

Marcuse on Science and Experience* Sobre Ciência e Experiência em Marcuse**

Andrew Feenberg***

Marcuse estudou com Husserl e Heidegger e foi influenciado por seus conceitos de experiência vivida e por suas críticas ao naturalismo. E durante toda sua vida, tentou combinar aspectos da fenomenologia de ambos com o marxismo. Isso é mais óbvio em seus primeiros ensaios marxistas sob a supervisão de Heidegger, mas a fenomenologia também está presente n’*O homem unidimensional* e em seus últimos escritos sobre a *New Left*, a natureza e a arte. Ao validar a experiência vivida, a fenomenologia ofereceu uma alternativa ao cientificismo e à racionalidade tecnológica dominantes, porém teve de ser historicizada para desempenhar uma função no marxismo. E o pensamento de Marcuse passou por várias fases à medida que ele elaborava a relação entre experiência e ciência, na história.

Os ensaios que Marcuse escreveu, enquanto trabalhava com Heidegger no final dos anos 1920 e início dos anos 1930, representam a primeira tentativa de desenvolver um marxismo fenomenológico. Esse "marxismo heideggeriano" buscava explicar a base existencial da revolução proletária, e nele os conceitos heideggerianos de inautenticidade e autenticidade foram substituídos pelos tradicionais conceitos marxistas de ideologia e consciência de classe. O objetivo dessa substituição era remover o conceito de “consciência” do domínio dos fatos objetivos, onde foi neutralizado pelo determinismo marxista ortodoxo, de modo a reconhecê-lo como uma postura existencial livre em relação ao mundo. Marcuse validou o ponto de vista, em primeira pessoa, do sujeito oprimido, como base para a resistência ao capitalismo.

Embora Marcuse tenha rejeitado o pensamento de Heidegger após 1933, a relação da ciência com a experiência vivida continua sendo a chave para sua versão original e única da Teoria Crítica. Marcuse distingue a natureza das ciências naturais do que ele

* Este ensaio é uma síntese do recente livro de Andrew Feenberg, *The Ruthless Critique of Everything Existing: Nature and Revolution in Marcuse’s Philosophy of Praxis* (London: Verso, 2023). Ainda sem tradução para o português (n.t).

** Tradução de Diego Aurélio Viana Kelly. Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto – UFOP. E-mail: diego.kelly@aluno.ufop.edu.br. Orcid: 0009-0001-8209-5423.

*** Emeritus Professor at Simon Fraser University. E-mail: andrew_feenberg@sfu.ca.

chama de “natureza” sempre entendida no sentido mais amplo, como Marx o emprega (nos *Manuscritos* de 1844) reportando-se a Hegel¹. O “sentido mais amplo” de natureza refere-se à natureza na medida em que ela está envolvida na atividade humana. Em um dos primeiros ensaios, Marcuse atribui essa distinção a Lukács, quando escreve: “Lukács de fato reconheceu claramente a dualidade do ser da natureza: completamente não-histórico, como um objeto da física, e histórico como o espaço vital do *Dasein* humano”².

Em sua fase “quase” heideggeriana, Marcuse acreditava que o conceito de “ser-no-mundo” de Heidegger oferecia uma abordagem mais concreta do que o conceito fenomenológico de consciência de Husserl. O conceito de “mundo” baseava-se nos compromissos práticos do sujeito, em primeira pessoa. Deste modo, Marcuse faz uma distinção entre a consciência e o que ele chama de “existência”, isto é, a experiência vivida em toda a sua complexidade. Ele dá o exemplo de uma fábrica, que pode ser vista de três modos diferentes: como um objeto da consciência, como uma soma de fatos objetivos ou como realidades que estão “entrelaçadas” com a “existência humana histórica”³.

A existência revela aspectos que não seriam percebidos em um mero levantamento objetivo dos fatos. Por exemplo, a experiência vivida pelos trabalhadores na fábrica não pode ser reduzida ao inventário de suas máquinas, administração e mercados. Sua experiência abrange sua relação com esses fatos e, como tal, pode ser a base também para entendimentos negligenciados no inventário e que levam a ações que desafiam o funcionamento normal da fábrica.

