

## A CRÍTICA A PARTIR DA FANTASIA: UM DEBATE ENTRE HORKHEIMER E MARCUSE\*

Silvio Carneiro\*\*

**Resumo:** O artigo analisa a função crítica da fantasia no projeto do Instituto de Pesquisas Sociais a partir do debate presente nas publicações de Horkheimer e Marcuse no ano de 1937. Em “Teoria tradicional e teoria crítica”, Horkheimer lança as bases do debate compreendendo a fantasia como recurso necessário para operar uma imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente. Em “Filosofia e teoria crítica”, por sua vez, Marcuse aproxima-se da premissa horkheimeana quando afirma que a fantasia preserva no presente o que ainda não está presente como meta. Portanto, a fantasia enquanto operadora crítica associa o presente ao futuro. Investigaremos aqui o sentido aberto desse futuro para cada um desses autores a fim de demonstrar que as diferenças entre os autores sobre a fantasia não são de fundamento, mas de ênfase teórica nas estratégias de suas críticas à ideologia. São perspectivas diferentes, mas complementares. Eis o que o artigo procura compreender.

**Palavras-chave:** Herbert Marcuse (1898-1979); Max Horkheimer (1895-1973); Fantasia; Barbárie; Transformação social.

**Abstract:** The article analyzes the critical function of fantasy in the project of the Institute for Social Research, based on the debate between Horkheimer and Marcuse published in 1937. In "Traditional theory and Critical Theory", Horkheimer lays the foundations for the debate by understanding fantasy as a necessary resource for creating an image of the future, arising from a deep understanding of the present. In "Philosophy and Critical Theory", Marcuse comes closer to Horkheimer's premise when he states that fantasy preserves in the present time what is not yet present as a goal. Fantasy as a critical element associates the present with the future. We will investigate here the meaning of future for each of these authors regarding that they develop different perspectives on fantasy not only as a question of foundation, but also as theoretical strategies in criticism of ideology. They are different but complementary perspectives. This is what the article seeks to understand.

**Keywords:** Herbert Marcuse (1898-1979); Max Horkheimer (1895-1973); Phantasy; Barbarism; Social transformation.

\* Artigo recebido em.... Aprovado em .....

\*\* Doutor em Filosofia. Professor da Universidade Federal do ABC – UFABC. E-mail: [silviocarneiro@gmail.com](mailto:silviocarneiro@gmail.com). Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-4322-2207>.

## INTRODUÇÃO

Recentemente, influenciada pelo centenário do Instituto de Pesquisas Sociais, nossa pesquisa vem se detendo nas contribuições de Herbert Marcuse com o grupo, em especial nos artigos que publicou nos volumes do *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932-1941). Como uma chave de acesso para tal inquietação, evidenciamos aqui o lugar de Marcuse nas pesquisas do Instituto com enfoque em seus debates com Max Horkheimer. Trata-se de um diálogo contínuo, envolvendo diversos aspectos da presença de Marcuse no Instituto<sup>1</sup>. No escopo deste artigo não trataremos de todo o percurso. Focaremos no ano de 1937, quando o debate centra na construção da Teoria Crítica, a partir do diálogo aberto pelo ensaio de Horkheimer, “Teoria tradicional e teoria crítica”, que suscitou diversos diálogos entre os membros do Instituto e para o qual Marcuse responde no escrito “Filosofia e teoria crítica”. O que passa a ser notável aqui é a presença da fantasia como fator da crítica marcuseana à ideologia. Entender esse passo não é uma obviedade.

Em primeiro, não podemos cair no equívoco que ronda algumas interpretações acerca das diferenças entre os teóricos críticos de Frankfurt. Sobretudo aquelas que geram falsos dualismos entre eles, deixando de notar o território comum sobre o qual eles divergem. O fato de Marcuse se ver às voltas de temas como felicidade, utopia e fantasia<sup>2</sup> muitas vezes é visto como sua aproximação ingênua e mesmo ausente de dialética nas análises da matéria social. Nessa direção, Rolf Wiggershaus (2002 [1986]<sup>3</sup>, p. 248-249) cita a carta que Adorno dirige a Horkheimer, a respeito do ensaio marcuseano “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (também publicado em 1937). Para Adorno, ao colocar a cultura afirmativa – peça central para a dominação ideológica com a idealização dos valores burgueses tratados como universais – também como uma possibilidade de

---

<sup>1</sup> Maria Carnaúba apresentou aspectos desse diálogo em sua tese de doutorado, *Teoria crítica e utopia* (2017). Aproveitaremos suas sugestões para aprofundar nosso debate. Segundo a autora, o eixo do debate se daria a partir dos textos de Horkheimer: “Sobre o problema da verdade” (1935), “Egoísmo e movimento de libertação: Sobre a antropologia na era burguesa” (1936) e “Teoria tradicional e teoria crítica” (1937). Adicionamos também do mesmo autor o ensaio “Filosofia e teoria crítica” (1937). Conforme a sugestão, Marcuse opera paralelos em ensaios como “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (1935) e “Filosofia e teoria crítica” (1937), acolhendo muitos dos argumentos de Horkheimer, mas também promovendo algumas distinções. Aspectos desta relação serão abordados neste artigo, em especial no que tangem à ideia de Teoria Crítica em debate naquele período.

<sup>2</sup> Em ensaios como, por exemplo, “Sobre a crítica do hedonismo” (1938) e o próprio “Filosofia e Teoria Crítica” (1937), ambos publicados nos volumes da *Zeitschrift*, e publicados em português no volume 1 de *Cultura e sociedade*.

<sup>3</sup> Entre colchetes, colocaremos na referência de versões traduzidas a data de publicação original do texto.

denúncia da miséria da realidade burguesa (ao se mostrar como um universal inalcançável)<sup>4</sup> Marcuse teria apenas alcançado um modelo “muito tênue” de crítica da ideologia, por vezes “ingênuo”, ao aceitar “positivamente certos aspectos sensualistas da arte de massas atual” (ADORNO *apud* WIGGERSHAUS, 2002 [1986], p. 248). Em contrapartida, não são poucas as respostas de estudiosos de Marcuse que colocam sob suspeita esta postura adorniana, classificando-a como elitista (contra a arte de massas em geral) e mesmo fechada a um horizonte de fato emancipatório. Como resultado desse dualismo entre os autores de Frankfurt, instauram-se posições entre seus intérpretes: de um lado, é como se Marcuse ocupasse o polo otimista e revolucionário do Instituto, ao passo que Horkheimer e Adorno fincam os pés no pessimismo que beira o abismo; de outro, é como se Marcuse adotasse uma postura ingênua das identidades românticas, ao passo que Horkheimer e Adorno adotam uma perspectiva crítica e radicalmente dialética no cenário histórico da barbárie. Divisões como essa tiram tanto o peso das críticas ao capitalismo monopolista em Marcuse quanto as reflexões de um horizonte utópico e emancipatório na dupla Horkheimer e Adorno.

Sem descuidar dos pesos e contrapesos destas diferenças no grupo, e considerando os problemas interpretativos acima, nossa análise parte de uma perspectiva que evita fazer delas uma dicotomia empobrecida dos pares. Por vezes, a mera divisão desses autores entre “otimistas” e “pessimistas”<sup>5</sup> recai numa leitura moralista do problema, bastante

---

<sup>4</sup> Imaculada Kangussu resume bem a questão: “Apesar do título [do ensaio de Marcuse] expressar apenas afirmação, e sem dúvida esse é o foco do trabalho, o texto de 1937 apresenta o duplo caráter da cultura. O autor não pode deixar de observar que, mesmo voltada para a manutenção do *status quo*, a cultura permanece também portadora de um caráter negativo, inseparável de sua dimensão sensível, pois a dominação dos sentidos pela alma não foi absoluta” (KANGUSSU, 2008, p. 31, colchetes nossos). Seguindo essa linha das ambiguidades dos conceitos, algo marcante nas análises de Marcuse, compreendemos que não se trata de uma ingenuidade sobre os temas elaborados, mas de uma preocupação constante do filósofo sobre o estatuto histórico (e, portanto, aberto no desenvolvimento de suas tendências) de ideias tais como “cultura”, “dialética”, “tolerância”. Colocadas no tempo histórico, passam a ser ideias que devem ser analisadas não em abstrato, mas conforme as forças sociais que a impulsionam. Partir da materialidade histórica das ideias impele Marcuse a interpretações do conceito relativas às tendências conservadoras e transformadoras nele contidas. Neste artigo, não avançaremos tanto neste ponto da cultura afirmativa propriamente, mas deixamos indicados nesta nota elementos importantes para nossa argumentação que procurará situar a ênfase marcuseana na “fantasia” como parte do aparato crítico a partir justamente do raio dessas tendências históricas.

<sup>5</sup> Claro, é notável o “motivo do pessimismo” em Horkheimer, em sua aproximação com Arthur Schopenhauer. Todavia, distinguimos esse motivo de certo “pessimismo vulgar”. Não se trata apenas de uma questão histórico-filosófica enfrentada por Horkheimer em anos difíceis do capitalismo em crise a contaminar os fundamentos teórico-críticos, como sugerem Moishe Postone e Barbara Brick (1982). De outro modo, o pessimismo horkheimeano se alinha a uma perspectiva filosófico-social da crítica ao sofrimento, a “negação da solidariedade negada”, como lembra Flamarion Caldeira (2008, p. 101), manifesta na injustiça perpetrada entre gerações: violência que leva a sofrimentos sem compensação,

avessa aos propósitos do Instituto em seguir um materialismo dialético que não se verga aos desvios moralizantes do idealismo burguês<sup>6</sup>. Evitemos, pois, o engano dessa armadilha e mantemos as diferenças de um grupo tão heterogêneo. Assim, mais do que a adoção de divisões moralistas do grupo, interessa compreender como suas diferenças efetivas são produzidas. Elas surgem como efeitos do modo pelos quais produzem suas pesquisas. Nesse sentido, cabe trazer o modo como as pesquisas se davam no Instituto, tendo em vista o cenário de pensadores exilados em uma terra avessa ao idioma alemão.

