UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA DA CIÊNCIA E DA
TECNOLOGIA

PEDRO IVO FERRAZ DA SILVA

Marcuse e a racionalidade tecnológica: dominação ou liberdade?

(Versão corrigida após a defesa)

**São Paulo
2013**

PEDRO IVO FERRAZ DA SILVA

Marcuse e a racionalidade tecnológica: dominação ou liberdade?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção de título de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda.

(Versão corrigida após a defesa)

O Prof. Dr. Pablo Rubén Mariconda está de acordo com esta versão da dissertação:

**São Paulo
2013**

“Os homens podem morrer sem angústia se souberem que o que eles amam está protegido contra a miséria e o esquecimento. Após uma vida bem cumprida, podem chamar a si a incumbência da morte – num momento de sua própria escolha. Mas até o advento supremo da liberdade não pode redimir aqueles que morrem em dor. É a recordação deles e a culpa acumulada da humanidade contra as suas vítimas que obscurecem as perspectivas de uma civilização sem repressão” (HERBERT MARCUSE, Eros e Civilização, Cap. 11, p. 204)

Para Juliana Correia Savelli Graça, minha esposa,
companheira e parceira, minha vida.

Para meus pais, Marina Ferraz Martins da Silva e
Jairo Martins da Silva, minhas eternas referências.

In memoriam de minha avó Benedita de Campos
Ferraz, fonte inesgotável de fé e de humildade.

In memoriam de meu avô Elias Manoel da Silva,
exemplo de responsabilidade e de perseverança.

AGRADECIMENTOS

Ao professor Pablo Rubén Mariconda, por promover o debate em torno da filosofia da tecnologia mediante a organização de diversos eventos acadêmicos.

Ao professor Ricardo Ribeiro Terra, responsável por meus primeiros passos no âmbito da Teoria Crítica, pela orientação durante o período de iniciação científica e pela participação na banca de qualificação.

Ao professor José Luís Garcia, pelos valiosos comentários durante o processo de qualificação.

Ao professor Andrew Feenberg, pelas recomendações de bibliografia e pelos debates que, durante esse percurso, levantaram intrigantes questões a respeito do pensamento marcuseano.

À Maria Helena da Secretaria do Departamento, pelo constante auxílio e pela generosidade.

A minha esposa e amada Juliana Correia Savelli Graça, por estar sempre ao meu lado e por me encorajar a sempre seguir adiante.

A minha mãe Marina Ferraz Martins da Silva, pelo apoio, pelo amor e pelo carinho.

A meu pai Jairo Martins da Silva, pelo exemplo de dedicação e de persistência.

A meus irmãos Carolina Ferraz da Silva e João Maurício Ferraz da Silva, pelo exemplo de excelência acadêmica e pelo incondicional apoio.

A todos os colegas da graduação e da pós-graduação, pela motivação e pelas intrigantes conversas de corredor e de bar.

RESUMO

Silva, Pedro Ivo Ferraz da. Marcuse e a racionalidade tecnológica: dominação ou liberdade? 2013. 100 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

O presente trabalho tem por objetivo investigar o pensamento de Herbert Marcuse sobre a tecnologia. Em decorrência do longo período em que Marcuse se dedicou ao tema, suas posições aparentam oscilar entre a defesa da neutralidade da ciência e das tecnologias e a acusação de que estariam a serviço da repressão e da dominação. Por intermédio da análise do conceito de “racionalidade tecnológica”, pretende-se esclarecer as ambiguidades presentes na leitura da filosofia marcuseana, indicando possíveis soluções interpretativas.

Para esse propósito, o trabalho conta com uma análise prévia das influências filosóficas de Marcuse e com uma investigação posterior a respeito dos pensadores que, por sua vez, sofreram influxo das ideias desenvolvidas por esse filósofo.

Palavras-chave: Marcuse – tecnologia – racionalidade tecnológica – sociedade industrial avançada – sensibilidade estética.

ABSTRACT

Silva, Pedro Ivo Ferraz da. Marcuse and technological rationality: domination or freedom? 2013. 100 p. Essay (Master Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

The present paper aims at investigating the ideas of Herbert Marcuse about technology. Given the long period Marcuse worked on this subject, his stances seem to vary between the defense of the neutrality of science and technology and the accusation that they would serve the purposes of repression and domination. Through the analysis of the concept of “technological rationality”, this paper intends to clarify the ambiguities in the understanding of Marcusean philosophy, indicating possible interpretative solutions.

For this purpose, the paper begins with an analysis on the philosophical influences of Marcuse and ends with an investigation on philosophers which were influenced by his ideas.

Keywords: Marcuse – technology – technological rationality – advanced industrial society – aesthetic sensibility.

SUMÁRIO

1	PREFÁCIO.....	9
2	INTRODUÇÃO	10
3	O LEGADO MARXIANO	16
4	DISSONÂNCIAS COM A INTERPRETAÇÃO MATERIALISTA-HISTÓRICA	21
5	O INFLUXO DE MAX WEBER.....	25
6	O TRATAMENTO FILOSÓFICO	29
	6.1 Husserl e a perspectiva crítica das ciências naturais	31
	6.2 A “Questão da técnica” heideggeriana.....	35
7	O CONCEITO DE RACIONALIDADE TECNOLÓGICA	43
8	PARA UMA NOVA TÉCNICA: LIBERTAÇÃO, SENSIBILIDADE	49
	8.1 Socialismo e utopia.....	50
	8.1.1 Viabilidade do socialismo marcuseano	52
	8.2 Contraponto a Freud	57
	8.3 Razão tecnológica e libertação	60
9	REPERCUSSÕES DA TECNOLOGIA MARCUSEANA.....	69
	9.1 A crítica habermasiana.....	69
	9.1.1Progresso técnico-científico.....	70
	9.1.2 Concepções Liberal e Conservadora do Progresso Técnico-científico ..	71
	9.1.3 O Caráter Tecnocrático da Interpretação de Marcuse.....	72
	9.2 A recuperação da teoria crítica da tecnologia	75
	9.3 Fundamentos para um pensamento ecológico.....	83
10	CONCLUSÃO	92
11	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	95

1. **PREFÁCIO**

A presente dissertação é resultado de quase quatro anos de pesquisa. Durante este período, foi analisada a extensa bibliografia de Herbert Marcuse, além de vasto número de obras que compõem sua exegese.

O trabalho de pesquisa e de redação ocorreu em fases, tendo o mestrando, inicialmente, se concentrado no exame das influências de Marcuse, para, depois, se debruçar sobre o pensamento do filósofo e, finalmente, buscar explicitar a relevância das ideias marcuseanas para a filosofia contemporânea.

Com fim previsto para janeiro de 2013, o mestrado alongou-se por mais 4 meses, em decorrência de questões pessoais. A breve interrupção, contudo, não afetou a intensidade da pesquisa que vinha sendo realizada, estando o autor satisfeito com a versão final da dissertação.

O trabalho foi resultado de reflexões filosóficas livres, não limitadas por rigores normativos excessivos ou por exigências acadêmicas conservadoras. Sendo assim, foram adotadas posições que, em consonância com as convicções do autor, não necessariamente coincidiram com as de Herbert Marcuse. Além disso, não permitindo ser tomado por exagerado respeito reverencial, o autor não deixou de, quando pertinente, apontar contradições em algumas das formulações marcuseanas.

O autor pensa que o fato de não ter optado por seguir carreira acadêmica não prejudicou sua dedicação ao mestrado. Compartilha a convicção que a academia, para promover o propósito da universalização do conhecimento, deve facultar a "polinização cruzada" entre os diversos setores da sociedade, não devendo a pós-graduação se fechar àqueles que buscam estender suas competências para além de suas atividades profissionais.

2. INTRODUÇÃO

Em entrevista ao canal alemão “Bayerischer Rundfunk”, datada de 1976, três anos antes de sua morte, Herbert Marcuse foi levado por seus dois interlocutores a realizar uma espécie de breve resumo de sua obra. As perguntas destinadas ao filósofo versavam sobre um amplo espectro de temas, desde sua relação com Martin Heidegger e com o existencialismo até a pertinência do movimento estudantil do final da década de 1960, passando pela atualidade do pensamento marxiano no âmbito dos partidos comunistas da Europa Ocidental. Marcuse demonstrava estar muito à vontade, periodicamente consumindo profundos tragos de cigarro, cuja fumaça preenchia o estúdio e conferia à cena um aspecto de tranquilidade e leveza. O fluir dos questionamentos não sofria abalos; a cada pergunta Marcuse parecia fornecer respostas satisfatórias que logo conduziam os entrevistadores ao próximo item do roteiro. Quando, no entanto, introduziu-se uma questão concernente ao desenvolvimento tecnológico, o curso até então harmonioso da conversa foi quebrado. Reproduz-se abaixo o trecho em tela:

“Ivo Frentzel (entrevistador): Mas não é verdade que a administração de coisas também leva hoje à dominação do homem?”

Marcuse: Esse é um problema bastante interessante.

Ivo Frentzel: Por exemplo, o desenvolvimento da computação, de todo o processamento de dados?

Marcuse: Isso é, sem dúvida, correto. O desenvolvimento da tecnologia pode levar a uma situação muito pior que a de “1984”¹. Mas também ao seu contrário. Todos, quase todos resultados da tecnologia científica que hoje servem a propósitos destrutivos podem, até onde eu vejo, ser empregados para propósitos emancipatórios. Eu posso, por exemplo, imaginar que um computador pode ser utilizado em uma sociedade socialista para perceber o mais rápido e mais seguro possível em qual região do país quais necessidades ainda não estão satisfeitas e a partir de aí medir as prioridades.

*Willy Hochkeppel (entrevistador): Se eu talvez pudesse adicionar aqui uma pergunta. Aqui me parece que há entre o novo Marcuse e o antigo uma *contradição*. O que o senhor quer dizer é que a técnica e seu instrumentário são neutros em relação a valores? O senhor acaba de dizer: o computador pode [servir] para tais e tais [propósitos]. Mas o senhor explicou claramente no livro “A ideologia da sociedade industrial” que justo essa tese da neutralidade seria condenável e falsa. O senhor vê agora de maneira diferente ou existe outra interpretação da “tese da técnica”?*

¹ Marcuse se refere à obra do escritor britânico George Orwell, publicada em 1949

Marcuse: Eu diria que existe na tecnologia, e talvez também na ciência, uma esfera que é neutra e outra esfera que não é neutra e que nunca pode ser. Seria mais fácil ilustrar dizendo que a tecnologia, em sua utilização atual, não é neutra. Hoje em dia ela está em grande parte, como eu já mencionei, a serviço da destruição legal, da destruição do meio-ambiente, do armamento, da invenção de novas armas e de tudo o que for possível. Isso não pertence à essência da técnica e não pertence à essência da ciência. Nesse sentido eu diria que a ciência e a técnica possuem um cerne neutro, mas esse cerne neutro não chega a se manifestar na medida em que a técnica e a tecnologia se tornaram servas do sistema dominante”²

A surpresa expressada pelo segundo entrevistador é emblemática e demonstra que, mesmo até os últimos momentos, o pensamento marcuseano concernente à tecnologia não logrou encontrar uma formulação estável e dissipar suas contradições. Até a entrevista, Marcuse nunca havia exposto uma concepção “bi-dimensional” da tecnologia. De maneira inédita, ele apresenta uma teoria que concebe dois âmbitos concomitantes de valoração em que a neutralidade tecnológica incorpora conteúdos distintos. O então percurso de sua obra havia oscilado entre uma recusa total e absoluta de um uso pacífico das técnicas, alvitando uma reformulação completa de seus fundamentos, e a libertação material e política que a tecnologia poderia promover.

Em seus escritos do início da década de 1940, Marcuse distingue técnica e tecnologia, definindo técnica como “aparato técnico” e conferindo-lhe a capacidade de “promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo” (Marcuse, 1998a, p.74). Já a tecnologia constitui uma ordem superior de organização social em que prevalecem as relações de controle e dominação. Livre do invólucro tecnológico, a técnica poderia diminuir as necessidades da vida e assim servir à “livre realização humana” (Marcuse, 1998a, p.101).

Mais tarde, por volta de 1955, quando da conclusão de seus estudos a respeito do socialismo soviético, Marcuse identifica no seio das sociedades industriais avançadas uma tendência de aglutinação entre racionalidade política e tecnológica que seria responsável pelo cerceamento da liberdade e da felicidade individuais. Fora de um contexto político, em que o imperativo é o controle do indivíduo e a sua consequente submissão a uma ética da produtividade, a tecnologia poderia se converter em um “poderoso veículo de libertação” (Marcuse, 2004, p.237). Nessa atualização crítica, técnica e tecnologia surgem como

² Entrevista traduzida livremente do alemão e obtida através do *link* “http://www.youtube.com/watch?v=C5PU0EASi_Q”. O período transcrito inicia-se em 18’16’’ e termina em 21’28’’.

denominações para o mesmo fenômeno, que pode ser manipulado para um caminho ou para outro de acordo com a força política exterior.

Alguns anos depois, já no final da década de 1950, aquele conceito sistêmico que outrora recebeu o nome de ‘tecnologia’ agora passa a ser conhecido como “tecnicidade” (Marcuse, 1989, p.123). Marcuse introduz esse novo vocábulo em seu arsenal filosófico para poder dar conta de uma distinção sutil, porém analiticamente útil: a tecnicidade é a expressão de uma totalidade que constitui um modo determinado de existência em que todo fim se torna meio. Essa totalidade engloba, outrossim, um padrão específico de pensamento, que Marcuse chamará de tecnologia. A diferenciação entre totalidade e modo de pensar, tecnicidade e tecnologia, embora na práxis não possa ser discernível, servirá como expediente epistemológico que separa ordem objetiva e ordem subjetiva. Igualmente importante nessa nova etapa da crítica marcuseana é o assentimento a uma neutralidade tecnológica, porém de caráter positivo. Segundo Marcuse, a neutralidade do aparato tecnológico não representa uma imparcialidade em relação a fins, mas, ao revés, o comprometimento com um fim único e exclusivo: a “causa final tecnológica” (Marcuse, 1989, p.124).

Naquela reconhecida como sua *opus magnum*³, de 1964, Marcuse leva a análise da dominação tecnológica ao paroxismo. Buscando fundamentar suas conclusões tanto de um ponto de vista sociológico como filosófico, ele desenha a sociedade da era tecnológica como o resultado de uma articulação eficaz entre sistema de produção industrial e racionalidade lógico-calculista, que se reforçam mutuamente. A sociedade uni-dimensional se fecha ao pensamento negativo, subversivo, na medida em que o *status quo*, marcado pela exploração cada vez mais eficiente dos recursos físicos e mentais, se alia a um modo de pensar que avalia toda alternativa como racionalmente infundada. Nesse contexto de total solidariedade entre base material e superestrutura simbólica, a neutralidade tecnológica perde seu sentido. Haveria, segundo Marcuse, um vício de origem, em que, já na sua fase inicial de concepção, a tecnologia estaria comprometida com uma imposição repressiva. Logo, “a tecnologia não poder ser isolada do uso que lhe é dado; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e na elaboração das técnicas” (Marcuse, 1967, p.19).

Após três anos, em uma palestra a estudantes da Universidade Livre de Berlim, Marcuse anunciou o “fim da utopia”, tendo em vista os resultados do desenvolvimento tecnológico e

³ MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967

científico. Para ele, a humanidade chegou a tal estágio de evolução que praticamente qualquer projeto de transformação social pode ganhar vida. Em tom manifestamente mais alvissareiro que o adotado alguns anos antes, Marcuse vislumbra a possibilidade concreta de erradicação da pobreza, eliminação da repressão e supressão do trabalho alienado através das conquistas tecnológicas do homem. Seu otimismo é tamanho que chega a afirmar que a automatização dos processos produtivos pode levar a humanidade a estabelecer uma nova relação com o trabalho, em que este se afasta das agruras da necessidade para adquirir aspectos de um jogo (Marcuse, 1969, p.21).

A inegável pluralidade de afirmações – muitas, a princípio, colidentes – leva a uma série de questionamentos. Qual seria, afinal, a posição de Marcuse? Trata-se de um pensamento inconstante, patentemente contraditório em suas várias manifestações, ou pode-se afirmar que há uma linha única e sólida de reflexão? Estaria a filosofia da tecnologia marcuseana, para além de seus pronunciamentos superficialmente contraditórios, fundada sobre um solo firme de concepções e valores? Ou seria o vai-e-vem de suas conclusões reflexo de uma realidade instável que, alternativamente, sugere maior e menor otimismo em face às conquistas tecnocientíficas da modernidade? Deve-se considerar o conceito de neutralidade tecnológica como irremediavelmente vacilante ou pode-se derivar um eixo consistente de ideias que apagariam sua contradição aparente? Tal como interpretou e avaliou Jürgen Habermas, estaria Marcuse realmente propondo uma nova técnica, baseada em uma recuperação romântica e messiânica da relação com o mundo, ou seriam válidas suas expectativas de um salto qualitativo com o arsenal tecnológico e científico hoje à disposição?

Para lançar luz ao embate entre a opção de se resignar com o caráter incontornavelmente dúbio do pensamento de Marcuse e a crença em sua rigidez conceitual, tencionaremos seguir um caminho que adota como norte investigativo o conceito de “racionalidade tecnológica”. Trata-se de um termo que surge já nas primeiras obras do autor e que merecerá um destaque cada vez mais amplo ao longo de sua trajetória intelectual. Contrariamente ao que sucede com outras ideias centrais de Marcuse, tais como as de “neutralidade”, “tecnicidade” e “tecnologia”, a “racionalidade tecnológica” preserva uma constância semântica que permite uma reflexão mais aprofundada sobre o pensamento do filósofo. A partir de seu gradual desenvolvimento e dos aditamentos que vão sendo incorporados à sua acepção, o conceito em tela pode servir de núcleo para a compreensão das

formulações multifacetadas de Marcuse e assim facultar que conclusões a respeito sejam mais bem balizadas. Como se verá mais adiante, nesse conceito se somam resultados de análises histórico-filosóficas e de avaliações sociológicas, que fornecerão a base para uma investigação holística da tecnologia no seio das sociedades industriais avançadas. A “racionalidade tecnológica” é, para Marcuse, o fruto de um percurso epistemológico que remonta a antiguidade clássica e que encontra, no desenrolar e na consolidação da tecnologia industrial moderna, o campo mais propício de sua manifestação. Trata-se do veículo de uma forma dominante de pensamento que combina e incorpora os princípios de reprodução material das sociedades modernas e atua em serviço de sua manutenção. Sua recuperação histórica e seus princípios podem conduzir ao entendimento de outros preceitos da filosofia marcuseana e, quiçá, dissipar algumas de suas mais notórias ambiguidades.

Principiar-se-á o exame desse conceito através de uma exposição mais geral do conjunto de trabalhos que influenciaram decisivamente a filosofia da tecnologia de Marcuse. Nesse contexto, será mostrado como, no tocante a suas reflexões sobre ciência e tecnologia, Marcuse se desvia da base marxiana e se inclina às análises mais puramente filosóficas de Husserl e de Heidegger. Marcuse procura se distanciar das avaliações que se pautavam em uma relação intrínseca entre capitalismo e desenvolvimento tecnológico, e percebe neste último uma autonomia que supera os eventuais vínculos com os sistemas econômicos vigentes. A compreensão da crítica marcuseana como um pensamento que se encontra fora dos limites impostos pela análise marxiana do capitalismo é de importância fulcral para a apreensão de suas peculiaridades.

Uma vez delineado o campo de influxos, poderemos nos dedicar à investigação pormenorizada da “racionalidade tecnológica”. Essa será realizada por meio da descrição de etapas sucessivas na história do pensamento ocidental, desde a filosofia dialética platônica até a razão científica moderna. Nesse percurso, ressaltaremos os aspectos daquilo que Marcuse conveniuiu denominar “razão pré-tecnológica” e como seus princípios se conservaram na constituição da racionalidade da era tecnológica. Exporemos, enfim, o modo como a racionalidade se manifesta no seio das sociedades industriais avançadas e como se transformou em poderoso instrumento de submissão intelectual. Com as conclusões derivadas dessa inquirição, poderemos avaliar, sob renovada ótica, as definições contraditórias da filosofia marcuseana e, talvez, trazê-las a um patamar menos difuso de compreensão.

Para finalizar, o presente trabalho levará a discussão ao âmbito das últimas elaborações de Marcuse, nas quais, em atitude intencionalmente propositiva, o filósofo passa a delinear alternativas às formas dominantes de tecnologia. Além de refletir sobre o potencial de efetividade dessa proposta, nossa exposição tencionará divisar o lugar da racionalidade tecnológica no seu seio. Nesse empenho, tratar-se-á de saber se uma nova racionalidade deve emergir dessas mudanças qualitativas e por qual princípio seria eventualmente regida. Como contraponto ou aporte às nossas conclusões, serão analisados os trabalhos críticos de alguns estudiosos, entre eles Jürgen Habermas e Andrew Feenberg.

3. O LEGADO MARXIANO

Nos diagnósticos sobre o estado da tecnologia e da ciência nas sociedades industriais do século XX, Marcuse faz transparecer o inconfundível viés marxiano de seu pensamento. Conceitos como os de alienação, fetichismo e reificação – este último já pertencente à exegese do século posterior a Marx – fazem parte, em larga medida, do arsenal intelectual que Marcuse emprega ao analisar os avanços científicos e tecnológicos de sua época. Não obstante a contingência histórica a que qualquer sistema teórico está submetido, Marcuse destaca alguns pontos fundamentais do pensamento de Marx sobre o capitalismo que ainda conservariam pertinência no século seguinte à sua elaboração. São eles: a noção de que as relações sociais são governadas pelo valor de troca e não pelo valor de uso dos artigos produzidos pelo homem, a apreciação de que a busca pelo lucro se antepôs à satisfação das necessidades do homem, a dupla contradição entre produtividade e uso repressivo da riqueza e entre o caráter coletivo dos meios de produção e sua apropriação privada, e os ciclos iterativos entre guerra e depressão a que a dinâmica capitalista está fadada (Marcuse, 1972, p. 194). Exceção feita às considerações sobre o sujeito revolucionário que conduziria a passagem ao socialismo – assunto, aliás, que ocupará boa parte dos estudos da Teoria Crítica⁴ –, Marcuse convalida o legado de Marx e o assume como elemento basilar de seus trabalhos.

