



REVISTA

Cadernos de Educação

FaE | PPGE | UFPel

ARTIGO | Fluxo contínuo

A educação no fio da navalha: uma crítica (filo)marcusiana à limitação cientificista do conhecimento educacional

Education on the razor's edge: a (philo-)Marcusian criticism to the scientific limitation of educational knowledge

La educación al filo de la navaja: una crítica (filo)marcusiana a la limitación cientificista del conocimiento educacional

Rui Carlos Mayer

RESUMO

Trata-se aqui de uma investigação bibliográfica e uma reflexão teórica cujo objetivo é apontar e percorrer, em e a partir de textos de Marcuse e de alguns seus comentadores, os caminhos destas duas argumentações complementares: 1) pela localização aproximada de uma significativa parte do conhecimento educacional em meio à “intersecção” entre dois “superconjuntos” teóricos referenciais – o positivista, continuado como uma nova tradição cultural cientificista/tecnicista, e o de concepções e proposições pós-hegelianas; 2) pela sustentação, desde uma negação axiológica, de uma recusa filosófico-política e filosófico-educacional desta condicionada, porém circunstancial “intersecção”.

Palavras-chave: cientificismo; conhecimento educacional; Herbert Marcuse.

Palavras-chave: cientificismo; conhecimento educacional; Herbert Marcuse.

ABSTRACT

Here it is about of a bibliographical research and a theoretical reflection whose objective is to point and roam, in and from Marcuse's texts and some of his commentators, the ways of these two complementary argumentations: 1) by approximate location of a significant part of educational knowledge in the middle of the “intersection” between two referential theoretical “supersets” – the positivist, continued as a new scientific/technicist cultural tradition, and that of post-Hegelian conceptions and propositions; 2) by support, since an axiological negation, of a philosophical-political and philosophical-educational refusal of this conditioned but circumstantial “intersection”.

Keywords: scientism; educational knowledge; Herbert Marcuse.

RESUMEN

Se trata aquí de una investigación bibliográfica y una reflexión teórica cuyo objetivo es señalar y recorrer, en y desde los textos de Marcuse y algunos de sus comentaristas, los caminos de estas dos argumentaciones complementarias: 1) por la ubicación aproximada de una parte significativa del conocimiento educacional en medio de la “intersección” entre dos “superconjuntos” teóricos referenciales – el positivista, continuado como una nueva tradición cultural científicista/tecnicista, y el de concepciones y proposiciones poshegelianas; 2) por la sustentación, desde una negación axiológica, de un rechazo filosófico-político y filosófico-educacional de esta condicionada pero circunstancial “intersección”.

Palabras-clave: científicismo; conocimiento educacional; Herbert Marcuse.

Introdução

Tornar a educação – ou então, mais à pressa, tomá-la como – uma factual conjunção de dados para a pesquisa científica, desde logo e a todo tempo, tem sido hoje em dia uma pretensão quase unânime no meio acadêmico. Isto só, talvez, já mereceria até uns tantos *petabytes* em artigos científicos especializados. Esta breve e evocativa reflexão, no entanto, não se ocupa em rediscutir a repetidamente discutida validade epistemológica do conhecimento educacional, e sim em considerar a revisitação a questionamentos que, por muitas vezes, são deixados indefinidamente suspensos em muito do conhecimento educacional: as questões axiológicas e filosófico-políticas acerca dos valores e da valoração que motivam a pesquisa acadêmica em educação.

Sucedee, atualmente, que as crescentes (e sempre passadas por urgentes) exigências do mercado de trabalho têm trazido às academias uma tendência ao aligeiramento da formação profissional, inclusa a educacional, algo que não facilita a devida ponderação acerca das motivações desta mesma formação e do conhecimento que a condiciona. Aparentemente incontornáveis, as preocupações cotidianas com produção e consumo de resultados obrigam à objetividade funcional que redunde naquela suspensão dos mencionados questionamentos: se o meio acadêmico não lhes nega existência, tampouco abre maiores espaços nem encontra muito tempo para potencializá-los. Disto, as consequências concretas são perceptíveis no tempo presente e em espaços imediatos; porquanto, seja em termos técnicos como institucionais,

[...] as propostas pedagógicas atuais que emanam das políticas educacionais, não apenas no Brasil, mas também em toda a

América Latina se atrelam às novas demandas sociais, tais como a formação de um indivíduo adaptado à chamada “sociedade do conhecimento” e à cultura digital que a sustenta. Há, portanto, uma premente demanda pela adaptação dos sujeitos a uma realidade social altamente dinâmica, e em constante transformação. Por esse motivo, no que concerne à educação, tais propostas enfatizam, via de regra, o quão essenciais são as vivências e as descobertas individuais para a aprendizagem “flexível”, bem como o desenvolvimento do educando vinculado às novas demandas da sociedade, e, mais precisamente, do mundo do trabalho. (Duci, 2014, p. 109.)

Mas por mais consolidado que esteja, todo sistema concreto apresenta fissuras, e, no sistema acadêmico, há caminhos para uma infiltração da dúvida, a qual pode recarregar-se com aquelas questões teórico-conceituais que, outrora, já foram bem mais vívidas. Ora, como uma loquaz e desejável companhia para este passeio a um passado que se buscaria para pensar o presente, convém acorrer às profícuas reflexões do filósofo social e político alemão-estadunidense Herbert Marcuse (1898-1979), por ele próprio ou por alguns de seus comentadores.

Com a sugestão, no título e como mote, de que a investigação em educação requereria (também agora... quiçá sempre?) a consideração de questões outras e fundamentais, ditas aqui axiológicas e filosófico-políticas, a expressão “fio da navalha” vem carregando uma dupla alusão: de imediato, ao seu sentido coloquial de condição insegura e delicada, senão perigosa, e que demanda atenção e cuidado; e, ainda, à menção passageira, oblíqua e retórica do princípio da Navalha de Ockham¹ – que mantém uma reclamação pela máxima parcimônia na pesquisa científica –, e que talvez não devesse ou mesmo pudesse ser estritamente aplicado às ciências nomeadas humanas e sociais, assim como às chamadas ciências da educação.

