Teoria Crítica marcuseana: *Eros e Civilização* e *O homem unidimensional*. Também faz parte dessa seção outras importantes obras de Marcuse, como *Contra-revolução e revolta*, *Um ensaio sobre a libertação* e *A dimensão estética*. Por sua vez, no que diz respeito a nossa bibliografia secundária, quando necessário iremos recorrer a alguns comentadores da obra de Marcuse, tanto em seus artigos quanto em seus livros.

Finalmente, mesmo após mais de sessenta anos, as ideias de Marcuse permanecem atuais; talvez, sejam tão ou até mais importantes hoje do que eram à própria época em que foram formuladas. Ainda que o filósofo tenha delimitado suas análises às sociedades industriais sob o capitalismo avançado, especialmente o Estados Unidos, as conseqüências desse modelo de organização estão espalhadas pelo mundo. E neste sentido, a filosofia de

Marcuse é pertinente pois ela ainda tem muito a nos dizer, na medida em que tais consequências influenciaram e continuam a influenciar os modos de vida, principalmente no sul global.

### **Crítica ao marxismo ortodoxo**

O capitalismo monopolista avançado absorveu o agente da mudança radical previsto pela teoria marxista ortodoxa ao incluir, na dominação política, a satisfação dos prazeres individuais. Nesse contexto, Marcuse percebeu um engessamento conceitual que era responsável pela defasagem desta teoria em relação tanto ao percurso histórico do capitalismo, quanto às mudanças nas estruturas de produção e na esfera da cultura. A partir de tal engessamento, o marxismo ortodoxo acabaria por desatar a unidade entre abstração teórica e práxis revolucionária, e com isso, para Marcuse, a teoria assumiria “a aparência do materialismo vulgar [no qual] a ideologia torna-se mera ideologia” (MARCUSE, 2007, p. 15). Mas, ainda que os pressupostos gerais da teoria marxiana continuassem a ser, para Marcuse, “o guia prático, mesmo numa situação não-revolucionária” (MARCUSE, 1981, p. 40), o filósofo buscou incessantemente por uma “restauração da teoria marxista: a sua emancipação do seu fetichismo e ritualização, da retórica petrificada que sustou o seu desenvolvimento dialético” (*idem.*, p. 37). Ele foi bastante enfático ao refletir sobre o engessamento desse grupo teórico; em suas palavras:

[...] não confrontar os conceitos marxistas com o desenvolvimento do capitalismo e não aduzir as consequências desse confronto para a prática política redundam numa repetição mecanística de um “vocabulário básico”, uma petrificação da teoria marxista numa retórica que dificilmente terá qualquer relação com a realidade (*idem.*, p. 41).

Com o conceito de *dessublimação repressiva*, Marcuse descreveu a operação que seria crucial, tanto para a manutenção da dinâmica capitalista, quanto para a produção da “submissão [que] enfraquece a racionalidade de protesto” (MARCUSE, 2015, p. 100). Esta operação tem em sua base, um aparato científico-tecnológico-ideológico voltado à “sistemática inclusão de componentes libidinais no reino da produção e da troca de mercadorias” (*idem.*), e que por sua vez, vai garantir a conexão entre a expansão da produção de supérfluos e a cultura de massas, através da administração e satisfação de falsas necessidades. É ela que garante a fidelidade do “sujeito consumidor” modelado pelo capitalismo avançado a esse próprio sistema<sup>3</sup>.

No processo que vai da dessublimação repressiva até a integração das subjetividades ao aparato que as oprime, enquanto a distância material entre as classes sociais é diminuída, “a sociedade industrial [avançada] silencia e reconcilia a oposição” (*idem.*, p. 49), ao fazer com que os indivíduos se identifiquem com “a existência que lhes é imposta” (*idem.*). Este ponto seria nevrálgico, porque a dessublimação repressiva rompe com as fronteiras, tanto entre as esferas do trabalho e do lazer, quanto entre as esferas pública e privada que eram características das organizações sociais precedentes. Portanto, a administração e esvaziamento da energia pulsional também significa, para Marcuse, a “conquista da transcendência” (*idem.*, p. 103), a captura da última fortaleza na qual o indivíduo seria capaz de cultivar uma oposição à ordem estabelecida.

É neste sentido que, de acordo com Marcuse, no contexto do capitalismo monopolista avançado não poderíamos falar de uma introjeção de valores, de sentimentos, de pensamentos ou desejos que, por sua vez, funcionariam como “controles externos” da sociedade unidimensional em relação ao indivíduo, pois a fronteira entre exterioridade e interioridade também teria sido abolida, através de uma racionalidade tecnológica orientada pelo e para os interesses do aparato. Para o filósofo, “o resultado não é o ajustamento, mas a mimese” (*idem.*, p. 48) do indivíduo em relação à sociedade, a identificação de seus desejos e aspirações mais íntimos com os objetivos da ideologia dominante, que anula e absorve as tendências de oposição; segundo Marcuse:

[...] as pessoas são levadas a encontrar no aparato produtivo o agente efetivo de pensamento e ação ao qual seus pensamentos e ações pessoais podem e devem ser submetidos. E nessa transferência o aparato também assume o papel de um agente moral. A consciência é absolvida pela reificação, pela necessidade geral das coisas” (*idem.*, p. 103).

Marcuse pensava a reorganização da sociedade e do trabalho a partir de critérios diferentes dos de lucro, opressão e violência; e, para o filósofo, uma mudança de tamanha magnitude antes de ser uma revolução política, necessitava ser uma revolução subjetiva radical. Isso significa que, na filosofia marcuseana, uma mudança qualitativa da existência estaria condicionada tanto ao surgimento de uma *nova sensibilidade*, que promoveria outro modo de relação entre os seres humanos, e entre estes e a natureza, quanto à fundamentação

---

<sup>3</sup> A hipótese da ‘dessublimação repressiva’ já havia sido sugerida por Marcuse em relação ao contexto da Alemanha nazista, e é apresentada em seu artigo *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, in: MARCUSE, Herbert. **Tecnologia, Guerra e Fascismo**. Editado por Douglas Kellner; Tradução de Maria Cristina Vidal Borba; Revisão de Isabel Maria Loureiro. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

de uma *nova racionalidade* que reorganizaria, por sua vez, os critérios de produção e distribuição dos bens, bem como reorientaria o desenvolvimento científico e tecnológico.