Um dos contextos em que esse arcabouço se exprime é o exame da situação do cientista contemporâneo. Tendo o desenvolvimento levado a ciência à condição de poder econômico, os resultados da pesquisa e de experimentos já não podem ser dissociados de suas consequências práticas. A ideia progressista de uma ciência pura, livre das contingências irracionais que o dogmatismo medieval impunha, regrediu na medida em que essa própria ‘pureza’ científica passou a atender aos imperativos da reprodução material. No âmbito capitalista, os produtos da atividade do cientista, ainda que considerados por ele como frutos exclusivos de sua curiosidade intelectual, tornam-se de imediato disponíveis ao mercado e prontos para atender às demandas que a sociedade eventualmente lhes poderá impor. Marcuse reclama a responsabilidade social do cientista justamente por diagnosticar que esse se encontra separado das implicações factuais que seu trabalho pode gerar. Ignorante dos fatores políticos e

⁴ Ver, entre outros, HORKHEIMER, M. *Traditionelle und kritische Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer, 2005.

econômicos que dão direção à sua pesquisa, o cientista vive em um estado de alienação e não percebe que, estando à mercê das forças sociais, seu trabalho já se tornou mercadoria.

“A intenção do cientista é pura [...] Mas seu trabalho, uma vez publicado, insere-se no mercado, torna-se mercadoria para ser avaliada pelos compradores e vendedores em potencial e, em virtude dessa qualidade social, seu trabalho satisfaz necessidades sociais” (Marcuse, 2009, p.160)

Através de uma leitura mais ampliada podemos constatar as conclusões do marxismo também no espectro mais geral da crítica à sociedade tecnológica do século XX. Nos diversos momentos em que analisa as características cardais de sua atualidade, Marcuse parece avaliar as consequências do fetichismo que Marx havia sugerido em seus escritos⁵. Uma primeira marca dessa herança está na constatação de que o homem moderno se encontra diante de uma força da qual não tem plena consciência e que lhe aparece como inabalável. Aquele fenômeno próprio da forma mercantil, que, em *O Capital*, era descrito como uma relação autônoma entre objetos (Marx, 1957, p.84-85), reaparece na análise marcuseana sob a alcunha de “segunda natureza”. O mundo técnico, embora resultado do conjunto de práticas e de poderes humanos, adquiriu uma lógica que parece prescindir de sua relação originária com o sujeito e sua realidade. A submissão à “ordem objetiva das coisas” (Marcuse, 1967, p.142), própria da época tecnológica, superou a forma de dependência pessoal que marcava a relação entre o senhor e o escravo, muito embora nunca tenha perdido a essência de “dominação do homem pelo homem”. A diferença é que a condição de dominado já não é mais percebida pelo indivíduo, dada a impessoalidade e o caráter por excelência racional que adquiriu. O aparato da indústria, através da imagem emblemática da máquina, surge, para Marcuse, como um poder externo dotado de uma racionalidade confiável e, portanto, perfeitamente aceitável. A sujeição é assim conquistada não mais à custa da coerção direta, mas devido à invisibilidade própria de uma força atuante no nível da razão.

“[...] o processo da máquina impõe aos homens os padrões do comportamento mecânico [...]. Mas o homem não sente esta perda de liberdade como o trabalho de alguma força hostil e externa; ele renuncia à sua liberdade sob os ditames da própria razão. A questão é que, atualmente, o aparato ao qual o indivíduo deve ajustar-se e

⁵ Cabe, porém, ressaltar - como será visto nos capítulos vindouros - que essa apropriação será parcial, dado que um dos pilares da filosofia marcuseana da tecnologia será a contestação da concepção marxiana de técnica.

adaptar-se é tão racional que o protesto e a libertação individual parecem, além de inúteis, absolutamente irracionais” (Marcuse, 1998a, p.82)

Quando se trata de avaliar os impactos que o processo de alienação traz para a personalidade dos indivíduos, também nota-se uma oportuna aproximação com a tradição marxiana. Por um lado, o que Marx havia definido como “atitude contemplativa” do trabalhador sob condições capitalistas surge na obra de Marcuse como uma faculdade de adaptação aos processos de produção em massa da indústria moderna. A inação própria de quem se defronta com um sistema fechado e inalterável de leis se desdobra em um novo universo de critérios de desempenho. Ao ceder sua posição de “fator principal de produção” à máquina, o homem abdica de um papel ativo e transformador para assumir uma condição de mero coadjuvante. Sua liberdade, que antes era concebida como o exercício do pensamento autônomo sob a única restrição de atender a critérios racionais, se vê limitada à mera escolha de meios para atingir objetivos estranhos e pré-determinados. O trabalhador eficiente é aquele que, guiado por padrões de conduta externos e previamente concebidos, atende as demandas que o processo produtivo espera. Não há espaço, nesse novo contexto, para a surpresa e para a originalidade da ação. O desempenho, antes aberto a uma infinidade de possibilidades através do predomínio da racionalidade individualista, se restringiu a um conjunto limitado de atividades padronizadas: “aquele que seguir as instruções será mais bem-sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele” (Marcuse, 1998a, p.80).

Por outro lado, observa-se também um gradual esvaziamento da personalidade do indivíduo. Na relação mercantil, a força de trabalho abstrata é o princípio comum que define e equipara o valor de troca dos objetos e que determina o processo de produção de mercadorias. De acordo com Georg Lukács, o trabalho quantificado e mensurável é, ao mesmo tempo, resultado e condição do processo de racionalização que o sistema capitalista impõe. Esse mesmo processo avança continuamente no sentido de fragmentar as cadeias produtivas em sub-processos cada vez mais especializados, reduzindo a gama de faculdades do trabalhador a atividades pontuais e repetitivas. Dessa forma, há uma dupla perda no indivíduo: de um ponto de vista subjetivo, o trabalhador vai paulatinamente diminuindo seu espectro de atuação e tem o desenvolvimento de suas habilidades drasticamente diminuído, limitado às exigências de especificidade. Objetivamente, suas qualidades pessoais já não interessam mais, dado que sua

condição de força de trabalho medida no tempo é a única variável que integra o cálculo no sistema produtivo plenamente racionalizado. É o que Lukács observa nos princípios da administração científica do trabalho.

“Com a moderna análise ‘psicológica’ do processo de trabalho, essa mecanização racional penetra até na ‘alma’ do trabalhador: inclusive suas qualidades psicológicas são separadas do conjunto de sua personalidade e são objetivadas em relação a esta última, para poderem ser integradas em sistemas especiais e racionais e reconduzidas ao conceito calculador” (Lukács, 2003, p.201 - 202).

Marcuse dá continuidade ao exame desse processo de empobrecimento qualitativo quando trata da condição das massas modernas. Sua avaliação é a de que as multidões se tornaram mera agregação de indivíduos padronizados, movidos tão somente pelo auto-interesse. Porém, essa busca incessante pode apenas atuar no limite estreito que o sistema define para a sua própria preservação. Treinamentos vocacionais e psicológicos seriam a garantia dessa sintonia de objetivos: ao mesmo tempo em que o aparato canaliza a habilidade do indivíduo no sentido de uma especialização socialmente útil, manipula seus pensamentos e sentimentos, dando-lhe a ilusão de uma individualidade em um contexto de padronização geral. Na realidade que o sistema industrial avançado molda, cada indivíduo não passa de mais um elemento no vasto arsenal humano disponível. Dada a equivalência a que foram submetidos, os membros dessa grande massa popular se tornam facilmente intercambiáveis e, portanto, dispensáveis.

“As habilidades desenvolvidas por esse tipo de treinamento fazem da ‘personalidade’ um meio para atingir fins que perpetuam a existência do homem como instrumentalidade, que pode ser substituída a qualquer momento por outras instrumentalidades do mesmo tipo” (Marcuse, 1998a, p.89)

O legado marxiano que Marcuse assume se revela, portanto, no diagnóstico de época que este empreende. O predomínio de uma força coercitiva que o próprio homem engendra, mas que não percebe, veio a substituir as tradicionais relações de subjugo direto que marcavam o panorama social do trabalho. O processo de racionalização crescente relegou ao indivíduo uma condição meramente instrumental e lhe usurpou a liderança e o controle originais sobre a produção. Ademais, esvaziou seu espectro de habilidades e seu conjunto de qualidades pessoais quando o submeteu a atividades cada vez mais específicas e padronizadas, para as quais

somente o tempo laboral quantificado passou a ter relevância. Embora muito evidente sob certos aspectos, essa assimilação marxiana encontrará seus limites quando o foco da discussão se transfere para as causas propriamente ditas dessas manifestações. As análises de Marx e de seus seguidores se revelarão por demasiado comprometidas com o fenômeno da mercadoria e a forma capitalista em geral, ao passo que, em Marcuse, a origem das manifestações contemporâneas será buscada em processos mais abrangentes, que compreenderão espaço temporal tão distendido quanto o da história do pensamento ocidental.

4. DISSONÂNCIAS COM A INTERPRETAÇÃO MATERIALISTA-HISTÓRICA

O período pós-revolucionário soviético, abalado por uma grave crise econômica, que tinha no recuo da produção agrícola sua principal causa, suscitou em Lênin ideias um tanto quanto surpreendentes para o nascente Estado socialista. Lênin encontrou nos estudos de Frederick Winslow Taylor, engenheiro norte-americano a serviço de grandes siderúrgicas privadas, um conjunto de métodos produtivos que poderiam conferir à economia soviética o dinamismo de que tanto carecia. Para justificar a adoção de práticas forjadas no âmbito capitalista, o líder soviético se preocupou em destacar e enaltecer seu caráter rigorosamente científico. Libertado das relações capitalistas e da propriedade privada, o sistema de Taylor favoreceria o socialismo mediante a conquista de crescentes índices de produtividade. A padronização do trabalho manual, a centralização do controle produtivo e a simplificação das tarefas de execução, todos métodos componentes dessa nova ciência administrativa, representariam ganhos em produção que poderiam reduzir o tempo laboral do proletariado e assim proporcionar-lhe uma dedicação maior aos assuntos políticos e de coordenação do estado.

“(.) é preciso colocar na ordem do dia, aplicar na prática e experimentar o salário à peça, aplicar muito do que há de científico e progressivo no sistema de Taylor (...) A última palavra do capitalismo neste aspecto, sistema Taylor – tal como todos os progressos do capitalismo –, reúne em si toda a refinada crueldade da exploração burguesa e uma série de riquíssimas conquistas científicas no campo da análise dos movimentos mecânicos no trabalho, a supressão dos movimentos supérfluos e inúteis, a elaboração dos métodos de trabalho mais corretos, a introdução dos melhores sistemas de registro e controle, etc. A República Soviética deve adotar a todo o custo as conquistas mais valiosas da ciência e da técnica neste domínio” (Lenin, 1980, p.574)

A apreciação de Lênin realiza uma significativa separação de cunho valorativo entre progresso científico e sistema capitalista. Ao dissociar os dois âmbitos, revela apreço pelas conquistas da ciência, depositando confiança nos efeitos libertadores que podem forjar. Coetaneamente, reforça as agruras do capitalismo, isolando-o como fator único da exploração e da penúria dos trabalhadores. Não obstante a imparcialidade que é atribuída ao âmbito científico – e que será tratada em momento oportuno mais adiante – a tradição marxiana,

exemplificada aqui por intermédio de uma medida político-econômica do Estado soviético, se atém exclusivamente às formas propriamente capitalistas para explicar as consequências nefastas da situação social da classe proletária, dispensando assim qualquer outra hipótese explicativa.

Marx, mesmo no momento em que seus escritos pareciam sugerir uma mácula inerente aos progressos técnicos do sistema fabril de produção, mantivera esse ataque exclusivo ao sistema capitalista. Ao descrever a passagem da manufatura à fábrica, os processos de especialização do trabalho e de submissão do trabalhador ao automatismo da máquina não são associados às características do desenvolvimento tecnológico, mas sim ao domínio do capital. O trabalho coletivo, a divisão rígida entre atividade manual e coordenação e a mecanização dos passos produtivos seriam meios e consequências necessárias da mais-valia, da propriedade privada e da centralidade do valor de troca. Essa configuração específica do processo produtivo, segundo Marx, seria impossível de ser pensada fora do sistema econômico dominante e, portanto, peculiar a ele.

“A divisão do trabalho na sua forma capitalista – e, nas bases históricas dadas, ela não poderia assumir nenhuma outra forma – não é mais do que um método particular de produzir mais-valia relativa ou de, à custa do trabalhador, aumentar o rendimento do capital, aquilo a que se chama riqueza social. À custa do trabalhador, desenvolve a força coletiva do trabalho para o capitalista. Cria circunstâncias novas que asseguram a dominação do capital sobre o trabalho. Apresenta-se, portanto, como um progresso histórico, uma fase necessária na formação econômica da sociedade, e como um meio civilizado e requintado de exploração” (Marx, 1974, p.27).

Lukács, apesar de discordar de Lênin quanto aos benefícios do taylorismo, não deixa de atribuir exclusivamente a relações capitalistas a causa da condição reificada do indivíduo. Seu argumento explicita o vínculo tenaz entre racionalização e capitalismo ao detalhar os reflexos do predomínio da forma mercadológica. A universalização da mercadoria se deu vagarosamente, mas só pôde efetivamente se consolidar no capitalismo moderno. Nas sociedades em que a intercâmbio constituía uma atividade marginal, o valor de uso dos objetos norteava toda a atividade produtiva. A partir do momento em que os produtos se tornaram passíveis de troca em geral, ou seja, expressos pela “forma dinheiro”, a produção sofreu uma inflexão. O processo produtivo, gradualmente, passou a visar à comercialização de seus objetos; a confecção de utensílios e de ferramentas se converteu em produção de mercadorias.

A possibilidade geral de troca exigiu, contudo, que as diferentes sortes de produtos fossem equiparadas segundo seu valor monetário. Tal processo, em que os objetos perdem sua dimensão qualitativa para serem reduzidos a meras entidades precificadas, só pode se efetivar mediante um elemento abstrato comum a todas as mercadorias. O que estaria presente tanto em um par de sapatos como em um relógio de bolso, permitindo compará-los no tocante a seu preço? Para que objetos qualitativamente distintos entrem em uma relação como formalmente iguais, requer-se considerar o trabalho humano abstrato que está presente em cada um deles. Sendo resultado do labor humano, independentemente de sua natureza e de seu processo produtivo peculiar, os objetos encontram na forma abstrata desse denominador comum seu meio de expressão de igualdade. Logo, o processo de quantificação também se espelha no trabalhador e na especificidade de sua atividade. O trabalho, variável determinante do preço final da mercadoria, é destituído de seu conteúdo para se tornar uma simples unidade temporal. Mensurado no tempo, livre da personalidade e do aspecto propriamente humano de seu executor, se sujeita mais facilmente ao controle e à previsão. Na medida em que esse processo se expande e se intensifica, as cadeias produtivas se tornam cada vez mais fragmentadas e parciais. A divisão da produção em etapas progressivamente menores provê a simplicidade das partes para que o todo complexo possa ser compreendido e dominado. A racionalização, para Lukács, é, portanto, esse processo progressivo de submissão a um princípio calculador que, partindo da difusão e da consequente ubiquidade da forma mercadoria, se alastra tanto objetiva como subjetivamente por todos os elementos do processo produtivo e da sociedade em geral.

“Só se pode alcançar a racionalização, no sentido de uma previsão e de um cálculo cada vez mais exatos de todos os resultados a atingir, pela análise mais precisa de cada conjunto complexo em seus elementos, pelo estudo de leis parciais específicas de sua produção. Portanto, a racionalização deve, por um lado, romper com a unidade orgânica de produtos acabados, baseados na ligação tradicional de experiências concretas do trabalho [...] Como consequência do processo de racionalização do trabalho, as propriedades e as particularidades humanas do trabalhador aparecem cada vez mais como simples fontes de erro quando comparadas com o funcionamento dessas leis parciais abstratas, calculado previamente” (Lukács, 2003, p.202 - 203).

O pensamento marcuseano, ao contrário do que advogaram Marx, Lenin, Lukács e outros pensadores da mesma tradição, leva o problema da dominação das sociedades industriais a um novo âmbito. Embora ciente das contradições internas do capitalismo e das características exploratórias de sua estrutura, Marcuse adota uma perspectiva em que a racionalidade ocidental

assume um protagonismo que extrapola os limites desse sistema econômico. A racionalização dos processos produtivos, a submissão a um princípio universal de cálculo e a fragmentação do sujeito não seriam obras exclusivas do sistema econômico capitalista, mas, antes, uma tendência do pensamento que viria a encontrar na era tecnológica sua plena realização. O predomínio da mercadoria ou do sistema produtivo baseado na propriedade privada e motivado pela lucratividade não seriam, assim, as causas fundantes das mazelas da sociedade industrial. Marcuse encontra no longo desenrolar da tradição ocidental elementos mais propícios para explicar as cardeais manifestações de sua contemporaneidade.

Marcado por uma época em que a disputa hegemônica entre capitalismo e socialismo dava conteúdo e forma ao cenário internacional, ele entrevê mais semelhanças do que dissensões entre ambas ideologias. O caminho do pensamento marcuseano que permitirá identificar e desenvolver este elemento comum na bipolaridade política encontra no campo filosófico seu principal norte. Conforme veremos, os estudos de Husserl e de Heidegger exercerão essencial influência sobre o autor, abrindo-lhe uma dimensão na qual a sociologia marxiana era incapaz de penetrar. No entanto, o elo entre esses dois domínios quem fornecerá será justamente um sociólogo, “orgulhoso do burguês que considerava ser”, mas que, com distinta perspicácia, pensou o seu tempo de modo inovador e seminal.

5. O INFLUXO DE MAX WEBER

A obra de Max Weber está, até certo ponto, em consonância com a exegese marxiana no que tange a análise da estrutura capitalista e dos princípios cardiais que a governam. De acordo com a leitura que Marcuse faz do sociólogo, os pressupostos basilares do capitalismo, que condicionam todos os fenômenos dentro de seu limite, são a iniciativa empresarial privada, a existência do “trabalhador livre” e a separação entre meios de produção e força produtiva (Marcuse, 1998b, p.117). Esses constituiriam, assim, as contingências materiais responsáveis pela configuração do universo de instituições e de relações sociais características da época industrial. Entretanto, uma das originalidades de Weber reside em ter entendido e formulado o conjunto do sistema capitalista enquanto portador de uma *racionalidade* específica. O modo de pensar e agir, a lógica institucionalizada, o fundamento da experiência estariam circunscritos a um princípio comum, coetaneamente resultado e força perpetuante da forma econômica capitalista. Marcuse, ao avaliar o legado de Weber, resume assim as características dessa racionalidade:

- “1. Matematização progressiva da experiência e do conhecimento, que, partindo das ciências naturais e de seus êxitos estrepitosos, abrange as demais ciências e o próprio ‘modo de vida’ (quantificação universal);
2. Insistência na necessidade de experimento racional e de provas racionais na organização da ciência, bem como no ‘modo de vida’;
3. [...] O surgimento e a consolidação de uma organização universal de funcionários instruída por especialização técnica, que se converte em ‘poder mágico absolutamente inevitável de toda a nossa existência’;” (Marcuse, 1998b, p.116)

Alguns pontos merecem ser ressaltados nessa caracterização. Primeiro: a “quantificação universal”, que, em Lukács, é vinculada à primazia do valor de troca da mercadoria, aqui surge associada, conquanto por laços não muito explícitos, a uma origem científica. Esse aspecto introduz de maneira ainda tímida uma contradição que servirá ulteriormente de insumo ao trabalho de Marcuse. Ao atribuir à matematização do conhecimento e dos modos de vida uma proveniência que reside nas ciências naturais, Weber aventa um princípio *teórico* de explicação. Sem embargo, se a razão capitalista se manifesta justamente através desse modo quantificador, Weber quer, por outro lado, também indicar que a redução a relações puramente

numéricas está condicionada à *práxis*. O contexto em que essa oposição entre teoria e prática aparece não deixa dúvidas a respeito da ênfase materialista do autor, porém a simples referência à cientificidade do pensamento ocidental apontou para uma controvérsia que não seria menosprezada posteriormente. Além das considerações de Marcuse, muitos de seus leitores – Habermas entre eles – centrarão justamente nesse ponto a sua crítica.

Outro aspecto é a ênfase repetida na influência sobre o “modo de vida”. Muito embora em *O Capital* se encontrem descrições e avaliações pormenorizadas dos reflexos da infraestrutura capitalista sobre a sociedade, será apenas a partir da conceitualização weberiana de “burocracia” que se poderá compreender satisfatoriamente o alcance desse fenômeno. A burocracia é o modo pelo qual os padrões inerentes aos processos de produção industrial, suas medidas de eficiência e seus critérios de aperfeiçoamento constantes, se fazem ressonar na sociedade como um todo, seja no aparelho administrativo estatal, no ordenamento jurídico, nas inter-relações pessoais, no âmbito artístico. Em Weber, burocracia é sinônimo de dominação, pois o aparato produtivo se deixa refletir no todo social sobretudo mediante suas práticas de controle. Essa equivalência entre burocracia e dominação permitirá a Marcuse justificar a associação tenaz entre a técnica dos processos produtivos avançados e a coerção política nas sociedades modernas. Embora a vinculação entre técnica e política em Marcuse não seja em última instância produto do modo capitalista de produção, ele concordará com Weber que essa relação só pode ser estabelecida por meio de uma racionalidade comum e aglutinadora.