Por um par de movimentos argumentativos reciprocamente complementares, segue-se, conseqüentemente, o desenvolvimento desta reflexão crítica (filo)marcusiana – expressão esta que vem a justapor a ideia de

¹ “Navalha de Ockham” é um princípio lógico/metodológico estabelecido pela tradição filosófica clássica e oportunamente assimilado pela tradição científica moderna; pressupondo a existência de uma ordenação natural (em geral, conforme a uma vontade divina), este princípio afirma que os procedimentos mentais, ao buscar entender esta ordenação e os seus processos naturais, devem sempre primar por uma maior simplicidade. Para um bom entendimento sobre esse assunto, vale conferir, de William S. Borges, o artigo *A Navalha de Ockham: um princípio lógico de parcimônia* (Scintilla – Revista de Filosofia e Mística Medieval, v. 19, n. 1, 2022).

uma não hierárquica e sim horizontal revisitação amigável ao pensamento marcusiano. No primeiro, trata-se de propor o tracejamento da localização aproximada de uma significativa parte do conhecimento educacional – tal como tem sido validado com o capitalismo e na sociedade contemporânea – em uma longa faixa de “intersecção” entre dois “superconjuntos” teóricos referenciais²: o do positivismo, então continuado como uma muito moderna, até recente tradição cultural cientificista/tecnicista, e o das concepções e proposições pós-hegelianas. No segundo, trata-se de propor e sustentar, desde uma alcançada negação axiológica, uma recusa simultaneamente filosófico-política e filosófico-educacional da necessidade desta condicionada, porém circunstancial “intersecção” como limitante, reducionista ou prejudicialmente simplificadora dos objetos e sujeitos do conhecimento educacional.

Para um croqui axiológico do conhecimento educacional

Da água estagnada espera veneno.
(W. Blake; *Provérbios do Inferno.*)

O que cá se pretende, com este primeiro movimento, é esboçar uma demarcação do conhecimento educacional na sociedade industrial avançada³ – pelos traços gerais de suas motivações axiológicas e por uma perspectiva assumidamente (filo)marcusiana. Para isso, busca-se então recordar e desenvolver as concepções de Marcuse acerca de dois temas histórico-filosóficos que transpassam seus escritos: 1) o tema da revisão e reformulação de uma teoria social, advinda com ou desde o idealismo hegeliano, pelo influxo

² Estas imagens, respectivamente, foram uma tomada (intersecção) e outra deslocada (conjunto/superconjunto) da linguagem científica *par excellence*, a matemática, notadamente de sua teoria dos conjuntos. Imagine-se a educação e o conhecimento educacional, diagramaticamente, como o campo de junção dos fenômenos socioculturais e intelectuais relacionados à formação teórico-prática dos sujeitos; este campo, definido por seu conteúdo educacional, estaria em estrutural inter-relação com outros campos socioculturais, morais, políticos, intelectuais, etc.; dentre estes, impõe-se reconhecer os “superconjuntos” do positivismo/cientificismo e do pós-hegelianismo.

³ A sociedade industrial avançada é um conceito sociológico e filosófico-social considerado e discutido pela teoria crítica, e muito usado por H. Marcuse, especialmente no livro *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, de 1964. Em geral, é uma proposta conceitual exploratória que – consequente com os esforços da teoria crítica de comparar e até sobrepor (bem fundamentada e criativamente) a visão de mundo marxiana com outras visões filosóficas e científicas (e.g., de I. Kant a S. Freud, de G. Hegel a M. Weber) – está a se corresponder com o conceito econômico, político e sociológico de “capitalismo tardio” – que descreveria e caracterizaria, particularmente, a presente época de exponenciação da produção industrial e do consumo de massas.

das reflexões marxianas⁴ (e, com Marcuse, marxiano-freudianas); e, (2) o tema da permanência do positivismo, aqui compreendido em seus desdobramentos nas novas formas ideológicas do cientificismo e do tecnicismo, seja na cultura, em geral, como no meio acadêmico da sociedade industrial avançada.

Ao encarregar-se dessas concepções marcusianas, numa localização aproximada do conhecimento educacional socialmente aceitável e academicamente aceito, esta empreitada manifesta seu caráter procedimental axiológico e, particularmente, seu aspecto filosófico-educacional. Tal percepção da filosofia da educação, aqui compreendida a partir da obra de Marcuse, pode abranger tanto certas preocupações gnosiológicas (e.g., o que *pode*, *vem a* ou *deve* ser o conhecimento educacional) como consequentes preocupações éticas e filosófico-políticas (e.g., como e para que se *pode* ou *deve* produzir o conhecimento educacional).

Ora, este aceitável entendimento acadêmico geral da filosofia da educação já é o suficiente para uma aproximação de argumentos desde o pensamento marcusiano. Mal ou bem, o mais necessário para o reconhecimento de uma perspectiva (filo)marcusiana em filosofia da educação está no recorte de cenário e atores os quais se assistem – de que seriam exemplos, então, a educação escolar, o jogo ideológico reproduzido pelo ensino e na aprendizagem, a formação dos sujeitos, os sujeitos da formação, etc. –, assim como o posicionamento reflexivo radical acerca desta assistência.

Fazendo-se uma concessão à procedência desses pressupostos bastante gerais, porém razoavelmente defensáveis, far-se-á possível, conseqüentemente, uma ponderada aceitação da legitimidade da corrente proposição de recorte (acerca do conhecimento educacional academicamente aceito) e releitura (da obra de Marcuse). Posta aqui, pois, está uma reflexão filosófico-educacional que encontra seus caminhos ao passar em meio ao pensamento marcusiano, neste caso, em meio a estudos histórico-filosóficos –

⁴ Usam-se aqui as noções filosóficas de pensamento “hegelo-marxiano”, “marxiano” e “marxiano-freudiano”, e a noção histórico-política de “marxismo”. Por “hegelo-marxiano” se pode entender o pensamento que reconhece e assume alguma relação de desenvolvimento entre a obra de G. Hegel e a de K. Marx (como no caso do próprio H. Marcuse); por “marxiano”, somente, se pode entender o pensamento que se concentra precipuamente na obra de K. Marx; por “marxiano-freudiano” se pode entender o pensamento que desenvolve relações entre a obra de K. Marx e a de S. Freud (como no caso, também, do próprio H. Marcuse); por “marxismo”, enfim, se pode entender o variado pensamento que, em se apropriando fundamentalmente da obra de K. Marx, vem se experienciando em intervenções sociais bastante diversas.

especialmente sobre as concepções de G. Hegel (1770-1831) e de K. Marx (1818-1883), e, ademais, também de S. Freud (1856-1939) – e filosófico-políticos – particularmente sobre a sociedade industrial avançada e sua cultura voltada unicamente para a dimensão da produção e do consumo.