Tal consideração se relaciona com a crítica que o filósofo direciona ao tratamento dado pelo “marxismo ortodoxo” tanto à subjetividade quanto à estética – duas dimensões que são fundamentais para a teoria crítica marcuseana. Em relação à subjetividade, Marcuse demonstrou a existência de uma certa semelhança entre as táticas do aparato político-econômico dominante, que consideram a subjetividade apenas sob a ótica econômica de uma “eficiência padronizada” (MARCUSE, 1999, p. 76-78) e as vertentes ortodoxas do marxismo, que também simplificariam/reduziriam a subjetividade individual a um componente “atomizado” de uma classe social específica.

Com isso, segundo o filósofo, o marxismo ortodoxo terminaria por executar “uma depreciação não só do sujeito como *ego cogito*, o sujeito racional, mas também da interioridade, das emoções e da imaginação” (MARCUSE, 2007, p; 15). Em consequência, essa teoria ignora o fato de que a subjetividade individual possui qualidades que ultrapassam o contexto da luta de classes, e que, em relação ao indivíduo, ela é “a história particular dos seus encontros, paixões, alegrias e tristezas – experiências que não se baseiam necessariamente na sua situação de classe” (*idem.*, p. 16).

A *dimensão subjetiva* foi capturada pela dinâmica do capitalismo avançado, e com isso, os sonhos e desejos, medos e esperanças também foram capturados pela lógica desse sistema. De acordo com Marcuse, essa “captura” acaba por reduzir à realidade do aparato dominante, “o espaço privado no qual o homem se torna e permanece ‘ele mesmo’” (MARCUSE, 2015, p. 48). Assim, se o aparato político-econômico dominante reduz a subjetividade do início da época burguesa, a um “objeto de organização e coordenação em larga escala” (MARCUSE, 1999, p. 78), no marxismo ortodoxo, segundo Marcuse, ao passo que a subjetividade individual é suprimida pela práxis orientada pela consciência de classe,

[...] é minimizado um importante pré-requisito da revolução, nomeadamente, o facto de que a necessidade de mudança radical se deve basear na estrutura psíquica dos indivíduos, na sua consciência e no seu inconsciente, nos objectivos de [suas pulsões] (MARCUSE, 2007, p. 15).

Para o filósofo, essa “depreciação” teria origem na interpretação (errônea) feita pelo marxismo da noção de ‘subjetividade’ como uma ideia eminentemente burguesa, uma vez que “do ponto de vista histórico, isto é duvidoso” (*idem*). Para nossa leitura, é evidente que ao longo do desenvolvimento das estratégias de controle social, o potencial contido na dimensão

subjetiva individual foi reconhecido pelos poderes em curso, e o recurso à dessublimação repressiva pela lógica capitalista do consumo seria suficiente para atestar essa hipótese.

Por sua vez, Marcuse considerou a potência transformadora da subjetividade a partir de certas características do individualismo liberal da época burguesa. Mesmo que a elevação da interioridade humana, na forma de sua liberdade subjetiva, tivesse servido para atender os interesses de uma pequena classe, a justificativa jurídica da revolução burguesa acabou por igualar os seres humanos, ainda que idealmente. Nesse contexto, em particular, a subjetividade passou a ser definida a partir de “certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar” (MARCUSE, 1999, p. 75).

Em uma época na qual o mundo da vida era ditado pelos dogmas da religião, o indivíduo passou a ser considerado um ser racional, livre e autônomo, capaz de decidir tanto sobre seus interesses, quanto sobre a melhor forma de efetivá-los; ou seja, essa noção de subjetividade “põe o indivíduo contra sua sociedade” (*idem*). É nesse sentido, que segundo Marcuse, “esta subjectividade libertadora constitui-se na história íntima que é adequada ao indivíduo – da sua própria história, que não é idêntica à sua existência social” (MARCUSE, 2007, p. 16).

Portanto, para o filósofo, é a partir dessa subjetividade interior emancipada que o indivíduo escaparia às relações de troca, e assim, se emanciparia dos “verdadeiros valores da sociedade burguesa” (*idem*). Ele entende que o retorno a essa dimensão interior (subjetiva), que é própria ao indivíduo, redirecionaria, por sua vez, “o foco da realização individual do âmbito do princípio de rendimento e do motivo do lucro para o dos recursos íntimos do ser humano: contemplação, sentimento e imaginação” (*idem*).

Na filosofia marcuseana, esses “recursos íntimos” são elementos fundamentais, tanto para a emancipação da subjetividade quanto para a mudança qualitativa da existência. Eles também são recursos próprios da dimensão estética, que na leitura de Marcuse recebe do marxismo ortodoxo um tratamento semelhante ao dado à subjetividade; logo, essa teoria prescreveria uma arte orientada à ideologia de classe, e na qual o proletariado torna-se, simultaneamente, o único autor e conteúdo possível da obra.

De certo modo, Marcuse concordaria com o marxismo ortodoxo, no fato de que “toda a arte é de alguma forma condicionada pelas relações de produção (*idem.*, p. 23); mas, na medida em que esse grupo de teorias admite apenas uma estética realista, acabaria por executar uma reificação que “deprecia e distorce a verdade expressa nesse universo” (*idem.*, p. 22) da arte. A partir de tal reificação, o conteúdo é tornado forma enquanto a obra de arte é

reduzida à uma ideologia política particular, o que implicará, por sua vez, em sérias dificuldades para uma teoria estética de tal vertente marxista.