Em outros termos, compreender que Marcuse reforça o papel da fantasia em seu exercício teórico crítico significa, em parte, localizar suas funções no projeto do Instituto. Qual seria, pois, seu lugar? Para mapear esse campo, a marca entre os historiadores da Escola de Frankfurt em geral<sup>7</sup> vem da análise correspondente ao discurso inaugural de Horkheimer que, a despeito das variações e das preocupações na passagem dos anos, sustenta uma pesquisa voltada para ao menos três campos:

o problema da conexão que subsiste entre a vida econômica da sociedade, o desenvolvimento psíquico dos indivíduos e as transformações que têm lugar nas esferas culturais em sentido estrito – às quais não pertencem somente os assim chamados conteúdos espirituais da ciência, da arte e da religião, mas também o direito, os costumes, a moda, a opinião pública, o esporte, as formas de divertimento, o estilo de vida etc. (HORKHEIMER, 1999 [1931], p. 130, grifo nosso).

Trata-se da marca do “materialismo interdisciplinar”, cuja crítica da economia política – com forte inspiração em Marx – evita o mero economicismo sem retirar a verdade deste: uma teoria social baseada nos limites objetivos das relações econômicas postas à prova pelos campos psicossocial, ideológico e cultural. Conforme Helmut Dubiel (1985 [1978], p. 21), nos anos 1930, o “círculo de Frankfurt” – em que se incluem os mais próximos de Horkheimer à época – se resumia nas seguintes funções: Friedrich Pollock operava a “análise econômico-política”; Erich Fromm, por sua vez, voltava seus

---

mantendo um resto propagado na história da humanidade. Um pessimismo que leva a uma posição “revolucionária”, como articula Michael Löwy pensando em Benjamin, que nada tem a ver com a “resignação fatalista”, tampouco com o *Kulturpessimismus* “reacionário e pré-fascista”, mas “está à serviço da emancipação das classes oprimidas” (LÖWY, 2021, p. 35). A visão vulgar do pessimismo não atinge esse ponto.

<sup>6</sup> Motivo crítico formulado pelas análises de Horkheimer, como “Materialismo e Moral” (1933) e prosseguindo em “Egoísmo e movimento de libertação” (1936). Tal noção de desvio ideal-moralista da antropologia burguesa é acolhida por Marcuse em ensaios posteriores, como o próprio “Filosofia e teoria crítica” (1937), que investigaremos mais atentamente neste artigo.

<sup>7</sup> Temos em vista autores como: Martin Jay (1973), Helmut Dubiel (1978), Rolf Wiggershaus (1986).

esforços para a “análise psicossocial”; e, por fim, Horkheimer e Marcuse encarregam-se da “crítica da ideologia e da cultura”<sup>8</sup>.

Certamente, essa divisão não é completa, deixando de lado outros atores importantes naquele período. Todavia, ela nos serve como exposição didática para introduzir a temática do corpo intelectual que assume o projeto do Instituto naquele período. Serve-nos de ponto de partida pelo qual Marcuse faz valer a fantasia como um recurso crítico no campo ideológico e cultural vigente. Mas isso não parece suficiente se quisermos um mapa mais detalhado, pois, como também aponta Marcuse (um tanto avesso à interpretação de Dubiel), pensar assim resultaria em uma falsa perspectiva que sustenta “uma separação absolutamente adialética da investigação e exposição” praticada no Instituto (MARCUSE *in* HABERMAS *et al.*, 1980 [1978], p. 20, tradução nossa). Decerto, a crítica marcuseana da ideologia atravessava os territórios da análise econômica e mesmo – ainda que de maneira nem tão psicanalítica naquele momento – as análises psicossociais. Para uma crítica do fascismo, por exemplo, Marcuse adotava a tese lançada por Friedrich Pollock, pela qual o totalitarismo fascista seria uma consequência do capitalismo monopolista. Com isso, de acordo com crítica de Marcuse a Dubiel, este deixa um ponto cego justamente na interdisciplinaridade marcando mais a “função” específica de cada autor no projeto do Instituto e deixando de lado as interlocuções entre eles.

Todavia, claramente, a interdisciplinaridade defendida por Marcuse não partia de ferramentas desconhecidas por ele. Isto é, não queremos dizer que nosso autor fazia análises econômicas com a competência de Pollock (tampouco este, por sua vez, se faz competente de um discurso filosófico em suas análises político-econômicas). Em suma, o materialismo interdisciplinar tal como defendemos não é a produção de pesquisas sem distinção entre as áreas. Existe, de fato, uma “divisão do trabalho intelectual”. A questão é que essa divisão não se faz aos moldes da especialização capitalista, mas trata-se de uma “divisão crítica do trabalho”, aquela que mobiliza cada chave de pesquisa em sua especialidade sem deter-se em suas particularidades, mas submetendo-as à crítica para

---

<sup>8</sup> Ao entrevistar Marcuse, Habermas também inclui Theodor Adorno entre os críticos da ideologia – o que Marcuse não nega (HABERMAS *et al.*, 1980 [1978], p. 21). Dubiel, por sua vez, não inclui o nome de Adorno por precisão histórica. A pista é dada por Wiggershaus (2002 [1986], p. 185 e sg.), que lembra o período em que Adorno estaria um pouco distante do círculo interno de Horkheimer, sendo um dos poucos que não se exilou de imediato nos Estados Unidos, permanecendo na Inglaterra. De fato, Adorno não é um membro assíduo nos primeiros números do Zeitschrift, muito embora não deixasse de colaborar com o grupo. Com sua chegada nos Estados Unidos, a partir das pesquisas sobre o rádio, logo se aproxima de Horkheimer, compartilhando muitos de seus projetos.

um contorno mais consciente dos limites destes saberes. Dada essa compreensão, vamos ressaltar dois pontos que nortearão nosso próximo passo, detido no debate entre Horkheimer e Marcuse em 1937.

Um primeiro, é o reconhecimento de que os teóricos críticos reconhecem o papel – por vezes emancipatório – das ciências em geral, (em especial as humanas) e, com isso, não dispensam a contribuição de suas especificidades. O caráter crítico aqui se revela pela capacidade de entender que as ciências mobilizadas por esses autores devem estar submetidas à análise crítica, sem hipostasiar suas particularidades. A crítica da economia política, por exemplo, é basilar para nossos autores (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 163; MARCUSE, 1997 [1937], p. 138). Todavia, é também reconhecido que esta base no fundo deve ser submetida, antes de mais nada, ao juízo crítico. Do contrário, o Instituto estaria reservado a um modelo, talvez até mais sofisticado, de economicismo. Em suma, as análises produzidas pelo grupo devem estar a todo instante ajuizadas em seus limites, sem a preponderância especulativa de quaisquer particularidades teóricas sobrepondo as demais áreas de saber.

Um segundo ponto, que também será elaborado com mais detalhes nas análises a seguir, vale-se da dinâmica dialética que a vertente interdisciplinar alimenta em seus atores. Conforme Rúrion Melo (2011, p. 253), o diagnóstico da sociedade contemporânea desenvolvido pelo Instituto não corresponde mais ao ponto de vista “privilegiado” do proletariado, mas da “postura crítica da teoria” (MELO, 2011, p. 253, grifo do autor)<sup>9</sup>. Algo que ficará cada vez mais evidente nos ensaios para a fundamentação do projeto materialista do Instituto que, sabemos, não valida sua crítica apenas pelos limites das hipóteses aplicadas nas ciências específicas. Há, pois, um campo subjetivo importante nas implicações críticas do grupo. Ele não está marcado exclusivamente pela classe social de origem dos frankfurtianos (grande parte deles, oriundos da burguesia), mas pela

---

<sup>9</sup> Do alemão “*kritische Verhalten*”, traduzido também como “atitude” ou “comportamento” críticos. Segundo Melo (2011, p. 253), a marca aqui é mais a diferenciação provocada por Horkheimer de uma teoria social que não parte do lugar de uma “Consciência de classe”, como pretendia Lukács, mas que absorve o exercício de Marx para uma crítica da economia política delineando o caráter ideológico das correntes econômico-políticas de seu tempo. Horkheimer, podemos dizer, atualiza Marx com as ciências desenvolvidas no século XX, em especial a sociologia, a antropologia e a psicologia/psicanálise. Sobre o termo “postura crítica”, ver a nota explicativa em “Teoria tradicional e teoria crítica”: “Este comportamento [Esta postura] será denominado[a] a seguir de comportamento ‘crítico’ [postura ‘crítica’]. Mas é ‘crítico’ [crítica] não tanto no sentido da crítica idealista da razão pura como no sentido da crítica dialética da economia política. Este termo indica uma propriedade essencial da teoria dialética da sociedade” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], nota 26, p. 138, colchetes nossos, indicando as variações da tradução. No original em alemão: HORKHEIMER (hrg.), 1970b [1937], nota 1, p. 261).

preocupação crítica de seus sujeitos teóricos com as potencialidades emancipatórias inscritas na teoria.