Essa racionalidade, que em Weber possui o duplo caráter de refletir a estrutura capitalista e de operar por uma lógica técnica, adquire a capacidade de transição entre o âmbito material produtivo e o mundo político-social por sua aparente *neutralidade*. Esse talvez seja o tema mais controverso das considerações de Marcuse a respeito da técnica, pois, ao longo de sua vida intelectual, o filósofo parece alterar constantemente sua posição. Em alguns momentos se constata afirmações claras sobre a permeabilidade da técnica, em outras palavras, a possibilidade de servir tanto a fins opressores como a objetivos libertários. Por outro lado, em sua principal obra, o esforço argumentativo procura justificar filosoficamente a impureza da técnica e da ciência, remetendo a um a priori tecnológico que está, por essência, comprometido com a dominação. A referência a Weber fornece subsídios para um eventual esclarecimento dessa contradição. Ele observava no caráter axiologicamente neutro das ciências, incluindo a economia política, mais do que uma mera indiferença quanto a fins. O desempenho de uma

função instrumental, isto é, a constituição de um conjunto teórico ou prático aberto à ação exterior, impõe à ciência e à técnica uma posição de submissão. A abstração quantitativa que apreende a natureza como um mapa de relações matemáticas adapta o real a um esquema mental e assim o disponibiliza ao cálculo. O mundo, considerado sob este viés, se encontra, portanto, exposto às arbitrariedades de qualquer força externa, que, por meio da manipulação de propriedades quantitativas, pode projetar nele suas finalidades. A ciência e a técnica assim desprotegidas, sempre passíveis de uma vinculação coercitiva que vem de fora, possuem aquilo que Marcuse irá, depois, chamar de “neutralidade positiva”. Para que, entretanto, neutralidade possa ser verdadeiramente compreendida como imparcialidade, ou seja, não comprometida com valores e pré-juízos específicos, deve estar imune à ação de exterioridades. De acordo com a interpretação marcuseana de Weber:

“a neutralidade só é efetivamente real quando provida do poder de evitar interferências; quando não, ela se torna vítima e auxiliar de todo poder que pretende utilizar” (Marcuse, 1998b, p.125)

Outro item a ser destacado diz respeito ao caráter absolutamente incontornável dessa razão capitalista, enquanto destino do pensamento ocidental. Quando Weber associa a racionalidade capitalista à racionalidade técnica, na avaliação de Marcuse ele abdica de uma apreciação de cunho histórico e classifica a ordem do capitalismo como necessária. Isso implica rejeitar alternativas e atribuir ao curso da história humana um fatalismo que o torna resguardado de qualquer oposição. Weber classificou o socialismo como irracional, contrário à onda nacionalista e industrializante que tanto cativava a Europa desde o último quarto do século XIX⁶. Apenas no capitalismo é que o ideal de ‘Estado-nação’ e o avanço esperado da produção industrial podem se concretizar. Entretanto, não são apenas os fatos históricos que iriam refutar a tese weberiana. Marcuse não pensa a racionalidade capitalista como o ponto último de um desenvolvimento uni-direcional e inabalável. Para ele, atribuir à racionalidade técnica uma essência capitalista significa circunscrevê-la historicamente e não vislumbrar que possa vir a adquirir uma qualidade essencialmente distinta. Como ficará patente em seus últimos trabalhos, Marcuse conceberá um contexto em que a técnica pode assumir propriedades

⁶ Um trabalho minucioso sobre a ideologia europeia do “nacionalismo” em fins do século XIX, referir-se ao capítulo IV de HOBSEBAWM, E. *Nações e nacionalismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

essencialmente distintas e logo servir a propósitos genuinamente humanos. A razão técnica, ao invés de desempenhar uma função opressora, poderá, ao revés, concretizar o ideal emancipatório do homem. É o que se depreende de sua conclusão à análise do trabalho de Weber:

“a razão técnica é a razão social em cada caso dominante; ela pode ser transformada em sua própria estrutura. Enquanto razão técnica ela só pode ser convertida em técnica da libertação” (Marcuse, 1998b, p.134)

6. O TRATAMENTO FILOSÓFICO

Embora ainda comprometido com uma avaliação que parte de uma base capitalista, Weber deixou entrever em seus diagnósticos uma perspectiva dissonante do pensamento marxiano. Ao relacionar o fenômeno da quantificação universal com as origens das ciências naturais, forneceu argumentos que extrapolaram o limite de uma análise centrada nas estruturas cardeais do capitalismo industrial. As hipóteses de Weber apontaram para um novo caminho de investigação, pois possibilitaram a Marcuse entender a neutralidade dos meios técnicos e da ciência como portadora de valor. Contrariamente ao que defendia a tradição ocidental, Marx incluído, há no fundamento matemático da ciência moderna um componente moral, que atribui à imparcialidade dos métodos e dos experimentos um caráter positivo. Como indicado no capítulo precedente, a abordagem quantificadora abre espaço à manipulação do substrato real, pois reduz seus atributos particulares a abstrações mentais e os prepara para a ação do cálculo. A alegada neutralidade, que é advogada pelo pensamento tradicional com o argumento da indiferença em relação a valores exógenos, é tomada aqui como fator de dominação, modo de fragilização da realidade apreendida na medida em que a disponibiliza para a intervenção externa. Essa nova apreciação do conceito de neutralidade facultará Marcuse a perceber o aspecto coercitivo da razão tecnológica como um fenômeno não derivado das especificidades do sistema econômico capitalista. Antes, essa submissão que a tecnologia moderna impõe deriva de características imanentes à essência abstrativa do pensamento ocidental, que encontra no capitalismo apenas um entre os contextos possíveis de se exprimir.

É certo que a posição histórica de Marcuse, tendo a experiência do socialismo soviético diante dos olhos, lhe forneceu dados incontestáveis que o levaram a eximir o capitalismo ocidental da exclusividade sobre o estado de sujeição do homem no mundo racionalizado. Os planos quinquenais da economia soviética de industrialização acelerada igualmente submetiam a sociedade a uma lógica de padronização e de instrumentalização da vida, cerceando assim a autonomia dos indivíduos. No estudo que realizou sobre o marxismo de 1957, Marcuse afirmou que:

“a ética da produtividade expressa a aglutinação entre racionalidade política e tecnológica, que é característica da sociedade soviética em sua fase atual. Nessa fase, a aglutinação reprime suas próprias potencialidades com respeito à liberdade e à felicidade individuais” (Marcuse, 2004, p.236 - 237).

Nesse renovado panorama de forças econômicas e geopolíticas, sobressai-se, assim, o poder da produção industrial e das tecnologias que lhe servem de base. Tanto nos Estados Unidos quanto na U.R.S.S, nos blocos ocidental ou oriental europeus, as técnicas produtivas se impuseram aos universos material e social e os moldaram de acordo com suas premissas. A reflexão marcuseana inova os diagnósticos de época na medida em que substitui o capitalismo e o socialismo pela técnica enquanto principal organização produtiva.

“[...] quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica – um mundo” (Marcuse, 1967, p.150)

Em Marcuse, portanto, a técnica adquire o protagonismo que seus predecessores atribuíam à infraestrutura capitalista. Tendo em vista as condições sociais e políticas de seu tempo, ele buscará no exame da técnica os princípios responsáveis pelo estado de despersonalização e de repressão que marcam a sociedade industrial moderna. Nesse contexto, a técnica, além de perder sua inocência, não pode ser mais considerada como um mero conjunto de instrumentos ou de metodologias. A técnica, elevada ao estatuto de força material, deve, antes, ser pensada como um *a priori* que rege as manifestações cardeais de todos os aspectos da vida. É assim que o conceito de racionalidade tecnológica, esboçado no interior do pensamento weberiano, merece particular relevância nas análises de Marcuse. Será por intermédio dele que Marcuse poderá relacionar os traços próprios da tecnologia ao âmbito social. É mediante a consideração da tecnologia enquanto razão, ou seja, modo de organização que permeia a sociedade como um todo, que se pode afirmar sua pertinência política.

O exame dessa nova racionalidade, dada sua essência tecnológica, reclamará um tratamento genuinamente filosófico. Restrito à sociologia, o estudo que Marcuse empreende não poderia ousar saltos para além da análise de relações humanas temporalmente circunscritas. A abordagem filosófica proporciona uma visão historicamente mais distendida, conduzindo a investigação à consideração da técnica como um processo gradual de surgimento e de consolidação de certos princípios epistemológicos em detrimento de outros. Complementando a

análise sociológica das manifestações do presente, a filosofia permite a Marcuse buscar na história do pensamento o desenvolvimento de características que marcam a racionalidade da contemporaneidade. Será primeiramente a referência à filosofia husserliana que colocará Marcuse nessa trilha.

6.1 Husserl e a perspectiva crítica das ciências naturais

Husserl tem particular importância para os trabalhos de Marcuse, pois suas reflexões representam o auge de uma tendência crítica perante a tradição ocidental. O radicalismo de Husserl residiria em seu ataque àquele que é “o rebento mais sacrossanto da racionalidade ocidental” (Marcuse, 1998c, p.467), a ciência moderna. De acordo com Marcuse, o filósofo austríaco soube muito perspicazmente traçar o percurso do pensamento científico no Ocidente e identificar o momento de ruptura com seu propósito fundador. A partir desse ponto, a ciência teria enveredado por um caminho de decadência, conduzindo o saber a um estado de ilusão e de repressão. A influência sobre Marcuse se exercerá, sobretudo, pela descrição desse estágio de crise, em que a pureza e o rigor científicos procuram encobrir o comprometimento com as contingências da realidade. A “tecnicização” da ciência, seu vínculo essencial com a prática, é um dos conceitos cardeais da filosofia husserliana, que merecerá peculiar atenção de Marcuse e cuja caracterização ele procurará ampliar em suas investigações.

Para Husserl, a atividade do filósofo é dotada de uma especificidade que lhe confere um lugar especial na hierarquia dos saberes. A filosofia teria como incumbência buscar uma “radical transformação da humanidade” e conduzi-la à libertação (Marcuse, 1998c, p.467). Para tanto, lhe foi originalmente reservado o posto de primeira ciência, no qual sua responsabilidade consistia em dar direção às demais. O pensamento grego clássico teria sido erigido sobre esse fundamento. O conceito de Razão derivado desse propósito é definido como uma faculdade intelectual de auto-determinação e de determinação do mundo (Marcuse, 1998c, p.468). A Razão é coetaneamente subjetiva e objetiva. Subjetiva, no tocante à condução autônoma da vida do próprio homem. Objetiva, pois visa à relação do homem com o mundo, compreendendo-o e agindo sobre ele. E para que possa ser apreendido, o mundo deve necessariamente constituir um sistema racional.

Marcuse entende que a gênese do pensamento ocidental descrita por Husserl traz como consequência a oposição entre Razão e o fato dado. Entre a Razão e a experiência imediata haveria uma relação de autoridade em que a realidade, validada pelo crivo racional, se distingue das impressões empíricas diretas. O ser, nesse sentido, é ideal, se une em absoluta identidade com a Razão. O platonismo, que caracteriza essa concepção original, encontrou sua completude na ciência matematizada de Galileu. Entendida como um projeto que se desenvolveu historicamente, a ciência galilaica levou ao extremo a idealização da realidade na medida em que atribuiu à natureza um ser de ordem abstrata, pura, livre das incertezas e incongruências da empiria. O matemático está em todos os elementos do mundo e, como idealidade, é a mais alta expressão da identidade entre o subjetivo e o objetivo.

Porém, a conclusão de Husserl é de que esse projeto fracassou. Se, por um lado, a ciência alcançou o patamar mais alto do empreendimento platônico, por outro, perdeu o propósito inicial que lhe conferia direção. A filosofia, destinada a guiar o saber no sentido da liberdade e da independência humanas, cedeu lugar à conquista da natureza. A dimensão *humanitas* desse projeto foi perdida e a ciência assumiu a racionalidade tecnológica. Voltada para a prática, afastada de seus fins aplicados pela filosofia, a ciência se fixou na realidade imediata, no *Lebenswelt* husserliano.

“Ao invés de transcender racionalmente o *Lebenswelt*, a ciência compreendeu, expressou e estendeu a razão do *Lebenswelt*, nomeadamente, o domínio cada vez mais efetivo do ambiente, incluindo o domínio cada vez mais efetivo do homem” (Marcuse, 1998c, p.470)

O aspecto mais desafiador dessa inflexão de rumo, no entanto, reside na maneira velada como esse comprometimento com o mundo empírico se dá. A ciência moderna se apresenta como inerentemente pura, seus conceitos e métodos específicos se pretendem gerais e totalmente desvinculados dos acidentes e incertezas da experiência vivida. Ainda reclama validade absoluta e se coloca como uma verdade situada além de qualquer limitação histórica. Sua justificativa insiste na essência ideal dos entes e relações matemáticas com que opera. O objeto é tomado pelo conhecimento científico como um ser reduzido a qualidades primárias, motivo pelo qual perde sua individualidade e atinge o intelecto como “exemplificação de objetividade geral” (Marcuse, 1998c, p.471). A diferença basilar em relação ao projeto platônico está no sentido dessa idealização. Se, no programa original, a abstração era condição

para associar o conhecimento ao estético, moral e político, na versão moderna ela opera no estrito campo dos fins matemáticos.

Todavia, se a ciência defendida por Galileu ainda conserva esse caráter racional de afastamento em relação ao imediatismo da experiência, de que maneira esse vínculo com o *Lebenswelt* se estabelece? Tendo perdido a tutela da filosofia, como a ciência se torna refém da prática? Segundo Husserl, o *a priori* da ciência moderna é a instrumentalização, sua essência é a de servir como meio para qualquer fim que lhe seja imposto. O momento em que o conhecimento se mune das relações puras da matemática é, portanto, o momento de uma tarefa prática. A geometria, de acordo com Husserl, estaria na origem dessa associação entre conhecimento abstrato e desafio da *práxis*. Através de formas geométricas básicas e universalmente válidas o homem foi capaz de prospectar e medir suas terras, relacioná-las a outras e assim estabelecer uma linguagem objetiva com fins práticos. Os desenvolvimentos posteriores nas áreas da álgebra e da lógica levaram essas operações a um patamar de idealização absoluta, em que a matemática parece prescindir da realidade concreta. Conquanto esse estágio sugira uma total abstração e o confinamento intelectual das operações matemáticas, ele ainda conserva o princípio que norteou seus primeiros usos, a saber: a antecipação e a projeção. As formas ideais da geometria possibilitaram ao homem conferir exatidão às formas inexatas da natureza, na medida em que ele passou a antecipar as construções no seu pensamento para posteriormente projetá-las sobre o mundo imperfeito. Desse modo, o ser humano se impõe sobre o seu entorno, alcança o domínio sobre a natureza consoante previa o projeto baconiano. Na tradução de Marcuse, cálculo e dominação são indissociáveis.

“A ciência de Galileu é a ciência da antecipação e projeção metódicas e sistemáticas. Mas – e isso é decisivo – de uma antecipação e projeção específicas – a saber, as que experimentam, compreendem e moldam o mundo em termos de relações calculáveis e previsíveis entre unidades exatamente definíveis. Neste projeto, a quantificabilidade universal é um requisito para a dominação da natureza” (Marcuse, 1967, p.158)

Há, portanto, em Husserl uma aparente contradição na relação entre a razão científica e a realidade. Sob um viés, a ciência se distancia dos objetos reais, pois opera apenas com abstrações ideais. Pertencem ao seu domínio somente as entidades portadoras de características primárias que, mediante o processo de generalização, abarcam a multiplicidade do mundo

empírico. A ciência, sendo esforço explicativo das manifestações da experiência, prescinde das individualidades do substrato real para conferir ao conhecimento sua essência universal. Por outro lado, a verdade científica permanece vinculada a um propósito em última instância concreto. Embora a marca abstrata de seus conceitos lhe confira aparente pureza, a ciência vincula-se às particularidades da realidade, pois, em sua origem, surge como efetivação de um projeto historicamente circunscrito. O que há de geral ou universalmente válido nos métodos e verdades científicos não passa de um expediente intelectual para cumprir metas essencialmente práticas. A ciência, em um só movimento, se distancia do real para nele impor uma verdade que dele próprio emergiu. Marcuse confessa um desconforto em relação à conclusão de Husserl, mas, por fim, a considera como síntese perfeita de seu pensamento crítico: “a ciência deixa o *Lebenswelt* em sua estrutura essencial e em sua concreta causalidade inalterado” (Marcuse, 1998c, p.472)

Esse duplo caráter da ciência, ora estrutura epistêmica universal, ora veículo de uma intenção historicamente contingente, constitui a contribuição cardeal de Husserl para a filosofia de Marcuse. A demonstração de que o projeto de dominação da natureza não é algo que atua como uma força externa à ciência, mas que constitui seu próprio fundamento e é o princípio basilar da formação de seus conceitos e metodologias, é o que Marcuse conserva do pensamento husserliano. O desvelamento desse *a priori* científico genuinamente tecnológico permitiu a Marcuse ousar o primeiro passo de distanciamento em relação à interpretação marxiana. O princípio que atribui à racionalização das sociedades modernas uma característica inerentemente dominadora não é derivado das estruturas peculiares do sistema capitalista industrial. A ciência moderna, ao invés de vítima sujeita às intempéries de uma força que lhe impõe uma direção determinada, é o próprio motor desse processo de subordinação e exploração. Em seu cerne ela carrega os preceitos da submissão, não os recebe de fora. Modificar o curso desse desenvolvimento não consiste, portanto, simplesmente em alterar o contexto de atuação da ciência. Para que a humanidade possa divisar um horizonte verdadeiramente libertário, é necessário que a racionalidade científica seja reconstruída e incorpore atributos radicalmente distintos daqueles conferidos pela modernidade a partir de Galileu.

6.2 A “Questão da técnica” heideggeriana

A crítica de Marcuse à sociedade tecnológica, manifestada em seu pleno vigor em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, não pôde alcançar sua amplitude sem referência à filosofia de Heidegger. Tido como um dos primeiros filósofos contemporâneos a conferir centralidade à tecnologia, Heidegger interpretou de modo peculiar e original as cardeais manifestações de seu tempo, tendo seu pensamento encontrado ressonância nas mais diversas linhas intelectuais do século XX. Com *A Questão da Técnica*, Heidegger situou a tecnologia no bojo dos debates filosóficos, contribuindo para a erradicação de um prejuízo que o assunto merecera ao longo de séculos na história da tradição ocidental. Relegada a um plano de interesse intelectual menor, dado seu pertencimento ao campo das práticas operacionais, a técnica (ou tecnologia) fora comumente apreciada como um produto da ciência, mera aplicação de uma atividade teórica prévia, portanto superior. Na trilha de pensadores como Oswald Spengler e Georg Simmel, Heidegger inverte essa relação, atribuindo ao desenvolvimento tecnológico primazia e anterioridade em relação aos demais fenômenos da modernidade. Coetaneamente, sua apreciação, assim como a dos autores indicados, adota uma posição eticamente depreciadora face ao protagonismo tecnológico. Segundo o estudioso português Hermínio Martins (Martins, 1996, p.226 - 230), Heidegger integra uma tradição que atribui à técnica uma imagem fáustica, diabólica. Além de sustentar uma dependência ontológica da ciência em relação à técnica, essa visão se caracteriza por uma concepção de técnica desligada do ideal de mitigar o labor e as mazelas do gênero humano e atrelada ao propósito a satisfazer à pura “vontade de poder”.

A peculiaridade do pensamento heideggeriano no seio dessa corrente foi a de ter conferido à técnica um estatuto de fundamento metafísico. Contrariamente a formulações que a descreviam como “cultura” (Simmel, 2001, p.480 - 585) ou a examinavam exclusivamente segundo a perspectiva instrumental (Spengler, 1991, p. 76 - 80), Heidegger entreviu o primado da técnica no papel basilar que esta desempenha na formação da objetividade e da subjetividade modernas. Para além de um arsenal de instrumentos que media a interação do homem com o mundo e seus semelhantes, ademais de uma totalidade cultural que circunscreve o comportamento humano, a técnica constitui o paradigma de apreensão da realidade e, assim,

fornece os princípios de ajuizamento sobre a verdade. Em nenhum outro filósofo a técnica adquirira tamanha envergadura. Marcuse, não obstante sua perspectiva de um porvir alvissareiro, emprestará de seu mestre esse viés metafísico para localizar a posição da tecnologia nas sociedades industriais avançadas e, a partir desse ponto, buscar as possibilidades de uma correção de rumos. Logo, compreender a “questão” heideggeriana, entender o seu percurso, será de importância fulcral para a perscrutação das ideias marcuseanas.

Não é por mera altivez retórica que Heidegger busca definir a essência da tecnologia partindo de uma origem helênica. A observação de que “o perguntar se constrói em um caminho” (Heidegger, 2002, p.5) visa não apenas ressaltar o caráter inquiridor de sua aventura filosófica, mas também o de sublinhar o quão fundamental é a faceta itinerante de seu empreendimento. Pois, a passagem da τέχνη <techné> para a técnica moderna satisfaz dois propósitos cardeais do autor. Primeiro procura, a partir da oposição entre os termos, identificar quais os atributos peculiares do que na contemporaneidade se entende por técnica. Tendo uma vez definido e explicitado a técnica clássica⁷, Heidegger desenvolverá o conceito de técnica moderna evidenciando o que nele há de manifestamente original em relação àquela. Entretanto, a intenção do caminho que deixa a antiguidade e atravessa a atualidade moderna é também a de denotar o que se preserva nesse movimento. Conquanto ambos conceitos guardem essências radicalmente distintas, embora revelem ser visões de mundo diametralmente opostas, há uma marca comum sem a qual não poderiam se apresentar como termos de comparação. Na explanação de Heidegger, esse elemento de continuidade recebe um papel menos destacado que a diferenciação, porém sem ele não se pode compreender a peculiaridade do pensamento do autor, nem tampouco a herança que legará às reflexões de Marcuse.

Heidegger inicia a inquirição pela essência da técnica abandonando a visão comum de sua instrumentalidade. O que lhe interessa não é o enfoque antropológico (Heidegger, 2002, p.6) segundo o qual tanto a técnica clássica como a moderna serviriam de meio para que o homem possa alcançar seus fins pré-determinados. Heidegger busca, para além dessa definição *correta*, o *verdadeiro* da técnica. Ele se propõe a ultrapassar o lugar-comum que apresenta a técnica como instrumento para questionar o instrumental em si. Na relação “meio-fim”, Heidegger não se contenta com o estatuto de meio conferido à técnica. Ele pretende encontrar a essência da

⁷ Heidegger insinuará que a τέχνη pode ser atribuída ao pensamento grego e à técnica manual. Por questões didáticas, referiremo-nos a ela como “técnica clássica”.

técnica ao penetrar no cerne da referida relação e perguntar por seus fundamentos. É nessa empreitada que Heidegger associa a técnica clássica à causalidade. O vínculo entre meio e fim expressa, antes de tudo, a relação entre uma causa, o meio, e um efeito, o fim. Logo, traduzindo a ação instrumental para uma situação de ocasionamento, o papel que a técnica assume não é mais o de um meio subordinado a um fim, mas sim o de uma causa que se antepõe a um efeito. Trata-se, portanto, não somente de uma mera mudança de título. Ao promover a redefinição de “meio” para “causa”, Heidegger amplia o peso da técnica e lhe confere uma centralidade que em sua acepção usual não experimenta. De simples agente empregada na obtenção de um propósito extraposto, passa a foco engendrador de resultados.