Assim, a concepção marcusiana de “valor” aponta a perspectiva adotada e o primeiro movimento da argumentação em desenvolvimento. Com a definição do que se está entendendo por valores – tanto da sociedade em geral como de seu meio acadêmico e do conhecimento educacional, e, por conseguinte, dos referenciais que determinam o que seria ou não socialmente valorizável –, definem-se também os caminhos a se percorrer. Eis, então, a concepção marcusiana de “valor”:

Com esse conceito, indico normas e aspirações que orientam o comportamento de grupos sociais tanto no que diz respeito à satisfação quanto à definição das suas necessidades materiais e culturais. Daí que, nesse sentido, valores não são uma questão de preferência pessoal, mas sim expressão das exigências de dadas relações de produção e estruturas de consumo. Mesmo assim, e isto é o decisivo, valores são simultaneamente a expressão de possibilidades inerentes à produtividade de uma determinada sociedade, ainda que estejam reprimidas justamente por essa produtividade. (Marcuse, 2022, p. 296.)

Por conseguinte, há que se buscar e manter uma ampla vista das viações teóricas da conformação civilizatória da sociedade industrial (que se seguem aos marcos históricos da ilustração francesa e do esclarecimento alemão), tais como mapeados pelo pensamento marcusiano. Convém recordar em diante, portanto, como Marcuse interpreta o basilar embate entre o positivismo e o idealismo hegeliano, o qual ocorre principalmente na primeira metade do século XIX, quando então a influência cultural, acadêmica e política do positivismo já se encontrava em desbragada ascensão.

Esta brevíssima passagem histórico-filosófica pela interpretação marcusiana de Hegel vem aqui a auxiliar na percepção e no entendimento da perplexidade de sua perspectiva histórica hegelo-marxiana. Em complemento, apresenta o meticuloso acordo desta perspectiva (filo)marcusiana com uma compreensão mais abrangente e intercambiável de diferentes dimensões do

humano e do social, que bem caracterizam a atualidade (e o alcance) da crítica marcusiana à sociedade industrial avançada.

Em seu livro *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*⁵, Marcuse reivindica a importância maior, senão a exclusividade da influência do idealismo de Hegel para as diversas concepções marxianas e as ainda mais diversas proposições marxistas, em uma disputa com qualquer possível compreensão fascistizante do hegelianismo. Conquanto seja ou não concludente,⁶ é com essa disputa teórica que Marcuse alcança o reconhecimento mais preciso de sua consequente adoção de duas concepções fundamentais do idealismo hegeliano: a de *razão* e a de *negatividade* (Baroni, 2019, p. 3).

Marcuse, em sua perspectiva histórica hegelo-marxiana, sustenta a versão de que a concepção filosófica de razão, tal como elaborada pelo esclarecimento alemão e reapropriada pelo idealismo alemão, particularmente pela obra de Hegel, terá sido a contrapartida filosófica da concepção política de razão surgida com a ilustração francesa. Sucede que os idealistas alemães desenvolvem uma afirmação aritmeticamente crescente da condicionante historicidade de ideias e ações – afirmação que, em Hegel, torna-se geometricamente crescente. Desse modo, reprojutando aquela concepção política de razão, o idealismo alemão compreende (teleologicamente...) suas implicações formativas e educacionais:

A quantidade de aptidões que o homem possui se desenvolveram [...] na história, [...] visando à satisfação máxima dos seus desejos. Esta satisfação dependeria do controle que o homem exercesse sobre a natureza e a sociedade. O critério racional era definitivo nesta ampla linha de controle. Isto é, a natureza, e também a sociedade, deveriam organizar-se de tal modo que os dons naturais subjetivos e objetivos existentes se desenvolvessem livremente. A má organização da sociedade

⁵ Publicado originalmente em 1941, foi traduzido para o português com o título de *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, com várias edições desde 1969 (usa-se aqui a edição de 1978).

⁶ É difícil concordar com uma proposição de completa apartação genealógica entre o hegelianismo e algumas ideologias fascistas ou assemelhadas; melhor não o fazer irrefletidamente. Bem além de uma simplificada, porém muito discutível argumentação que atribuiria à ignorância ou à estupidez as referências hegelianas em determinados discursos, dos inequivocamente fascistas (como os de Giovanni Gentile) aos seus correspondentes (como os de Alexander Dugin), encontra-se o horizonte passado e presente em que estão à vista, da direita para a esquerda, totalitarismos os mais diversos – e alguns parecem reeditar, menos ou mais, as proposições do pensamento totalizante de G. Hegel sobre a história, os povos e o estado.

era em grande parte responsabilizada pela forma iníqua e nociva que as instituições haviam assumido. Com o progresso em direção a uma ordem social racional acreditava-se que as instituições iriam perder seu caráter vicioso. Pela educação, o homem havia de se tornar um ser racional, num mundo racional. O término do processo veria as leis da vida individual e social do homem derivarem do seu julgamento autônomo. (Marcuse, 1978, p. 233-234.)

Ainda sobre a concepção idealista de razão, há que atentar-se para algo a mais que sua manifesta fé progressista: a importante (re)ligação entre a razão teórica e a razão prática, como compreendida pelos idealistas alemães. No hegelianismo, aliás, em se usando termos os mais sintéticos, a cada ação se entrelaçam uma e outra ação, num processo sucessivo e cumulativo (e finalístico...), pelo qual todas realizam as ideias com que estão relacionadas. Destarte, para o idealismo alemão, a razão compreende, conjuntamente, as ideias em e para as ações: se se pode saber de cada coisa o que aparenta (com o idealismo alemão, em geral) ou o que vem a ser no mundo (com o idealismo hegeliano, em particular), também se pode saber o que fazer no e com as coisas do mundo.