De maneira mais direta, podemos dizer que aqui está a divisão produzida pelos teóricos críticos diante das posturas conservadoras da teoria tradicional envolvidas – mesmo quando progressivas – pela ilusão do acúmulo civilizatório mantenedora da dominação social. Diferentemente da “postura tradicional”, a “postura crítica” exercita seu juízo crítico diante das contradições sociais em que a própria teoria, um produto desta sociedade, se encontra. Em termos mais práticos, as especificidades são reconhecidas, mas sempre submetidas a uma divisão crítica do trabalho, o que explicita os limites e redefine seus contornos para ter em vista sempre as relações entre os saberes compondo um todo social, ainda que contraditório. Além disso, a postura crítica também significa – e aqui interessa para nosso artigo – que os debates no Instituto eram também animados por “ênfases” teórico-críticas muitas vezes manifestas nas diferenças entre nossos autores. Outro modo de dizer este ponto, é que, além da divisão crítica do trabalho mencionada acima, a postura crítica pode ser interpretada como diferentes *estratégias* adotadas por seus diferentes agentes diante das contradições sociais e suas potências emancipatórias. O caso do recurso crítico à “fantasia” se faz exemplar aqui. Nele, podemos notar tanto como a divisão crítica passa a operar entre os membros do Instituto (evidenciando a crítica da ideologia em diálogo com os aspectos econômicos e psicossociais), como também no interior das críticas horkheimeanas e marcuseanas da ideologia, diferentes estratégias são adotadas para dar conta do problema que assombra o período: o avanço da barbárie.

## **1 – HORKHEIMER E A TENACIDADE CRÍTICA DA FANTASIA**

Seguindo nossa proposta em torno das publicações da *Zeitschrift* de 1937, notamos que Horkheimer não dispensa a fantasia como recurso da crítica. Pelo contrário, a “tenacidade da fantasia” é uma diferenciação importante para o diagnóstico emancipatório (HORKHEIMER in BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 147). Diante disso, retomando aspectos preliminares de nossa análise, a proposta aqui é fixarmos nosso olhar sobre a produção daquele ano, a partir do que denominamos “estratégia” adotada pelo pensamento horkheimeano quanto ao papel da fantasia para a teoria crítica. Acreditamos

que assim podemos notar também elementos interessantes na “divisão crítica do trabalho intelectual” mantida no grupo como um todo, compreendendo melhor a fotografia completa dos projetos de maneira mais integrada, sem dispensar as especificidades das figuras<sup>10</sup>. Ou seja, ao assumirmos o debate em torno da fantasia, pretendemos ver as articulações possíveis entre Marcuse e Horkheimer, tratando de um lugar sensível, tanto quanto fundamental, para o lugar teórico crítico que cada um deles assume no projeto.

Ora, a reflexão de Horkheimer sobre a fantasia surge em “Teoria tradicional e teoria crítica” após avançar em muitas das distinções (e aproximações) entre as duas teorias, passando a refletir sobre os destinos emancipatórios da crítica. São páginas animadas pela tendência emancipatória da crítica que a fantasia carrega consigo. Em tal perspectiva, não cabe a utopia abstrata que por vezes a filosofia sonha em abstrato. De outro modo, Horkheimer aponta para a “tenacidade<sup>11</sup> da fantasia”, a capacidade desta em preservar uma “imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al*, 1975 [1937], p. 147). Neste lugar, prossegue o autor, a tenacidade da fantasia ocupa um eixo central para os propósitos emancipatórios de uma realidade a ser transformada.

Para quem caracteriza vulgarmente Horkheimer como um pessimista<sup>12</sup>, estas páginas surgem como seu avesso. Os desavisados jamais aceitariam que seria ele, mas um militante engajado, seria o autor do que vem a seguir:

---

<sup>10</sup> Lembremos que o interesse deste artigo não é dar conta da completude de debates em torno do papel da fantasia para a teoria crítica, tarefa impossível neste escopo. De outro modo, a ideia é compreendermos o lugar da fantasia para a teoria crítica marcuseana a partir de suas articulações com o *Instituto*, em especial na parceria tensa com Horkheimer. Portanto, quando falamos de obter uma “fotografia completa” dos projetos daquele período não queremos esgotar todos os debates, mas entender o fundo a partir do qual o tema da fantasia surge no projeto crítico. Explicitamos também que o objetivo não é pensarmos a gênese da fantasia em Marcuse (trabalho competentemente já realizado por Imaculada Kangussu (2008, 2020) entre outros), mas sim a função da fantasia na estratégia crítica adotada por Marcuse e, em contrapartida, também por Horkheimer. Em alguma medida, trata-se de questionar pelo potencial crítico que a fantasia confere na proposta de uma teoria social emancipatória empregada nestes dois casos.

<sup>11</sup> O termo em alemão é “*Eigensinn der Phantasie*”, significando uma certa “teimosia”, “perseverança” ou mesmo “tenacidade” para fazer aquilo que se acha certo. O termo aparece também no texto de Marcuse, “Filosofia e teoria crítica”, que analisaremos mais adiante. Na versão em português do texto de Marcuse, *Eigensinn* é traduzido como “teimosia”: “Na teoria crítica, a teimosia [*Eigensinn*] [do pensamento utópico] foi mantida como a autêntica qualidade do pensamento filosófico” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 145). Acreditamos que o termo vertido por “tenacidade” será mais proveitoso para a compreensão do que está em jogo, evitando o caráter pejorativo na tradução “teimosia”, possível, mas um tanto deslocada semanticamente para os fins do texto.

<sup>12</sup> Apoiado em certa razão na visão que o próprio autor carrega do termo, com base em sua leitura crítica de Schopenhauer, como notamos acima. Um exemplo de “pessimismo vulgar” pode ser encontrado na análise de Moishe Postone e Barbara Brick (1982), que caracteriza o projeto frankfurtiano num limite tênue

Cabe ao teórico introduzir essa tenacidade [da fantasia] nos grupos mais avançados das camadas dominadas, pois é justamente dentro dessas camadas que esses grupos se encontram ativos (HORKHEIMER in BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 147, colchetes nossos).

Posicionado o pessimismo, mas abrindo a possibilidade para a fantasia, é preciso compreender o significado dessa proposta no campo visado por Horkheimer assim: uma teoria “engajada” nos limites do projeto crítico. Sobre isso, é importante frisar que as publicações de 1937 passam a reforçar o termo “teoria crítica” no projeto do Instituto. O ensaio de Horkheimer aqui apresentado é o marco dessa mudança. O que estaria em jogo nessa nova formulação?

Uma primeira marca histórica está no fato de que a pesquisa inicial do grupo exilado de Frankfurt, os “Estudos sobre Autoridade e Família”, havia sido publicada em 1936, encerrando um ciclo e propiciando a Horkheimer o desenvolvimento de uma investigação sobre a dialética e seu sentido para uma teoria social. Este é um tema recorrente no pensamento horkheimeano que, a despeito das dificuldades financeiras e logísticas do Instituto em 1937, passa a assumir um primeiro plano no grupo (ABROMEIT, 2011, p. 302). Dubiel (1985, p. 44) adiciona o fato pelo qual, a partir de 1937, o debate sobre o fascismo toma ainda mais concretude entre os membros do Instituto e, nesse sentido, uma reflexão sobre a barbárie exige um novo giro do pensamento<sup>13</sup>. Naquele ano, o cenário mundial passa a ser mais nebuloso, com regimes

---

do abismo da civilização, justificado historicamente (com as diversas crises econômicas e políticas do capitalismo nos anos 1930) mas não estruturalmente (uma vez que estariam cegos ao componente histórico das contradições e, de certo modo, das lutas sociais do período). Para Postone e Brick, a confusão entre historicidade e estrutura do capital reforça o pessimismo no coração da teoria crítica (incluindo Marcuse), que impede a visão de qualquer saída. Contrariando essa interpretação, nossa análise volta-se justamente para o momento em que essas lutas se fazem presente nas análises de nossos autores.

<sup>13</sup> Conforme Dubiel (1985 [1978], p. 20), embora o regime nazista já estivesse no poder em 1932, quando muitos dos membros do Instituto seguem para o exílio em decorrência das primeiras perseguições do governo alemão. Para o comentador, o nazismo seria uma questão secundária, por assim dizer, quando o debate central do grupo neste início dos anos 1930 estaria voltado para o declínio da República de Weimar e suas políticas liberais capitaneadas pelo Partido Social-Democrata Alemão. Ou seja, até então, o nazismo seria apenas “a forma política correspondente ao capitalismo monopolista avançado” (DUBIEL, 1985 [1978], p. 20). Além disso, o fenômeno do fascismo seria ainda uma “realidade existencial muito próxima daqueles emigrantes”, o que tornaria difícil tornar o tema como um campo de investigação (DUBIEL, 1985 [1978], p. 20). Teríamos dúvidas a respeito dessa perspectiva. Primeiramente, porque o tema do fascismo é recorrente nos textos anteriores a 1937, o que demonstra que não é apenas nessa fase que o nazismo se torna um componente de investigação de relevância para nossos autores. Em segundo, nos primeiros anos da ascensão de Hitler ao poder, é considerável toda a movimentação de Horkheimer para abrir novas sucursais do Instituto em outros países (Suíça e Holanda, por exemplo), bem como as suas negociações com as universidades americanas para apoio e a recepção do grupo no território americano (JACOBS, 2015,

totalitários consolidando-se no poder. Na Alemanha, até então, liberais e nazistas estavam em disputa por posições de poder (um conflito ilusório para Pollock e seus colegas do Instituto, dada sua tese que aproxima o capitalismo monopolista e o fascismo). Contudo, a partir de 1935, o regime totalitário nazista passa a assumir cada vez mais uma postura bélica (interna e externa), quando, por exemplo, proclama naquele ano as Leis Raciais de Nuremberg (que instaura as políticas antimiscigenação no território alemão); em 1937, o regime nazista consolida pactos com o Japão e a Itália contra a União Soviética, contornando o horizonte de uma guerra; e, naquele mesmo ano, a Áustria seria anexada ao Reich, completando o cenário de conflito mundial que será deflagrado em 1939.