Às vezes, pode parecer que Marcuse abandonou essas noções fenomenológicas iniciais, mas elas reaparecem continuamente de uma forma ou de outra. Por exemplo, em *Razão e Revolução*, ele escreve: “enquanto o método científico leva da experiência imediata das coisas à sua estrutura lógico-matemática, o pensamento filosófico leva da experiência imediata da existência à sua estrutura histórica: o princípio da liberdade”⁴.

¹ MARCUSE, 1981b, p. 24. Ver também MARCUSE, Herbert. *Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico*. In: **Materialismo histórico e existência**. Intro., trad., e notas de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Edições tempo brasileiro, 1968; MARCUSE, Herbert. *On the philosophical foundations of the concept of labor in economics*. In: **Heideggerian Marxism**. Ed. by Richard Wölin and John Abromeit. Lincoln, USA: University of Nebraska Press, 2005b. (Por fidelidade ao original, mantemos o modo do autor na apresentação das fontes, acrescentando as traduções em português, sempre que essas existam; n .t).

² MARCUSE, 2005b, p. 67. Ver também FEENBERG, Andrew. *Lukács's two concepts of nature: the lived and the reified*. **Metodo**, vol. 9, nº 2, p. 157-170, 2021.

³ MARCUSE, 2011b, p. 284.

⁴ MARCUSE, 1960, p. ix-xiv.

Ele conclui que "nenhum método pode reivindicar o monopólio da cognição", rejeitando assim tanto o positivismo quanto o irracionalismo, e reiterando o dualismo cognitivo de Lukács.

Anos depois, em seu discurso inaugural na Universidade da Califórnia, em San Diego, Marcuse novamente enfatizou essa herança fenomenológica argumentando que a filosofia surge dos problemas e contradições do *Lebenswelt*, do "mundo da vida", um conceito que o filósofo encontrou em palestras e escritos de seus professores Husserl e Heidegger. *Lebenswelt* é o mundo que Marcuse chama de "experiência não purgada, não mutilada", em contraste com a noção restrita de experiência que sustenta as ciências naturais⁵. Essa experiência "não purgada" está repleta de potencialidades que são sentidas juntas com o dado efetivo. Valor e fato coexistem na percepção cotidiana; eles não são nitidamente separados, como acontece na reconstrução científica da experiência para fins de pesquisa. Há, como escreveria Marcuse em um de seus últimos ensaios, "uma acepção matemática, mas também existencial" da verdade⁶ - essa é a base da possibilidade da razão crítica.

Essas premissas fenomenológicas aparecem explicitamente em *O homem unidimensional*. Nos capítulos cinco e seis, Marcuse envolve-se diretamente com Husserl e Heidegger ao desenvolver sua própria crítica marxista da ciência⁷. Há um paralelo notável entre esses capítulos e a estrutura do famoso ensaio de Heidegger, *A questão da técnica*⁸.

O ensaio de Heidegger começa explicando a antiga *téchne* nos termos das quatro causas aristotélicas. De acordo com Aristóteles, a atividade técnica traz à tona potencialidades de seus objetos que eles não podem realizar por si mesmos. Heidegger passa então a explorar a relação da tecnologia moderna com a natureza, como a

⁵ MARCUSE, Herbert. *The rationality of philosophy*. In: **Transvaluation of values and radical social change: Five new lectures, 1966-1976**. Edited by Peter-Erwin Jansen, Sarah Surak, and Charles Reitz. International Herbert Marcuse Society, 2017, p. 2-15.

⁶ MARCUSE, 1981a, p. 72. Por "verdade matemática", Marcuse entende a verdade científica. Essa passagem parece ser uma glossa da seção § 42 do prefácio da *Fenomenologia do Espírito*, onde Hegel distingue "verdade matemática" de filosofia, a qual, por sua vez, oferece "um tipo diferente de conhecimento" (HEGEL, 2003, p. 49-50).

⁷ Para o relato de Marcuse sobre a crise husserliana, ver MARCUSE, Herbert. *On science and phenomenology*. In: **Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5**. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. New York, NY: Routledge, 2011a, p. 145-155.