Ela se encontraria às voltas, por exemplo, para explicar os “limites e formas deste condicionamento” (*idem.*, p. 23) da arte pela ideologia de classe. Com a imposição tanto de uma função política, quanto de restrições formais ao domínio da arte, a capacidade explicativa e crítica da teoria no que diz respeito à arte é minimizada diante de obras e de qualidades estéticas que, por sua vez, ultrapassam o contexto de classe e permanecem suscitando diferentes sentimentos e reflexões nos indivíduos, não obstante “todas as mudanças de estilo e de períodos históricos” (*idem.*, p. 24). E neste sentido, Marcuse entende que “se a obra de arte não pode ser compreendida em termos de teoria social, também não o pode ser em termos de filosofia” (*idem.*, p. 22).

Mas, esse fato não exime a estética marxista ortodoxa da dificuldade em apresentar uma justificativa para o abandono de qualidades próprias do domínio artístico, tais como as de “transcendência, distanciamento, ordem estética, manifestações do belo” (*idem.*, p. 24), em prol de uma estética realista orientada à ideologia de classe. Para o filósofo, ao contrário, “a arte articula uma humanidade concreta, universal (*Menschlichkeit*), que não pode ser personificada por uma classe particular” (*idem.*). Isso porque, de acordo com Marcuse, a arte

não pode separar-se das suas origens. Dá testemunho dos limites internos, ‘naturais’ da liberdade, da plenitude. Em toda sua idealidade, a arte testemunha a verdade do materialismo dialético – a insuperabilidade da oposição entre sujeito e objecto, homem e natureza, indivíduo e indivíduo (*idem.*, p. 34).

Agora, buscaremos realçar que este argumento está atrelado à articulação apresentada em *Eros e Civilização*, na medida em que a crítica de Marcuse ao marxismo ortodoxo é suscitada nestas duas dimensões que são cruciais para suas hipóteses de uma *nova sensibilidade* e de uma *nova racionalidade*. Deste modo, podemos perceber que tanto a dimensão subjetiva quanto a dimensão estética são como as engrenagens da articulação entre a metapsicologia de Freud e o materialismo histórico-dialético; ao mesmo tempo, estas são as engrenagens para a revolução subjetiva individual que, segundo Marcuse, poderiam promover um novo princípio de realidade.

### **Subjetividade e dimensão estética**

Podemos dizer que Teoria Crítica de Marcuse é inaugurada em *Eros e Civilização*. Neste livro, o filósofo realiza uma “passagem analítica” de certas categorias da



metapsicologia freudiana, do plano ontogenético para o plano filogenético (MARCUSE, 2021, p. 15) – mais especificamente, as noções de pulsão de vida e de pulsão de morte, representadas pelos arquétipos de *Eros* e *Thanatos*, são transportadas da análise psíquica individual para a análise da sociedade. A possibilidade para tal passagem está ancorada, por sua vez, na conexão entre o retorno do reprimido e a fantasia, o que permite à Marcuse pensar o indivíduo como gênero, através dos lastros mnemônicos do princípio de prazer não-modificado.

O filósofo argumenta que, a partir da metapsicologia freudiana, o processo mental modulador do indivíduo reprimido é espelhado na dinâmica civilizacional, e que esta cristaliza uma oposição (específica) entre princípio de prazer e princípio de realidade; deste modo, na medida em que o superego impõe as exigências do princípio de realidade, o inconsciente individual (id) seria a memória do princípio de prazer não-modificado, “a identidade imediata de necessidade e liberdade” (*idem.*, p. 14). Assim, os lastros mnemônicos do princípio de prazer concederiam um valor epistêmico/cognitivo para a memória, aquele de “conservar as promessas e potencialidades que são traídas e até proscritas [...], mas que outrora foram satisfeitas, em seu passado remoto, e nunca inteiramente esquecidas” (*idem.*, p. 15). Ou seja, os lastros do princípio de prazer não-modificado alojados no id “emergem” à consciência na atividade de fantasiar, uma vez que, depois da cisão do aparelho psíquico em princípio de prazer e princípio de realidade, a fantasia torna-se a faculdade mental que corresponderia à “outra parte do aparelho mental [que] continua livre do controle do princípio de realidade – pelo preço de tornar-se impotente, inconsequente e irrealista” (*idem.*, p. 109). Não obstante, a imagem produzida pela fantasia

[...] retém a estrutura e as tendências da psique anteriores à sua organização pela realidade, anteriores à sua conversão num “indivíduo”, em contraste com outros indivíduos. E do mesmo modo, tal como ao id a que se mantém vinculada, a [fantasia] preserva a “memória” do passado sub-histórico, quando a vida do indivíduo era a vida do gênero, a imagem da unidade imediata entre o universal e o particular, sob o domínio do princípio de prazer (*idem.*, p. 110).

Mas, por motivos óbvios, qualquer organização civilizacional impõe restrições à plena satisfação do princípio de prazer não-modificado, e assim, tanto a plena satisfação da liberdade quanto da felicidade seriam antagônicas à toda e qualquer civilização<sup>4</sup>. Segundo Marcuse, “a cultura exige sublimação contínua; por conseguinte, debilita *Eros*, o construtor da cultura” (*idem.*, p. 63); isso porque, o filósofo percebeu que no processo histórico de

---

<sup>4</sup> Ver FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. In: FREUD, Sigmund. **Obras completas, volume 18: O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos (1930-1936)**. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

desenvolvimento das sociedades ocorreu um acúmulo da repressão necessária à manutenção da organização social (*mais-repressão*), e as formas de controle empregadas pelas sociedades industriais avançadas representava, à sua época, o mais avançado e refinado sistema de controle e repressão.

A “utopia” concreta de Marcuse sobre a reconciliação entre princípio de prazer e princípio de realidade, e na qual a emancipação do indivíduo e a pacificação da existência significariam um incremento da pulsão de vida (*Eros*), envolveria não apenas o rompimento com a presente organização social pautada na opressão e destruição (*Thanatos*), mas uma nova racionalidade e uma nova moralidade libidinais<sup>5</sup>. Sua possibilidade reside nas próprias realizações dessa sociedade, no seu desenvolvimento material, científico e tecnológico, que também denunciam que essa mesma organização “é irracional em si mesma” (MARCUSE, 2015, p. 35); é por isso que, de acordo com Marcuse, a reorientação da ciência e da tecnologia e a reorganização da sociedade são demandas urgentes, pois o filósofo assume que:

[...] a Pulsão Destrutiva (em última análise: a Pulsão de Morte) é um amplo componente da energia que alimenta a dominação técnica do homem e da natureza, [então] parece que a capacidade crescente da sociedade manipular o progresso técnico também aumenta a sua capacidade de manipular e controlar essa pulsão, isto é, de satisfazê-la “produtivamente”. Assim, a coesão social seria reforçada nas mais profundas raízes pulsionais. O risco supremo e mesmo a realidade da guerra encontrariam não apenas uma aceitação impotente, mas também a aprovação pulsional por parte das vítimas. Aqui também nós teríamos dessublimação controlada (*idem.*, p. 103).