Enfim, considerando os elementos apontados por Abromeit e Dubiel, é possível dizer que “Teoria tradicional e teoria crítica” expressa uma revisão dos projetos até então desenvolvidos pelo Instituto, reforçando ainda mais o caráter dialético-materialista da pesquisa em vista da barbárie que se anuncia na geopolítica da época. A marca divisória entre as teorias tradicional e crítica presente no título do ensaio é, em grande medida, uma reflexão sobre o papel teórico-crítico a ser assumido. Evidencia-se, pois, a questão sobre o papel social do teórico neste cenário; além disso, explicita-se a questão de cunho epistêmico sobre o significado da teoria diante da crise que se anuncia. Em outros termos, a diferença entre as teorias crítica e tradicional não se marca pela distinção entre a verdade e a falsidade de cada uma delas. A teoria tradicional e seus estudos são parte importante para o avanço da crítica: não são desprezíveis os dados das estatísticas das ciências sociais ou mesmo a sociologia descritiva (como a desenvolvida pelo Instituto antes da direção de Horkheimer). Pelo contrário, elas têm sua importância para uma teoria crítica da sociedade que preze pela reconstituição de um todo social a organizar suas relações (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 154). A diferença está no posicionamento destas teorias diante da lógica da dominação, sendo a versão tradicional da teoria incapaz de se compreender como produto de uma sociedade dividida.

Sublinhamos essa parte para entender com mais detalhes os aspectos da fantasia na teoria crítica, tal como introduzimos acima no caso de Horkheimer. Ela tem a importância de oferecer uma “imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 147). Lembrará o autor

---

p. 43 e sg.). Acreditamos que esses fatores mostram a preocupação do grupo com o nazifascismo e não correspondem à interpretação de Dubiel.

(in BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 168): “A verdade do futuro não é um registro dos fatos dados”, e – complementamos com a passagem do ensaio descrita anteriormente – tal verdade deve-se à fantasia em sua tenacidade de manter vivas as promessas das lutas sociais. Isso não significa que Horkheimer se contradiga, caindo nas malhas abstratas do pensamento utópico. Sobre isso, o lugar da crítica se faz ainda mais interessante quando notamos o esforço de Horkheimer em evitar as duas armadilhas preparadas para uma teoria social: para o autor, o teórico crítico contém uma agressividade voltada contra os “apologetas conscientes da situação vigente” – alimentados pelo pragmatismo e o positivismo dominantes nas ciências da época – como também contra as “tendências desviacionistas, conformistas ou utópicas nas suas próprias fileiras” – em especial, tanto os defensores da *Realpolitik* soviética como também os utópicos abstratos de uma *intelligentsia* livre-flutuante (HORKHEIMER in BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 144).

Passagens como esta exigem uma maior precisão do lugar crítico ocupado pela fantasia, o que permite, por sua vez, um melhor contorno das fronteiras entre as teorias tradicionais e crítica. Um debate que passa pelo modo com o qual uma noção crítica de futuro se concretiza, em especial pelo exercício de abstração pressuposto no exercício crítico. Em primeiro, a fantasia é desvincilhada da utopia moderna alinhada ao acúmulo progressivo das ideias – como na imagem utópica de Thomas Morus pautada por um todo social sem as divisões sociais. Aqui, remetemos ao ensaio de Horkheimer “Egoísmo e movimento de libertação” (1936), que se abre justamente criticando a visão de Morus “de uma sociedade mais racional” que anuncia, em contraposição a Hobbes, a convicção “de uma constituição da natureza humana originalmente mais feliz” pelo fato de que sua criação utópica é separada no espaço e não no tempo (in HORKHEIMER (hrg.), 1970a [1936], p. 161). A vantagem que Morus declarava para sua utopia moderna é que ela se realiza no presente, e não no futuro ou no passado distantes, como respectivamente um Paraíso porvir ou perdido dos imaginários antigo e medieval. Para Horkheimer, no entanto, seria essa utopia marcada pelo presente que impede justamente Morus a forjar uma imagem de futuro crítica do seu tempo, cultivando um ideal purificado dos conflitos sociais, gerado abstratamente pelo desejo intelectual de Morus em consolidar uma sociedade diversa, embora distante da realidade de seus conflitos. O desvio utópico de Morus seria, por exemplo, bem menos eficientemente para a crítica do que autores que partem da sociedade em conflito, como o caso de Maquiavel (e mesmo Hobbes, contra quem Morus se dirige). O pensamento de Horkheimer não evita o conflito social; pelo

contrário: é preciso assumi-lo de partida. E a fantasia não diminui esse lugar, como o faria a utopia de Morus. Contrariamente, a fantasia é portadora de uma verdade do futuro justamente porque carrega consigo o conflito social.

Portanto, a tenacidade da fantasia defendida por Horkheimer se evidencia com o potencial de abstração da teoria da sociedade que tem diante de si a consolidação moderna do conflito entre forças sociais. Isso porque, para o autor, não há vislumbre de futuro que não parta da presente situação de conflitos que constitui nosso tempo. Ora, a teoria crítica da sociedade parte de uma abstração presente pautada pela caracterização de uma economia baseada na troca e suas categorias como mercadoria, valor e dinheiro (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 150). Assumir este pressuposto por si mesmo, conferia a este ponto de partida os moldes de uma teoria tradicional, tratando esta abstração como verdade absoluta da realidade social – o que podemos encontrar, por exemplo, no economicismo. O materialismo vulgar desta tendência acaba por submeter todos os fenômenos à gramática exclusiva das contradições econômicas. A crítica, por sua vez, exerce o campo interdisciplinar ao compreender a base econômica da discussão sem perder de vista o modo particular que cada esfera social possui, traduzindo cada qual a sua maneira, as contradições reais que o capitalismo monopolista carrega para si.

Ou seja, a abstração é fundamental para a teoria em geral, e o é ainda mais em sua versão crítica: pois ela impele a uma reflexão necessária que retira as relações econômicas de sua verdade aparente. Em contrapartida, a abstração crítica tanto vislumbra o todo social e suas diferentes esferas, como não permite atomizar tais esferas num todo social aparentemente irracional em seu fundo. Por isso podemos considerar que a análise inicial do capitalismo parte de uma abstração, o que não significa ser um fenômeno a-histórico, mas fruto de uma determinada época que concentra em si suas contradições e desenvolve suas forças. Enfim, para a teoria crítica, a abstração ganha concretude a partir dos conflitos. Função bem diversa da abstração da teoria tradicional, por mais progressista que seja em seus valores, restrita na ilusão de tornar sua abstração particular um absoluto.

Insistimos na questão crítica da abstração pois nela está uma chave importante do papel da fantasia para a crítica horkheimeana. Trata-se de uma imagem do futuro consolidada pelo diagnóstico crítico que parte do conflito social no presente. Decerto, uma tal conclusão revela que a fantasia serve à crítica conforme sua posição estratégica

no interior dos conflitos sociais. Já vimos como Horkheimer indica o papel da fantasia (em apoio à teoria crítica) como reforço importante nas camadas dominadas. Nesse encargo, a fantasia não parte de uma ilusão originária, mas contorna uma promessa de felicidade enfraquecida tanto quanto tenazmente manifesta nas lutas sociais.

Pensar a fantasia a partir desses termos recompõe a estratégia que Horkheimer assume nas premissas de seu ensaio sobre teoria tradicional e teoria crítica. O que as pesquisas do Instituto revelam para o autor até então é a necessidade de certo ceticismo sobre o destino político da classe operária em sua função transformadora. Isso não significa que possa dispensar o conflito social como uma premissa fundamental da crítica da economia política em torno da sociedade dividida por classes. Apenas seria o alerta para evitar falar em nome da Consciência proletária. A adesão da classe operária ao nazismo é exemplar no movimento que se volta contra os modelos de política socialista e passa a defender o Terror fascista. Além disso, é preciso dizer que, para Horkheimer, a premissa lukacsiana de uma tal consciência operária mantém uma abstração do proletário em geral, dispensando a dimensão do sofrimento social – o impacto psicossocial na vida dos indivíduos e das comunidades – que não se resume na expressão consciente da classe<sup>14</sup>. Aqui notamos o conceito filosófico da “fantasia” ultrapassando seu papel na crítica da ideologia, passando a mobilizar as análises econômica e psicossociais, e vertendo criticamente as funções dos saberes mobilizados pelo projeto crítico do Instituto em sua “divisão do trabalho”. Respeitando as especificidades, Horkheimer não se limita nelas: pelo contrário, as coloca em relação para uma figura maior do todo social fragmentado e contraditório.