⁸ HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. **SCIENTIAE STUDIA**, São Paulo, v. 5, nº 3, 2007, p. 375-398.

apropriação de coisas fungíveis sem propósito ou significado inerente. Agora considere o texto de Marcuse. O capítulo cinco (de *O homem unidimensional*, n.t) explica o conceito de essência de Aristóteles como potencialidade, enquanto o capítulo seis contém sua crítica à ciência e à tecnologia modernas por reduzirem a natureza a... coisas fungíveis sem propósito ou significado inerente. Será que Marcuse não estava ciente da semelhança entre sua própria apresentação e a de Heidegger? Isso parece improvável. A disputa entre o existencialismo e o marxismo estava na agenda de todos os filósofos continentais na década de 1960, e essa foi a resposta marxista de Marcuse a Heidegger.

Mas essa foi uma resposta marxista incomum. A maioria dos marxistas rejeitaram a crítica de Heidegger à ciência e à tecnologia como reacionária e irracionalista. Eles mantiveram sua velha boa fé no progresso contra as evidências dos campos de concentração e das bombas atômicas. A Escola de Frankfurt desafiou essa visão tradicional, o que a aproximou intelectualmente dos críticos da modernidade, como Heidegger. Marcuse tomou de empréstimo elementos da crítica fenomenológica, para incorporá-los à sua contribuição ao marxismo.

Marcuse escreve que a ciência envolve "um modo específico de 'ver' o mundo". Por "mundo" ele quer dizer o mundo da vida, o *Lebenswelt*. Esse modo de ver é um "*a priori* tecnológico", no sentido de que seleciona antecipadamente os atributos do mundo que são relevantes para a abstração científica. Mas isso não é um *a priori* transcendental no sentido usual, pois está enraizado no "projeto" capitalista de previsão e controle. Para explicar seu uso do conceito de "projeto", Marcuse cita o termo *Vorhaben*, que ele encontra em Heidegger e Sartre. Marcuse também descreve todo esse complexo como uma "ontologia particular"⁹.

Alguém poderia argumentar que a referência ontológica é cancelada pela referência sociológica ao papel do capitalismo na formação da visão científica do mundo. A influência fenomenológica estaria exorcizada pela influência marxista. Seus empréstimos da fenomenologia seriam, nesse caso, uma questão de alguns "tiques" linguísticos; basicamente, os termos "ontologia", "a priori" e "projeto" são esvaziados de seu significado original. Supondo que isso estivesse correto, a fenomenologia de Marcuse seria reduzida a um pretensioso uso da linguagem.

⁹ MARCUSE, 2015, p. 168-169.

Eu tenho uma interpretação diferente desta e de passagens similares. Argumento que Marcuse está, na verdade, comprometido em historicizar a fenomenologia em vez de apenas tomar emprestados alguns de seus termos. Antes de explicar como ele faz isso, é útil considerar as suas razões para se envolver com a crítica da ciência de Husserl e Heidegger. Por que não manter a noção usual de que a ciência é neutra, livre do que Bacon chamou de "ídolos da tribo"? Marx e alguns de seus sucessores procuraram vincular o surgimento da ciência moderna ao capitalismo sem abandonar a tese da neutralidade; mas, se a ciência é determinada pelo capitalismo, em qual modo ela se difere da ideologia? E se for ideológica, então, presumivelmente, suas alegações são falsas, meros disfarces sob os quais os capitalistas perseguem seus interesses. A tendência da ciência seria indistinguível da tendência do individualismo burguês, do patriarcado, da religião e assim por diante. E, no entanto, isto está obviamente errado, como Marx bem sabia; a ciência seria essencial para o socialismo de uma forma que a ideologia burguesa não o é.

O relato marxista da modernidade engloba tanto o capitalismo quanto o socialismo. O capitalismo não apenas cria as ferramentas do socialismo, mas também dissemina uma compreensão científica do mundo que persistirá sob o socialismo. Portanto, o marxismo oferece explicações deflacionárias para todos os sistemas de crenças modernos, exceto o mais importante, o da ciência! Não é de se admirar que a maioria dos marxistas tenha adotado a noção padrão da ciência como uma serva universal da humanidade, apesar de suas raízes capitalistas. Se a alternativa for rejeitá-la como mera ideologia, então será melhor nos atermos à tese da neutralidade. Marcuse parece ter compreendido a necessidade de um terceiro termo entre neutralidade e ideologia. Qual é esse termo?