Nesse novo pressuposto explicativo, a técnica clássica é referida à *ποίησις* <poiesis>. No ato de engendramento, a técnica produz um efeito, faz ele aparecer. No vernáculo heideggeriano, a técnica é um ocasionamento “que deixa vir à presença o que ainda não é presente” (Heidegger, 2002, p.10). Tal movimento, que parte do ocultamento para dar à luz, trazer à frente, representa o que Heidegger denomina desabrigar <entbergen>. A recolocação da técnica clássica nesses termos permitirá que Heidegger se aproxime do intuito originário, o de encontrar a sua essência. Se a técnica é um desabrigar, ela compartilha um traço fundamental com a *φύσις* <físis>. Assim como a natureza, que é capaz de produzir a flor, também a técnica é *ποίησις*, também ela desabriga o que está oculto. Mas, ao contrário daquela, desabriga algo que não se produz por si só. Entre outros, a técnica clássica é um *modo de desabrigar*. Embora marque diferenças, a justaposição de técnica e natureza faculta a compreensão de que ambas conservam o ato primordial do desabrigar. Nesse ato, aquilo que está oculto aparece em sua plenitude. Logo, o desabrigar da técnica, a exemplo da natureza, é nada menos do que *verdade*, *ἀλήθεια*.

Essa identificação entre técnica e verdade, ou seja, a concepção da *τέχνη* como modo de revelação do ser levou Andrew Feenberg a concluir que, consoante a abordagem heideggeriana, a ontologia ocidental, inaugurada no pensamento helênico, é derivada da compreensão que os antigos tinham da técnica. A técnica, pensada como um fazer que pressupõe a idealização de um objeto antes de sua construção, fornece o padrão para a clássica distinção entre essência e existência. A possibilidade de distinguir entre a questão “se algo é” e a pergunta por “o que este algo é” encontra sua origem no aspecto inerentemente projetual da técnica, em que um conceito, um plano meramente mental, deve necessariamente preceder à

realização concreta do objeto. Feenberg ressalta quão próximo esse modelo está da doutrina platônica:

“Para Platão, o conceito da coisa existe em uma seara ideal antes da coisa em si e permite que a conheçamos. Notem quão similar essa teoria é à nossa análise da *techné* na qual a ideia também é independente da coisa. Mas Platão não reserva essa teoria aos artefatos; ao revés, ela é aplicada a todo ser. Ele se apoia na estrutura da *techné* para explicar não apenas os artefatos, mas a natureza também” (Feenberg, 2005, p.7-8)

Cumpra-se notar que a experiência da natureza, por si só, não poderia oferecer os elementos para tal paradigma. Nela, essência e existência se confundem, já que não é possível apreender um momento anterior em que a pureza do conceito está ainda destacada da realidade do objeto. Antes da flor que se observa no campo, do fruto que se colhe da árvore, não há um projeto de flor ou de fruto. Conhecemos ambos, acedemos à sua essência, a partir de sua existência concreta. Na técnica, abre-se uma dimensão adicional. Para ficar em Heidegger, pensemos no cálice de prata. Antes que venha a existir, é necessário que o ferreiro conceba sua forma, seu material e seu uso. Para que se torne um objeto perante a vista de todos, o artesão confecciona o cálice consoante o molde fornecido pela reunião mental da prata, da “forma-de-cálice” e do uso para rituais. O cálice pronto concretiza uma idealização anterior, se apresenta como algo feito à semelhança de um conceito puramente mental.

A técnica clássica guarda, no entanto, outro aspecto. Na relação entre conceito e objeto realizado, não há apenas uma implicação ontológica, mas reside também uma dimensão ética. Na concepção dos gregos, a *τέχνη* não era apenas um receituário de práticas, mas compreendia o conhecimento da melhor maneira de realizar as coisas. O comprometimento com o resultado final era característica inerente da sabedoria técnica. Não bastava, portanto, servir de instrumento para quaisquer propósitos. O conhecimento da técnica envolvia moralmente o seu detentor com o objetivo final de seu trabalho: a técnica não era mero produzir, mas um produzir específico, o modo correto de produzir. Feenberg alude para o caráter fortemente objetivista dessa concepção. No campo particular de uma determinada técnica, não há espaço para as subjetividades dos artesãos. Dominar uma técnica significava não somente aceitar suas regras práticas, mas também se submeter aos limites impostos ao resultado final. É a partir desse vínculo sobremaneira tenaz entre meio e fim que Heidegger interpreta a *τέχνη* como um modo

de desabrigar que traz à luz um objeto em toda sua plenitude. Ao estar comprometido com os preceitos de uma certa técnica, o artesão se isenta de interferir, através de suas idiossincrasias, no resultado de sua atividade. Ele dá vazão ao que a técnica prescreve, ele faz surgir, no objeto produzido, todo o vigor da essência determinada por ela.

Identificam-se, portanto, dois atributos cardeais da técnica clássica. Primeiro, o pioneirismo na separação entre essência e existência. Através dele, a técnica servirá de modelo epistemológico para a longa tradição da filosofia ocidental. Segundo, a ligação essencial entre técnica e ética, pois saber uma técnica significava coetaneamente estar comprometido com o fim que prescreve. Ao avaliar a técnica moderna, ou tecnologia⁸, Heidegger se pauta em ambos os aspectos.

A tecnologia também é um modo de desabrigar. Constitui, portanto, uma revelação e, como tal, conserva o estatuto de verdade. Ela mantém, como o elemento de continuidade em relação à técnica clássica, a distinção entre essência e existência. Na produção das técnicas modernas, ultra-avanzadas, ainda se preserva a divisão entre concepção projetual e objeto pronto. Logo, é a tecnologia que oferece os princípios da experiência, o padrão dominante de conhecimento do mundo e das coisas. Contudo, o desabrigar empreendido na modernidade não é o mesmo de outrora. Conquanto ainda traga à luz objetos, embora seu propósito seja o de desocultar o que permanece velado, a tecnologia o faz parcialmente. O objeto que surge a partir do modelo tecnológico é usurpado de sua plenitude e não vem mais à tona em toda a sua essência. O desabrigar que se opera na modernidade já não é mais o desabrigar no regimento da *ποίησις*. Para defini-la, Heidegger faz uso de uma série de vocábulos em que prevalecem os sentidos dos verbos “pôr” <stellen> e “desafiar” <herausfordern>. A tecnologia impõe um modo de interpretação da realidade em que a natureza não é mais apreendida de maneira holística, plena, mas é posta de uma forma desafiadora. Sob essa nova mundividência, o homem passa a manter uma relação com o mundo baseada na exigência e não mais no contato direto com toda a sua essência. “Pôr” a natureza significa conformá-la e constrangê-la a uma única característica; significa roubar-lhe tudo aquilo que a define enquanto natureza. “Desafiar” corresponde a retirá-la de um regime autônomo para lhe impor uma finalidade que não é sua. A

⁸ A tradução inglesa usa o termo “technology” para se referir à “moderne Technik”, cuja tradução literal seria “técnica moderna”. Para melhor explicitar a distinção entre ambos conceitos, manteremos esse padrão, adotando o vocábulo “tecnologia”.

realidade, contemplada através das lentes da tecnologia, se torna um simples recurso sujeito a quaisquer fins externos.

O exemplo do Reno apresentado por Heidegger fornece uma amostra da radicalidade dessa inflexão. Se antes o rio era percebido como um fluxo imponente de águas, detentor de um local específico e de caracteres inalienáveis que o caracterizavam como “o Reno”, sob o império tecnológico não passa de mais uma corrente destinada a fornecer energia para movimentar as turbinas da usina hidrelétrica (Heidegger, 2002, p.15). Nessa passagem, o ente natural perde tudo o que lhe é imanente, inerentemente seu, para sobrar como mais um expediente disponível.

A tecnologia promove um corte profundo no vínculo entre instrumentalidade e finalidade. A visão do mundo que enseja se desvincula de princípios éticos e submete seus objetos a uma indiferença valorativa. Ao rio que flui por entre as montanhas ou ao avião que taxia na pista não estão associados propósitos além da mera utilidade. Um serve à geração elétrica, outro à indústria do turismo. A ótica tecnológica levou à perda da dimensão teleológica e nivelou os entes a meros recursos. Antes deixados a si só a manifestar suas potencialidades e preservados na sua singularidade, os objetos da era tecnológica são submetidos, de maneira geral, a forças alheias, estranhas à sua estrutura e à sua individualidade. Ao contrário do desabrigar no sentido da plena manifestação, o desabrigar moderno constitui uma revelação diminuta e falseada. No objeto que agora se apresenta residem tão somente os dados que o tornam disposto à intervenção alheia.

Ao apodo de filósofo fáustico mencionado anteriormente, decorrente da associação entre tecnologia e dominação, soma-se o tom pessimista da avaliação heideggeriana sobre a perspectiva de uma mudança no sentido desse trajeto. É certo que Heidegger se refere à possibilidade de retorno <Kehre> a um desabrigar pleno da realidade, mas suas palavras soam vagas e de antemão dispensam a capacidade humana de modificar o percurso que conduziu até a técnica moderna. Para ele, a tecnologia é um destino <Geschick> (Heidegger, 2002, p.22). O homem, que passa a divisar o mundo através das lentes da modernidade, não é, para Heidegger, o senhor triunfante sobre a terra. A época tecnológica não é fruto de um projeto premeditado de poder, em que a humanidade teria enfim alcançado o domínio absoluto sobre as condições externas de sua existência, tal como teria pleiteado Marx. Sob a tutela da tecnologia, tanto homem como natureza estão em condições equivalentes de subserviência. Nesse contexto, o

homem se vê submetido a uma “invocação desafiante” (Heidegger, 2002, p.19) e é levado a desvelar a pluralidade de entes sob a forma de meros recursos. Enquanto “entes” entende-se também o próprio homem. O desafio imposto pela tecnologia ao homem é o de apreender o mundo a sua volta, incluindo seus semelhantes, como uma grande totalidade disponível. Muito embora o retorno a uma relação plena com o ser possa fazer parte de um horizonte futuro, não caberá ao homem promovê-lo, restando a ele apenas aguardar a inauguração dessa nova etapa.

Marcuse não carregará essa perspectiva sombria de Heidegger. Seu pensamento aponta para possibilidades reais de mudança na direção do desenvolvimento tecnológico. O surgimento de uma nova técnica, concebida a partir de disposições e valorações alternativas do homem, poderia ser observado no seio da própria modernidade. Segundo Feenberg, essa nova técnica marcuseana recupera certos elementos da τέχνη descrita por Heidegger. Em seus princípios cardeais estariam o respeito pela integridade da natureza e a “incorporação de valores de afirmação da vida” (Feenberg, 2005, p.4). Ao evocar uma nova sensibilidade e sugerir a reaproximação entre *Eros* e *Logos*, Marcuse estaria se pautando em um modelo clássico de técnica, definido pelo comprometimento com a manifestação plena do ser e pela relação ética entre agir e finalidade.

Apesar da discordância referente ao porvir tecnológico, grande parte do diagnóstico de Marcuse se funda na definição heideggeriana. Seu professor de Freiburg talvez tenha fornecido os principais argumentos para a conclusão de que a tecnologia constitui o fundamento da modernidade. Tendo elevado a tecnologia ao estatuto de *marco metafísico*, Heidegger inspirou Marcuse a procurar na investigação do *apriori* técnico a essência das forças que edificaram e promovem a manutenção da era moderna. No bojo da incipiente tradição fáustica, Heidegger reformula a acepção de tecnologia ao recusar o rótulo de “fenômeno central” do século XX. Para o filósofo, tecnologia não é o efeito cardeal que se sobressai na coleção de manifestações das sociedades modernas. A tecnologia é a própria base metafísica dessas manifestações, é o modelo predominante da experiência e de interpretação da verdade que edifica uma relação específica entre o sujeito e o objeto, entre o homem e o mundo. O desabrigar no regime do desafiar é o que dará suporte à compreensão da tecnologia enquanto dominação.

A concepção marcuseana da tecnologia enquanto força essencialmente política deriva, em última instância, da generalização do caráter *exigente* que Heidegger atribuiu à técnica moderna. Assim como o homem exige da natureza que lhe forneça matéria-prima e energia,

também ele exige de seus semelhantes suas capacidades intelectuais e laborais. E, acima desse patamar, reside a exigência maior, que reduz o homem a mero coadjuvante no contexto do império tecnológico. Para além da exigência da natureza e do homem está o fato de que o homem é “exigido a exigir”. O desenho de uma racionalidade tecnológica, superior ao homem, que conduz suas ações no sentido da subjugação e do controle, remete à definição heideggeriana de uma “invocação desafiante”, alheia à consciência e protegida da ação contestadora do homem.

Heidegger será, portanto, no que concerne as reflexões sobre o fundamento tecnológico das sociedades industriais avançadas, o principal inspirador da filosofia marcuseana. Conquanto a relevância dessa herança não tenha sido muitas vezes explicitada, dada o estado de animosidade que permeou por longo tempo a relação entre ambos, nem os mais ferrenhos defensores do legado marxiano em Marcuse podem contestá-la. Afinal, não há nada mais desafiador ao marxismo dogmático do século XX do que destituir o capitalismo de sua inabalável posição de força alienante e exploratória por excelência. Inspirado pelo antigo mestre, Marcuse entronará a tecnologia e lhe atribuirá o poder que o sistema econômico até então reivindicou com exclusividade.

7. O CONCEITO DE RACIONALIDADE TECNOLÓGICA

Na interpretação de Marcuse, as sociedades industriais avançadas têm como marca essencial a "unidimensionalidade". Entende-se unidimensionalidade aqui como a existência de um único modo de pensar e agir, resultado de um aglutinamento tenaz entre razão e realidade, entre teoria e prática. O pensamento perdeu sua capacidade negadora e se encontra preso à realidade social a qual é incapaz de transcender. O poder subversivo da teoria já não tem mais lugar em um "sistema de pensamento e comportamento que repreende quaisquer valores, aspirações, ou idéias não conformes com a racionalidade dominante" (Marcuse, 1989, p.119). Assim, toda uma dimensão da humanidade, aquela que possibilita o afastamento em relação ao *status quo*, é eliminada por uma razão que se instaura na sociedade, ditando de maneira totalizante o modo de pensar e agir dos indivíduos. Mas, quais as características desta nova racionalidade? O que a faz repressora e totalizante? Quais os traços dessa realidade que se configuram a partir de sua hegemonia?

Marcuse considera que, em um longo processo histórico, a razão se converteu, em seu último estágio, em razão *tecnológica*. Tanto no âmbito técnico-científico como na organização social do trabalho esta racionalidade pode ser identificada por sua cardinal característica: a dominação. A lógica que está por trás do avanço técnico e é responsável pelas constantes pesquisas e descobertas científicas é a mesma que norteia a crescente administração e operacionalização das forças produtivas humanas. Uma lógica que, longe de ser indiferente a qualquer uso que dela se faça, está intimamente ligada à intenção de submissão e controle. "[...] o *Logos* da técnica foi transformado em *Logos* da servidão contínua" (Marcuse, 1967, p.155), diz o filósofo.

A ciência matematizada do mundo moderno é, por princípio, uma ciência fundamentada na dominação. A redução do real a qualidades primárias, a consequente eliminação de suas qualidades secundárias e incalculáveis proporciona ao sujeito objetos puramente hipotéticos e manipuláveis, desprovidos de uma realidade própria, em-si. Desenha-se, para o cientista, uma realidade tecnológica, funcional, a espera de um sujeito que possa submetê-la a um emprego qualquer. Uma realidade despojada de finalidade própria e totalmente reduzida a abstrações do sujeito está, paradoxalmente, de maneira íntima, ligada a um determinado projeto histórico: é

parcial e serve à dominação. Marcuse afirma que a ontologia deu lugar à tecnologia (Marcuse, 1989, p.121).

Também no âmbito das relações sociais, do trabalho, a racionalidade tecnológica constrói sua realidade. Muito embora a dominação seja um contínuo histórico, o que muda na sociedade contemporânea é a forma impessoal e objetivante como se dá. O homem já não se encontra pessoalmente submetido a outro homem, mas está sob o jugo de uma ordem sistêmica e universal. É despojado de suas características pessoais e levado à condição de unidade de força de trabalho. O indivíduo resumido em características primárias e abstratas está, assim, sujeito à administração e, ao lado da natureza quantificada, integra com a mesma condição de instrumento a realidade tecnológica. Marcuse considera que o poder da razão tecnológica reside em seu caráter ideológico, pois produz “o mais elevado padrão de vida” (Marcuse, 1967, p.144) ao mesmo tempo em que empreende “a escravização do homem por um aparato produtor que perpetua a luta pela existência, estendendo-o a uma luta total internacional que arruína a vida dos que constroem e usam esse aparato” (Marcuse, 1967, p.142).

Em uma tentativa de entender as origens da racionalidade tecnológica, Marcuse refaz o percurso da razão desde os seus tempos dialéticos, passando por sua progressiva formalização, até o instrumentalismo na contemporaneidade. Neste empenho, destaca alguns grandes momentos da história do pensamento: a lógica dialética platônica, a lógica formal de Aristóteles, os pressupostos matemáticos da ciência moderna e, por fim, a lógica totalizante das sociedades industriais avançadas. Ao longo dessas sucessivas etapas, observa-se a incessante perda do poder de negação pelo pensamento, ao passo que, conseqüentemente, se torna cada vez mais refém da realidade. Os princípios e métodos lógicos agora meramente refletem a ordem produtiva vigente, bloqueando, portanto, ao pensamento a possibilidade de transcendê-la. De maneira geral, o que Marcuse tenciona com tal reconstituição da história da razão é demonstrar como o homem passou de uma vida em que as dimensões do real e do utópico coexistiam a uma realidade limitada e unidimensional.

A noção de verdade que sustenta a lógica dialética de Platão tem uma inseparável relação com o Ser. É verdadeiro aquilo que é, e é falso aquilo que não é. Para Marcuse, esta identificação entre verdade e existência liga necessariamente o pensamento a uma dimensão ética. Dado que Ser é superior a Não-Ser, a verdade é superior à falsidade e o homem que age de acordo com a verdade é superior àquele que age em desacordo com ela. No mundo visado

por esta lógica, disputam lugar o real e o aparente, o verdadeiro e o falso, e cumpre ao homem de bem salvar o Ser de sua ameaça pelo Não-Ser. O mundo da lógica dialética é, portanto, o mundo em que o homem se defronta com uma realidade antagônica, de duas dimensões. Dimensões estas que, como bem frisa o pensador, não são abstrações do pensamento, mas sim condições ontológicas. Sendo assim, o propósito do pensamento é buscar, em meio à aparência das coisas no mundo, aquilo que é e rejeitar o que parece ser. É desvencilhar-se do finito e mutável e aceder ao infinito e imutável. Para Marcuse, este movimento de ascensão implica uma dupla negação da “realidade” aparente, empírica; negação que se dá pela união entre *Logos* e *Eros*. Diz: “Nas exigências do pensamento e na loucura do amor está a negação destrutiva dos estilos de vida estabelecidos” (Marcuse, 1967, p.129).

Esta ambivalência epistemico-ontológica começa a revelar seus primeiros sinais de derrocada quando Aristóteles se põe a formalizar as proposições lógicas. Seu objetivo é o de procurar aquilo que é comum a todo tipo de juízo e, para tanto, os separa do conteúdo a que se referem. Seu propósito é buscar formas universais de verdade e falsidade. O Ser já não desempenha papel algum nesta lógica, por vezes chamada de “apofântica”. A verdade e a falsidade, em suas abstrações formais, podem agora prescindir do real e do aparente, respectivamente. O famoso silogismo aristotélico incansavelmente repetido nas aulas de filosofia - “Todo homem é mortal; Sócrates é homem; Sócrates é mortal” - não passa de um exemplo, uma particularidade de uma proposição mais geral expressa por “Todo S é R; p é S; p é R”. Em sua forma proposicional, a lógica se afasta do embate no qual a dialética se via necessariamente inserida. Descompromissada com a realidade, a lógica “pura” já não exige correspondência entre a essência e o fato e abandona a luta por tal aproximação. A lógica de Platão - poderíamos ousadamente afirmar - é uma lógica engajada, pois, a partir de uma afirmação encontrada na teoria, parte para sua existência e prática concreta.

A separação entre as dimensões da verdade e da existência, que a lógica formal realiza, leva Marcuse a correlacionar os conceitos de formalização e de controle. Em uma vertente lógica, para a qual os objetos são indiferentes, onde as características individuais não são essenciais, tudo, absolutamente tudo, pode ser abarcado. As proposições universais podem referir-se tanto ao homem e à sociedade quanto à natureza, indistintamente. Genericamente chamados de “termos lógicos”, reduzem-se a meras qualidades gerais subordinadas a uma ordem e a uma organização abstrata. Tornam-se objetos de controle. A abstração das

qualidades particulares em prol de uma universalidade niveladora transforma os objetos em instrumentos de predição. As regras do pensamento, ao excluírem a contradição e admitirem somente o objetivo e o calculável, se ajustam necessariamente aos princípios da organização. Elevadas ao patamar do universal, transcendem o âmbito particular das coisas e adaptam suas características mais gerais e comuns ao sistema puro e exato ao qual pertencem. Pela disposição indiscriminada tanto do natural como do humano, Marcuse conclui que não se trata somente de abstração lógica, mas também de abstração sócio-lógica (Marcuse, 1989, p.138).