Em relação à estratégia – outra preocupação de nosso artigo – adotada por Horkheimer, a fantasia surge como o avesso desse sofrimento, uma vez que este contém a promessa de transformação social mantida viva nas camadas dominadas da sociedade. Já estamos advertidos de que Horkheimer não propõe uma fantasia utópica abstrata – que denuncia no pensamento burguês e mesmo em certas vertentes da teoria crítica. Agora compreendemos ainda mais um ponto: o autor não se vê distante das lutas sociais de seu

---

<sup>14</sup> Seguimos Rafael Cordeiro Silva, que explora a dicotomia entre Horkheimer e Lukács nos seguintes termos: “Ponto de discórdia entre ambos [Horkheimer e Lukács] é o papel assinalado ao proletariado como sujeito da história. A filosofia de Horkheimer se apresenta como uma tentativa de resgatar o valor do indivíduo, que foi sufocado pela tradição coletivista do marxismo. Ao contrário, Lukács está longe de conceder qualquer determinação histórica ao indivíduo isolado...” (SILVA, 2011, p. 42, colchetes nossos).

tempo. Pelo contrário, ele as reconhece no interior da produção teórica, mais precisamente no próprio enunciado da crítica contendo as forças que impelem para uma transformação social, rompendo as barreiras ideológicas do presente. E a fantasia aqui se mostra fundamental: imagem de futuro que orienta as lutas sociais. O ponto a se considerar é: dada a existência dessa luta entre as classes sociais, qual potência estratégica a fantasia assume tendo em vista a barbárie presente nas bases sociais? Eis um ponto importante no diálogo entre Marcuse e Horkheimer.

## 2 – MARCUSE E A POTÊNCIA CRÍTICA DA FANTASIA

O recurso a Marcuse aqui passa a ser interessante para observar o escopo horkheimeano da teoria crítica. O tema da fantasia aparece no ensaio marcuseano “Filosofia e Teoria Crítica” representando um ponto de viragem. Em grande medida, Marcuse a compreende tal e qual Horkheimer: ela preserva “no presente o que ainda não está presente como meta”, conduzindo o olhar crítico para “o *status* futuro” da humanidade (MARCUSE, 1997 [1937], p. 155). É a tenacidade horkheimeana da fantasia, cujo valor crítico também segue na mesma direção: o redimensionamento da crítica para o futuro da humanidade em um cenário dominado pela barbárie. Todavia, o discurso marcuseano passa a se aprofundar no vínculo que a fantasia estabelece criticamente com uma teoria da transformação social.

Vale evidenciar uma questão central quando aproximamos Horkheimer e Marcuse: quando os autores abordam suas reflexões sobre a teoria crítica pela fantasia, o que esta passa a mobilizar no eixo de seus argumentos? Pergunta que toma por essencial a interpretação destes textos mediante as estratégias que cada membro do Instituto adota em suas formulações.

De fato, o termo “fantasia” tem sua relevância no pensamento horkheimeano, mas é relevante sua posição bastante pontual em “Teoria tradicional e teoria crítica”. Marcuse, por sua vez, extrai mais consequências dessa presença da fantasia na gramática teórico-crítica, demorando-se mais na abordagem deste operador. Novamente, não se trata de afirmar que Horkheimer esteja cego ao papel da fantasia na luta de classes enquanto jogo dinâmico das relações sociais. Todavia, é relevante notar que a construção teórica de Horkheimer explicita a todo instante o destino da teoria na divisão social do trabalho, isto

é, a compreensão da posição do teórico no interior dessa luta de classes. Nestes termos, é marcante que em “Teoria tradicional e teoria crítica” o debate sobre o potencial crítico da fantasia se desdobre em um recuo estratégico de Horkheimer quanto ao tema da transformação social. É fundamental para ele, como notamos, uma teoria que seja capaz de, na crítica do presente, poder vislumbrar uma imagem emancipatória do futuro. No entanto (e aqui temos uma diferença do que veremos em Marcuse), logo o ensaio de Horkheimer volta-se para o destino da *intelligentsia*, retomando o lugar do teórico crítico em sua potência intelectual avessa ao modelo de abstração do liberalismo conservador. É como se, do ponto de vista da construção crítica da fantasia para a elaboração da imagem do futuro, Horkheimer pesasse a concretude de seu diagnóstico do presente, no qual a “economia de troca” (do capitalismo liberal de origem à sua face mais contemporânea dos monopólios) “deve conduzir necessariamente ao agravamento das oposições sociais, o que leva a guerras e a revoluções na situação histórica atual” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 151). Dada a urgência da construção da teoria crítica diante do diagnóstico do presente como barbárie anunciada, pesa a Horkheimer a orientação de uma “teoria da crise”, embora vislumbre ao fundo – ainda que brevemente – uma teoria da transformação social mediante a tenacidade da fantasia, que não pode ser esquecida<sup>15</sup>.

Seria neste ponto que Marcuse dialoga com o diretor do Instituto. Nas últimas linhas de seu ensaio “Filosofia e teoria crítica”, recupera-se o saldo da teoria crítica enquanto teoria materialista da sociedade naquele início do século XX. Em primeiro, e em muita consonância com os termos horkheimeanos, Marcuse concebe a “herança” recebida pela teoria crítica: uma cultura da sociedade burguesa que, “apesar de toda a miséria e de toda injustiça”, carrega consigo “o desenvolvimento e a felicidade do indivíduo” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 158). Todavia, a situação da herança muda com

---

<sup>15</sup> Rafael Cordeiro é preciso quando afirma que a teoria social de Horkheimer é uma “teoria da crise” (SILVA, 2011, p. 53), o que define o papel do pensamento teórico naquele período. Considerando ainda essa observação, aqui justapõe a visão de um Horkheimer partidário do “pessimismo organizado” que, em prol de um fundamento filosófico que parte do sofrimento humano diante das contradições sociais, reforça o campo da teoria como uma defesa crítica capaz de reorganizar o juízo racional em vistas da emancipação determinada pela condição da divisão social do trabalho. A fantasia, como vimos, desempenha um papel fundamental aqui: a orientação do pensamento para algo ainda ausente, o futuro emancipado da humanidade. Portanto, nossa hipótese é que Horkheimer não deixa de vislumbrar a possibilidade de transformação social em seu campo crítico – jamais rendendo-se ao niilismo metafísico de seu tempo. O exercício fundamental da tenacidade da fantasia é prova disso que estamos tratando. Todavia, essa compreensão não evita o impulso horkheimeano que reforça a “teoria da crise” para explicar a situação do pensamento crítico nos anos 1930.

os totalitarismos na década de 1930: o que prevalece é a “barbárie autoritária” contrária à organização racional da sociedade. Consequentemente, a possibilidade de uma organização racional da sociedade se mostra cada vez mais como parte do passado e ocupar-se dela é “motivo de tristeza”. É triste pois perceber toda uma cultura e suas tendências esfaceladas num momento em que “as condições efetivas estão abaixo do nível geral da história” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 158-159). Contudo, o sentimento de tristeza sobre essa perda é também um elemento poderoso de orientação para o futuro das ações de transformação social. Encontro do passado com o futuro, a teoria crítica e sua filosofia seguem “além das condições anacrônicas” submetidas à crise sob a nova ordem do autoritarismo, impeditivo de toda e qualquer mudança social. A despeito do Terror oriundo dessa nova ordem política, algo da antiga cultura se preserva, preservada na forma da fantasia que persevera nas lutas sociais apoiada nas aspirações mais elevadas de liberdade e emancipação<sup>16</sup>. Em paralelo com Horkheimer, Marcuse termina seu ensaio, compreendendo que a teoria crítica ainda está vinculada às verdades herdadas do século XIX e, como consequência, cabe também tornar-se consciente das possibilidades utópicas abertas no passado. Num momento em que a situação de crise é tal que se vive “abaixo do nível geral da história”, operar o exercício crítico exige não apenas o diagnóstico do presente como também a abertura de possibilidades “amadurecidas” pelas condições históricas, ainda que rebaixadas, do presente.

---

<sup>16</sup> Marcuse desenvolve também esse argumento em “Sobre o caráter afirmativo da cultura” (1937), que não trataremos diretamente no presente artigo. Todavia, cabem aqui algumas palavras a respeito. Neste ensaio está descrito uma “arqueologia do caráter ideológico da cultura” (KANGUSSU, 2008, p. 23) e, nele, Marcuse expressa a ambiguidade da cultura afirmativa que, ao mesmo tempo, serve como operador ideológico da dominação, mas também esboça potências de libertação. De um lado, a cultura afirmativa se mostra alienada do mundo da vida e instala suas aspirações mais elevadas no mundo ideal, mantidas resignadas neste refúgio idealista, desabrigadas na concretude de seus valores no mundo real, onde impera a lógica da dominação. Por outro, e justamente por seu refúgio na esfera ideal, a cultura afirmativa revela-se perigosa para a ordem estabelecida, dada a potência que seus valores carregam em um mundo que os rejeita na concretude (KANGUSSU, 2008, p.23). A obra de arte, valorizada no museu que cristaliza os cânones e a gramática do poder, é também um ponto de deslocamento subversivo ao anunciar um mundo que está por vir. Sobre esse ponto da “cultura afirmativa”, vale uma reflexão sobre o papel da ambiguidade como operador crítico e dialético do pensamento marcuseano, muitas vezes posto sob desconfiança na análise de colegas, como a carta de Adorno que reproduzimos acima. Todavia, ao invés de analisarmos essa diferença sob o ponto de vista de uma dialética “ingênua” ou – por assim dizer – “consciente”, convidamos a uma leitura diversa, a partir das estratégias adotadas por estes autores. Questionamos, pois, se a ambiguidade de Marcuse (presente também na análise da fantasia) não serviria a uma estratégia dialética que valoriza as forças subversivas à contrapelo do cenário sombrio de barbárie. Não estaria assim Marcuse enfatizando o sentido de cultura, fantasia, utopia (entre outros) nas potências – ainda que enfraquecidas – da transformação social? Não seria a crítica de Adorno uma tentativa de reforçar justamente o caráter da barbárie que se fortalecia a cada diagnóstico do presente que investigam? E, por fim, em que medida essas duas estratégias não se combinam, como dois fronts no mesmo campo de batalha? Perguntas como essas interessam para nosso artigo, como desdobraremos a seguir.