Marcuse chama a ciência de "projeto civilizacional". Os projetos civilizacionais não são redutíveis à ideologia; eles não são simplesmente a máscara sob a qual uma classe persegue os seus interesses. Tais projetos criam um mundo, no sentido fenomenológico, com base em "um modo específico de 'ver'"¹⁰. Os modos de ver surgem da prática. Portanto, eles têm uma fonte na história, e moldam a experiência de todos na sociedade em um determinado estágio de seu desenvolvimento. E como a experiência é a base da ciência, a ciência não oferece um ponto de vista transcendente; todas as formas de racionalidade, inclusive a da racionalidade tecnológica moderna da ciência, são

¹⁰ *Idem.*

historicamente situadas. "Todos os fatos incorporam o conhecedor, bem como o executor... Os objetos, portanto, 'contêm' subjetividade em sua própria estrutura"¹¹. A ciência difere da ideologia não por escapar à subjetividade, mas por responder a uma experiência de época, ao invés de ser influenciada pela perspectiva de uma classe específica. Cada modo de produção institui uma perspectiva sobre a realidade que abre um campo de reivindicações cognitivas válidas, que podem ser substituídas por um modo de produção futuro.

Em contraste com o empirismo, com sua noção de dados dos sentidos, a fenomenologia entende a experiência como um sistema de significados, no qual toda a distinção entre qualidades primárias e secundárias é deixada de lado. A experiência é *interpretada* em vez de *causada*. Não se trata de um fenômeno "natural" no sentido das ciências naturais ou da teoria da ideologia, mas de algo mais fundamental que estabelece mundos de significados. Como tal, é ela que é ontologicamente fundamental, e não a natureza postulada pelas ciências¹².

A experiência, nesse sentido, é a categoria fundamental da fenomenologia. Mas já como aluno de Heidegger, Marcuse fez objeções à concepção a-histórica da fenomenologia da experiência e insistiu em que ela fosse tratada como uma categoria social e histórica; e, em *O homem unidimensional*, ainda permanece esse argumento. O que significaria historicizar a experiência e, portanto, a fenomenologia como analítica da experiência?

O próprio Heidegger havia tentado esse projeto com sua noção tardia de uma história do ser. A teoria inicial de Heidegger identificou "existenciais", categorias a-históricas do ser humano. Ele mostrou como os significados estão presentes nas práticas cotidianas anteriormente às suas formulações explícitas na linguagem. Elas são recebidas em um "humor" ou "sintonia" que lhes confere uma qualidade específica. Essa qualidade não deve ser entendida como um estado mental subjetivo, mas como pertencente à própria experiência, como um modo particular pelo qual a experiência é dada. Em seus trabalhos tardios, ele parece ter transformado seu conceito de sintonia em algo muito parecido com o a priori civilizacional de Marcuse. O mundo é "revelado" em um aspecto ou forma

¹¹ MARCUSE, 1960, p. viii.

¹² Isso não afeta a validade cognitiva das ciências.

específica que molda a experiência e, no caso da modernidade, esse a priori é um instrumentalismo de previsão e controle.

Marcuse propôs uma historicização mais concreta. Sua ontologia histórica abrange ambas: natureza e sociedade; os domínios da experiência e os projetos civilizacionais correspondentes evoluem à medida que o modo de produção evolui. As práticas cotidianas, que moldam a experiência sob o capitalismo, diferem daquelas das sociedades pré-capitalistas e, portanto, seus conceitos de natureza e suas ciências também diferem. A ciência que emerge da construção capitalista da natureza não é uma falsa ideologia, mas partilha as limitações do projeto civilizacional capitalista. Em *O homem unidimensional*, Marcuse argumenta que a natureza física não pode ser totalmente separada da "forma que a matéria adquiriu na prática histórica coletiva que a transformou... em objetos para um sujeito". Ele continua a explicação: hoje o mundo é "experimentado como um mundo de *instrumentalidades*" e que isso molda tanto a ciência quanto a vida cotidiana¹³. Isso será transcendido em uma civilização socialista futura, na qual práticas diferentes e um domínio diferente da experiência darão origem a uma concepção diferente da natureza.