Um outro resultado tão (ou talvez mais) importante da disputa de Marcuse pela herança teórica de Hegel, consiste na sua interpretação da concepção hegeliana de negatividade. Esta negatividade, que perpassa o idealismo hegeliano, oportuniza ao positivismo o alvo de sua tática e a formação para seu posicionamento, ao reagir à relativa preponderância intelectual, filosófica e política que o pensamento de Hegel chegou a gozar:

Por suas tendências críticas, o sistema hegeliano fora designado como uma “filosofia negativa”. [...] Sua filosofia “negativa” – isto é, repudiava qualquer realidade irracional e irracionalizável. A reação via como um desafio à ordem existente a tentativa hegeliana de aplicar à realidade os padrões da razão autônoma. A filosofia negativa, afirmava-se, luta pelas potencialidades das coisas, mas é incapaz de conhecer sua realidade. [...] Como resultado [...], a filosofia negativa não pode explicar nem justificar as coisas como elas são. Os fatos comuns que compõem a situação dada, quando observados à luz da razão, tornam-se negativos, limitados, transitórios – tornam-se formas evanescentes no interior de um processo compreensivo que os supera. (Marcuse, 1978, p. 296-297.)

Essa argumentação anti-hegeliana, como então resumida por Marcuse, é bem medida, direcionada e feita – e há que se louvar a valiosa honestidade intelectual valorosamente empenhada nesse resumo. Diante dessa reavivada contenda, da qual está mesmo a participar, Marcuse se desloca à maneira de um observador de tiro em batalha, até conseguir a mais ampla visão de campo que ainda permita uma precisa mirada dos seus adversários. A sua tática e o seu posicionamento lhe permitem, pois, ver como o positivismo vê o idealismo hegeliano, e, conseqüentemente, revelá-lo: o positivismo procura uma visão de conjunto que defina o entendimento do devir em função do ser (daí uma sua obsessão gnosiológica pela descrição por fatos e dados), em diametral oposição ao idealismo hegeliano, o qual está a buscar uma visão de conjunto que compreende o ser como devir.

Embora o embate entre o positivismo e o idealismo hegeliano já transitasse, mais e mais acirrado, entre os meios da ontologia e da gnosiologia, é no terreno da filosofia prática que chega a assumir o aspecto de uma guerra teórica de posições:

Esperava-se que a filosofia positiva superasse a filosofia negativa na sua totalidade, isto é, abolisse qualquer sujeição da realidade à razão transcendental. E mais, esperava-se que ela ensinasse os homens a considerar e a estudar os fenômenos do seu mundo como objetos neutros, governados por leis universalmente válidas. Esta tendência tornou-se particularmente importante na filosofia social e política. Hegel tinha considerado a sociedade e o estado como o trabalho histórico do homem, e os tinha interpretado sob o aspecto da liberdade; opondo-se a isto, a filosofia positiva estudava as realidades sociais segundo os modelos da natureza e sob o aspecto da necessidade objetiva. (Marcuse, 1978, p. 297-298.)

Num dissimulado furor heroico, o positivismo aceita com uma subserviência pseudotrágica a sua própria exigência de inefabilidade ôntica acerca do relativamente independente “dado mesmo” – e mesmo se/quando formalmente isolado. Mas isto não pode deixar de produzir alguma redução ontognosiológica; e, esta, os seus sentidos deontológicos, porquanto,

[...] a oposição positivista ao princípio de que os fatos comuns da experiência deveriam ser justificados ante o tribunal da razão, impedia que aqueles “dados” fossem interpretados em termos de uma crítica que compreendesse o dado mesmo. [...]

Em conclusão, o positivismo veio facilitar a sujeição do pensamento a qualquer coisa que existisse e que manifestasse o poder de durar na experiência. [...] A filosofia positiva levava à confirmação da ordem existente contra aqueles que afirmavam a necessidade da sua “negação”. [...] As finalidades políticas assim expressadas ligavam a filosofia positiva às doutrinas da contrarrevolução [...]. (Marcuse, 1978, p. 298-299.)

O historicamente relativo, não obstante amplo êxito cultural e político do positivismo, conseqüentemente, passa por certa ironia ao ter de modular uma teoria da negação da negatividade; e então se encontra, na prática política, logo com a reação aristocrática e em seguida com o conservadorismo burguês, pela afirmação de valores ideológicos tais como os da ordem (natural) e do progresso (evolutivo).

É especialmente desde aquele embate original, e neste terreno de guerra, que as velhas humanidades – letras, filosofia, história, política, etc. – se dilatam e repartem, e se transmutam nas novas ciências humanas e sociais, e, pouco mais ou menos recentemente, da educação. O positivismo chega, então, a estabelecer de vez os seus valores ideológicos na cultura e no meio acadêmico; entretanto não logra sua pretensão de superar totalmente a teoria social elaborada pelos influxos reflexivos hegelianos, particularmente como sucedidos pelos marxianos. Conquanto o conhecimento humano, mormente o conhecimento sobre o próprio humano ainda se mantenha formalmente multifacetado e dialogal, a preponderância ideológica do positivismo é notória no conhecimento sobre a natureza física e biológica, e inquestionável no conhecimento tecnológico e técnico.

No livro *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*⁷, Marcuse aponta que, nesse estabelecer-se do positivismo, a cientificidade hodierna tem se adequado até mesmo a uma tácita e mútua (e, talvez, emulatória?) tolerância em relação a outro objeto/sujeito de sua contraposição até uma época não tão distante:

Dentro da mobilização total do homem e da natureza que distingue o período, a ciência é um dos instrumentos mais destrutivos – aniquiladora daquela liberdade contra o medo que certa vez prometera. Como tal promessa se evaporou na utopia, “científico” quase se tornou idêntico ao repúdio da noção de um

⁷ Publicado originalmente em 1955, foi traduzido para o português com o título de *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, com várias edições desde 1968 (usa-se aqui a edição de 1975).

paraíso terreno. [...] Nos domínios da cultura, as funções da ciência e da religião tendem para a complementaridade; através de seus presentes usos, ambas negam as esperanças que outrora suscitaram e ensinam os homens a apreciarem os fatos num mundo de alienação. (Marcuse, 1975, p. 78-79.)

Enquanto a ciência – reivindicada e divulgada pelo cientificismo com a validação social de alguma correlata tecnologia – vem operando massivamente, com uma visão de ordem natural estável e de progresso social evolutivo, a religiosidade continua a agenciar, também massivamente, a esta, àquela ou àqueloutra finalística vidência de perdição mundana e de redenção num além-mundo.

Ao mesmo tempo, ocorre que ciência, cientificismo e tecnologia mantêm sua oferta de entendimento, pertinência e recursos – institucionalmente limitados, geridos e controlados, porém cridos como virtualmente desejáveis e acessíveis – para aqueles indivíduos que, menos ou mais, sujeitam-se especialmente às e pelas circunstâncias da educação escolar. Assim, a administração totalizadora da vida na sociedade industrial avançada, por sua feita e conseqüentemente, vem a ser auxiliada pela confluência de valores culturais (morais, políticos, de gosto, etc.) negociados ou impostos, e concorrentemente massificados, ora simplesmente pela fé religiosa, ora e o mais das vezes simplificada pela racionalidade científico-tecnológica, ora ocasionalmente por ambas.