A proposta marcuseana também obtém sua força nas imagens retidas pela fantasia, na coexistência entre liberdade e felicidade, pois o princípio de prazer não-modificado “não só sobrevive no inconsciente, mas também afeta, de múltiplas maneiras, a própria realidade que [o] supera” (MARCUSE, 2021, p. 12). Portanto, a articulação de *Eros e Civilização* também confere à fantasia um valor epistêmico/cognitivo, ao restaurá-la a seu estatuto de “processo psíquico fundamental” (KANGUSSU, 2019, p. 171). Esta operação é fruto da combinação entre as reflexões de Kant e Freud, que segundo Kangussu, é o local onde reside “a originalidade das reflexões de Marcuse” (*idem*).

Para o filósofo, a fantasia tomaria forma e materialidade “quando cria um universo de percepção e compreensão”, que assume a forma do “mensageiro que anuncia uma verdade possível” (MARCUSE, 1998, p. 116). Este é o universo da arte, que nos apresenta a possibilidade da “reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da

---

<sup>5</sup> Aqui, podemos considerar o comentário de Marcuse em relação à Nietzsche, o qual “expõe a gigantesca falácia sobre a qual se edificaram a Filosofia e a moralidade ocidentais: a transformação de fatos em essências, de condições históricas em metafísicas” (MARCUSE, 2021, p. 91).

felicidade com a razão” (MARCUSE, 2021, p. 110-111); e no qual, as imagens produzidas pela a fantasia também teriam

um valor de verdade próprio, identificado com a sua capacidade de ultrapassar os antagonismos da realidade e de visar a conciliação do indivíduo com o todo, do sonho com a razão, do desejo com sua efetivação. A possibilidade deste tipo de harmonia foi removida, pelo princípio de realidade, para a dimensão da utopia, enquanto a fantasia insiste em torná-la real. Como se houvesse um saber envolvido nesse desejo, julga Marcuse (KANGUSSU, 2019, p. 171).

Aqui, encontra-se a interseção entre a arte e a *Menschlichkeit* que mencionamos no final da seção 2, porque para Marcuse, a arte seria “talvez, o mais visível retorno do reprimido, não só no indivíduo, mas também no nível histórico-genérico” (MARCUSE, 2021, p. 111), enquanto que, ao longo do desenvolvimento da sociedade, as imagens da fantasia foram exclusivamente confinadas à esfera artística, e “quase universalmente difamada como utopia” (*idem*, p. 115). A explicação desse fato possui raízes na divisão ontológica platônica, que desqualifica o mundo material e de tudo que a ele é associado, em detrimento ao mundo das ideias. Em consequência, essa divisão também separa a práxis material de um lado, e a razão teórica de outro; ademais, estabelece um esquema para a realidade que posteriormente será utilizado para transportar a felicidade e a liberdade para um plano “superior”, longe da facticidade do mundo da vida. Deste modo,

por trás da separação, em termos ontológicos e da teoria do conhecimento, entre o mundo dos sentidos e o mundo das ideias, entre a sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e a razão (*Vernunft*), entre o necessário e o belo, se encontra além da rejeição simultaneamente o alívio de uma má forma histórica da existência (MARCUSE, 1998, p. 93).

De acordo com Marcuse, essa configuração acaba por oferecer os fundamentos “para o materialismo da práxis burguesa” (*idem.*, p. 90), e torna-se a base para a efetivação da cultura afirmativa. Contudo, a época burguesa apresenta uma diferença significativa em relação à Antiguidade Clássica, pois enquanto nessa sociedade a teoria defendia que “o gozo da verdade, do bom e do belo é prerrogativa de uma elite” (SILVA, 2005, p. 31), segundo o filósofo frankfurtiano, “somente na arte a sociedade burguesa tolerou a realização efetiva de seus ideais, levando-os a sério como exigência universal.

Ali se permite o que na realidade dos fatos é considerado utopia, fantasia, rebelião” (MARCUSE, 1998, p. 113). Assim, por um lado, a arte burguesa desempenha, segundo Marcuse, um papel de “enquadramento e moderação” (*idem.*, p. 120) do indivíduo em relação à sociedade, pois, na medida em que “apresenta a beleza como atual”, ela “é compatível com o mau presente” (*idem.*, p. 117) na sociedade – sua tarefa consiste, portanto, em “disciplinar o

indivíduo liberto” (*idem.*, p. 120) a partir de sua própria exigência de felicidade que, por sua vez, é aliviada pelas obras de arte através da veiculação da beleza aparente.

Por outro lado, Marcuse também considera algo importante a partir dessa configuração: ainda que a fruição estética da cultura afirmativa seja fator de apaziguamento pulsional, ela permite “uma imagem da felicidade [na qual] o indivíduo frui a beleza, a bondade, o brilho e a paz, a alegria vitoriosa; até mesmo a dor e o sofrimento, a crueldade e o crime” (*idem.*, p. 119). Para o filósofo, a obra de arte pode ser o meio através do qual, os desejos de liberdade e felicidade podem se revelar ao indivíduo como suas próprias necessidades individuais, e aqui encontra-se a função cognitiva da arte, que consistiria em realizar a denúncia tanto das necessidades e desejos reprimidos quanto daqueles sentimentos e desejos que estão ausentes.