Em contraste com a abordagem de Marcuse, a maioria das pessoas instruídas atualmente acredita em alguma versão do naturalismo. Em termos naturalistas, as afirmações filosóficas radicais de Marcuse se parecem com uma metafísica ultrapassada que, na melhor das hipóteses, pode ser caridosamente traduzida em formulações de senso comum. O seu a priori tecnológico tornar-se-ia então um sistema cultural distinto e transcendido pelas ciências naturais, entendidas como algo que alcança verdades para além das limitações de qualquer cultura particular. Seu conceito de racionalidade tecnológica se referiria a um modo particular de algumas pessoas pensarem, e não a um estágio na história da razão. A sua crítica da relação instrumental com a realidade daria lugar a uma reclamação sobre atitudes prevaletentes que conduzem ao abuso da natureza e dos animais. E assim por diante.

Estas traduções deixam o marxismo desarmado face à ideologia do progresso, incapaz de formular uma crítica profunda da civilização técnico-científica como um todo. Para Marcuse, e outros membros da antiga Escola de Frankfurt, a experiência do século

¹³ MARCUSE, 2015, p. 210-211.

XX exige tal crítica. Mas isso representa um problema para a sua concepção de socialismo. Qual alternativa experiencial a priori fundamenta sua postura crítica? Em que prática está situada sua crítica? Como sua posição crítica é validada?¹⁴

Não creio que Marcuse tivesse uma boa resposta para essa pergunta antes de 1968. Ele rejeitou uma volta romântica ao imediatismo da experiência vivida. A experiência foi distorcida pela sociedade "unidimensional" e não poderia, sem qualificação, fornecer critérios para a razão crítica. Ele tentou várias soluções: A metapsicologia freudiana, a história da arte e da filosofia, a solidariedade com as lutas emancipatórias derrotadas. Sem dúvidas, ele deve essa última estratégia a Walter Benjamin, cujo grito desesperado de esperança para os desesperados encerra *O homem unidimensional*. Mas, somente após 1968, Marcuse postulou uma solução histórica concreta para o enigma. O surgimento de uma oposição radical forneceu essa solução não por sua força política – Marcuse sempre admitiu que a esquerda era fraca demais para tomar o poder –, mas por instituir um novo modo de experiência, uma nova relação com o mundo que ele chamou de “*Lebenswelt* estético”¹⁵. É nesse contexto que a herança fenomenológica de Marcuse entra em cena.

Na tradição marxista, o problema de Marcuse é solucionado com a noção de consciência de classe. O movimento operário revolucionário forneceu a base histórica para a crítica marxista. A consciência de classe é, por si só, um produto histórico explicado pelo marxismo. O círculo está perfeitamente fechado; e isso não era crível no mundo do capitalismo avançado da década de 1960. O problema não era apenas o fato de o movimento operário revolucionário ser pequeno e fraco, onde quer que existisse. Não havia mais nenhum grupo social que desestabilizasse o sistema capitalista na busca de seus interesses, entendidos no sentido econômico usual.

Quando surge a oposição radical, ela não se conforma ao padrão esperado. Ela redefine o próprio conceito de interesse. O bem-estar já não é uma questão de dinheiro ou de bens de consumo, nem mesmo de uma oferta mais generosa de bens públicos, como estradas e escolas, mas exige uma mudança radical na relação da sociedade com a natureza. A rejeição de uma sociedade de consumo competitiva e conformista com sua

¹⁴ Toda a diferença entre Marcuse e Adorno gira em torno desta questão. Onde Adorno escreve, “a coisa verdadeira determina-se através da coisa falsa”, Marcuse procura uma “coisa verdadeira” positiva. Ver BLOCH, Ernst. *Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*. In: **The Utopian Function of Art and Literature**. Trans. by Jack Zipes and Frank Mecklenburg. Cambridge, MA: MIT Press, 1988.

¹⁵ MARCUSE, 2024, p. 33.

produção de guerras, indústrias poluentes e opressão patriarcal tocou uma massa significativa de indivíduos, e moldou uma nova maneira de experienciar o mundo. Essa "nova sensibilidade" não é uma questão de opinião, mas está imersa no "corpo", entendido como uma dimensão profunda do ser humano que evolui historicamente.