Mas apesar da ocorrência desse consórcio ideológico entre a fé e a racionalidade, é especialmente esta, conformada à ideologia positivista, e como cientificismo e tecnicismo, que sustenta a hodierna valoração social da funcionalidade (e da tão relativa quanto manifesta eficácia) da sociedade industrial avançada:

Na racionalidade moderna, as substâncias teleológicas, cada qual com um sentido e um propósito perpassando e ordenando as partes de que é composta, são substituídas pela razão científica, em que os objetos da experiência são divididos em componentes mensuráveis e as relações entre esses componentes são explicadas casualmente, como um maquinário natural. [...] Embora existam valores que não podem ser colocados na esteira da quantificação, correlato à realidade quantificada da ciência, há um mundo interno no qual tudo o que é relacionado a valores pode se refugiar. (Baroni, 2019, p. 6.)

A partir de sua justificação da reprodução social, a ciência e a técnica continuam e se desenvolvem ligadas e partícipes, tanto de uma gestão social cientificamente ordenadora e tecnologicamente progressista, como também repressora de certos impulsos vitais críticos/criativos, expressivos ou sentimentais, ou mesmo de gozo:

A sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem identificam-se com a própria vida da sociedade. No mesmo processo, também a repressão é despersonalizada: a restrição e arregimentação do prazer passam agora a ser uma função (e resultado natural) da divisão social do trabalho. (Marcuse, 1975, p. 91.)

É assim, em relação a tais circunstâncias históricas, estas da sociedade industrial avançada, que o conhecimento educacional está a se produzir, ensinar e aplicar... decerto, se é para se acreditar que não há conhecimento produzido e aplicado em absoluta independência das instâncias sociais, também o conhecimento educacional só tem existência entre estas instâncias. Dessa maneira, seguindo-se os apontamentos de Marcuse, o hodierno conhecimento educacional coexiste, particularmente, entre um predominante “superconjunto” de elementos culturais positivistas, que permanecem culturalmente ativos e atualizados nas formas ideológicas do cientificismo e do tecnicismo, e um crítico e persistente, porém relativamente alternativo “superconjunto” de elementos culturais pós-hegelianos (hegelo-marxianos ou, mais comumente, marxianos/marxistas).

Por um corte filosófico-político no conhecimento educacional

Jamais saberás o que é suficiente, se não souberes o que é mais que suficiente.
(W. Blake; *Provérbios do Inferno*.)

Um panorâmico esboço, algo esquemático, conquanto também algo didático, deslocado desde a teoria dos conjuntos, terá permitido o vislumbre do conhecimento educacional como na “intersecção” axiológica entre a valoração da apreensão e descrição imediatas de fatos e dados, como defendido pelo cientificismo positivista, e a valoração da negação deste imediatismo, como proposta pelas críticas pós-hegelianas. Para este *corpus* intelectual do

conhecimento educacional é que se preconiza, por agora, a viabilidade e a procedência salutar, porém dolorosa de uma longa e profunda incisão. Destarte, esta proposta de trazer a crítica marcusiana para a discussão filosófico-educacional trouxe também uma provocação a mais, inspirada num pensador bem distanciado do pensamento marcusiano – o filósofo social e político L. Althusser (1918-1990).

A noção althusseriana de *corte epistemológico*⁸, aplicada então à interpretação da obra de K. Marx, poderia ser proporcionada e deslocada em uma renovada abordagem do conhecimento educacional, a partir da crítica marcusiana, agora aplicada como um corte filosófico-político: este corte filosófico-político no conhecimento educacional implicaria a recusa das exigências ideológicas positivistas, comprometidas unicamente com a gestão da sociedade industrial avançada, e a evocação de uma práxis educacional que não se voltasse unicamente para a dimensão da produção e do consumo.

Com a peremptória premência cultural, formativa e educacional da sociedade industrial avançada, caracterizou-se aqui, especialmente, a esboçada localização aproximada de uma significativa parte do conhecimento educacional. Na relativa e parcial, porém bem estabelecida assunção de valores do positivismo, em suas formas cientificistas e tecnicistas, e numa valoração por sua funcionalidade na reprodução social, o conhecimento educacional, em geral, apesar de suas reminiscências críticas, tem sempre de se remodelar mais e mais. Eis, pois, onde o conhecimento educacional estaria a passar ou se deter, e também onde em um tanto se perderia: numa “intersecção” entre a vasta superfície espelhante do cientificismo positivista e certas vertentes de um persistente e alternativo pós-idealismo crítico.

Cumprido o caminho do primeiro movimento argumentativo, propõe-se então a procedência desta perspectiva acerca da hodierna condição do conhecimento educacional: a de que este se encontra limitado e pressionado, talvez mesmo deformado, especialmente pelo lado e pela distribuição

⁸ “Corte epistemológico”, na obra althusseriana, é uma concepção que refere particularmente ao entendimento de que o pensamento marxiano, em determinado momento, teria passado por um salto qualitativo, pelo qual teria se afastado do embasamento ideológico no hegelianismo para adotar uma fundamentação rigorosamente científica. Esta percepção de L. Althusser, por óbvio, não encontraria acordo com a obra marcusiana, e a menção cá feita a esta expressão é apenas uma figuração retórica.

predominante dos elementos teórico-conceituais do positivismo. Tais elementos, dispostos pelo pensamento positivista predominante nos meios cultural e acadêmico, nas formas do cientificismo e do tecnicismo, e agora institucionalizados conforme sua imediata efetividade, vêm ligando-se entre si numa ampla urdidura de valores ideológicos – e.g., da ordem natural, do progresso evolutivo... da limitação do conhecimento à descrição em fatos e dados – compartilhados e justificados pela valoração social da funcionalidade.