Dito de outro modo, a obra de arte apresenta para a subjetividade motivos para a recusa da realidade dada, ao trazer para a consciência tanto a rememoração de uma felicidade anterior, que foi suprimida pelas exigências sociais, quanto a projeção de uma realidade futura pacificada, que é possível a partir da mudança de certas condições de organização do presente. Não obstante o fato de Marcuse apresentar pequenas oscilações sobre o estatuto da arte ao longo de sua trajetória filosófica, ele manteve-se firme na defesa da autonomia da forma estética. Para o filósofo, essa autonomia seria a condição para a *segunda alienação* provocada pela arte, através da qual, o indivíduo se alienaria de um mundo totalmente já alienado.

A fruição estética da obra de arte exige do indivíduo a entrega de suas faculdades, tanto sensíveis quanto racionais, para que ocorra uma transcendência do espectador em relação à alienação do mundo no qual ele está inserido. Ainda que temporariamente, essa a fruição é capaz de anular o princípio de individuação da psique, então o indivíduo seria alienado do seu mundo e conduzido para outra realidade. E, para Marcuse, isso somente pode ocorrer a partir da autonomia da *forma estética*, pois é ela que pode conduzir o espectador para a alienação artística – a alienação da alienação que é capaz de transformar a subjetividade:

A alienação artística torna a obra de arte, o universo da arte, essencialmente irreal – cria um mundo que não existe, um mundo de Schein, aparência, ilusão. Mas nessa transformação da realidade em ilusão e somente nela, a verdade subversiva da arte se manifesta. Nesse universo, toda e qualquer palavra, cor ou som é “novo”, diferente – rompendo o contexto familiar da percepção e compreensão, da certeza e da razão dos sentidos em que os homens e a natureza estão encerrados [...]; assim, estão livres para uma nova dimensão da existência (*idem.*, p. 98-99).

Ao contrário da estética do marxismo ortodoxo, que submete tanto a forma quanto o conteúdo à ideologia de classes, Marcuse pensa que a função crítica e a potência política da arte encontram-se na própria arte, mais especificamente, na autonomia que a forma estética confere à obra. A forma estética mimetiza a materialidade enquanto a transforma, e a reapresenta como uma “catarse reconciliadora [que] também preserva o irreconciliável” (MARCUSE, 2007, p. 56). Deste modo, contra uma estética que restringe a autonomia da forma, Marcuse argumentou que não é o fato de uma “arte” ser feita pelo e para o proletariado que a tornaria “autêntica”; ao contrário, segundo o filósofo, as qualidades próprias da arte

não são traduzíveis de forma adequada para a linguagem da estratégia política e econômica. A arte é uma força produtiva qualitativamente diferente do trabalho; as suas qualidades essencialmente subjectivas afirmam-se contra a dura luta de classes, [e tornam] o conflito entre a arte e a práxis política inevitável (idem., p. 39).

Mencionamos que Marcuse descreveu como, na organização político-econômica das sociedades industriais avançadas, as estratégias para a manutenção do status quo aboliram as fronteiras entre público/privado e trabalho/lazer que eram características distintivas de organizações sociais precedentes. Em consequência, o aparato dominante passou a absorver tanto as tendências de oposição quanto o potencial agente revolucionário previsto pela teoria marxista, na medida em que progressivamente o substituiu por uma “consciência feliz” em uma sociedade *unidimensional*, que integra as formas de oposição não apenas através dos desejos e sentimentos individuais, mas, também, enquanto instaura uma racionalidade na qual “o movimento do pensamento é freado por barreiras que aparecem como os próprios limites da razão” (MARCUSE, 2015, p. 52).

Para Marcuse, a forma estética seria uma das alternativas que “em virtude de sua alteridade, se pode opor a esta integração” (MARCUSE, 2007, p. 50), que é administrada nas sociedades industriais avançadas, ainda que ela corra o risco de ser absorvida pela lógica de consumo e atenda os interesses da sociedade unidimensional<sup>6</sup>. Na forma estética, a “verdade que abala [e compreende] a realidade” é traduzida na “própria linguagem” artística, que possui “sua própria dimensão de afirmação e negação, uma dimensão que não se pode ordenar relativamente ao processo social de produção” (idem., p. 29).

Assim, “ao submeter a realidade a uma outra ordem, [a forma estética] sujeita-a às ‘leis da beleza’” (MARCUSE, 1981, p. 99), onde a liberdade coexiste em harmonia com a necessidade. Então, se “a qualidade sensorial (*Sinnlichkeit*) imediata da beleza remete

---

<sup>6</sup> A próxima seção detalha que para Marcuse, a tecnologia apresenta-se como uma outra alternativa semelhante.  
Poiesis - Revista de Filosofia <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/poiesis>  
Montes Claros, v. 29, n. 2, 2024 ISSN: 2448-3095

imediatamente à felicidade no plano dos sentidos” (MARCUSE, 1998, p. 114), é através do “*medium*” da beleza, que a obra de arte é considerada por Marcuse como uma *promesse du bonheur* – “a memória da felicidade passada, que procura regressar” (MARCUSE, 2007, p. 63.). De igual modo, a obra de arte “apresenta à vista o que não pode ser prometido abertamente e o que é negado à maioria” (MARCUSE, 1998, p. 114), e com isso, a fantasia e a autonomia da forma estética modulariam o valor epistêmico/cognitivo da arte, tanto na denúncia das potencialidades reprimidas (passado), quanto na busca por um novo princípio de realidade (futuro).

Portanto, na visão de Marcuse, a fantasia/imaginação<sup>7</sup> está intimamente relacionada com o conteúdo que é comunicado através da obra de arte, e deste modo, a imaginação, além de ser responsável por ligar os fenômenos aos conceitos, como pensava Kant, é também responsável pela produção da “imagem de uma diferente forma de realidade [que] contém a perdida unidade entre o universal e o particular, assim como a integral gratificação [das pulsões] vitais pela reconciliação entre os princípios de prazer e de realidade” (MARCUSE, 2021, p. 113). Logo, a fruição estética conduzida pela obra de arte é capaz de produzir no indivíduo, ou aproximá-lo da *nova sensibilidade* e da *nova racionalidade*.