Em linhas gerais, o argumento marcuseano é parecido com o apresentado em “Teoria tradicional e teoria crítica”. Marcuse também flerta com a teoria da crise horkheimeana. A possibilidade de mudança social vislumbrada no final do ensaio marcuseano, “Filosofia e teoria crítica”, acompanha o horizonte de uma crise tal como investigada no ensaio do colega. Todavia, Marcuse procura colocar a ambiguidade que esta decadência cultural promove: se é verdade que as potências transformadoras da cultura vêm sendo arruinadas pela barbárie, incitando os mecanismos irracionais da formação social dos indivíduos, também é verdade a possibilidade de uma nova cultura emancipada (para além do conformismo e conservadorismo defendidos pela barbárie, herança do egoísmo e idealismo do *status quo* liberal). É neste território que podemos ter a percepção da fantasia crítica como a possibilidade de uma imagem de futuro. A hipótese que queremos desdobrar aqui é que a pretensão do diálogo de Marcuse se faz complementar à teoria horkheimeana da crise. Nosso autor procura mostrar justamente que toda crise contém dialeticamente as potências da transformação social.

Vejamos com mais atenção o ensaio “Filosofia e teoria crítica”. Em primeiro, não podemos associar o ensaio como uma resposta ponto a ponto a “Teoria tradicional e teoria crítica”. De início, pelo título, que articula a teoria crítica não com a teoria tradicional, mas reflete o destino da filosofia nos limites postos pelos frankfurtianos. Lembremos que Horkheimer redige um novo texto, homônimo ao ensaio marcuseano, para o mesmo volume da *Zeitschrift* em que o texto de Marcuse é publicado. Trata-se de uma retomada do debate iniciado em “Teoria tradicional e teoria crítica” tendo como enfoque o destino da filosofia no roteiro traçado pelos pensadores de Frankfurt, mas agora com ênfase maior no campo da filosofia.

Os dois colegas partem em seus respectivos ensaios do mesmo lugar: o potencial crítico do Idealismo alemão, enquanto “esforço histórico de se criar um mundo que satisfaça às necessidades e forças humanas” (HORKHEIMER in BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 164)<sup>17</sup>. Seguindo este argumento, Marcuse reconhece na especulação idealista um passo decisivo: pois, conforme a razão – principal objeto do Idealismo Alemão – passa a ser compreendida como liberdade, também reconhece-se – na impossibilidade de sua realização efetiva – o limite desse pensamento. Segundo nosso autor (MARCUSE,

---

<sup>17</sup> Por sua vez, Marcuse inicia o debate em seu ensaio apresentando os limites dados pelo Idealismo alemão, em que o “mundo, enquanto sua estrutura é acessível à razão, depende dela e é dominável por ela” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 139).

1997 [1937], p. 139), aqui se apresenta o “fim da história” para Hegel, que se efetiva não como um “futuro melhor”, mas pela eternização da “má humanidade”, sendo a época burguesa o cume de sua conquista<sup>18</sup>. Algo que Horkheimer nota como “conformismo social” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 164).

Diante desse impasse idealista, novamente com Horkheimer, Marcuse reconhece a centralidade da crítica da economia política para uma efetiva virada materialista da teoria social<sup>19</sup>. Nela, estaria depositado o efeito da “crítica do existente” que apresenta o Idealismo alemão pelo avesso e, com isso, explicita uma teoria da sociedade baseada na “preocupação em torno da felicidade dos homens” e, conseqüentemente, “a convicção de que esta felicidade seja conseguida somente mediante a transformação das relações materiais de existência” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 137-138)<sup>20</sup>. O embate entre a crítica da economia e o Idealismo alemão mostra-se central no contorno do projeto de uma teoria crítica. Cabe, no entanto, a questão do papel da filosofia nisso – sobretudo na divisão crítica do trabalho desempenhado pelo Instituto. Seriam Horkheimer e Marcuse<sup>21</sup> os responsáveis pelo *front* da crítica da ideologia que tem no pensamento filosófico um de seus principais artifícios. Nesse sentido, é notável o esforço nos dois ensaios homônimos para a distinção já colocada em título entre filosofia e teoria crítica. Entenderemos assim melhor o lugar da fantasia para ambos os autores se entendermos melhor a matéria que a compõe. Para tanto, a distinção que organiza o viés filosófico e econômico entre os autores se faz fundamental.

---

<sup>18</sup> Dependemos ainda de uma melhor precisão da teoria crítica a partir da crítica da economia política para definir melhor algumas das conseqüências que reforçam o papel da fantasia no debate. Todavia, não podemos deixar de remarcar aqui a ideia de um “futuro melhor” inviabilizado em sua potência transformadora no Idealismo Alemão. Aqui resta um futuro já cristalizado no presente burguês. Como veremos, a teoria crítica da sociedade, que implica em uma análise econômico-política da conjuntura, explora um ponto essencial do problema: a conjunção das condições objetivas para vislumbrar as potencialidades de uma transformação social concreta. Apenas adiantamos desde já que a fantasia também desempenha um papel importante e trata justamente dessa perspectiva futura do materialismo. Compreender esse vínculo entre a crítica da economia política e a fantasia é decisivo em nossa análise.

<sup>19</sup> Horkheimer formula de maneira mais sintética o fundamento econômico-político da teoria crítica “que tem como objeto os homens como produtores de todas as suas formas históricas de vida” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 163).

<sup>20</sup> Marcuse aprofundará esse tópico da felicidade no ensaio “Para uma crítica do hedonismo” (1938), o qual não abordaremos no presente artigo. Interessa-nos por enquanto esse vínculo aberto pela crítica da economia política, que tem na felicidade sua imagem de futuro, orientação fundamental da fantasia crítica defendida por nosso autor.

<sup>21</sup> Podemos, claro, incluir Adorno que aos poucos vai se integrando ao grupo nessa função (WIGGERSHAUS, 2002).

Para Horkheimer e Marcuse, o debate agora organizado pela relação da teoria crítica com a filosofia abre margem para um melhor esclarecimento do papel da economia no projeto. Seria equivocado dizer que a base na crítica da economia política envia o projeto frankfurtiano para uma mera explicação economicista das contradições e conflitos sociais. Não se trata, pois, de criar raízes na ciência econômica, gerando uma dependência do político pelo econômico, como prega o marxismo de linhagem economicista. A “crítica ao economicismo”, por sua vez, “não se baseia no abandono da análise econômica, mas na insistência da integridade e da perspectiva histórica” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 168). Em outros termos, a crítica da economia política explicita o todo social contraditório e fragmentado efetivado pelo capitalismo. Todavia, não se pode tomar a parte pelo todo, lição que já aprendemos em “Teoria tradicional e teoria crítica”. Isto é, apesar da centralidade da crítica da economia política, não se pode tomar seu saber como verdade sem paralelos, fixada meramente nos dados da economia política. A filosofia, para ambos os autores, é necessária para superar esta cristalização (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 165; MARCUSE, 1997 [1937], p. 137). Apesar desta via comum, ressaltamos agora a diferença no modo estratégico em que cada autor concebe essa passagem da filosofia pela economia.

Horkheimer associa a filosofia à teoria dialética que toma a categoria econômica pelo seu oposto, apresentando

a intensificação da injustiça social no conceito de troca justa, o domínio de monopólio no de economia livre, a consolidação de situações atravancadoras da produção no de trabalho produtivo, a pauperização dos povos no de sobrevivência da sociedade” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 165).

Em outros termos, podemos dizer que, para Horkheimer, é mostrando a “intersversão” das categorias econômicas que se mostra o papel crítico da filosofia<sup>22</sup>. Portanto, a teoria

---

<sup>22</sup> Sobre o conceito de “intersversão” ver o ensaio de Ruy Fausto, “Dialética marxista, humanismo, anti-humanismo”, que trata justamente do momento dialético da intersversão, quando as categorias do pensamento se põem justamente no seu oposto (FAUSTO, 2015, p. 51). Assim, seguindo o exemplo de Horkheimer, a justiça das trocas mercantis não existe como tal, mas como uma injustiça de base. Não se trata de mero cinismo do capitalista, uma explicação subjetivista do problema. Afinal, o cinismo pode até surgir, mas apenas com uma base material na estrutura social para se efetivar. Em outros termos, o cinismo do capitalista, que fala da liberdade enquanto explora o corpo da classe trabalhadora, precisa da estrutura contraditória do capitalismo baseada na abstração geral do valor. A intersversão permite observar isso e evitar uma crítica moralista do problema.

crítica estabelece uma dialética entre pensamento filosófico e ciência econômica. Por um lado, o olhar filosófico-dialético mobiliza as categorias econômico-políticas em sua crítica (que não se fixa no economicismo); de outro, a crítica da economia política evita a filosofia idealista do conformismo social, e avança em seu vínculo com materialismo, naquilo que denomina uma “organização racional da atividade humana” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 164). Tal modo social organizado nada tem a ver com uma perspectiva totalitária de sociedade (que, aliás, utiliza a razão contra ela mesma). Horkheimer sabe que a perspectiva crítica da organização racional da sociedade nada tem a ver com aquela pregada entre os “servidores do Estado autoritário”. De outro modo, a teoria crítica visa “a felicidade de todos os indivíduos” e o consequente inconformismo com a “continuação da miséria” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 166). Felicidade que, portanto, não tem a ver com a abstração ideológica de qualquer estirpe, mas que se materializa nas lutas sociais manifestas em suas aspirações<sup>23</sup>.