A sociedade industrial avançada, por sua vez, dispõe dos recursos institucionais e instrumentais necessários e suficientes para consolidar o seu predomínio objetivo. Em sua funcionalidade normativa e processual, a associação heterônoma entre os objetos da produção e os sujeitos da produtividade e do consumo estaria a concretizar-se sempre mais e mais:

Marcuse argumenta que as máquinas e, de modo geral, a tecnologia, apresentam-se diante do trabalhador como dominação coagulada, materializada: o trabalhador apenas obedece ao procedimento preestabelecido e, assim, torna-se subserviente à imanência das coisas que o circundam e é coisificado [...]. Há, desse modo, uma *racionalidade tecnológica* cuja característica e procedimentos são o estabelecimento [...] da subordinação incondicional ao aparato produtivo e, assim, da *heteronomia* – a introjeção dessa racionalidade no trabalhador manifesta-se no disciplinamento de seu pensamento e de sua conduta. (Esteves; Valverde, 2016, p. 268.)

A predominância sociocultural da “racionalidade tecnológica”, entretanto, não configura o fim em si da sociedade industrial avançada. Este totalizante modelo contemporâneo da “razão” parece visar consequências sociopolíticas e institucionais, enquanto se vê e se apresenta como mera modelagem da gestão social:

Reduzir as instituições escolares a adaptadoras da razão que opera na produção social é também torná-las veículos da barbárie, porque se trata de uma razão que possui um “a priori” [...] tecnológico que funde os conceitos da ciência pura com a prática e torna a dominação *tecnológica*, empreende uma tecnologia de dominação, transfigura a dominação em *administração* [...]. [...] Em verdade, o *a priori* tecnológico do qual trata Marcuse [...] predetermina a natureza como instrumento de controle e organização e, por isso, é também um *a priori* político: o denominador comum entre ambos é o tratamento dos objetos como passíveis de controle e organização. (Esteves; Valverde, 2016, p. 269.)

Com Marcuse, essa valoração pela funcionalidade tecnopolítica do processo de produção/consumo é tensionada até sua agonia; afinal, julgar qualquer estrutura em função dos resultados obtidos em seus processos estruturais intrínsecos e desde critérios gerenciais intrinsecamente estabelecidos por essa mesma estrutura seria como cair em uma falácia de *petitio principii*⁹. Para Marcuse, uma radical objeção aos elementos ideológicos tecnopolíticos da sociedade industrial avançada não se daria, precipuamente, por uma análise descritiva formalizada, que é condição gnosiológica da pressuposta realidade de um *ser social* estável e quantitativamente previsível. Isso equivaleria a cair em uma armadilha argumentativa cientificista/tecnicista, a falácia pela qual os sistemas sociais poderiam ser considerados tão somente *em e por* seus aspectos observáveis e mensuráveis (os tão apreciados fatos e dados), referentes ao funcionamento e aos resultados desses mesmos sistemas sociais, conquanto isto implicasse o reconhecimento dos valores e da valoração sempre/já manifestos *nos e pelos* próprios sistemas sociais.

Pela crítica marcusiana, portanto, os aligeirados julgamentos gnosiológicos propostos pelo cientificismo positivista estariam ideologicamente comprometidos, vinculados à pressuposição de uma cosmovisão de estabilidade, e, por conseguinte, à defesa da estrutura econômico-política típica de sua época – o capitalismo. Logo, uma crítica radical à sociedade industrial avançada teria de partir de uma compreensão axiológica (como a aqui desenvolvida), para chegar a uma práxica objeção cultural e política e, consequentemente, também educacional.

Sucedo, portanto, que os sistemas sociais definem as referências e as regras que bem sirvam para julgar a si mesmos, fazendo-as passar por “universais”. Assim é, para se mencionar um exemplo, que a *moderna democracia burguesa*¹⁰ passou a ser comumente julgada como algo

⁹ “Petitio principii”, na lógica clássica, é o nome da falácia que se caracteriza pelo desenvolvimento de um argumento falseado pela inclusão, menos ou mais dissimulada, da pressuposição de verdade de sua conclusão já em uma de suas premissas.

¹⁰ Se alguma explicação é exigida nesta passagem, deve-se isto aos tempos e aos costumes. A apenas algumas décadas atrás não haveria escândalo em pensar criticamente a democracia; hoje, corre-se o risco do cancelamento da fala sob a pecha de “fascista” – sem o trabalho do entendimento prévio. A democracia, hoje, é propagandeada e ensinada como valor universal, até mesmo atemporal. No entanto é uma estrutura política e ideológica de gestão do estado e da sociedade civil que corresponde às necessidades do modo de vida burguês, e uma circunstância histórica destas épocas do capitalismo tardio e da sociedade industrial avançada: cabe ser chamada de “moderna democracia burguesa”. Em respeito a H. Marcuse – e a outros

necessariamente bom, desde e para sempre, e para todos. Desse modo, se a educação institucionalizada se mantém democratizante, não deixa de se manter comprometida com a produção capitalista:

O acesso democrático está associado ao processo de integração à sociedade. A própria educação unidimensional é integradora. Trata-se de uma educação que visa desenvolver e habilitar o indivíduo para a sociedade, para o trabalho e para o consumo. Uma educação crítica, ao contrário, deve fornecer um processo formativo, reflexivo que possibilite a autonomia do indivíduo, incluindo a reflexão e crítica social para a transformação da realidade social em que vive. (Oliveira, 2018, p. 50.)

A consecução deste segundo movimento argumentativo encontra-se, pois, nesta desenvolução: seguindo-se à objeção axiológica aos valores ideológicos positivistas, passa-se a uma projeção crítica para a filosofia social e política, com repercussões para a filosofia da educação. Os escritos de Marcuse, todavia, assumem e apontam que este binômio de objeção/projeção vem a ser proposto e/ou promovido desde a compreensão de um panorama mais amplo, porém mais preciso da sociedade industrial avançada, no qual envolvem-se fenômenos psicossociais e socioculturais em uma projeção que reequacionaria razão teórica e razão prática.

Essa nova equação se mostra necessária, numa abordagem filosófico-política atualizada, diante da predominância, tanto totalizante como reducionista, do cientificismo positivista na sociedade industrial avançada. A “racionalidade tecnológica” terá se estabelecido, enfim, em seu platô de predomínio sociocultural:

Segundo Marcuse, [...] existe [...] um conflito entre a racionalização e as forças históricas que a geraram: a racionalização pode levar a uma ordenação sistemática de recursos destinada a satisfazer as necessidades humanas, mas o capitalismo produz uma subordinação forçada às exigências de uma produtividade infinita, bem como um domínio destrutivo sobre a natureza; a racionalização promete uma “tecnificação da dominação” [...], enquanto o capitalismo repousa sobre a dominação em prol do interesse de uma pequena classe dominante. (Kettler, 1982, p. 23.)

filósofos políticos radicais e alternativos, como o mencionado L. Althusser, por exemplo –, há que cumprir-se, aqui, este dever de discordar.