A diferença entre a razão pré-tecnológica, na qual a lógica aristotélica se enquadra, e a razão tecnológica não é, portanto, o que distingue a liberdade da dominação. Em ambos sistemas de pensamento, há um evidente compromisso com o controle. Marcuse indica que a lógica proposicional de Aristóteles foi o primeiro passo em direção à ciência moderna. Embora relutante às quantificações matemáticas do mundo, o formalismo aristotélico já possuía a mesma pretensão universalista e dominadora do cientificismo da modernidade. O que notadamente distingue ambos desenvolvimentos é o modo como se concretiza a subordinação. Se, na antiguidade clássica, a dominação se manifestava nas relações pessoais de jugo entre senhores e escravos, nas sociedades industriais avançadas da era tecnológica a dependência da mão-de-obra não se dá mais a um particular, mas sim a uma ordem geral, a um “sistema”.

“A sociedade que projeta e empreende a transformação tecnológica da natureza altera a base de dominação pela substituição gradativa da dependência pessoal (o escravo, do senhor; o servo, do senhor da herdade; o senhor, do doador do feudo etc.) pela dependência da ‘ordem objetiva das coisas’ (das leis econômicas, do mercado etc.)” (Marcuse, 1989, p.142).

Para sustentar uma base de dominação agora de escala sistêmica, objetiva, requer-se uma nova racionalidade, uma racionalidade que leve em si e reforce os pressupostos da era tecnológica. Mas, quais são as origens desta nova racionalidade, agora dita tecnológica?

Marcuse considera o modo de pensar tecnologicamente a natureza e o homem como o fundamento da ciência moderna. O pensamento científico que floresce a partir dos séculos XVI e XVII é um pensamento tecnológico. Sua principal marca, sabemos, é a quantificação, ou melhor, a matematização da natureza. Os trabalhos de Galileu e de Descartes revolucionaram a ciência na medida em que formularam a natureza e seus movimentos por meio de unidades e de

relações matemáticas. A matéria, sob este viés, passou a ser compreendida em termos quantitativos.

Duas são as principais consequências deste novo paradigma: por um lado, a natureza perdeu sua dimensão metafísica e teleológica. Os fins inerentes até então atribuídos a todo ente e a todo movimento natural deram lugar a um mecanicismo indiferente, em que todo efeito é plenamente explicado pela causa que o produziu. Destituída de qualidades e resumida a quantidades, a natureza matematizada separou-se da ética. “O elo ontológico precário entre *Logos* e *Eros* é rompido, e a racionalidade científica emerge como essencialmente neutra” (Marcuse, 1989, p.145). Com isso, toda e qualquer consideração que remetesse a princípios não-científicos, isto é, preceitos de ordem religiosa, moral ou metafísica, passou a ser relegado ao plano da preferência subjetiva e classificado como ideal. Para Marcuse, a ciência perdeu assim seu componente crítico.

Como segundo resultado, a matematização tornou o objeto da ciência mais dependente do sujeito. O círculo que passou a ser descrito pela fórmula algébrica “ $x^2 + y^2 = R^2$ ” perdeu seu aspecto visual e se transformou em mera operação mental. As matérias “em-si” e suas propriedades inerentes não interessam mais à ciência, que se limitou a considerar tão somente as relações entre elas. Os números que atribuímos a certas características dos objetos (por exemplo, temperatura expressa em unidades de Kelvin, altura em metros, pressão em Pascal) não designam suas próprias características, mas sim atributos que permitem a comparação com outros objetos. A independência da substância é, assim, quebrada por uma concepção teórica que dissolve tudo aquilo que é imanente à matéria e reduz todo tipo de consideração a elementos puramente racionais, subjetivos. A tensão entre objeto e sujeito cai por terra. A *res extensa* de Descartes perde sua autonomia e sentido diante da totalizante *res cogitans*. O objeto físico, conclui Marcuse, constitui-se como mera “realidade ideacional” (Marcuse, 1989, p.146).

Esse novo pensamento científico, separado da crença e da ética e criador de uma realidade essencialmente mental, revela um caráter intimamente instrumentalizador. A partir do momento em que natureza e coisas perdem seu fundamento metafísico e se apresentam como realidade neutra, indiferente a fins, anunciam sua disponibilidade e prontidão a qualquer sujeito que lhes possa aplicar a um propósito externo. No mesmo sentido, a matéria mapeada em números e em relações matemáticas se torna propícia às operações mentais e, portanto, à manipulação. Ora, a realidade, posta nestes termos, perde sua integridade e autonomia e se

revela como mero instrumento. A ciência, logo, baseada epistemologicamente em uma razão instrumental, desfaz a distinção entre teoria e prática ao visar, já no *a priori* da experiência, uma realidade disponível e operacionalizável. “A ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumento potencial, material de controle e organização” (Marcuse, 1989, p.150). Configura-se assim, o último e atual estágio da razão, a razão tecnológica.

8. PARA UMA NOVA TÉCNICA: LIBERTAÇÃO, SENSIBILIDADE

A concepção de Marcuse sobre a racionalidade tecnológica ultrapassa os limites de um mero diagnóstico de época, revelando-se um conceito de ordem propositiva. Para o filósofo, o modo de pensar nas sociedades industriais avançadas, responsável pela predominância de uma lógica que alia realidade e dominação, pode tornar-se um expediente de libertação. Para tanto, é essencial que a relação entre o homem e o seu entorno seja subvertida, que a própria condição da existência humana adquira um novo sentido e possa, desse modo, se assentar sobre uma base inteiramente distinta daquela que viabilizou a edificação do mundo contemporâneo.

O ponto de partida para a reelaboração de um conceito de racionalidade tecnológica surge de considerações que Marcuse realiza sobre a essência do princípio de realidade. De acordo com o pensamento marcuseano, no decorrer da história da humanidade, foi-se, gradualmente, assentando o princípio de desempenho, que imperou sobre os demais e passou a monopolizar o conjunto de ações que caracterizam a vida humana. A dimensão estética, como contraponto desse imperativo da eficiência, foi relegada a um segundo plano, sendo associada aos âmbitos da mera idealização e da utopia. O esforço de Marcuse é o de recuperar a centralidade da estética e acomodá-la em uma nova concepção de realidade, na qual a existência e o livre jogo das faculdades humanas se tornam complementares. Em outras palavras, o que Marcuse pretende é desenhar um novo princípio de relação entre o homem e o mundo no qual o racional possa incorporar a sensibilidade e a imaginação, emergindo, dessa vinculação, uma razão tecnológica de propósito eminentemente libertário.

Para que essa nova racionalidade tecnológica possa ser considerada em todos os seus aspectos, é necessário, primeiramente, avaliar as possibilidades de superação do estágio contemporâneo da sociedade tecnológica. Nesse sentido, a caracterização da noção de utopia, realizada por Marcuse no fim da década de 1960, pode servir de meio para esse propósito. O filósofo, ao proclamar o fim da utopia, apontou para um projeto socialista factível, no qual o progresso tecnológico assume o papel de principal veículo de transformação.

Uma vez compreendidos os atributos do projeto marcuseano de reformulação social, poderemos aprofundar a discussão concernente ao princípio de realidade que embasa a teorização do filósofo, destacando os pontos essenciais que promovem a transposição do princípio de desempenho para o princípio estético. Nesse contexto, é indispensável a referência

à teoria da civilização de Sigmund Freud, exposta e avaliada na obra “*Eros e Civilização*” (Marcuse, 1978). O sentimento de culpa, definidor, no pensamento freudiano, das características cardeais do homem e da sociedade contemporâneos, desdobra-se em processos de repressão e de renúncia aos impulsos, que têm na atividade laboral uma de suas principais manifestações. Se, para Freud, o trabalho é necessariamente penoso, posto seu caráter de escape em relação a uma culpa originária, para Marcuse o trabalho pode deixar de ser alienado para, em um salto qualitativo, tornar-se, a um só tempo, provedor das condições mínimas de existência e portador de elementos lúdicos que aprazem a sensibilidade humana.

Entendidos o princípio estético e o conceito de trabalho não-alienado, podemos nos debruçar sobre a associação que Marcuse estabelece entre razão tecnológica e libertação. Marcuse busca conceber uma racionalidade que agregue, em sua essência, uma neutralidade positiva, ou seja, uma abertura a finalidades inerentemente humanas que, no entanto, obstrua qualquer uso destrutivo e repressor. Para alcançar tal propósito, o filósofo se refere às faculdades da imaginação e da fantasia como elementos que devem, necessariamente, constituir as bases da ação racional. Diferentemente de outros pensadores que o precederam, Marcuse avalia que o homem pode agir racionalmente sem abdicar de sua liberdade criadora, sendo a conciliação entre *Logos* e *Eros* – razão e sensibilidade – facultada pela característica bi-dimensional da existência: um conjunto que compreende necessidades físicas e impulsos sensuais.

8.1 Socialismo e utopia

Para analisar os critérios que Marcuse adota para definir o seu conceito de utopia, é assaz importante ter presente que ele aborda o tema nos limites do projeto socialista. Quando afirma que a utopia não existe mais, lê-se que o socialismo não deve ser mais tido como utópico. No entanto, o conceito de socialismo, tal como o delineia no contexto de sua exposição, deve ser considerado em um sentido bem próprio. Marcuse compreende e apresenta o projeto socialista como uma proposta de transformação social voltada à erradicação da pobreza, à eliminação da repressão e à supressão do trabalho alienado. Para tanto, faz questão de enfatizar a diferença que guarda em relação ao socialismo científico de Marx e de Engels e o socialismo real:

“[...] o conceito de socialismo foi entendido preponderantemente como um conceito relacionado ao desenvolvimento das forças produtivas e ao incremento da produtividade do trabalho, de acordo com uma tendência mais do que legítima em face do nível produtivo no qual foi elaborada a ideia de socialismo científico, mas hoje – pelo menos – contestável. A nossa tarefa atual é a de discutir e definir [...] a diferença qualitativa que se manifesta entre a sociedade socialista como sociedade livre e as sociedades existentes” (Marcuse, 1969, p.21)

A sociedade socialista que Marcuse aqui projeta é, para além de seu antagonismo natural em relação ao capitalismo industrial avançado, também distinta daquela vislumbrada teoricamente por Engels, além de contrastar com os países socialistas do pós-guerra. O fundamento dessas diferenças é de ordem qualitativa, é a passagem de um estágio de desenvolvimento material a um estágio em que novas necessidades humanas serão capazes de canalizar as conquistas tecnológicas a propósitos genuinamente pacíficos e libertários. O socialismo marcuseano fica, portanto, apenas impossibilitado de se concretizar por fatores de sorte antropológica, que desvirtuam a natureza humana para fins repressores e destrutivos. Mas, como enfatizou o próprio autor, tais condições seriam apenas provisórias, cabendo a nós identificar, no seio da sociedade atual, as condições e as tendências de sua superação.

Quais seriam então as possibilidades de realização dessa sociedade idealizada por Marcuse? De que natureza devem ser as novas necessidades vitais do homem e como desenvolvê-las? Os argumentos iniciais do filósofo indicam que mudanças na esfera biológica do homem são genuinamente capazes de levar ao novo socialismo. No entanto, ele mesmo confessa que se trata de necessidades históricas, que ultrapassam o nível animal. Para Marcuse, a humanidade precisa se desvencilhar de necessidades repressivas e trilhar um caminho que leve ao desenvolvimento de novas necessidades vitais. Entre as necessidades opressoras, lista a constante luta pela existência, o conformismo, a adequação à normalidade, a produtividade calcada no desperdício, o sufocamento dos instintos. Contra esse universo destrutivo, cumpre ao homem desenvolver necessidades de natureza oposta, fundadas na paz, no anseio por calma, solidão, privacidade, tranquilidade e alegria. Marcuse crê piamente que necessidades dessa ordem podem se tornar forças produtivas reais, sociais, e, assim, promover uma verdadeira “transformação técnica do mundo” (Marcuse, 1969, p.20)

Mas, se as necessidades do homem são determinadas historicamente, qual é o estágio produtivo que explica a presença de tais disposições auto-repressoras e quais as tendências

inerentes a esse quadro histórico que apontam para a sua superação? Marcuse divisa no seio da sociedade capitalista avançada – e tudo leva a crer que identifique o mesmo no socialismo soviético dos planos quinquenais – uma progressiva substituição da força braçal extenuante por um tipo de trabalho majoritariamente mental. Segundo ele, a automação propiciada pela evolução tecnológica deslocará o centro das atividades humanas do operário fabril para o engenheiro e o cientista. Porém, substituir o trabalhador manual pela máquina industrial, mais do que simplesmente mudar a preponderância de uma classe de profissionais sobre outra, implica abrir o horizonte da atividade produtiva humana para a experimentação e para a fantasia. Liberado do trabalho físico e penoso, o homem se encontraria na posição de empregar suas faculdades de imaginação e assim conferir ao labor produtivo uma qualidade distinta, dissociada da necessidade recorrente de sobrevivência. Estaria, assim, consumada a associação por excelência hegeliana e frente a qual Marx deteve seu ímpeto subversivo: a convergência entre trabalho e jogo, “na qual inclusive o trabalho socialmente necessário possa ser organizado em harmonia com as necessidades instintivas e com as inclinações dos homens”(Marcuse, 1969, p.21).

8.1.1 Viabilidade do socialismo marcuseano

O salto qualitativo ao socialismo proposto por Marcuse parece encontrar sua gênese na tendência automatizante da tecnologia em progresso, e surge como consequência necessária da alteração antropológica do homem, do surgimento de suas novas necessidades. No entanto, para além da discussão a respeito das condições que propiciariam o mencionado salto qualitativo, o modelo de sociedade almejado por Marcuse guarda algumas aparentes contradições. Uma delas estaria na proposta de gradual aproximação entre trabalho e jogo. Marcuse é enfático e, através do franco elogio ao teórico francês Charles Fourier, assume “como hipótese uma sociedade na qual o trabalho se torne jogo” (Marcuse, 1969, p.21). O fato de ter publicado, trinta e quatro anos antes, um artigo em que afirmava justamente o oposto, por si só, não deve causar estranheza. Ao longo de tantos anos, é natural que um pensador revise sua obra e venha a contestar muitas das premissas que formavam a base de seu pensamento. O ponto é que Marcuse parece se olvidar de suas considerações de juventude e não se preocupa em fundamentar a rejeição que faz a elas. E dado o escasso arsenal argumentativo que emprega

ao defender sua nova posição, somos tentados a nos inclinar naturalmente ao seu pensamento de três décadas atrás.

Durante a fase em que ainda buscava aproximar a filosofia heideggeriana do marxismo, Marcuse empreendeu uma análise filosófica do conceito de trabalho, procurando superar a limitação conceitual que a economia havia atribuído ao termo. Seu propósito era o de definir um conceito “geral” de trabalho e ampliá-lo para além de sua contextualização puramente econômica, ou seja, ultrapassar uma acepção em que o trabalho é uma atividade humana específica e exclusivamente voltada à satisfação de necessidades materiais. Recuperando Hegel e a apropriação deste por Marx, sugere uma definição em que o trabalho é tomado como um acontecimento próprio da existência do homem, longe de ser uma atividade determinada e apenas concernente a um aspecto de sua vida. Nas suas palavras, o trabalho:

“é esse fazer do homem como o modo de seu ser no mundo: mediante o qual ele se torna ‘para si’ o que ele é, voltando-se para si mesmo, adquire a ‘forma’ de seu ‘ser-aqui’ (Da-sein), de seu permanecer e simultaneamente torna o mundo ‘seu’. O trabalho aqui não é determinado pelo modo de seus objetos, não mediante sua finalidade, conteúdo, resultado, etc., mas mediante aquilo que acontece com a existência humana ela própria no trabalho” (Marcuse, 1998c, p.13)

A essa extensão da abrangência do significado teórico, soma-se também uma concepção mais ampla do sujeito do trabalho. Para que o conceito possa ser apreendido de modo efetivamente geral, cumpre abandonar a fixação materialista em que o homem se resume a um ente orgânico motivado tão somente por necessidades biológicas. Ao contrário dos animais cujas vidas se restringem a um “deixar-acontecer”, o homem interage com o mundo com a constante incumbência de se “fazer-acontecer”. Sua vida é uma reiterada e perene reconstrução de sua existência, é a interação contínua com um mundo não acabado com o fim de criar-se nele. O homem, portanto, vai além de suas necessidades materiais, ele não se resume a um ser natural, ele é um ser essencialmente histórico. Histórico porque sua realização no mundo não é um acontecer pré-determinado, norteador pelas leis pétreas da natureza, mas sim um “acontecer possível na plenitude de suas possibilidades” (Marcuse, 1998c, p.23). E o trabalho, como o fazer que possibilita esse acontecimento, extrapola os limites da mera atividade voltada ao suprimento de necessidades orgânicas e se estabelece no plano da autorrealização e da autoelaboração da existência. A práxis laboral não se resume, portanto, à produção e ao

consumo de bens; ela consiste, para além desta esfera, em uma mediação entre o ser do homem e o mundo procurando realizar neste as potencialidades inerentes àquele.

Ao trabalho concebido nesses termos opõe-se o conceito de jogo. De acordo com Marcuse, o jogo seria um domínio da plena realização da liberdade, em que o homem passa por cima da facticidade mundana e a submete aos desígnios do seu próprio ser. Despreocupado com as condições de sua existência, o homem elabora e impõe as regras de seu próprio jogo sem levar em conta a imanência dos objetos. No momento do jogo, a objetividade perde sua essência e se torna mais uma peça no universo lúdico do homem. Porém, este estado, por prescindir da realização factual do homem, não pode garantir a sua permanência e continuidade. O jogo é, por sua essência, temporário, momentâneo, um intervalo entre o fazer-acontecer do trabalho. A distração e o relaxamento inerentes ao jogo não possuem em si uma finalidade, são simples momentos de inatividade com vistas à retomada do sacrifício e da concentração do trabalho: “O jogo como um todo necessariamente se refere a um outro, donde provém e para onde aponta” (Marcuse, 1969, p.16)

Se tomarmos a definição do jovem Marcuse em que o jogo, em sua natureza, é um período descompromissado com a existência factual e, ao mesmo tempo, uma descompressão vazia e temporária, como entender a pretensão de aproximá-lo e fundi-lo à continuidade e à plenitude do trabalho? Estaria o Marcuse dos anos 1960 pensando em novas concepções de jogo e trabalho, distintas daquelas que tratara em seus primeiros estudos? Voltando-nos, novamente, à discussão que se seguiu à comunicação, notamos que Marcuse trata o conceito de trabalho no contexto da oposição entre reino da necessidade e reino de liberdade:

“A relação do homem com a natureza já se tornou diversa e o reino da necessidade pode também se tornar um reino diverso se, graças ao aperfeiçoamento da técnica, o trabalho alienado for eliminado do mundo e uma grande parte do trabalho necessariamente necessário se transformar em experimentação técnica. Apenas nesse momento será possível eliminar efetivamente o reino da necessidade e nós talvez possamos ver o desenvolvimento, na própria esfera do trabalho, daquela livre existência humana que Marx e Engels ainda eram obrigados a conceber numa esfera situada além do trabalho”(Marcuse, 1969, p.26-27)

Embora o conceito de trabalho não seja propriamente redefinido e Marcuse ainda adote a terminologia marxista, observamos que sua concepção de jogo destoa daquela desenvolvida em sua juventude. O que antes era situado fora do universo da existência agora se torna experimentação técnica; aquilo que outrora recusava a objetividade e as aspirações vitais

humanas, hoje se apresenta justamente como possível veículo de harmonização entre o mundo e as necessidades instintivas dos homens. Ao pleitear a união entre trabalho e jogo, Marcuse abandona a oposição que concernia à sua maior ou menor aproximação com a práxis. Pode-se agora conciliá-los justamente nesse âmbito, dado que o jogo, reformulado em sua essência, adquiriu o estatuto de uma atividade prática ligada à natureza humana e canalizadora de sua liberdade, oposta ao caráter contingente e opressor do trabalho alienado. No entanto, mesmo que confirmamos ao jogo uma pertinência pragmática, seria ainda plausível pretender uma convergência com o universo do trabalho? Qual a legalidade da sugestão marcuseana de eliminar o reino da necessidade? Não estaria Marcuse aqui tendendo a uma pretensão utópica? Embora tal discussão mereça um tratamento mais abrangente, podem-se apresentar aqui algumas considerações para elucidar o caráter não trivial e problemático da visão do filósofo.

A definição geral de trabalho que Marx ofereceu remetia a um processo inerente à natureza humana e condicionado às suas necessidades:

“O processo de trabalho [...] é atividade orientada para produção de valores de uso, apropriação do natural para necessidades humanas, condição geral para a troca material entre homem e natureza, eterna condição natural da vida humana e assim independente de qualquer forma dessa vida, comum a qualquer de suas formas sociais” (Marx, 1957, p.186)

A última afirmação procura ressaltar o caráter a-histórico dessa aceção. Antes que uma determinada configuração histórica se aproprie do trabalho e lhe atribua sua forma específica, o fundamento inalterável que sempre se fará presente é o de uma atividade subordinada a imperativos naturais, condição da perpetuação humana. O trabalho é, portanto, aqui concebido como uma atividade subordinada a um propósito que lhe é exterior, não é um fim em si mesmo. Conquanto Marcuse pleiteie que através da máquina o homem seria capaz de delegar essa atividade, essa transferência pode se realizar apenas parcialmente. Com a automatização dos processos produtivos, o esforço físico do trabalhador é substituído pelo labor intelectual do engenheiro e do cientista, mas este continua como instrumento a serviço de necessidades que não podem ser suplantadas, dado que naturais e necessárias. O técnico que projeta os mecanismos da máquina trabalha no estreito limite que a função a que a máquina deve servir lhe impõe. Toda sua concentração, seu esforço mental, seu empenho imaginativo terão sido em vão se não resultarem em um projeto que satisfaça certo conjunto de premissas pré-determinadas. O espaço em que sua criatividade pode atuar é assim restringido pelas

imposições que, em última análise, remetem à condição natural do homem. Por mais complexo que seja o estágio de desenvolvimento das forças produtivas, por mais necessidades não-naturais que uma situação histórica tenha desenvolvido e estabelecido, a provisão das condições básicas de existência sempre estarão presentes como uma obrigação à qual o homem jamais poderá se furtar.