A nova sensibilidade mantém uma relação estética com o mundo. Com isto, Marcuse não quer dizer que os radicais apreciam a beleza da natureza. Ele não está afirmando que eles possuem uma atitude melhor do que outros, por exemplo, que acreditam na reciclagem ou em vegetais orgânicos. Ao contrário, ele está novamente pensando em termos de um a priori da experiência; neste caso, um que vê o mundo não como uma soma de instrumentalidades, mas como um universo vivo de "sujeitos", de coisas com potencialidades inerentes. Ao reconhecer essas potencialidades, os humanos podem encontrar neste mundo um lugar menos destrutivo do que sob o capitalismo.

Habermas criticou esta visão, por implicar uma relação comunicativa com a natureza, mas isso é um espantalho¹⁶. Em nenhum lugar Marcuse discute a comunicação com a natureza. Em vez disso, seu argumento é teleológico, o que tem seus próprios problemas, mas pelo menos não é ridículo. A questão é: qual é o estatuto da teleologia implícito no reconhecimento das potencialidades? De fato, na ausência de uma ciência teleológica como a de Aristóteles, como podemos entender o próprio conceito de potencialidade? Novamente, o caminho divide-se entre uma interpretação naturalista que trivializa a posição de Marcuse ou a descarta, e uma alternativa de inspiração fenomenológica.

Poderíamos concluir que a noção de potencialidade de Marcuse é uma mera preferência sentimental pelas baleias em vez dos baleeiros, pelos campos verdes em vez dos campos petrolíferos, e assim por diante. Embora possamos nos simpatizar, tais preferências não têm significado teórico. Mas esta não é a opinião de Marcuse. Ele acredita que os seres humanos e os objetos naturais têm aspectos que são adequadamente descritos em termos teleológicos. Eles vivem, crescem, e florescem ao alcançar uma forma que os satisfaça e realize suas capacidades e poderes. Estes são fatos "objetivos" da "existência", isto é, da experiência vivida do humano e da sua relação com a natureza.

¹⁶ HABERMAS, 2009, p. 53-54. Ver também FEENBERG, Andrew. **Questioning Technology**. New York: Routledge, 1999, especialmente o capítulo 7.

Se a ciência natural contemporânea não puder valorizar esses tipos de fatos, tanto pior para a ciência. Há outra maneira de apreciar esses aspectos do mundo: "'verdade' é atribuível à natureza não só numa acepção matemática, mas também existencial"¹⁷. E o que pode isto significar senão que o sujeito humano é capaz de entrar num tipo de relação experiencial fundamentalmente diferente da relação instrumental que prevalece sob o capitalismo? Marcuse descreve isso como uma relação “estética” e amplia seu alcance para além da arte, para a afirmação da vida em geral.

No ensaio *Natureza e Revolução*, onde apresenta esse argumento, Marcuse não oferece uma explicação fenomenológica clara, mas os elementos estão lá e ele teria sido capaz de defender a sua posição de forma mais convincente se tivesse focado neles. Ele argumenta que uma relação "erótica" com o mundo reúne "pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na humanidade distorcida e na natureza desvirtuada"¹⁸, e que esses fragmentos são trabalhados, pela imaginação, como um conhecimento de potencialidades que afirmam a vida. Deste modo, a experiência se expandiria para além da superfície unidimensional, alcançando a verdadeira essência das coisas, suprimida em um mundo baseado na exploração e na dominação.

Marcuse pensa o papel da arte referente à abertura de uma segunda “dimensão” da existência. Nós podemos ter uma noção mais prática de seu significado a partir dos domínios técnicos existentes que respondem ao valor da vida, como a medicina. Uma percepção que está sintonizada com a saúde vai além de uma relação meramente instrumental com o mundo, ainda que sirva para informar uma prática instrumental. O mesmo pode ser dito da vasta luta civilizacional para deter a mudança climática, na qual envolve a ciência e a tecnologia na preservação das potencialidades da natureza favoráveis à vida humana¹⁹.

Em termos fenomenológicos, Marcuse analisa um modo de revelação fundamentado em uma sintonia erótica com o mundo, ou seja, em uma atenção ao processo de vida nas pessoas e nas coisas. Essa sintonia traz à tona aspectos da realidade

¹⁷ MARCUSE, 1981a, p. 72.

¹⁸ *Idem.*, p. 73.