Marcuse, no entanto, não se contentou ou deteve em constatar tanto os historicamente relativos fracasso (gnosiológico, moral, político e formativo) e êxito (científico-tecnológico e sociopolítico) da “razão” contemporânea. Refazendo sua mirada numa perspectiva multidimensional do homem, da sociedade e da cultura, o pensamento marcusiano passa a reconhecer novos pontos de referência em sua batalha.

Para desenvolver uma compreensão mais abrangente e intercambiável de diferentes dimensões do humano e do social, capaz de sustentar sua recusa filosófico-política da gestão social totalizadora, Marcuse agregou à sua perspectiva hegel-marxiana uma interpretação muito particular da teoria de Freud. Daí então pôde prospectar, dessa teoria, uma compreensão psicológica/sociológica tão radicalmente profunda como praxica e propositiva:

A sua metapsicologia, tentando definir a essência do ser, define-o como Eros – em contraste com a sua definição tradicional como Logos. O instinto de morte afirma o princípio de não-ser (a negação de ser) contra Eros (o princípio essente). [...] Certo, a concepção freudiana de Eros refere-se apenas à vida orgânica. Contudo [...] nos parece viável conferir à sua concepção um significado ontológico geral. Ser é, essencialmente, lutar pelo prazer. [...] Os instintos sexuais são instintos de vida: o impulso para preservar e enriquecer a vida mediante o domínio da natureza, de acordo com as crescentes necessidades vitais, é originalmente um impulso erótico. (Marcuse, 1975, p. 118.)

A compreensão psicológica/sociológica de Marcuse – pela qual ele passa a considerar, num acordo com sua perspectiva histórica, uma ontologia de entremeios das raízes psicossociais que determinam a galharia das vivências individuais e coletivas – terá uma primorosa expressão no aqui mencionado livro *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*¹¹. Marcuse se dedica, então, a fustigar tanto uma “crítica” sociocultural aligeirada, que não considerasse as raízes psicossociais das vidas dos indivíduos, separados e/ou em grupo, como o massivo conformismo à totalizante gestão da sociedade industrial avançada:

¹¹ Publicado originalmente em 1964, foi traduzido para o português com o título de *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*, com várias edições desde 1968 (usa-se aqui a edição de 1973). Há também outra tradução mais recente e também bastante competente, com o título de *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*, com uma primeira publicação em 2015.

Neste processo, a dimensão “interior” da mente, na qual a oposição ao *status quo* pode criar raízes, é desbastada. A perda dessa dimensão, na qual o poder de pensamento negativo – o poder crítico da Razão – está à vontade, é a contrapartida ideológica do próprio processo material no qual a sociedade industrial desenvolvida silencia e reconcilia a oposição. *O impacto do progresso transforma a Razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida. A eficiência do sistema embota o reconhecimento individual de que ela não contém fato algum que não comunique o poder repressivo do todo.* (Marcuse, 1973, p. 31 – *grifo nosso.*)

Formado para a sociedade industrial avançada, em e por sua cultura unidimensional – voltada unicamente para a dimensão da produção e do consumo – o homem unidimensional cumpre o encadeamento biológico e biográfico maquinal naturalizado pela sociedade industrial avançada. Sob a chancela racional, cultural e acadêmica do modelo contemporâneo da “razão”, que condiciona a formação dos sujeitos com a aquiescência, talvez mesmo, de uma maioria dos sujeitos desta formação, presos e úteis todos à cadeia da reprodução social, este processo parece poder se estender indefinidamente:

Nascemos e morremos racional e produtivamente. Sabemos que a destruição é o preço do progresso, como a morte é o preço da vida, que a renúncia e a labuta são os requisitos para a satisfação e o prazer, que os negócios devem prosseguir e que as alternativas são utópicas. Essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido; é um requisito para o seu funcionamento contínuo e parte de sua racionalidade. (Marcuse, 1973, p. 143.)

Marcuse aponta, enfim, que a “razão” contemporânea chega a assumir a função ideológica da “mistificação” da gestão generalizada e maximizada da reprodução social, reduzindo os valores e a valoração culturais a esta única expressão da dimensão da produção e do consumo:

A realização técnica da sociedade industrial avançada e a manipulação eficaz da produtividade mental e material ocasionaram uma mudança no local da mistificação. Se é significativo dizer-se que a ideologia se torna corporificada no próprio processo de produção, pode também ser significativo sugerir-se que, nessa sociedade, o racional e não o irracional se torna o veículo mais eficaz de mistificação. [...] *Foi a mobilização total da maquinaria material e mental que realizou a obra e instalou seu poder mistificador sobre a sociedade.* Serviu para tornar os indivíduos incapazes de ver “por trás” da maquinaria

os que faziam uso dela, os que lucravam com ela e os que pagavam por ela. (Marcuse, 1973, p. 179 – *grifo nosso*.)

Mas que modos são assumidos por esta “maquinaria material e mental”? Entre tantos de seus sistemas e tantas mais de suas peças, e apenas como para exemplificar, poder-se-ia então acusar o *consumo de massas*, a *moderna democracia burguesa* e a *educação escolar institucionalizada*, em seu geral.

A “razão” positivista contemporânea, nas formas do cientificismo e de seu complementar tecnicismo, entretanto, não se apresentam e nem mesmo se percebem como uma interface reducionista e simplificadora, a distender-se nos meios cultural e acadêmico, e a semicircular o conhecimento educacional, os seus objetos e sujeitos. Sua linguagem e seus discursos assumem, formalmente, o ideal e as metas da “tolerância” – a capacidade nominal de coabitação com a negação e a negatividade. Também em relação a isso, Marcuse aponta a limitação positivista, cotidianamente velada pela confusão:

A tolerância do pensamento positivo é tolerância imposta – não por qualquer entidade terrorista, mas pelo poder e eficiência esmagadores e anônimos da sociedade tecnológica. Como tal, ela permeia a consciência geral – e a consciência da crítica. A absorção do negativo pelo positivo é validada na experiência diária, que obscurece a distinção entre aparência racional e realidade irracional. (Marcuse, 1973, p. 210.)