Decretar o fim da utopia, nos moldes e com a justificativa que apresentou Marcuse, torna praticamente obrigatória a elaboração de um projeto social viável. Marcuse não se furtou a essa incumbência, porém o expediente prático que sugeriu não foi claro suficiente para livrar sua proposta do estigma que justamente tentou eliminar. Certamente, pensar em uma sociedade global livre da miséria e da fome em face aos avanços tecnológicos, sobretudo nos setores de produção e de distribuição alimentícia, não pode ser tomado como ilusão de um sonhador. Mesmo à época de Marcuse, a humanidade já havia desenvolvido as condições materiais suficientes para alcançar o patamar almejado pelo filósofo. No entanto, quando procura apresentar de que forma as conquistas tecnológicas podem ser direcionadas à realização concreta desse objetivo, o discurso marcuseano adquire traços de um projeto utópico.

O novo socialismo proposto por Marcuse é a eliminação das necessidades repressivas e destrutivas e a instauração de um novo conjunto de necessidades vitais do homem. Para tanto, depende de uma transformação na base produtiva que possa liberar o trabalho alienado e transformá-lo em trabalho lúdico. Esse salto qualitativo pode ser efetivamente concretizado ao se confirmarem as tendências automatizantes no seio dos processos de produção, eliminando o trabalho físico e substituindo-o gradativamente pelo labor intelectual. Nesse momento, a esfera material estaria aberta ao jogo da criatividade e da imaginação humana. Porém, a simples transposição de trabalho braçal a trabalho intelectual não libera a humanidade de sua natureza biológica, não pode suprimir a existência do trabalho como um fazer humano voltado à satisfação de necessidades. Trabalho e jogo são termos, por definição e prática, distintos e complementares, não podendo se fundir e configurar uma nova sorte de atividade humana.

Os objetivos colocados por Marcuse parecem ser tão mais propensos à concretização quanto mais próximos estivermos da consciência do que é necessário e do que não o é. Dentre a gama de necessidades que perfazem a sociedade, cumpre que separemos as necessidades vitais das secundárias e que direcionemos nossos esforços intelectuais – compreendendo, entre eles, o rumo da pesquisa científica e do desenvolvimento tecnológico – aos objetivos genuinamente

humanos. Fechar os olhos às necessidades naturais do homem e sonhar com um momento em que não mais teríamos que preocupar-nos com elas apenas nos distancia de uma sociedade qualitativamente melhor. A eliminação da repressão e do trabalho alienado requer que compreendamos bem nossas prioridades e que aceitemos que, para alcançá-las, o trabalho no âmbito da necessidade é um imperativo. Apenas com a visibilidade do que nos falta e a prontidão para ação concreta é que poderemos dobrar a imprevisibilidade da história e tomar as rédeas de seu curso. A experimentação e a imaginação humanas seriam, ao lado do empenho físico, atividades paralelas colocadas em prática a serviço desses objetivos. Talvez somente nesse estágio é que poderíamos falar na instauração efetiva do reino da liberdade, no sentido próprio em que a enunciou Engels:

“A própria existência social do homem que, até aqui, era enfrentada como algo imposto pela natureza e pela história é a partir de agora obra sua. Os poderes objetivos e estranhos que, até aqui, dominavam a história colocam-se sob a influência do próprio homem [...] só a partir deste momento é que as causas sociais postas em movimento pelo homem começam a produzir predominantemente, e cada vez em maior grau, os efeitos desejados. É o salto da humanidade do reino da necessidade para o reino da liberdade” (Engels, 1974, p.101-102)

8.2 Contraponto a Freud

Ainda que o projeto socialista de Marcuse possa parecer problemático em função da obscura relação entre jogo e trabalho, sua interpretação acerca da possibilidade de uma racionalidade tecnológica alternativa fornece subsídios concretos para se repensar o modo de relação do homem com o mundo. Embora seja difícil pensarmos em uma sociedade ideal em que a dimensão do trabalho seja modificada de tal forma a incorporar os princípios da atividade lúdica, não seria inconcebível uma racionalidade distinta em que a lógica do desempenho e da produtividade destrutiva fosse substituída por preceitos alinhados à pacificação e à liberdade humanas. Mesmo sendo o trabalho uma atividade inerentemente penosa e voltada para a garantia das condições de existência, ele pode obedecer a propósitos diferentes àqueles definidos pelas sociedades contemporâneas. Para tanto, cabe, aqui, repensar as condições de existência do ser humano. Estaria ela associada a um estado permanente de escassez, justificando, assim, uma lógica de produtividade infinita? A sobrevivência do homem estaria

em uma situação cada vez maior de ameaça, razão pela qual o ritmo produtivo deve ser sempre crescente?

Para Marcuse, a lógica da escassez – podemos complementar esse conceito referindo-nos a uma “lógica da escassez permanente” – é uma ideia falsa que é internalizada pela racionalidade, com o propósito de sustentar o sistema capitalista avançado. A escassez, ou carência, para Marcuse, ainda que seja uma propriedade da vida humana, pode ser organizada de distintas maneiras, e, no caso da sociedade contemporânea, elevou-se à condição de uma lógica que impõe uma relação de trabalho voltada para o controle. Nesse sentido, podemos argumentar que a forma de reprodução material das sociedades industriais avançadas está intimamente vinculada ao propósito de dominação, tanto da natureza como dos indivíduos.

“A carência, ou escassez, predominante tem sido organizada de modo tal, através da civilização (embora de modos muito diferentes), que não tem sido distribuída coletivamente de acordo com as necessidades individuais, nem a obtenção de bens para a satisfação de necessidades tem sido organizada com o objetivo de satisfazer às crescentes necessidades dos indivíduos. Pelo contrário, a distribuição da escassez, assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foram impostos aos indivíduos – primeiro por mera violência, subsequentemente por uma utilização mais racional do poder. Contudo, não importa averiguar até que ponto foi útil essa racionalidade para o progresso do todo, o fato é que se manteve como racionalidade da dominação, e a gradual conquista da escassez ficou inextricavelmente vinculada e modelada pelo interesse de dominação.” (Marcuse, 1978, p. 52)

As organizações específicas de escassez são, portanto, produtos históricos, cada uma ensejando “princípios de realidade” distintos. O conceito de “princípio de realidade” é central na filosofia de Marcuse e será o ponto de partida para a elaboração de uma racionalidade alternativa. Marcuse empresta o conceito de Freud, definindo-o como “a soma total das normas e valores que governam o comportamento em uma sociedade estabelecida” (Marcuse, 1992, p.29). O princípio de realidade se impõe, portanto, aos indivíduos, adequando-os a um sistema social determinado, seja por intermédio de regras de conduta, seja pela institucionalização de normas. Na interpretação freudiana, esse princípio tem um impacto direto sobre a estrutura libidinal dos indivíduos, desviando-os de uma situação natural de satisfação de necessidades e submetendo-os a uma repressão dos instintos.

Para Freud, a sociedade contemporânea impôs um princípio de realidade no qual, - considerando-se a estrutura bivalente dos instintos humanos – o princípio da morte se sobrepôs

ao princípio da vida⁹. Marcuse, como vimos, o denomina “princípio de desempenho”, descrevendo-o como um princípio no qual “a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros” (Marcuse, 1978, p. 58). Segundo o pensamento freudiano, o homem contemporâneo, devido às restrições impostas pelo modo de vida social, não consegue satisfazer seus instintos vitais, Eros, canalizando suas frustrações e externalizando seu instinto de morte, Thanatos. Freud acredita que a manifestação dessas tendências destrutivas diz respeito a uma vontade inconsciente de retorno ao ventre materno, situação em que o indivíduo pode dar vazão aos seus instintos vitais e obter sua plena satisfação. Os instintos de morte atuam aqui com o propósito de conduzir o ser humano a um estágio anterior à vida orgânica consciente, negando, dessa maneira, a vida na realidade contemporânea.

Freud entendia que o predomínio do instinto de morte é um processo inescapável, única solução para uma sociedade em que a repressão se institucionalizou de tal modo a não permitir a satisfação dos instintos de prazer. Marcuse se opõe ao fatalismo freudiano. Para o filósofo, um princípio de realidade alternativo poderia ser concebido e colocado em prática, recuperando a perspectiva da plena satisfação.

Marcuse entende que o homem contemporâneo se situa em um permanente dilema. Por um lado, a racionalidade tecnológica que pauta suas ações impõe uma lógica de dominação, harmonizando-o com o princípio de desempenho da contemporaneidade; por outro lado, ele é dotado de instintos vitais que requerem gratificação, que estão voltados à busca do prazer. Marcuse concorda com Freud ao afirmar que o princípio de realidade contemporâneo constrange a satisfação desses instintos vitais; no entanto, ele acredita na possibilidade de imposição de um princípio alternativo que priorize a livre gratificação do prazer.

O que leva Marcuse a crer nessa possibilidade é o que ele denomina “dimensão estética” da ação humana (Marcuse, 1978, p.156). Segundo o filósofo, a faculdade da imaginação abre à experiência humana uma dimensão em que a relação do sujeito com a realidade é livre de restrições e de propósitos. Ao usar a imaginação, o sujeito se defronta com o objeto na qualidade de espectador, uma vez que não é à utilidade do objeto que ele visa, mas, sim, à sua forma pura. Segundo as formulações da estética kantiana, na dimensão estética imperam a

⁹ A teoria freudiana, em sua derradeira formulação, entende que o organismo vivo compreende dois tipos de instintos primários: os instintos da vida (Eros) e os instintos de morte (Thanatos) (Freud, 1930)

“intencionalidade sem intento¹⁰” e a “legitimidade sem lei¹¹”(Marcuse, 1978, p.160). A não intencionalidade dessa relação entre sujeito e objeto diz respeito à liberdade da dimensão estética, uma vez que não está submetida a objetivos extrapostos ou a uma normatividade exterior.

Segundo a interpretação de Marcuse, na dimensão estética, os objetos são contemplados em sua beleza. A forma pura dos objetos enseja no sujeito uma perspectiva de fruição e de satisfação de prazeres, ativando aqueles instintos vitais que, na perspectiva de Freud, já não poderiam ser restabelecidos devido ao predomínio do princípio de desempenho.

Resta, contudo, saber como a dimensão estética é capaz de se tornar um princípio de realidade, contrapondo-se ao princípio de desempenho. Afinal, a faculdade de imaginação, que abre a ação humana para uma experiência estética, se situa em um âmbito meramente intelectual, não concreto. Nesse empenho, Marcuse tentará, por intermédio da definição de uma racionalidade alternativa, demonstrar como uma nova mundividência poderá ensejar uma renovada configuração da realidade.

8.3 Razão tecnológica e libertação

Até a “Ideologia da sociedade industrial”, Marcuse ocupou-se, sobretudo, com o exame do percurso histórico do conceito de racionalidade. Sua preocupação cardeal, até esse momento, foi a de identificar as etapas da história do pensamento ocidental e de demonstrar como estas contribuíram para a consolidação de um modelo de racionalidade que ele denominou de “razão tecnológica”. Esse trabalho intelectual perpetrado por Marcuse ao longo de quase 40 anos de vida acadêmica não ousou, todavia, lançar-se a uma elaboração prospectiva do conceito de razão. Esse empenho será, curiosamente, realizado apenas no final de sua vida.

Em “Essay on Liberation”, obra lançada em 1969, Marcuse se propõe a conceber um tipo alternativo de razão, associado a um novo tipo de homem. De acordo com o autor, é

¹⁰ Traduzido do original alemão “Zweckmässigkeit ohne Zweck”

¹¹ Traduzido do original alemão “Gesetzmässigkeit ohne Gesetz”

possível pensar em um padrão de racionalidade que esteja a serviço das pretensões utópicas¹² de libertação e de erradicação da miséria, entre outras. Um modelo segundo o qual a técnica e a tecnologia, ao invés de servirem a propósitos de repressão e de contínua exploração, possam ser utilizadas, em escala global, para erradicar a pobreza e a escassez em um futuro não distante. Marcuse está em busca de um modo de pensar que rompa com o sistema vicioso da sociedade de consumo, no qual o homem, para satisfazer suas necessidades, fere a si mesmo e aprofunda sua dependência ao aparato exploratório que o domina. Sua intenção é a de fugir do esquema hermético do sistema industrial avançado que, com uma mão promete níveis cada vez mais elevados de conforto e de comodidade, mas que, com outra, confina e esgota toda possibilidade de autonomia e de pensamento independente.

O surgimento de uma sociedade genuinamente livre, decorrente da ascensão desse novo tipo de racionalidade, requer, como vimos, uma nova natureza humana. Sem uma mudança na infraestrutura biológica do homem, esse tipo de salto qualitativo que se anseia não pode ser completado. Em princípio, tal proposição poderia causar estranhamento. Ao se referir à necessidade de uma transformação da biologia humana, Marcuse poderia estar condicionando o imperativo de transformação social a algo inexecutável e distante, dentro de um pensamento evolutivo clássico, das possibilidades imanentes de nossa espécie.

Contudo, o conceito de biologia ao qual Marcuse faz referência limita-se ao âmbito das vontades e dos desejos. Segundo o filósofo, a estrutura biológica do homem diz respeito a um comportamento orgânico, segundo o qual “o organismo recebe e reage a certos estímulos e ignora e repele outros de acordo com a moralidade introjetada, que, portanto, promove ou impede a função desse organismo como uma célula viva na sociedade respectiva” (Marcuse, 1969a, p.11). Trata-se, pois, de uma segunda natureza, que se manifesta na forma de instintos libidinais, mas que foi assimilada pelo homem em sua existência e em seu convívio sociais.

Na sociedade industrial avançada, essa natureza traduz-se em uma inclinação obstinada pela posse, pelo consumo e pela necessidade de renovação de mercadorias, ainda que possa colocar em risco a vida do indivíduo. As sociedades avançadas teriam, consoante Marcuse, sublimado a agressividade e a exploração inerente a sua organização por intermédio da conformação dos instintos humanos a suas prerrogativas de produtividade e de eficiência. Ao

¹² Como indicado no capítulo 7.1, Marcuse pensa que o utópico não é mais um atributo válido, dado que o estágio avançado do desenvolvimento tecnológico permite que se atinjam objetivos até então tidos como inalcançáveis, entre eles, a eliminação completa da miséria e da fome.

homem contemporâneo, passou a ser natural um padrão de vida em que o trabalho se impõe sobre a simples fruição e em que o conforto gerado pelo desenvolvimento tecnológico encobre o risco de destruição do indivíduo submetido ao aparato. Entre outros veículos, “a mídia de massa ajustou as faculdades racionais e emocionais para seu mercado e suas políticas e as guiou para a defesa de seu domínio” (Marcuse, 1969a, p.15).

A passagem a uma sociedade livre pressupõe, portanto, mudanças “biológicas” – de “segunda natureza” – que introduzirão novas reações instintivas, tanto físicas como mentais. Marcuse pensa, sobretudo, em uma nova sensibilidade, mediante a qual o homem desenvolveria uma barreira natural contra a crueldade e a brutalidade sistêmicas, além de torná-la um expediente político para a construção de uma sociedade genuinamente libertária.

O desenvolvimento conceitual da “nova sensibilidade” percorre um caminho deveras sinuoso, no qual, não poucas vezes, causas e efeitos se confundem. Essa relativa falta de objetividade talvez tenha custado a Marcuse uma aprovação mais notável por parte de seus contemporâneos. A acusação, capitaneada por Jürgen Habermas, de que faltaria a Marcuse um projeto alternativo concreto, e de que suas propostas recaem em um romantismo pueril, atestam a diferença de popularidade entre o lado crítico e o lado propositivo do filósofo. Há, entretanto, no conceito de “sensibilidade”, uma fundamentação filosófica bastante original e que pode servir, conforme veremos no derradeiro capítulo, como chave de legitimação de movimentos de oposição, entre eles, mormente, os ambientais.

Marcuse refere-se à “sensibilidade” para designar um tipo de relação entre o sujeito e o mundo que não se pauta na centralidade da razão. A apreensão da realidade não estaria mais sujeita à lógica dominadora dos puros preceitos racionais, mas teria se transformado em uma capacidade de sensação livre, tão somente guiada pelas inclinações dos instintos. A faculdade racional, ao invés de impor a ordem e de enviesar uma mundividência específica, estaria a serviço da dinâmica libidinal do sujeito. Para Marcuse, a nova sensibilidade moldaria um mundo completamente distinto, no qual “os instintos vitais encontrariam expressão racional (sublimação) no planejamento da distribuição de tempo de trabalho socialmente necessário” (Marcuse, 1969a, p.24).

Em decorrência da preponderância dessa nova visão de mundo, a ciência e a tecnologia libertar-se-iam dos limites impostos pela razão subjugante, estando incumbidas de dar vazão às inúmeras potencialidades inerentes à forma e à matéria. Ambas teriam como propósito a

gratificação da libido humana e, para tanto, aproximar-se-iam de um princípio estético. A nova técnica (e a nova ciência) proposta por Marcuse seria, antes de tudo, uma manifestação artística, ou seja, um processo produtivo segundo o qual a sensibilidade do indivíduo vem a conceber uma forma objetiva concreta, um mundo exterior. Não se trata, portanto, de uma práxis em que o resultado produzido é oriundo de uma lógica baseada no princípio do desempenho. O mundo concebido pela nova sensibilidade, erigido pela nova ciência e pela nova tecnologia, não surge como efeito de uma ordem perversa que visa à exploração *ad infinitum* e à submissão perene do homem e das coisas. O novo mundo marcuseano é aquele em que a prática cria uma existência pautada em categorias como o sensual, o lúdico, o belo e o calmo.

Antes de, propriamente, buscarmos entender essa associação entre arte e produção das condições materiais de existência que, para muitos críticos de Marcuse, permaneceu problemática, cumpre elucidar como o filósofo concebe, de acordo com o modelo kantiano, as relações entre as distintas faculdades do sujeito. Nesse novo modelo de sensibilidade, Marcuse procura demonstrar de que modo os sentidos se tornam, coevamente, livres e produtivos. Para tanto, ele redesenha um sistema de faculdades em que a imaginação adquire um papel preponderante.

A imaginação seria responsável pela criação das “imagens da liberdade”: a imaginação seria capaz de recriar mundos de acordo com as inclinações instintivas do homem. Mas como podemos pensar em uma imaginação livre, se sua própria atividade de criação está circunscrita aos dados sensoriais e ao princípio ordenador da razão? Como pode Marcuse atribuir à faculdade imaginativa um papel central se seu movimento depende das imagens fornecidas pela sensibilidade e pela lógica racional?

Marcuse entende que o conceito kantiano de imaginação está subordinado a uma perspectiva repressora do mundo. De acordo com essa tradição, a faculdade imaginativa teria o fim de produzir imagens à semelhança das formas apreendidas pelos sentidos e segundo uma lógica racional transmitida de geração a geração. Marcuse fala de um poder de imaginação reprimido - livre, apenas, “para transformar a realidade [...] nos parâmetros do quadro geral da repressão” (Marcuse, 1969a, p. 29). Para a construção de uma nova sociedade, a imaginação deve ter, ao contrário, um papel preponderante. Ela deve atuar como força dinâmica da relação entre sensibilidade e razão, um elo mediador entre ambas. Isso significa, em outros termos, que

a imaginação, com base no que é apreendido pelos sentidos, concebe formas segundo os íntimos desejos humanos e impõe à razão a incumbência de recriar o mundo de acordo com esse modelo.

A inversão operada por Marcuse consiste, portanto, em destituir a razão de uma função ordenadora originária, em que, seguindo leis abstratas que prescrevem o princípio do desempenho e da produtividade infinita, se afasta das reais necessidades humanas. A razão submetida à nova sensibilidade, ao revés, não está apartada do mundo real dos homens, ela opera consoante os preceitos impostos pela capacidade sensitiva e pela faculdade imaginativa do humano.

Poder-se-ia, a princípio, pensar em um intento de retorno a um conceito platônico de racionalidade¹³. Ao pensar em uma razão pautada pela sensibilidade humana, Marcuse se aproxima de uma concepção ética segundo a qual a verdade tem um substrato real, natural, e que não segue princípios gerais e teóricos, ao qual a realidade deve se submeter. Na concepção platônica, há um compromisso entre o verdadeiro e o existente, assim como, na nova razão de Marcuse, há um vínculo indissolúvel entre as formas racionais e as reais necessidades humanas. Em ambas acepções, a faculdade racional não opera de modo independente, mas está subordinada a imperativos que têm sua origem em uma dimensão natural e real.

Essa aproximação com a ideia platônica de razão é assaz importante para entendermos o motivo segundo o qual Marcuse afirma estar a nova racionalidade vinculada a um *ethos* estético.

Para Marcuse, a relação a se estabelecer entre o sujeito e o objeto – o homem e o mundo – em uma sociedade genuinamente livre é semelhante àquela entre o espectador e a obra de arte. O padrão ético que pauta a experiência da beleza em um objeto artístico prescreve uma harmonia natural entre aquele que admira e o admirado. Não há oposição, mas sim aproximação e coincidência. No plano político, essa ética estética implica a completa realização dos anseios e inclinações humanas mediante a concepção de formas exteriores que estão em perfeita harmonia com a natureza do homem. O ontológico, aqui, acompanha a subjetividade libidinal, e o sistema mundano assim criado estabelece uma simetria imanente com a humanidade. Esse ideário estético a que Marcuse alude é, em última instância, uma referência à noção antiga do vínculo entre o belo e o bom. De acordo com Marcuse, “a estética clássica, ao

¹³ Ver capítulo 6 do presente trabalho.

insistir na união harmoniosa de sensualidade, imaginação e razão no belo, também insistiu no caráter objetivo (ontológico) do belo, como a Forma em que o homem e a natureza convergem para si mesmos: realização¹⁴” (Marcuse, 1929a, p.27).

A centralidade da estética para a filosofia de Marcuse levá-lo-á, inclusive, a uma crítica da tradicional concepção marxista de arte. Compreender esse esforço crítico permitirá entender a pertinência política que Marcuse atribui ao *ethos* estético, transformando-o em uma força capaz de subverter a ordem estabelecida da sociedade contemporânea.