Marcuse, por sua vez, também está atento ao papel que a filosofia exerce após o salto que a crítica da economia política dá sobre o conformismo do Idealismo alemão. Ele compreende, assim como Horkheimer, o papel central da economia política enquanto uma teoria com pretensões de totalidade que, submetida ao exercício crítico, permite compreender a reprodução social capitalista em seus limites.

Todavia, é expressiva a diferença de alguns sentidos conferidos à filosofia por Marcuse. Como vimos, Horkheimer associa o papel crítico da filosofia a um ajuste epistêmico-político da economia avessa ao economicismo e apropriada a uma organização racional da sociedade em vistas da felicidade de todos os indivíduos – o que exige a “tenacidade da fantasia”. Por sua vez, Marcuse volta-se para uma perspectiva transcendente da teoria crítica apoiada nos desdobramentos da economia política em tensão com o pensamento filosófico. A teoria crítica, assim, se aproxima da filosofia opondo-se ao “positivismo satisfeito” dos fatos. Sua crítica ao economicismo é uma negação crítica da realidade dada como verdade. A transcendência filosófica, então, se

---

<sup>23</sup> Recordamos a passagem de “Teoria tradicional e teoria crítica”, que vê na teoria crítica o exercício para o “impulso do todo social” em direção à “intensificação da luta com a qual está vinculada” (HORKHEIMER *in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 146). Sendo a busca da felicidade e o combate à miséria centrais nesse campo, cabe à teoria crítica promover uma economia política e uma filosofia que sigam o impulso deste todo social na direção dessas lutas.

aproxima da economia política submetida à crítica, quando “extraí seus objetivos das tendências existentes do processo social” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 145). Em suma, Horkheimer evita a transcendência da filosofia, ainda que vislumbre uma felicidade possível como imagem de futuro. Se existe alguma fantasia possível, esta se dá pelas tendências do presente – o que se configura em um horizonte cada vez mais rebaixado de expectativas à sombra da barbárie. Marcuse, no entanto, redimensiona criticamente o caráter transcendente da filosofia.

Com isso, embora reconheça a crescente influência da “teoria da crise” para o diagnóstico do presente, Marcuse expressa outra direção (1997 [1937], p. 145): uma teoria crítica sem medo de utopia e mais próxima a uma “teoria da transformação social”. Para tanto, volta a “crítica contra si mesma e contra seus próprios defensores sociais” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 157). É como se Marcuse questionasse os recuos de Horkheimer que, na mesma medida em que vislumbra as potências transformadoras da sociedade e se dedica, ainda que brevemente, a refletir sobre a fantasia, recua para o debate do papel social do crítico no presente, reconstituindo o diálogo com as ciências pela crítica dos limites do que elas próprias apresentam. Recuo importante para não seguir na abstração utópica desconectada das lutas sociais, reconheceria Marcuse. Mas há que se tomar cuidado também nesse recuo para que, ao evitar a dimensão utópica do futuro, reste apenas certo “fetichismo funesto das ciências” a surgir na porta dos fundos da crítica (MARCUSE, 1997 [1937], p. 157). Claro, Horkheimer está a todo instante lembrando dos limites das ciências quando apela para o uso crítico da teoria tradicional. Mas em que medida sua posição em prol de uma “organização racional da sociedade” acaba por empobrecer a fantasia necessária para a tarefa? Em que medida Horkheimer estaria aberto para, em seu projeto crítico à sombra da “teoria da crise”, diagnosticar não apenas a “planificação dos planejadores”, mas sim a união daqueles “que provocam a transformação” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 154)?

Nossa hipótese é que o apelo de Marcuse à fantasia ganha maior amplitude tendo em conta estas inquietações no diálogo com Horkheimer. Não dizemos com isso que Marcuse estaria diametralmente oposto ao diretor do Instituto. Conforme insistimos, no pensamento horkheimeano, assim como no marcuseano, cabe a perspectiva de um futuro voltado para a felicidade dos indivíduos e ao fim da miséria – sem o qual não faria sentido a teoria crítica. Mas também insistamos que Marcuse não defende uma utopia desvairada

(“privilégio das crianças e dos loucos” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 155) sem lastro na crítica da economia política. Nos termos da fantasia, pode-se afirmar que esta deve também estar submetida à crítica que a coloca em um lugar fundamental. Diante de uma realidade rebaixada à ciclos de dominação, a fantasia lembra o que aspira um futuro distinto organizado pela felicidade e pela liberdade. A fantasia marcuseana contém assim uma “função cognitiva”<sup>24</sup>, como lembra Kangussu (2020, p. 129), “ligada à negação da lógica da dominação que tem dominado a vida humana”. Nesse sentido, a fantasia não é oposta à verdade, pois carrega em suas imagens as potências de uma realidade verdadeira diante de uma vida falsa. E, por conseguinte, o limite da fantasia não está nas “leis universais da essência” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 155). O autor prossegue (1997 [1937], p. 156): a fantasia não é aparência – esta sim, oposta à verdade, pois o aparente se valoriza como a “única verdade” do existente. A fantasia marcuseana, por sua vez, permite tecer a “ficcionalidade da razão”<sup>25</sup>, considerando que ela atua justamente naquilo que não proporciona a realidade dada, mas atua sobre o que lhe é inescrutável, preservando no presente “o que ainda não está presente como meta” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 155). A ficção é verdadeira numa realidade falseada pela aparência organizada pela dominação.

Insistimos, no entanto, que a ficcionalidade da razão operada por Marcuse não é distante de sua base material e, tampouco, a defesa de um relativismo. Pelo contrário, “na teoria crítica não há um horizonte sem-fim de possibilidades” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 155). A fantasia é base de uma possibilidade real que aponta para a imagem de um futuro no interior do campo de forças dadas pelo presente. Na estratégia adotada por Marcuse, vislumbrar esse horizonte futuro é fundamental. Mas existem “limites técnicos” para o exercício da fantasia. Isto é, a fantasia passa a ser o ponto de encontro das

---

<sup>24</sup> Não entraremos aqui nos detalhes do debate sobre os termos fantasia e imaginação que muitas vezes na obra marcuseana se mostram parelhas. Deixamos aqui a boa leitura de Imaculada Kangussu que arremata o problema com a seguinte reflexão: “Quando Marcuse unifica fantasia e imaginação, a fantasia passa a ser também responsável pela ligação entre fenômenos e conceitos. Isto é, uma vez unida à imaginação, a fantasia cria o esquema através do qual ajuizamos, avaliamos, consideramos, analisamos e categorizamos o mundo fenomênico produzido por nossa capacidade de apresentação” (KANGUSSU, 2020, p. 126).

<sup>25</sup> Valemo-nos dos termos de Gérard Raulet, que assume pela fantasia marcuseana uma “teoria da ficcionalidade da razão” pela qual “poderia se resgatar a possibilidade de uma filosofia prática através de uma hermenêutica das figuras aparentemente inescrutáveis nas quais a ficção da ‘razão’ se manifesta” (RAULET in ABBROMEIT e COBB (org.), 2004, p. 120, grifo do autor, tradução nossa). Não entraremos em detalhe aqui e não nos comprometemos com algumas minúcias da interpretação de Raulet, em especial a aproximação desta teoria com a hermenêutica, sobre a qual temos dúvidas quanto às perdas da teoria crítica de tom materialista. Todavia, o uso de uma “ficção da razão” parece propício para entendermos o avanço de Marcuse quanto a possibilidade de uma fantasia crítica.

possibilidades reais dadas “pelo nível de desenvolvimento técnico” alcançado pela civilização (MARCUSE, 1997 [1937], p. 156). Não basta imaginar o fim da fome sem os meios técnicos para tal. Mas também, não basta planificar o trabalho sem ter em vista os interesses capazes de mobilizar a sociedade para o campo da liberdade e da felicidade (MARCUSE, 1997 [1937], p. 146). Ficcionalizar a razão é, nesse sentido, alimentar a organização racional da sociedade com as imagens de liberdade e felicidade preservadas na fantasia em suas lutas. É operar por “conceitos construtivos, que não [apenas] conceituam a realidade efetiva dada, mas ao mesmo tempo sua superação e sua nova realidade efetiva” (MARCUSE, 1997 [1937], p. 147, colchetes nossos)<sup>26</sup>. É como se o horizonte marcuseano de futuro – sustentado pela fantasia – ainda fosse possível vislumbrar a possibilidade real de transformação social, ainda que à sombra da crise.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A FANTASIA E SEUS DESTINOS

Resta uma questão que deixamos na etapa final de nosso artigo, uma vez que nos serve como saldo do encontro entre Marcuse e Horkheimer promovido por nosso artigo. Em que medida ambas as posturas críticas diante da fantasia são complementares? É interessante notar que, diferentemente do que aconteceria com Erich Fromm<sup>27</sup> e a despeito das diferenças declaradas nas publicações ou remetidas entre as cartas trocadas entre os membros do Instituto, a relação de Marcuse com o grupo jamais foi de ruptura. De outro modo, o diálogo permanece constante até o último livro publicado por Marcuse<sup>28</sup>. Suas interlocuções são intensas mesmo com as mudanças de foco no projeto interdisciplinar, quando a finalidade da organização racional da sociedade pregada com maior veemência nos textos iniciais dos frankfurtianos sofre maiores críticas posteriormente, aprofundando o sentido de crise da razão em obras como “Dialética do Esclarecimento” (1944), “Eclipse da razão” (1947) e “O homem unidimensional” (1964). De outro modo, para Marcuse, a

---

<sup>26</sup> Utilizamos aqui, para efeito de comparação da tradução, o original alemão (MARCUSE in HORKHEIMER (hrg.), 1970b [1937], p. 639).