Não deixa de ser curioso e até irônico, afinal, que e como essa acusação chega a alcançar o afamado *paradoxo da tolerância*¹²; pois sim, o positivismo admite tolerar qualquer objeção – desde que esta objeção se mantenha em conformidade com seus valores e sua valoração.

Considerações finais

Percorridos, pois, alguns caminhos encontrados no e acerca do pensamento marcusiano, fez-se então possível reconhecer que a filosofia social e política de Marcuse tem muitas e grandes contribuições a ofertar numa atualização (e radicalização) da filosofia da educação. O pensamento

¹² “Paradoxo da tolerância” é uma contradição lógica com implicações sociais, culturais e políticas, e que pode ser descrita assim: se em sociedade se tolerar o intolerante, sem que haja qualquer limitação a essa tolerância, a sociedade porá em risco os tolerantes e, com eles, a própria tolerância. Sua formulação original, como proposta pelo renomado filósofo K. Popper, aparece em *The Open Society and Its Enemies*, livro de 1945 (há traduções para o português).

marcusiano oferece uma ancoragem que permite desde uma abordagem axiológica até uma abordagem filosófico-política da sociedade industrial avançada, com profícuas contribuições para a filosofia da educação.

As reflexões de Marcuse abarcam e transpassam os fenômenos sociais e políticos, recorrendo a uma compreensão psicológica/sociológica destes fenômenos. Desta maneira, Marcuse investe com muita fluência e muito rigor contra o pensamento cientificista/tecnicista predominante, pondo definitivamente em questão o seu entendimento simplificado e simplificador:

Desde o século XVIII, grande parte da teoria política moderna esteve circunscrita por uma parede de “fatos” presumidos, e orientou-se pelos imperativos, também presumidos, da situação factual. As ideias utopistas de Marcuse ajudaram a abrir o diálogo sobre um grande número destes “dados” ostensivos, compelindo assim à reconsideração das necessidades que supostamente sustentam esses fatos. [...] [Marcuse] encorajou o trabalho de teóricos políticos que agora contestam livremente a inevitabilidade de modelos legais e racionais ou burocráticos de autoridade e organização como únicas alternativas às estruturas de comando tradicionais, carismáticos ou brutais. (Kettler, 1982, p. 48-49.)

Cabe ainda insistir, portanto, que a recusa crítica do pensamento predominante e a recusa criativa pelo pensamento alternativo e radical continuam a ter de procurar a companhia de Marcuse. Sua crítica do positivismo, em si só já bastante abrangente, em sendo estendida sobre a predominância cientificista/tecnicista no meio acadêmico e no conhecimento educacional, permite uma renovação de sua percepção e interpretação:

A crítica da ideologia que Marcuse empreende é de extrema importância para compreender a educação nesse contexto ideológico mais amplo. Ao realizar a crítica ao pensamento unidimensional da sociedade industrial avançada, Marcuse nos leva a refletir sobre as condições nas quais erigem as diretrizes pedagógicas em vigência, e a situá-las como reprodutoras do contexto ideológico da sociedade afluyente. (Duci, 2014, p. 119.)

Desta maneira, pode-se esperar uma significativa emulação, para a filosofia da educação, desde um maior reconhecimento da obra de Marcuse nos meios acadêmico e educacional; por isto, vale mesmo fazer a provocação a este devido reconhecimento.

Referências

BARONI, Vivian. Dialética negativa e educação: apontamentos a partir da teoria crítica de Herbert Marcuse. **Horizontes**, v. 37, p. 1-16, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.24933/horizontes.v37i0.708>. Acesso em: 10 abril. 2022.

BLAKE, William. Provérbios do Inferno. *In*: **O matrimônio do Céu e do Inferno**. Trad. de José A. Arantes. 4 ed. São Paulo: Iluminuras, 2020. 86 p.

DUCI, Juliana. Teoria crítica, educação e filosofia: pensando relações... **IXTLI – Revista Latinoamericana de Filosofía de la Educación**, Buenos Aires, v. 1, n. 1, p. 107-123, 2014. Disponível em:

<http://ixtli.org/revista/index.php/ixtli/article/view/8>>. Acesso em: 9 mar. 2022.

ESTEVEES, Anderson; VALVERDE, Antônio. Educação e emancipação em Adorno e Marcuse. **Cognitio-Estudos**, v. 13, n. 2, p. 256-276, julho/dezembro 2016. Disponível em:

<https://revistas.pucsp.br/index.php/cognitio/article/view/31202>. Acesso em: 10 maio. 2022.

KETTLER, David. Herbert Marcuse: a crítica da civilização burguesa e sua transcendência. *In*: CRESPIGNY, A.; MINOGUE, K. **Filosofia política contemporânea**. Trad. de Yvonne Jean. 2 ed. Brasília: Editora UnB, 1982 (p. 13-53).

MARCUSE, Herbert. **Eros e civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. de Álvaro Cabral. 6 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1975. 232 p.

MARCUSE, Herbert. **A ideologia da sociedade industrial**: o homem unidimensional. Trad. de Giasone Rebuá. 4 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973. 238 p.

MARCUSE, Herbert. **Razão e revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Trad. de Marília Barroso. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 1978. 413 p.

MARCUSE, Herbert; SCHÜTZ, Rosalvo (trad.). Uma revolução dos valores. **Revista Dialectus**, v. 11, n. 25, p. 296-304, janeiro/junho 2022. Disponível em: <http://periodicos.ufc.br/dialectus/article/view/80848>. Acesso em: 7 jul. 2022.

OLIVEIRA, Robespierre. A atualidade de Marcuse: contrarrevolução e resistência. **Revista Ideação**, v. 1, n. 36, p. 42-58, 2017/2018 (Dossiê Teoria Crítica). Disponível em:

<http://ojs3.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/3138>. Acesso em: 11 jun. 2022.

Editor(a) responsável: Fernando Ripe

Recebido em: 20/07/25.

Aceito em: 03/01/2026.

Rui Carlos Mayer

Doutor em Educação na Universidade Estadual do Centro-Oeste (PR), com mestrado em Educação e graduação em Filosofia pela Universidade de Brasília. Atualmente, investiga temas de Filosofia da Educação e Estética, num diálogo com a perspectiva teórico-crítica.

 ruicmayer@gmail.com

 <http://lattes.cnpq.br/4122354145851423>

 <https://orcid.org/0000-0001-8308-8180>