Ao contrário do pensamento marxista, Marcuse concebe a arte como uma esfera capaz de autonomizar-se, ou seja, de criar uma ordem própria, distinta dos traços oriundos da base produtiva. O filósofo afasta-se, assim, de uma interpretação puramente materialista, segundo a qual a arte, sendo integrante da superestrutura, seria mero reflexo dos anseios da classe em ascensão e das dicotomias que caracterizam o todo social. Dentro desse quadro interpretativo marxista, a arte está destituída de um papel transformador, uma vez que cumpre a ela apenas tornar-se ato descritivo de uma realidade previamente existente e plenamente consolidada. A estética marxista entende a obra de arte como um possível veículo revolucionário, mas, apenas, sob a condição material de uma tendência de ascensão da classe proletária. Ela não teria, por si só, a capacidade de engendrar transformações estruturais que resultassem na subversão da ordem estabelecida.

Marcuse, ao revés, atribui à arte um poder político de amplo alcance. Para ele, a arte tem o poder de se emancipar do universo do discurso e do comportamento, criando, assim, uma realidade alternativa. A apreensão dos fenômenos mundanos é subvertida pela experiência estética, uma vez que os dados dos sentidos sofrem um processo de sublimação que os reordena de acordo com princípios estranhos à organização factual estabelecida. O conceito de sublimação é central na filosofia marcuseana, uma vez que diz respeito à possibilidade de separação de elementos em relação à ordem à qual pertencem. No caso particular da experiência humana no mundo, a sublimação opera como um processo em que os objetos percebidos são retirados do contexto em que são ordenados e ficam, assim, à disposição do sujeito para serem reorganizados.

¹⁴ Optou-se, aqui, pelo vocábulo “realização” para traduzir “fulfillment” do original em inglês, uma vez que o sentido de completude pareceu ser aquele a ser privilegiado

Para que, entretanto, essa nova disposição possa tornar-se realidade, faz-se necessário cumprir o movimento reverso, isto é, o da desublimação. O potencial político da arte reside, justamente, nesse passo, em que toda a reelaboração conceitual da realidade – seguindo os princípios libidinais e imagéticos descritos anteriormente – surge como ato de reinvenção da realidade dada. A de-sublimação constitui um ato revolucionário por excelência, dado que visa à concretização de uma realidade que, até o ato de sublimação, permanece no âmbito da mera idealidade.

Mediante esse movimento de mão dupla – sublimação e de-sublimação – Marcuse percebe um processo de reelaboração e de atualização da realidade imediatamente dada. O objeto, ou conjunto de objetos, que é apreendido pelo indivíduo assume uma nova forma: Marcuse a denomina “forma estética”. Essa nova forma que o objeto assume corresponde à transposição do conteúdo dos sentidos a um todo que se autossatisfaz. Em outras palavras, corresponde à inserção desse conteúdo em uma ordem autônoma, própria da intimidade do sujeito e associada à sua natureza libidinal. Há, aqui, portanto, uma relação paradoxal entre a arte e a realidade imediata: ao mesmo tempo em que preserva o conteúdo da percepção, a arte nega a realidade ao reelaborá-la segundo os preceitos mais íntimos da subjetividade. Nas palavras de Marcuse, “a obra de arte representa, assim, a realidade enquanto a acusa” (Marcuse, 1977, p.8).

A arte é, portanto, um grande paradoxo, mas que, por ser justamente contraditória, reclama para si sua função subversiva. A arte é, por um lado, geradora de verdade, na medida em que quebra o monopólio da realidade estabelecida para redefinir o que é real. Por outro lado, contudo, essa ruptura não é completa, ela parte de um substrato real imediato, circunstância que lhe confere a possibilidade de interferir concretamente no que é dado. Sem esse conteúdo originado das relações concretas, não surgiria a possibilidade de uma interferência real no mundo dado, a transformação da realidade seria impossibilitada.

A experiência estética, descrita consoante esses termos, desempenha, assim, uma função de estranhamento em relação ao mundo. Seu papel é o de elaborar uma linguagem contraditória: precisamente no sentido de colocar em questão a gramática da ordem estabelecida. Entretanto, dado seu pertencimento originário à realidade, a ação estética também afirma essa ordem. Pode-se, dialeticamente, entender que a expressão estética, coevamente, afirma e não afirma o que é real e existente. Marcuse expressa essa relação paradoxal ao

afirmar que “a arte se submete à lei do que é dado, enquanto transgride essa lei ” (Marcuse, 1977, p.11).

O componente revolucionário que Marcuse entrevê na arte e que, justamente, possibilita essa transgressão relativa da realidade diz respeito à superação da perspectiva materialista de Marx. A individualidade, que o marxismo rechaçava, surge, na filosofia marcuseana, como chave explicativa do potencial de transcendência inerente à experiência estética. A energia libidinal do indivíduo, as forças internas associadas a sua natureza, constituem o elemento essencial capaz de subverter a realidade que é dada de forma imediata e impor uma ordem que lhe é estranha. Marcuse fala de uma “estrutura instintiva” (Marcuse, 1977, p.17), permeada por “forças primárias erótico-destrutivas que implodem o universo normal de comunicação e de comportamento” (Marcuse, 1977, p.20). Em outras palavras, a obra de arte existe como possibilidade permanente de expressão de impulsos e de pulsões que escapam ao controle social.

As acusações de que foi objeto Marcuse ressaltaram, entre outros aspectos, o romantismo que estaria associado a esse resgate do natural como modo de transformar a realidade social. Como será visto em capítulo subsequente, Habermas rejeita a proposta marcuseana de racionalidade por considerá-la ingênua e deveras vinculada com uma visão de mundo ultrapassada, segundo a qual a dimensão natural poderia se impor sobre as relações sociais.

Em defesa de Marcuse, seria possível alegar que sua referência à natureza humana não visa, ao contrário do ideal romântico, a uma ruptura concreta com as estruturas sociais. Não há, em Marcuse, um olhar nostálgico em direção a uma condição natural originária, em que uma relação estreita e irrestrita com a natureza seria a condição para libertar o homem do aprisionamento ao qual o Esclarecimento o conduziu. Autores do idealismo alemão como Friedrich Hölderlin buscavam conceber um ideal de humanidade com base nos valores e nos hábitos da Antiguidade clássica grega. Em seu poema epistolar Hyperion, Hölderlin associa a relação harmônica do homem grego com a natureza a uma sensação permanente de paz e de tranquilidade (Hölderlin, 2003). Marcuse, ao revés, remete-se à natureza com o objetivo de fundamentar os anseios humanos e, assim, afastá-los dos princípios de desempenho e de destruição que caracterizam a ordem social contemporânea. Segundo Marcuse, os instintos humanos tendem naturalmente a uma necessidade de libertação e de preservação da vida e,

desse modo, são considerados revolucionários, pois subvertem a lógica de escassez perene imposta pelas relações estabelecidas.

9. REPERCUSSÕES DA TECNOLOGIA MARCUSEANA

9.1 A crítica habermasiana

A relação intelectual entre Herbert Marcuse e Jürgen Habermas é mais propriamente conhecida pelo debate que ambos ensejaram em torno da tecnologia. Esse debate foi consubstanciado no artigo “Ciência e técnica como ideologia”, que Habermas escreveu no contexto das comemorações dos 70 anos de seu precursor. Nesse texto, Habermas se opõe à perspectiva marcuseana sobre a tecnologia, argumentando contra a possibilidade de se pensar uma nova racionalidade tecnológica. Esse debate, dada a sua importância e seu caráter seminal, engendrou várias discussões posteriores, tanto entre filósofos da Teoria Crítica, como entre filósofos da ciência e da tecnologia. Dado o caráter atual dessas discussões, sua temática específica será tratada¹⁵ na recepção que teve nas reflexões filosóficas de Andrew Feenberg, filósofo norte-americano responsável pela elaboração de uma teoria crítica da tecnologia.

No presente capítulo, nos debruçaremos sobre outro direcionamento crítico de Habermas em relação à filosofia da tecnologia de Marcuse, que consistiu em identificar o filósofo a tendências “tecnocráticas” dentro da produção intelectual contemporânea. Ao analisar essa crítica “marginal” de Habermas, poderemos apreciar, de modo mais completo, a real dimensão desse frutuoso debate entre duas visões diametralmente opostas sobre o fenômeno tecnológico.

Um dos temas que desde os primeiros anos de atividade docente atraiu o interesse de Habermas é a relação entre técnica¹⁶, ciência e sociedade. A partir da leitura e crítica a renomados sociólogos e filósofos, Habermas desenvolve suas próprias conclusões a respeito da intrínseca relação entre o progresso técnico-científico e o âmbito das estruturas sociais. Percorrendo o trabalho de contemporâneos como Arnold Gehlen, Helmut Schelsky e, obviamente, Marcuse, e, recuperando alguns pontos cardeais da teoria marxista, o filósofo

¹⁵ Referir-se a capítulo 8.2

¹⁶ Em “Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts”, Habermas diferencia “Technik” de “Technologie” mediante as seguintes definições: “Technik” pode significar o conjunto de instrumentos, máquinas e autômatos que visam a obtenção de algum fim ou pode ser definida como um sistema de regras de ações racionais. Dentre estas regras, distinguem-se as de escolha racional e as de ação instrumental. As primeiras são denominadas “Strategien” e as segundas “Technologien”. Para facilitar uma eventual referência do leitor ao original alemão, optei por traduzir os vocábulos por “técnica” e “tecnologia” e preservar as acepções dadas por Habermas nas minhas considerações.

alemão identifica uma ideologia tecnocrática limitante e propõe, partindo dos conceitos de interação e trabalho, uma reinterpretação do assunto. Para Habermas, a consciência tecnocrática empobrece a análise e impede a visão de relações dialéticas entre técnica, política, ciência e indústria. A crítica habermasiana à ideologia tecnocrática tem como alvo principal o próprio pensamento de Marcuse. Seus principais argumentos levam Habermas a se afastar deste modelo e assim a edificar sua própria tese.

9.1.1 Progresso técnico-científico

Ao discorrer sobre técnica e ciência, interessa particularmente a Habermas o exame de seu progresso. Qual seria o modelo através do qual poderíamos satisfatoriamente interpretar o progressivo acúmulo de nossos conhecimentos e de nossas habilidades? Considerando que a ciência a partir do século XIX adquire o caráter de conhecimento tecnicamente utilizável, bastaria procurarmos pelo padrão do desenvolvimento técnico. Segundo Habermas o progresso técnico parece almejar inicialmente a potencialização e, posteriormente, a substituição das funções instrumentais humanas. Diz o autor:

“Uma após a outra imitamos maquinisticamente as funções sobre as quais se constrói o processo cíclico da ação instrumental: primeiro as funções dos órgãos executores (mão e pé); depois as funções dos órgãos sensoriais (olho e ouvido); finalmente as funções do órgão diretor (cérebro)”(Habermas, 1978, p.337)

As máquinas computacionais, capazes de não somente intensificar, mas também de fazer as vezes da atividade racional humana em sistemas autorreguladores, representariam, neste modelo, a objetivação total do homem. Tanto suas funções operacionais como as funções de controle seriam completamente reproduzíveis por máquinas. Este seria, segundo o estudioso Arnold Gehlen, o ponto final do progresso técnico. Habermas, no entanto, afirma que o desenvolvimento pode ir além da objetivação humana e cita como prova a existência de sistemas homem-máquina. Estes sistemas não são compostos exclusivamente por máquinas, mas também por homens. Constituem, pois, uma combinação entre funções mecânicas e reações humanas. Sobre a questão da condução de tais sistemas, Habermas é categórico: “A condução dos sistemas homem-máquina passou às máquinas. O homem desistiu do papel do

emprego controlado de meios técnicos. Segmentos do comportamento humano foram, ao invés, rebaixados ao plano de peças controladas de máquinas” (Habermas, 1978, p.339)

Apesar da perda de comando desses sistemas, não seria o homem ainda quem dita os rumos e as medidas do progresso técnico? Se o objetivo da técnica tem sempre sido o de livrar o homem do trabalho físico e de outros sofrimentos, não seria o seu avanço a indicação de sua progressiva eficiência? Ou não passaria de uma ilusão, erigida sobre o falso alicerce de que o homem dispõe de liberdade para definir os seus fins, o controle humano desse progresso? Não estaria a técnica intimamente relacionada a outros setores como a indústria e a administração pública, o que impediria que pudesse ser considerada isoladamente e assim ditada unicamente pelo consenso dos homens? Para responder a central indagação a respeito da existência ou não de um sujeito do progresso técnico-científico, Habermas analisa dois pontos de vista: o liberal e o conservador.

9.1.2 Concepções Liberal e Conservadora do Progresso Técnico-científico

A diferença entre as concepções liberal e conservadora reside na afirmação ou negação do poderio humano sobre os rumos do progresso técnico-científico. A primeira, defendida por teóricos como Karl Popper e Hans Jonas, acredita em uma crescente dominação do homem sobre a natureza e sobre os processos sociais devido, justamente, ao avanço da ciência e da técnica. Cada vez mais, segundo esta aceção, o homem é capaz de impor seus fins e predizer com segurança os efeitos colaterais desta imposição. O progresso técnico-científico amplia a liberdade humana e pode até ser considerado como meio de controle da história. Habermas identifica uma série de problemas ao avaliar as premissas desta definição. Autonomia e consenso na determinação dos fins seriam condições a serem satisfeitas caso a sociedade pretendesse ter sob seu domínio o avanço das técnicas e das ciências. Face aos interesses capitalistas e ao fato de que o progresso técnico-científico, ele próprio, nos impõe objetivos, Habermas não pode se não refutar esta ilusão. Pelo contrário, o que observa é uma complexa rede envolvendo distintos elementos interdependentes - ciência, técnica, indústria, militarismo e governo – que suprime, na medida em que se desenvolve, a liberdade dos sujeitos.

A interpretação conservadora do progresso técnico-científico parece, em um primeiro instante, satisfazer as ressalvas apresentadas por Habermas. O rumo da técnica e da ciência não

pode, contrariamente ao que afirma a aceção liberal, ser analisado como uma mera e isolada evolução dos meios técnicos e dos sistemas de ação racional. Técnica e ciência progridem em um âmbito institucional e dele não podem ser separadas. Tal relação, em realidade, constitui uma complexa teia de interdependência na qual se misturam administração estatal, forças armadas, indústria, ciência e técnica. Além de complexo, este conjunto de relações é dinâmico e parece escapar do controle dos sujeitos: “O progresso técnico segue um sentido sem diretivas de fora ou de cima, ele se iguala a um processo natural” (Habermas, 1978, p.343). A aproximação entre progresso técnico-científico e processos naturais foi defendida por muitos pensadores contemporâneos a Habermas. Arnold Gehlen, por exemplo, chamou este processo de “meta-humano” e “meta-biológico”.

A crítica habermasiana à concepção conservadora reside na forma como a inter-relação entre âmbito institucional e técnica é interpretada. O filósofo acredita em uma relação dialética, ao passo que pensadores como Schelsky e Marcuse, segundo sua análise, parecem identificar uma única direção de influência.

Helmut Schelsky defendia uma visão em que as mudanças institucionais se devem, em última análise, às consequências do progresso técnico-científico. Segundo o pensador, nas sociedades industriais, os meios técnicos passaram a definir os fins; o estado técnico abdica da dominação política e passa a adotar a administração científica. De acordo com Habermas, o que há aqui é uma clara redução de dominação a técnica.

A avaliação que Habermas faz das conclusões de Marcuse são, no entanto, mais aprofundadas e de maiores consequências. Ao contrário de Schelsky, Habermas considera que Marcuse reduz técnica à dominação.

9.1.3 O Caráter Tecnocrático da Interpretação de Marcuse

Para Habermas, o exame que Marcuse faz da ciência e da técnica contemporâneas recai, embora tencione se afastar, em ideologia. Ideologia que chama de tecnocrática. Segundo o filósofo, a consciência tecnocrática enxerga a sociedade como um grande aparato técnico, pois não dissocia o âmbito institucional e normativo das sociedades industriais dos sistemas concebidos e regulados tecnicamente. Segundo este modelo, a política, o direito, as instituições culturais e os organismos sociais obedecem à mesma lógica a qual estão submetidos os

sistemas automatizados de produção, transporte e comunicação, entre outros. Marcuse, como observamos, atribui a esta lógica o nome de racionalidade tecnológica, ao passo que Schelsky – outro tecnocrático, segundo Habermas – a denomina de exigência material¹⁷. Em uma acepção como na outra, Habermas conclui que há uma síntese entre o social e o técnico que “reduz todos os problemas, que nos desafiam a aprender a dominar praticamente nossa história, a perguntas sobre uma técnica mais adequada” (Habermas, 1978, p.349). Marcuse sugere – e se abstém de propor uma alternativa concreta – que uma técnica mais adequada poderia ser a que promove a reconciliação entre razão e emoção, uma relação de interação, e não de dominação, entre o homem e a natureza. Sem entrar detalhadamente na discussão sobre a validade desta sugestão, Habermas argumenta que uma técnica de caráter racional e instrumental é inerente às condições de reprodução humana e, portanto, imprescindível. O que pode se alterar historicamente, isso sim, é o seu alcance.

Habermas entende que, ao se afastar da questão sobre o alcance e se manter na discussão sobre alternativas à técnica, Marcuse contradiz seu propósito. Considerando, como indicamos, um amalgamento entre o âmbito institucional e os sistemas técnicos segundo uma racionalidade tecnológica dominadora e, concomitantemente, sugerindo que apenas mediante uma nova técnica a emancipação do homem pode ser alcançada, Marcuse nada faz além de sugerir uma solução técnica ao seu problema. “Como se o progresso da técnica no contexto da vida social só apresentasse problemas que o [próprio] progresso da técnica pudesse resolver” (Habermas, 1978, p.354). Antes de propriamente apresentar a crítica habermasiana a esse modelo, cumpre, primeiro, estender e colocar o problema da emancipação humana nos termos de uma perspectiva marxista, ponto de apoio do pensamento de Marcuse.

O horizonte emancipatório do pensamento de Marx é fruto, como sabemos, de um desconforto causado pela constatação da letargia humana diante de sua própria história. A revolução pretendida é a que logrará colocar nas mãos da humanidade o timão de seu próprio desenvolvimento. No entanto, se, por um lado, o homem conseguiu, mediante o controle da natureza pela técnica, se adequar ativamente às suas condições externas de existência, por outro, suas normas e instituições sociais parecem se adequar passivamente ao desenvolvimento autônomo dessa própria técnica. Transformar esta adequação passiva ao progresso técnico-científico em um controle ativo das mudanças sociais é o que se poderia compreender como

¹⁷ Tradução livre do alemão do vocábulo *Sachzwang*.

emancipação do homem. Não mais submetido aos ditames de uma lógica independente e irrefreável, os homens poderiam usufruir de sua liberdade e definir, eles mesmos, o caminhar de suas sociedades. Mas como poderia se dar este salto histórico? De que maneira poderiam as transformações estruturais das sociedades não estarem mais à mercê da evolução da técnica e da ciência e sim da livre e consensual vontade humana? É em virtude dessa cardeal pergunta que surge a crítica habermasiana à tecnocracia e a acusação aos blocos capitalista e socialista da Guerra Fria de se moverem sobre esta mesma ideologia.

O pensamento tecnocrático toma como modelo a dominação que o homem exerce sobre a natureza e se convence de que também deve ser aplicado ao âmbito social. As transformações de nossas sociedades devem ser controladas da mesma maneira que o homem controla a natureza. Habermas se contrapõe a esta visão e a acusa de enxergar de forma limitada o mundo da vida social. Para ele, o erro tecnocrático é o de considerar o âmbito das normas sociais apenas como uma “variável dependente do processo de autoconservação” (Habermas, 1978, p.354). O mundo dos imperativos e dos valores sociais não se limita a uma mera regulação da vida em comunidade – vida essa que, no processo evolutivo da humanidade, se mostrou mais eficaz para a manutenção da espécie do que a vida instintiva e isolada dos indivíduos. Nossas instituições transcendem este caráter funcional e não podem ser vistas como simples processos de adequação e de força que obriga os homens a sufocarem seus instintos e a viverem em sociedade. Para Habermas, o campo institucional é também um sistema cultural que reorganiza os nossos instintos e se antecipa a eles, criando um universo de valores que vão além das necessidades de autoconservação. É nesse universo que se encontram, por exemplo, as proposições místicas, religiosas e utópicas. Tais valores servem a uma compensação coletiva, mas também cumprem o papel de legitimação política. Este aspecto ambivalente faz do campo institucional um sistema de caráter histórico, cuja racionalidade não pode ser explicada com base em um critério técnico de êxito e de fracasso. A racionalidade do âmbito institucional se mede pela “relação entre sistema de dominação e tradição cultural[...]: em que medida os valores culturais são consumidos como ideologias ou sufocados como utopias” (Habermas, 1978, p.354).

A ideologia tecnocrática, ao ignorar o caráter valorativo cultural e politicamente legitimador das instituições sociais, ao pretender controlá-las tecnicamente, projeta toda a sociedade como um grande sistema técnico autorregulador. Um sistema que deve operar

segundo uma esperada regularidade e que, mesmo com o ocasional surgimento de eventos acidentais, seja capaz de ser restabelecido com correções externas. Um imenso sistema homem-máquina no qual a ação humana se esvazia de conteúdo moral e valorativo e se limita a um comportamento condicionado e repetitivo. Este modelo, que Habermas interpretou já nos anos 1960 como um crescente empenho capitalista e socialista, promove um controle geral da sociedade, mesmo nos âmbitos de aparente liberdade subjetiva como o voto democrático, o consumo e o lazer. Concluído este projeto, estaria satisfeita a pretensão tecnocrática de controle generalizado das transformações sociais, porém, por conferir um caráter exclusivamente técnico a esse controle, impede a consciência política e valorativa humana de ter acesso a ele.

O que Habermas propõe, e, portanto, vai de encontro aos ideais tecnocráticos, não é um controle da técnica pela técnica. Ao revés, sugere que a técnica, seu potencial e suas consequências sócio-culturais sejam sempre discutidos politicamente e submetidos “ao saber e ao querer práticos” (Habermas, 1978, p.357) dos homens. O fato de que a evolução da técnica traz consigo novas necessidades exige que esse discurso político seja constantemente renovado. A dialética entre o poder e o querer deve ser trazida à consciência política. Somente mediante uma discussão reflexiva e não especializada, conclui Habermas, é que se poderá configurar o horizonte marxista e marcuseano de um progresso técnico-científico vinculado à práxis social consciente.