Marcuse estava preocupado com a libertação tanto dos sentidos quanto da razão, de uma forma histórica fundamentada em bases de opressão e carência. Portanto, destacamos que a sua proposta para uma “ação radical” primeiramente precisa ser uma revolução subjetiva. Tal ação radical é sintetizada naquilo que o filósofo denominou como a “Grande Recusa” – “o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema da liberdade” (*idem.*, p. 115). De igual modo, tentamos demonstrar que na filosofia crítica marcuseana essa noção materializa-se na obra de arte; segundo o filósofo, “em suas posições avançadas, ela [a obra de arte] é a Grande Recusa” (MARCUSE, 2015, p. 91), a chave para o surgimento da nova sensibilidade e da nova racionalidade. Então, se, um dos objetivos de Marcuse consiste em elaborar pressupostos para a construção de um novo princípio de realidade, a dimensão estética revela toda sua importância dentro de sua teoria crítica, ao fornecer um suporte para o estabelecimento das bases que reorientariam este um novo princípio de realidade<sup>8</sup>. Por fim,

---

<sup>7</sup> Sobre a distinção imaginação/fantasia na obra de Marcuse, Kangussu ressalta que “Marcuse quase sempre utiliza o termo ‘imaginação’, mantendo neste a faculdade de fantasiar, conforme caracterizado pelas reflexões freudianas, sem explicitar ou redefinir o conceito. A força criativa desta união entre Kant e Freud fica assim obscura, nas obras tardias. Em *Eros e Civilização*, o autor usa o termo ‘fantasia’ (*phantasy*), às vezes seguido da palavra ‘imaginação’ (*imagination*) entre parênteses, outras vezes (como no comentário a Freud acima citado) utiliza apenas ‘imaginação’, renunciando a união que fará das duas faculdades. Depois desse livro, raramente escreve *phantasy*, sem, entretanto, abandonar seu sentido semântico, que passa a incidir no que ele também denominará ‘imaginação’. É ainda importante ressaltar que Marcuse nunca escreve *fantasy* nem *fancy*, termos correntes em inglês, e, ao usar *phantasy*, indica a origem grega do conceito” (KANGUSSU, 2019, p. 171).

encerramos esta seção com a seguinte reflexão de Marcuse: se, o domínio da arte não se submete à práxis política da teoria marxista, o filósofo tem esperanças de que “talvez esta última um dia incorpore algo da verdade inerente à arte” (MARCUSE, 2007, p. 55).

### Natureza e tecnologia

Na seção anterior, buscamos apresentar a importância tanto da subjetividade quanto da estética, na medida em que são duas dimensões fundamentais para Marcuse pensar uma mudança qualitativa da existência, porque é na interseção da entre essas duas dimensões que pode surgir uma *nova racionalidade* e uma *nova sensibilidade*. Enquanto esta última é descrita como “o meio em que a mudança social se converte numa necessidade individual, a mediação entre a prática política de transformar o mundo e o impulso de libertação individual” (MARCUSE, 1981, p. 63), a nova racionalidade seria uma “racionalidade da gratificação, em que razão e felicidade convergem” (MARCUSE, 2021, p. 171)<sup>9</sup>. Ademais:

A imaginação, ao unificar sensibilidade e razão, torna-se “produtiva” conforme torna-se prática: uma força-guia na reconstrução da realidade – reconstrução com a ajuda de uma *gaya scienza*, uma ciência e tecnologias livres de suas obrigações junto à destruição e à exploração, e, assim, livres para as exigências libertadoras da imaginação (MARCUSE, 2024, p. 32).

Em *Um ensaio sobre a libertação*, o filósofo define a nova sensibilidade como uma ascensão da pulsão de vida sobre os sentimentos de agressividade e de culpa (pulsão de morte), e que tal ultrapassagem poderia promover, no nível social, a necessidade da abolição da injustiça e da miséria, “e daria forma à evolução subsequente dos ‘padrões de vida’ (*idem.*, p. 27). Ao seguir a herança de Kant e de Schiller, e salvo as diferenças entre ambos, Marcuse se volta para a produção dessa nova sensibilidade a partir de uma educação estética. Isso porque, como mencionado anteriormente, a dimensão estética é um local de coexistência entre liberdade e necessidade, e a obra de arte enquanto materialização da liberdade através do belo é, para Marcuse, uma *promesse de bonheur*.

Em *A Dimensão Estética* (1977), Marcuse comentou que “a lógica interna da obra de arte termina na emergência de outra razão e outra sensibilidade, que desafiam a racionalidade e a sensibilidade incorporadas nas instituições dominantes” (MARCUSE, 2007, p. 17). Treze

---

<sup>8</sup> Ver MARCUSE, Herbert. *Society as a work of art*. In: MARCUSE, Herbert. **Collected papers of Herbert Marcuse – vol. IV: Art and Liberation**. Editado por Douglas Kellner. London, UK: Routledge, 2007.

<sup>9</sup> Aqui, Marcuse também considera o surgimento de uma “sublimação não-repressiva”; contudo, devemos reconsiderar que essa sublimação seja, na realidade, uma sublimação *menos* repressiva, “que resulta mais de uma ampliação do que de um desvio imperativo da libido” (MARCUSE, 2021, p. 131).

anos antes, n' *O Homem unidimensional* (1964), ele cogitou uma hipótese análoga em relação à tecnologia, onde o seu respectivo *lógos* “abriria um universo de relações qualitativamente diferentes entre homem e homem, homem e natureza” (MARCUSE, 2015, p. 223). Mas, como o “*lógos da técnica*” seria capaz de tal abertura?

Marcuse entende que nas sociedades industriais avançadas, “o contexto tecnológico predefine a forma na qual os objetos aparecem” (*idem.*, p. 211). Assim, no desenvolvimento das táticas repressivas destas sociedades, a ciência e a tecnologia acabam por reificar um mundo de instrumentalidades já pré-projetado, e no qual, tanto o ser humano quanto a natureza são tomados, a priori, como fonte de recursos e objetos de dominação. Essas características não surgiram com a racionalidade tecnológica das sociedades industriais avançadas; antes, elas correspondem ao “continuum histórico que liga a Razão pré-tecnológica à tecnológica” (*idem.*, p. 153) em um aparato de controle e opressão.