¹⁹ Marcuse foi um dos primeiros defensores do ambientalismo; sobre esse ponto ver MARCUSE, Herbert. *Ecology and Revolution*. In: **The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3**. Edited by Douglas Kellner. New York: Routledge, 2005a; MARCUSE, Herbert. *Ecology and the critique of modern society*. In: **Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5**. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. New York, NY: Routledge, 2011a.

encobertos pelo a priori instrumental da experiência capitalista. Um novo reino da verdade – de afirmações válidas sobre o mundo – se abre com base em uma relação crítica para com as mutilações sofridas, por seres humanos e coisas, sob o capitalismo. Esta reformulação fenomenológica abre o argumento de Marcuse aos recursos de uma importante tradição filosófica.

Então, por que Marcuse não reconheceu suas raízes fenomenológicas mais abertamente? Durante o século XX, a fenomenologia representou a alternativa filosófica ao marxismo. A disputa entre o marxismo e o existencialismo intensificou-se fortemente, em especial nas décadas de 1950 e 1960, quando Marcuse forjava sua crítica ao capitalismo avançado. Ele buscou uma linguagem diferente para explicar o seu projeto radical, uma linguagem muito mais próxima do marxismo do que da linguagem técnica da fenomenologia, mas essa linguagem técnica intromete-se ocasionalmente, como demonstrei. No contexto de sua época, ele certamente teria se oposto à qualificação "marxismo fenomenológico", mas hoje ela parece capturar um aspecto importante de seu pensamento. O resultado é uma intervenção poderosa que merece nossa séria consideração, já que o capitalismo está caminhando para o desastre ambiental.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BLOCH, Ernst. *Something's Missing: A Discussion between Ernst Bloch and Theodor Adorno on the Contradictions of Utopian Longing*. In: **The Utopian Function of Art and Literature**. Trad. Jack Zipes e Frank Mecklenburg. Cambridge: MIT Press, 1988.

FEENBERG, Andrew. *Lukács's two concepts of nature: the lived and the reified*. **Metodo**, vol. 9, nº 2, 2021.

_____. **Questioning Technology**. New York, NY: Routledge, 1999.

HABERMAS, Jürgen. **Técnica e ciência como ideologia**. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Trad. Paulo Menezes, Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado. 2ª ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

HEIDEGGER, Martin. *A questão da técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. **SCIENTIAE STUDIA**, São Paulo, v. 5, nº 3, 2007.

MARCUSE, Herbert. *A note on Dialectic* (Prefácio). In: MARCUSE, Herbert. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory**. Boston: Beacon Press, 1960.

_____. *Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico*. In: **Materialismo histórico e existência**. Intro., trad., e notas de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968.

_____. *Ecology and Revolution*. In: **The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 3**. Ed. Douglas Kellner. New York, NY: Routledge, 2005a.

_____. *Ecology and the critique of modern society*. In: **Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5**. Ed. Douglas Kellner e Clayton Pierce. New York, NY: Routledge, 2011a.

_____. *Natureza e Revolução*. In: **Contra-revolução e revolta**. Trad. de Álvaro Cabral. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981a.

_____. *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*. In: **Ideias sobre uma Teoria Crítica da sociedade**. Trad. de Fausto Guimarães. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981b.

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

_____. *On science and phenomenology*. In: **Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation: Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 5**. Ed. Douglas Kellner e Clayton Pierce. New York, NY: Routledge, 2011a.

_____. *On the philosophical foundations of the concept of labor in economics*. In: **Heideggerian Marxism**. Ed. Richard Wölin e John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005b.

_____. *On the problem of the dialectic*. In: **Heideggerian Marxism (2005)**. Ed. Richard Wölin e John Abromeit. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005b.

_____. *Sobre a Filosofia concreta*. Trad. de Décio Rocha e Katharina Jeanne Kelecom. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, v. 11, n. 1, 2011b.

_____. *The rationality of philosophy*. In: **Transvaluation of values and radical social change: Five new lectures, 1966-1976**. Ed. Peter-Erwin Jansen, Sarah Surak e Charles Reitz. International Herbert Marcuse Society, 2017.

_____. **Um ensaio sobre a libertação**. Trad. Humberto Amaral; prefácio de Wolfgang Leo Maar. São Paulo: Editora Politeia, 2024.