<sup>27</sup> Não entraremos em detalhe sobre o tópico, pois escapa da margem de nosso artigo. Para maiores detalhes, recomendamos os comentaristas que tratam da história das relações entre os membros de Frankfurt em especial, Martin Jay (2008 [1973]), Rolf Wiggershaus (2002 [1986]).

<sup>28</sup> Dentre os três “críticos da ideologia”, Marcuse seria o último a publicar (dada a morte prematura de Adorno em 1969 e, posteriormente, Horkheimer em 1973). Em “A Dimensão Estética”, publicado originalmente em 1978 (um ano antes de seu falecimento), Marcuse não deixa de reconhecer seu débito com a teoria estética de Adorno (MARCUSE, 1978, p. VII).

influência de seus colegas o auxilia na constante crítica da teoria crítica, ampliando seu repertório em diversos campos da filosofia, das ciências e das artes.

A preocupação do presente artigo volta-se para compreender as articulações – não sem tensões – entre Marcuse e Horkheimer, tendo em vista o projeto que assumiram nos anos 1930. Para tanto, operamos com os ensaios destes autores publicados em 1937, indicando a questão central da constituição de uma teoria crítica possível diante de um cenário de barbárie crescente. Afinamos então o materialismo interdisciplinar que estrutura as relações do Instituto, mapeando na função da crítica da ideologia, as frentes abertas pelos dois autores. Em especial, notamos como a fantasia se torna um operador crítico para eles, dimensionando sua referência nos textos “Teoria tradicional e teoria crítica” de Horkheimer e “Filosofia e teoria crítica” de Marcuse. A análise se faz marcante, pois a fantasia se mostra, a sua maneira para cada autor, um operador crítico fundamental e, em paralelo, desempenha nos dois textos uma função de redimensionamento da teoria crítica. Em comum, seria a fantasia um diferencial crítico diante das teorias tradicionais, pois faz com que o saber não se fixe na realidade dada, mas experimente uma imagem de futuro fundamental para pensar uma superação da situação existente. Além disso, ambos concordam sobre a importância que a crítica da economia política exerce nesse papel, evitando uma fantasia sem base social. Apesar desses pontos em comum, existem algumas diferenças nos modos pelos quais a fantasia atravessa esses autores.

Toda a inquietação de nosso artigo voltou-se para identificar melhor a marca dessa diferença. Em primeiro, não se trata de uma diferença superficial advinda de tendências sobre o pessimismo ou o otimismo presente na crença de cada autor diante da perspectiva da revolução social. Para ambos, é claro o cenário de ascensão das forças totalitárias ao poder, inclusive no território americano. Também é evidente a tendência da teoria crítica em mobilizar suas categorias para a transformação social em prol de uma realidade racional baseada na felicidade e na liberdade de todo indivíduo. Porque tais valores estão ausentes na realidade estabelecida, a fantasia apresenta uma função especial e a necessidade de operar uma crítica sobre seu destino é fundamental. Sua capacidade em ficcionalizar a razão permite acesso à crítica da realidade estabelecida com o sentido de transformá-la em um campo social emancipado.

A diferença, no entanto, se apresenta pelo escopo que a fantasia opera em cada autor, reconhecendo que ambos valorizam tanto a teoria da transformação social quanto a teoria da crise. Enquanto “imagem do futuro, surgida da compreensão profunda do presente” – compreensão que Horkheimer adota (*in* BENJAMIN *et al.*, 1975 [1937], p. 147), mas que também serve para o pensamento marcuseano (1997 [1937], p. 155) – é possível dizer que uma diferença inicial está no valor que cada parte desta definição assume nas perspectivas dos autores. De maneira resumida, o que apresentamos é que, enquanto para Horkheimer não há imagem do futuro sem o diagnóstico do presente, para Marcuse o diagnóstico do presente se torna empobrecido sem uma imagem de futuro materializada nos conflitos sociais. Trocando em miúdos, a fantasia se localiza em Horkheimer como estratégia para compreender uma teoria da crise, sendo diferencial importante para que a teoria crítica atravessasse os limites das teorias tradicionais (e da cultura burguesa em geral) sem delas se desvencilhar. Marcuse, por sua vez, reforça uma teoria da transformação social, vislumbrando – na ambiguidade da cultura burguesa e da filosofia idealista, com aspirações dos valores sustentados por elas – o papel crítico e transformador da fantasia como eixo fundamental para atravessar a sombra da barbárie. Estratégias diferentes, mas com a mesma finalidade: reforçar a teoria e a prática transformadoras da crítica. A fantasia se estabelece como eixo crítico no interior desse debate. Afinal, se é verdade que a postura crítica assumida por seus teóricos reconhece que não há “fora” do capitalismo (MARCUSE *in* KELLNER (ed.), 2005 [1967], p. 66), é também verdade que as contradições do sistema o tornam insustentável e, com efeito, toma força a fantasia de viver uma realidade diversa da estabelecida. Precaver-se diante da barbárie é tão importante como imaginar o seu término. Eis o que Marcuse e Horkheimer, cada qual a seu modo, insistem em lembrar.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABROMEIT, John. **Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2011.
- BENJAMIN, Walter *et al.* **Coleção “Os pensadores”**. Vol. 48. Trad. Edgard Malagodi e Ronaldo Cunha, São Paulo: Ed. Abril, 1975.
- CALDEIRA, Flamarion. Horkheimer, leitor de Schopenhauer: uma tradução e um breve comentário. **Cadernos de Filosofia Alemã**. São Paulo, nº 12, p. 99-113, Jul./dez. 2008.

CARNAÚBA, Maria Érbia Cássia. **Teoria crítica e utopia**. Tese de Doutorado em Filosofia – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp, SP, 2017.

DUBIEL, Helmut. **Theory and Politics: Studies in the Development of Critical Theory**. Transl. Benjamin Gregg, Cambridge, Massachusetts; London: The MIT Press, 1985.

FAUSTO, Ruy. **Sentido da dialética (Marx: Lógica e política)**. Tomo I, Petrópolis: Ed. Vozes, 2015.

HABERMAS, Jürgen *et al.*, **Conversaciones con Herbert Marcuse**. Trad. Gustau Muñoz, Barcelona: Gedisa, 1980.

HORKHEIMER, Max (hrg.). **Zeitschrift für Sozialforschung**: Jahrgang V/1936, Munique: Kösel-Verlag, 1970a.

\_\_\_\_\_. **Zeitschrift für Sozialforschung**: Jahrgang VI/1937, Munique: Kösel-Verlag, 1970b.

HORKHEIMER, Max. A Presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas Sociais. **Praga: Estudos marxistas**, n. 7, São Paulo: Ed. Hucitec, 1999.

JACOBS, Jack. **The Frankfurt School, Jewish Lives, and Antisemitism**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2015.

JAY, Martin. **The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research (1923-1950)**. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press, 1973.

KANGUSSU, Imaculada. **A Fantasia e as fantasias: um conceito e suas figuras**. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2020.

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

LÖWY, Michael. O Pessimismo revolucionário de Walter Benjamin. **Revista de Teoria da História**. Goiânia, v. 24, n. 2, p. 34-37, 2021.

MARCUSE, Herbert. Filosofia e teoria crítica. In: MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade – Vol. 1**. Trad. Robespierre de Oliveira, São Paulo: Paz e Terra, 1997.

\_\_\_\_\_. **The Aesthetic Dimension: Toward a Critique of Marxist Aesthetics**. Boston: Beacon Press, 1978.

\_\_\_\_\_. The Problem of the Violence and the Radical Opposition. In: KELLNER, Douglas (ed.) **The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse (Vol. 3)**. Nova Iorque, Londres: Routledge, 2005.

MELO, Rúrion. Teoria crítica e os sentidos da emancipação. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 249-262, Maio/Ago. 2011.

POSTONE, Moishe e BRICK, Barbara. Critical Pessimism and the Limits of Traditional Marxism. **Theory and Society**, v. 11, Sept. 1982, p. 617-658.

RAULET, Gérard. Marcuse's Negative Dialectics of Imagination. In: ABBROMEIT, John e COBB, Mark (ed.). **Herbert Marcuse: A Critical Reader**. Londres, Nova Iorque: Routledge, 2004, p. 114-128.

SILVA, Rafael Cordeiro. **Max Horkheimer: teoria crítica e barbárie**. Uberlândia: EdUFU, 2011.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. Trad. Lilyane Deroche-Gurgel e Vera Harvey. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.