Tal situação teria origem no próprio desenvolvimento científico e na determinação de uma abordagem para a natureza exclusivamente matemática (quantitativa), que levará, de acordo com Marcuse, ao “operacionalismo na física [e ao] behaviorismo nas ciências sociais” (*idem.*, p. 50). Nesta tendência, enquanto “o pensamento é indiferente aos seus objetos” (*idem.*, p. 147), se executa uma “redução das qualidades secundárias em primárias” (*idem.*, p. 148). Portanto, é tarefa urgente para a filosofia marcuseana elaborar uma reorientação das diretrizes do desenvolvimento e da prática, tanto científica quanto filosófica, porque isso também reorientaria os valores que balizam a relação com a natureza.

Ainda, Marcuse entende que semelhante à subjetividade e à estética, o marxismo ortodoxo também negligencia o potencial revolucionário da natureza, ao considerá-la apenas como uma fonte de recursos à serviço da vontade humana; e, para o filósofo, essa não é uma visão que corresponderia a uma sociedade livre<sup>10</sup>. Neste sentido, em *Eros e Civilização*, Marcuse argumenta que o triunfo de *Eros* sobre *Thanatos* substituiria a organização “prometeica” da cultura ocidental, por uma organização “órfico-narcísica” na qual, “o ser é experimentado como gratificação, o que une o homem e a natureza para que a realização plena do homem seja, ao mesmo tempo, sem violência a plena realização da natureza” (MARCUSE, 2021, p. 128). A ontologia de Marcuse não concede à natureza atributos teleológicos ou algo próximo do misticismo; ao contrário, ela é percebida e entendida como um “sujeito-objeto”, com sua própria organização e potencialidades.

---

<sup>10</sup> Aqui vale ressaltar o importante trabalho que John B. Foster realizou para demonstrar uma “ecologia” nos escritos de Marx. Para uma visão detalhada da discussão ver FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Trad. de João Pompeu. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2023.



A natureza seria portadora de valores objetivos, que corresponderiam aos elementos fundamentais para a “plena realização da vida” (MARCUSE, 1981, p. 72). O filósofo argumentou que, o reconhecimento desse fato conduziria ao estabelecimento de outra relação entre ser humano e natureza, libertando-a da lógica de exploração e dominação capitalista; conseqüentemente, a libertação da natureza seria “como veículo de libertação do homem” (*idem.*, p. 63)<sup>11</sup>. É neste sentido que a tecnologia é fundamental para Marcuse, porque “a mudança qualitativa [da sociedade] também envolve uma mudança na base *técnica* sobre qual essa sociedade se assenta” (MARCUSE, 2015, p. 54), e que esteja orientada para uma redistribuição dos bens materiais, uma diminuição do trabalho alienado, uma outra relação com natureza.

Para Marcuse, antes dessa realização efetivamente acontecer, os desejos de liberdade e de felicidade precisam incrustar-se nas subjetividades como necessidades vitais; e neste sentido, a tomada de consciência de tais necessidades seria intermediada, portanto, através da fruição artística provocada pela forma estética. Marcuse defende a autonomia da forma em relação ao conteúdo material porque é somente através dessa autonomia que seria possível o surgimento de uma nova sensibilidade; esta seria, por sua vez, uma “sensibilidade radical” (MARCUSE, 1981, p. 66), pois necessariamente conduz à uma substituição dos valores historicamente determinados.

Para o filósofo, a conexão entre emancipação da natureza e emancipação subjetiva residiria justamente, na forma estética da obra de arte; porque é ela que possibilita, por sua vez, tanto a materialização da liberdade através da beleza, quanto da veiculação das verdades, sentimentos e desejos reprimidos em uma individualidade, e em uma natureza já reprimidas nas suas potencialidades pela dinâmica do desenvolvimento civilizacional. Isso é possível, na medida em que, se a ideia de beleza é associada tanto à obra de arte quanto à natureza, estes são domínios que encarnam em si mesmos as “leis da liberdade”<sup>12</sup>. De igual modo, Marcuse argumenta que “[...] a Razão pode cumprir sua função somente como racionalidade pós-tecnológica, na qual a técnica é em si mesma o instrumento de pacificação, *organon* da ‘arte da vida’. A função da Razão, assim, converge com a função da *Arte*” (MARCUSE, 2015, p. 225).

---

<sup>11</sup> Aqui, a filosofia de Marcuse adotaria uma “noção schillereana-marxista de progresso [que] vê a humanidade em direção a um desenvolvimento universal e essencial, e que é a realização da liberdade humana” (LEONARD, 2015, p. 169-170).

<sup>12</sup> Ver KANGUSSU, Imaculada. **Leis da Liberdade. A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse**. São Paulo: Loyola, 2008.

Aqui, o filósofo pensa uma racionalidade derivada das “raízes da experiência estética” (MARCUSE, 2021, p. 171), onde “o livre jogo de pensamento e imaginação assume uma função racional e diretiva” (MARCUSE, 2015, p. 222), na organização do princípio de realidade pacificado. Ao passo em que a arte seria um domínio próprio à pulsão de vida, na teoria crítica marcuseana, “*Eros* [também] redefine a razão em seus próprios termos” (MARCUSE, 2021, p. 171), e neste sentido, razão e arte estariam atravessadas pela liberdade e felicidade inerentes à pulsão de vida; e conseqüentemente, elas também possuiriam como fundamento comum, o ideal de beleza que anularia a oposição historicamente reificada entre razão e arte.

Em conseqüência, existiria tanto a possibilidade de encontrar um meio que poderia unir aquilo que Platão separou, e a partir do qual as funções da razão e da arte podem convergir, quanto o fato de que a nova racionalidade da gratificação é “sensual” (MARCUSE, 2021, p. 174), o que possibilitaria a fundamentação de uma “moralidade libidinal”, onde “*Eros* transgride o tabu decisivo que somente sanciona o prazer libidinal como uma condição temporal e controlada, [em direção a] um permanente manancial da existência humana” (*idem.*, p. 179), e na qual a solidariedade seria a mediadora das relações sociais<sup>13</sup>.

Para Marcuse, a construção de um novo princípio de realidade possui um valor de verdade que envolve a interconexão entre a faculdade psíquica da fantasia e a pulsão de vida. Ademais, se a estética é considerada a “ciência da Beleza” (*idem.*, p. 111), a tecnologia também seria libertada e orientada pela racionalidade de gratificação que decorre da dimensão estética; assim, essa nova racionalidade aplicaria, portanto, essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital” (MARCUSE, 1981, p. 65). É nesse sentido que o filósofo considerou que a tecnologia possuiria uma importância similar à experiência estética, porque ela é capaz suscitar as verdades e potencialidades suprimidas, tanto do ser humano quanto da natureza, que são abertas a partir de seu próprio desenvolvimento – “aqui, a racionalidade tecnológica, despida de suas características exploradoras, é o único padrão e guia no planejamento e desenvolvimento dos recursos disponíveis para todos” (MARCUSE, 2015, p. 236).

Deste modo, para que a ciência e a tecnologia assumam seus papéis como veículo de libertação das necessidades e potencialidades da humanidade, é necessário uma mudança dos critérios que organizam e direcionam seu desenvolvimento (MARCUSE, 2024, p. 22), onde a dimensão estética se mostra fundamental. Assim, a associação marcuseana entre obra de arte e

---

<sup>13</sup> Sobre esse ponto, em especial, ver os capítulos I e IV de **Um ensaio sobre a libertação**, intitulados respectivamente, “Um fundamento biológico para o socialismo?” e “Solidariedade”.

tecnologia ultrapassaria a simples raiz etimológica comum à ambos os termos, pois “a tensão essencial entre a arte e a práxis é [...] resolvida através do jogo magistral sobre o duplo significado da «arte»: como forma estética e como técnica (MARCUSE, 2021, p. 39). Na teoria crítica de Marcuse, ambos domínios produzem imagens de libertação, em um contexto no qual,

[...] os fatos que validam a teoria crítica dessa sociedade e de seu desenvolvimento fatal estão todos lá: a crescente irracionalidade do todo; desperdício e restrição da produtividade; a necessidade de expansão agressiva; a ameaça constante de guerra; exploração intensificada; desumanização. E todos apontam para a alternativa histórica: a utilização planejada de recursos para a satisfação das necessidades vitais com um mínimo de labuta, a transformação de lazer em tempo livre, a pacificação da luta pela existência (MARCUSE, 2015, p. 237).

Ao escrever sobre uma libertação, tanto da subjetividade quanto da natureza, Marcuse não pretendia apresentar uma rejeição romantizada do desenvolvimento científico e tecnológico, em prol do retorno a um estágio “pré-tecnológico” de organização social. Mas, ao contrário, ele estava interessado em “libertar” ambas, subjetividade e natureza, a partir das próprias conquistas tecnológicas da humanidade, ao transformar o a priori estabelecido sobre a natureza, de um material a ser explorado para a “experiência da natureza como totalidade da vida a ser protegida e ‘cultivada’” – e, contemporaneamente, essa demanda nos apresenta ser mais urgente do que à época de Marcuse.

## Referências

CARNEIRO, Silvio. *Intervenções marcuseanas: ensaios de Teoria Crítica*. Santo André, SP: UFABC, 2021.

\_\_\_\_\_. *O discurso ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse: gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)*. Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia; Departamento de Filosofia, Letras e Ciência Humanas; Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2008. Disponível em <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde21012009-103514>.

FOSTER, John Bellamy. *A ecologia de Marx: materialismo e natureza*. Trad. de João Pompeu. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2023.

KANGUSSU, Imaculada. “A arte da fantasia, a partir de Herbert Marcuse”. *Revista Dialectus* – Dossiê O Pensamento de Herbert Marcuse, ano 8, n. 14, p. 169-182, jan-jul 2019. Disponível em <http://www.periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/41622>.

\_\_\_\_\_. *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Loyola, 2008.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. 1ª ed. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

LEONARD, Craig. “A estética após Marcuse: o que ficou da anti-arte?”. Tradução de Deivid Junio Moraes. *Artefilosofia - Dossiê temático O homem unidimensional*, v. 10, n.º 18, p. 163-174, 2015. Disponível em <https://periodicos.ufop.br/raf/article/view/495>.

MARCUSE, Herbert. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Editado por Douglas Kellner; Tradução de Maria Cristina Vidal Borba; Revisão de Isabel Maria Loureiro. 1ª ed. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

\_\_\_\_\_. *A dimensão estética*. Tradução de Maria Elisabete Costa. 1ª ed. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2007.

\_\_\_\_\_. *Contra-revolução e revolta*. Tradução de Álvaro Cabral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

\_\_\_\_\_. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Trad. de Álvaro Cabral. 8ª ed. Rio de Janeiro: LTC, 2021.

\_\_\_\_\_. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. – São Paulo: EDIPRO, 2015.

\_\_\_\_\_. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Tradução de Marília Barroso. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

\_\_\_\_\_. “Sobre o caráter afirmativo da cultura”. In: *Cultura e Sociedade*. Vol. I e II. Tradução de Isabel Loureiro et al.; São Paulo: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_. *Soviet Marxism: A critical analysis*. New York: Columbia University Press, 1961.

\_\_\_\_\_. *Um ensaio sobre a libertação*. Tradução de Humberto do Amaral. Coleção A Grande Recusa, vol. 1. São Paulo: Editora Politeia, 2024.

SILVA, Rafael Cordeiro. “Arte e reconciliação em Herbert Marcuse”. *Trans/Form/Ação*, v. 28(1), p. 29-48, 2005. Disponível em <https://revistas.marilia.unesp.br/index.php/transformacao/article/view/884>.

WÖLIN, R. “What Is Heideggerian Marxism?”. In: MARCUSE, Herbert. *Heideggerian Marxism*. Ed. by Richard Wölin and John Abromeit. Lincoln, USA. University of Nebraska Press, 2005.

*Data de submissão: 26/07/2024*

*Data de aprovação: 18/10/2024*