9.2 A recuperação da teoria crítica da tecnologia

As discussões dos acadêmicos de esquerda relativas à tecnologia durante as três últimas décadas do século XX gravitaram, preponderantemente, em torno do debate entre Herbert Marcuse e Jürgen Habermas. A principal questão colocada dizia respeito à possibilidade ou não de se conceber novas modalidades de tecnologia e de racionalidades. Para os simpatizantes ao pensamento de Marcuse, era, sim, possível pensar em uma tecnologia alternativa, moldada segundo os princípios de uma racionalidade estética, voltada para a libertação e para a natureza libidinal do ser humano. Os defensores de Habermas, por outro lado, afirmavam que o agir tecnológico, entendido como ação proposital voltada a fins, não poderia ser contestado, uma vez que pertencia à maneira universal como o homem se relaciona

com o mundo e com as coisas. Para os habermasianos, é ilusório pensar em uma nova tecnologia.

Alguns pensadores, contudo, se propuseram a trazer novos elementos a esse debate, afastando-se, portanto, do maniqueísmo que havia se instalado no meio acadêmico. Andrew Feenberg, ao propor uma teoria crítica da tecnologia, no início dos anos 1990, foi um dos líderes desses esforços, abrindo, para o debate, novas dimensões que repercutem neste início do século XXI. Como veremos, a proposta de Feenberg adota como ponto de partida alguns aspectos centrais da filosofia marcuseana, mas critica seu caráter especulativo, tratando de conferir-lhe uma roupagem mais propositiva e concreta. Em especial, no que concerne a possibilidade de uma nova racionalidade, Feenberg pensa em um conceito de tecnologia em dois níveis, nos quais tanto a dimensão objetiva como a subjetiva têm espaço determinante.

Andrew Feenberg examina a tecnologia sob a luz dos movimentos democráticos do fim do século XX, que passaram a incorporá-la, paradoxalmente, como meio e como alvo de seus protestos. A concepção de tecnologia que resulta desse enquadramento histórico distancia-se daquelas perspectivas em que o meio técnico era concebido como dotado de uma essência própria e, logo, apartado do contexto social em que está inserido. Feenberg critica essa visão “funcionalista”, argumentando que as características e os propósitos comumente atribuídos à tecnologia – controle racional, eficiência, ação proposital – em realidade desempenham funções sociais específicas.

O ineditismo da crítica de Feenberg a essas visões tradicionais reside, contudo, no fato de também contestar os pensamentos filosóficos que percebiam a tecnologia como ameaça. John Ruskin e Martin Heidegger, por exemplo, teriam fundamentado suas críticas ao desenvolvimento tecnológico com base nas mesmas premissas dos funcionalistas. Ao interpretarem a tecnologia como uma força autônoma, separada da sociedade, atribuíram-lhe o estatuto de uma segunda natureza (Feenberg, 1999, p. vii). Trata-se de um ceticismo extremado que, por entender a tecnologia como uma entidade independente, desvinculada do contexto social a partir do qual é concebida e sobre o qual atua, acaba por aderir ao mesmo pressuposto ideológico daqueles que a avaliam positivamente.

Feenberg desenvolve um conceito de tecnologia que possui um sentido oposto. Ao contrário das interpretações funcionalistas, ele busca entender a tecnologia como um processo eminentemente social. Baseando-se no construtivismo, ele adere ao pensamento que “afirma a

especificidade social e histórica dos sistemas tecnológicos, a relatividade do desenho e do uso das técnicas em relação à cultura e a estratégias de uma variedade de atores técnicos” (Feenberg, 1999, p. x). De acordo com essa visão, a tecnologia não está limitada a uma mera condição de meio, cujo propósito é o de executar uma função estabelecida da maneira mais eficiente possível. Incorporada à tecnologia há uma dimensão de valores, de paradigmas e de hábitos sociais que muitas vezes se opõe ao princípio da lógica da racionalização. Ainda que haja um fundamento associado à busca contínua de eficiência, o desenvolvimento tecnológico carrega consigo atributos sociais que circunscrevem historicamente cada uma de suas etapas.

Para designar essa relação estreita entre tecnologia e âmbito social, Feenberg elaborou o conceito de “código técnico”. Trata-se de uma noção que articula os interesses sociais e propriamente técnicos que guiam o desenho de novas tecnologias. Segundo Feenberg, “um código técnico é a realização tecnicamente coerente de um interesse numa solução a um problema” (Feenberg, 1991, p. 8). Na sociedade contemporânea, haveria, contudo, a tendência de interpretar tais códigos como uma solução puramente racional, encobrindo, portanto, sua origem social.

Nesse sentido, pode-se afirmar que o pensamento de Feenberg se posiciona contra a definição habermasiana de tecnologia. Segundo o filósofo, Habermas entende a tecnologia como uma “relação a-social e objetivante com a natureza, orientada para o sucesso e para o controle” (Feenberg, 1999, p. 157). Trata-se, de acordo com Feenberg, de uma concepção a-histórica de tecnologia, pois Habermas entende a ação voltada a fins como um comportamento universal próprio da espécie humana. O desenvolvimento tecnológico seria, no sentido habermasiano, um “projeto genérico, um projeto da espécie humana como um todo” (Feenberg, 1999, p.156).

Feenberg, entretanto, argumenta que a filosofia habermasiana introduz elementos que não podem ser, de todo, descartados, pois permitem repensar a tecnologia enquanto meio de interação social e portador de normatividade. Embora Habermas tenha uma compreensão limitada do conceito de tecnologia, muitas vezes beirando um reles positivismo progressista, sua teoria do agir comunicativo pode, segundo Feenberg, nos auxiliar a compreender essa complexa relação com o âmbito social. Feenberg argumenta que a teoria do agir comunicativo pecou ao desconsiderar a tecnologia como meio de coordenação entre os indivíduos em uma sociedade, fator que poderia inseri-la nas discussões acerca da dicotomia entre “sistema” e

“mundo da vida”. É, nesse sentido, que Feenberg se propõe a estender a teoria de Habermas e analisar a tecnologia segundo essa ótica.

Para Feenberg, a diferenciação entre “sistema” e “mundo da vida”, ainda que seja apenas analiticamente válida, permite avaliar o modo como as construções tecnológicas emanam e repercutem no processo social. A exemplo das relações de mercado e de poder, a tecnologia poderia ser interpretada como um sistema em que as interações humanas são coordenadas e objetivadas, ou seja, são regidas por comportamentos esperados. Em oposição aos sistemas, o mundo da vida representa o *locus* da ação comunicativa, em que os indivíduos, por intermédio da linguagem, buscam chegar a crenças compartilhadas. Nos sistemas, a ação tem como fim o desempenho, ao passo que, no mundo da vida, o entendimento comum é o principal objetivo.

Ao avaliar a relação entre esses dois âmbitos, Habermas conclui que, nas sociedades modernas, se observa uma tendência de colonização do mundo da vida pelos sistemas. Feenberg entende esse fenômeno como uma “‘deslinguistificação’ de dimensões da vida social” (Feenberg, 1999, p. 167), pois a livre comunicação entre sujeitos é substituída por padrões normativos de comportamento. Para Feenberg, ao analisarmos a tecnologia como um sistema que adquire crescente presença nas relações sociais, podemos ter uma melhor compreensão do conceito de “tecnocracia”. A tecnologia, à medida que penetra em mais dimensões da vida social, passa a coordenar mais aspectos da ação humana e, conseqüentemente, reduz a necessidade de linguagem.

A compreensão do fenômeno tecnológico à luz do binômio “sistema-mundo da vida” permitiu a Feenberg, paradoxalmente, contestar a ideia habermasiana de uma tecnologia antropogênica. O sistema tecnológico, por meio desse paradigma conceitual, passa a ser entendido como um produto social que adquiriu um caráter desumano e opressivo, pois substitui atitudes naturais de interação por padrões rígidos de comportamento que visam a adequar os hábitos dos indivíduos a normativas de caráter sistêmico. Essa concepção de tecnologia vai de encontro à formulação explícita de Habermas, pois o filósofo alemão a entende como um tipo de ação humana, inerente a qualquer atitude direcionada a um fim.

Ainda que a teoria habermasiana seja útil a Feenberg para compreender a natureza social da tecnologia, ela parece ser insatisfatória para permitir a elaboração de soluções alternativas. Em outras palavras, a teoria de agir comunicativo não é capaz de fornecer

subsídios para se vislumbrar uma nova tecnologia, uma tecnologia que tenha um propósito libertário e esteja em harmonia com a natureza e as inclinações humanas. Feenberg encontrará, em Marcuse, esse ímpeto transformador, muito embora o veja com restrições, dado o seu caráter deveras especulativo, destituído de elementos concretos de mudança.

Para Feenberg, Marcuse inaugurou, no seio da tradição filosófica da tecnologia, o que ele chama de “design critique” (Feenberg, 1999, p. 174). Essa seria uma corrente de pensamento que, ao contrário das concepções funcionalistas, entende a tecnologia como um fenômeno imbuído de valores e de propósitos que lhe foram atribuídos já em seu processo de criação, em seu desenho. Os funcionalistas, ao advogarem que apenas o uso específico dos artefatos tecnológicos pode ser ajuizado moralmente, concebem que tal processo de construção é neutro, indiferente a fins. Marcuse, ao revés, entende que o contexto social no qual as diversas tecnologias são concebidas é o que determina seu arcabouço de valores. Se projetadas segundo os parâmetros de uma sociedade opressora, as tecnologias carregarão, em seus atributos e em suas funções, o propósito de subjugar os homens e a natureza, independente do uso que se faça delas. A racionalidade tecnológica é, de acordo com Marcuse, o veículo mediante o qual os valores sistêmicos são passados às tecnologias, dotando-lhes de características que reproduzem e reforçam a submissão. Na formulação de Feenberg, essa racionalidade pode ser vista como “os imperativos sociais mais fundamentais na forma pela qual são internalizados por uma cultura técnica”(Feenberg, 1999, p.162).

Feenberg, acompanhando Marcuse, entende que essa racionalidade tecnológica pode ser modificada. Ela poderia transmitir valores e elaborar tecnologias que coincidam com as necessidades humanas de liberdade, de prazer e de alegria. Em outras palavras, ela pode construir tecnologias cuja estrutura seja portadora de valores diametralmente opostos aos das sociedades contemporâneas, que, por intermédio do princípio de desempenho produtivo, promovem a destruição da natureza e o controle dos indivíduos.

A solução de Marcuse, como vimos, estaria na transformação da natureza humana, na erradicação de seus instintos de morte e na predominância dos instintos da vida. Tal transformação de ordem antropológica teria, contudo, de ser promovida por um entorno social favorável, que pudesse ensejar a emergência de uma racionalidade distinta, vinculada a uma sensibilidade estética que possa transmitir aos produtos tecnológicos as necessidades libidinais do ser humano. Nota-se aqui, entretanto, uma situação aporética. Se a natureza humana deve

ser modificada por intermédio de uma estrutura social alternativa, como promover essa outra sociedade se ela, por sua vez, depende de uma racionalidade tecnológica distinta, norteadas pela sensibilidade humana? A natureza humana parece ser, coevamente, o ponto de partida e de chegada, meio e fim de uma transformação radical da sociedade.

Feenberg aponta para uma solução menos revolucionária de transformação tecnológica. Para ele, deve-se, primeiro, compreender o verdadeiro conceito de tecnologia e, a partir do entendimento de suas características, elaborar estratégias concretas e graduais de modificação de sua estrutura. Deve-se, inicialmente, entender a tecnologia não como um destino inescapável, tal como a conceberam Heidegger e Habermas, mas sim como um fenômeno que pode ser alterado pela “criatividade social e política” (Feenberg, 1999, p. 225). A “democratização da tecnologia”, viés aberto pelos movimentos reivindicatórios do final do século XX, é, para Feenberg, uma possibilidade real e indica que a sociedade pode ter uma influência ativa na determinação dos valores e dos princípios que regem o desenho dos artefatos tecnológicos.

A teoria crítica da tecnologia de Feenberg elaborou um conceito de tecnologia que compreende dois níveis de análise. O primeiro nível, que Feenberg chama de instrumentalização primária, diz respeito ao aspecto funcional da tecnologia, ou seja, às formas de objetivação e de subjetivação associadas a uma relação funcional como o mundo. O segundo, denominado instrumentalização secundária, constitui o aspecto que concerne à realização concreta da tecnologia nos ambientes natural, técnico e social. Em contraposição ao nível funcional, a instrumentalização secundária inclui aquelas características que estão relacionadas à realização da tecnologia no mundo, o modo mediante o qual é vinculada ao seu contexto.

Ambos níveis possuem, de acordo com Feenberg, quatro momentos. No primeiro nível de instrumentalização, os momentos são: descontextualização, reducionismo, autonomização e posicionamento. A descontextualização refere-se ao fato de que, para integrar-se a um sistema técnico, o objeto natural deve ser retirado de seu contexto original e, dessa forma, perder todos os seus vínculos originalmente dados. Uma árvore, por exemplo, para se tornar um insumo da indústria papelreira, deve ser retirada da floresta ou do campo, perdendo, assim, a relação com o ecossistema do qual faz parte. O reducionismo é processo pelo qual os objetos são destituídos de certas qualidades e são considerados apenas na medida em que possuem outras qualidades

mais importantes. No exemplo da árvore, pode-se dizer que, ao ser transformada em matéria prima, a árvore perdeu sua qualidade de fornecer sombra, ser fonte de alimento, oferecer resistência à erosão do solo, etc. Por outro lado, são ressaltadas certas qualidades que a tornam úteis ao propósito a que foi destinada: resistência, peso, tamanho, etc. Trata-se de “qualidades secundárias” e “qualidades primárias”, respectivamente. A autonomização diz respeito a uma das propriedades da ação técnica: o sujeito isola-se, mediante o uso da tecnologia, de uma possível reação resultante de sua ação sobre um objeto, adquirindo a sensação de autonomia em relação ao mundo. Ao acionar explosivos, um trabalhador provoca uma grande destruição em uma mina de minério; no entanto, essa ação não corresponde a uma reação sobre o trabalhador, ele segue sua tarefa normalmente. O posicionamento é a situação do sujeito da ação técnica em relação ao objeto: há uma normatividade técnica que regula o comportamento de ambos, e, o sujeito, em situação de passividade, tira vantagem deste esquema: “ao se posicionar estrategicamente em relação aos seus objetos, o sujeito leva em consideração suas propriedades inerentes” (Feenberg, 1999, p. 204).

No segundo nível, o da instrumentalização secundária, Feenberg buscou enumerar os processos que caracterizam a integração dos objetos técnicos ao seu entorno. Se a instrumentalização primária ressaltou aqueles atributos que são necessários para transformar objetos naturais em objetos técnicos, conferindo-lhes uma função técnica, na instrumentalização secundária são analisados os processos de realização desta função no mundo. Os quatro momentos deste nível são: sistematização, mediação, vocação e iniciativa. A sistematização é o processo de combinação de vários objetos técnicos com o fim de constituir um sistema que desempenhe uma função. É o momento em que o objeto é reinserido em um ambiente natural e, portanto, passa a exercer um propósito distinto do original. No exemplo da árvore, a mesa de madeira, que integra o mobiliário de uma casa, passa integrar um novo ambiente, diferente daquele em que a árvore inicialmente se encontrava. A mediação diz respeito ao fato de que, uma vez reinseridos em um contexto natural e social, os objetos são dotados de atributos éticos e estéticos, ou seja, novas qualidades secundárias. A mesa, além de sua estabilidade e de sua resistência, qualidades essenciais para o desempenho de sua função de sustentação de objetos, também é avaliada segundo seu valor estético, usado, por exemplo, como critério de um decorador para julgar sua adequação a certo ambiente. Da mesma forma, o fato de ser feita de madeira pode suscitar restrições éticas de ambientalistas. A vocação

corresponde ao impacto reverso que o uso de uma tecnologia tem sobre o sujeito da ação técnica. Ao contrário da autonomização, que pressupunha um período temporal reduzido, a vocação requer uma consideração mais ampla, pois relaciona a repercussão que o uso repetitivo de uma tecnologia tem sobre o modo de vida de um sujeito. Feenberg cita o caso de um caçador que, por usar repetidamente uma arma para matar animais, passa a ter sua identidade definida em função dessa atividade. “Iniciativa” refere-se à margem de manobra que os sujeitos, submetidos a um esquema técnico com normas próprias, tem para alterar sua situação de passividade em um sistema. Ao pensar no sistema econômico de mercado, ainda que o comércio seja regulado por leis de oferta e de demanda, os indivíduos podem tomar certas iniciativas para buscarem se diferenciar e, desse modo, obter maior ganho.

Feenberg entende que a essência da tecnologia repousa sobre esses dois níveis: um nível funcional (o da instrumentalização primária) e um nível realizacional (o de instrumentalização secundária). A tecnologia não pode ser pensada parcialmente, tomando-se cada nível por separado. Considerar a tecnologia como mero desempenho de função, seria recair no erro dos funcionalistas e, desse modo, ignorar que há contextos de onde as tecnologias emergem e sobre os quais elas atuam. Interpretar a tecnologia como simples realização é ignorar sua particularidade, qual seja, a de servir a um fim que lhe extraposto. Considerada, pois, segundo esses dois aspectos, a tecnologia pode ser vista como um produto social que, ao desempenhar certos propósitos específicos, tem repercussão sobre o meio natural, sobre as relações interpessoais e sobre a sociedade como um todo. Essa noção, que situa a tecnologia temporalmente, abre espaço para uma perspectiva de democratização: ao reconhecer a tecnologia como produto de seu agir que repercute, igualmente, sobre esse mesmo agir, os indivíduos tomam consciência de que podem transformá-la em seu favor, seja por intermédio da ação política, do consumo, da argumentação científica.

Contrariamente a Marcuse, Feenberg não condiciona a transformação das tecnologias a uma alteração da natureza do ser humano. Feenberg acredita que a sociedade contemporânea já seja dotada de indivíduos com vontade para modificar o curso do desenvolvimento tecnológico. O grande desafio reside na conscientização do homem de que ele tem reais poderes de transformação. Ao longo de séculos de atividade intelectual, construiu-se a imagem de uma tecnologia inabalável, com capacidade de evoluir de modo autônomo, independente da vontade dos indivíduos. Feenberg descreve esse fenômeno como “fetichismo da

tecnologia”(Feenberg, 1999, p.210). Ao tomar consciência de que é o sujeito da tecnologia, tal qual o dístico marxista, o indivíduo poderá, segundo Feenberg, transformar o curso do progresso tecnológico.

O legado de Marcuse na teoria crítica da tecnologia reside, pois, na crença de que a realidade das sociedades industriais avançadas pode ser transformada. Marcuse teve o mérito de se desfazer de uma noção conservadora de tecnologia, compartilhada tanto por entusiastas como por detratores, que a concebia como impermeável às vontades e às necessidades do homem. A possibilidade de transformação da racionalidade tecnológica em uma racionalidade estética, mediante a qual o homem teria a possibilidade de harmonizar o avanço tecnológico a sua natureza volitiva, serviu para que muitos teóricos de esquerda, entre eles Andrew Feenberg, se sentissem motivados a repensar a tecnologia segundo fundamentos eminentemente humanos.

9.3 Fundamentos para um pensamento ecológico

O pensamento marcuseano sobre a ciência e a tecnologia repercutiu em múltiplos âmbitos políticos. Ao ser alçado à condição de referência intelectual do movimento estudantil francês de maio de 1968, Marcuse passou a ser associado, também, à multiplicidade de reivindicações que compunham a pauta dos protestos: feminismo, anti-belicismo, etc. Um dos temas que mais ecoaram entre aqueles que se propuseram a atualizar a filosofia marcuseana foi o da ecologia. Analisadas em seu cerne teórico, as críticas de Marcuse à estrutura produtiva e simbólica das sociedades industriais avançadas estão intimamente relacionadas com o arcabouço de propostas dos movimentos ambientais que surgiram na década de 1960. Em especial, a crítica ao caráter destrutivo do sistema de reprodução material das grandes potências é o elo que une o pensamento marcuseano ao conjunto de pleitos do ativismo ambiental.

Marcuse, em pessoa, pouco se debruçou sobre os fundamentos filosóficos da ecologia. Na década de 1970, quando o assunto adquiriu destaque internacional¹⁸, Marcuse já estava em uma idade avançada e, ainda que sua atividade intelectual permanecesse intensa até o ano de sua morte, em 1979, sua disposição ao engajamento político e social já não era a mesma das décadas precedentes. Um dos raros momentos em que o filósofo refletiu sobre o tema foi em

¹⁸ Em 1972 foi realizada, pelas Nações Unidas, a Conferência de Estocolmo sobre Meio Ambiente Humano, que, estabeleceu, entre outros pontos, a criação do PNUMA (Programa das Nações Unidas para o Meio Ambiente).

uma conferência proferida meses antes de sua morte, que foi, posteriormente, publicada em uma revista de ecologia socialista, denominada “Capitalism, nature, socialism”. Acompanham a transcrição da palestra os comentários de muitos intelectuais norte-americanos que, de uma forma ou de outra, souberam utilizar o pensamento marcuseano para fundamentar teoricamente a legitimidade dos movimentos ambientais. Entre eles estão Andrew Feenberg, Joel Kovel, Douglas Kellner e Fred Alford.

Considerando que a vinculação entre Marcuse e a ecologia é, majoritariamente, desenvolvida após a morte deste, podemos, então, avaliar a conferência que o próprio filósofo proferiu apenas como um ponto de partida, uma mera sugestão intelectual que teria como propósito fomentar discussões, debates e reflexões posteriores. Com efeito, para além daqueles que se ocuparam em tecer comentários específicos às palavras de Marcuse, muitos outros, entre eles Timothy Luke, também buscaram acompanhar a evolução de um posicionamento ambiental sob uma perspectiva muito próxima da ótica de Herbert Marcuse.

Para Marcuse, a ecologia não pode ser dissociada de um projeto mais geral de crítica da sociedade moderna. O movimento ambiental e suas pautas constituem mais um elemento crítico que atesta a falácia do discurso progressista contemporâneo, pois se propõe a expor o aspecto cruel e pernicioso associado ao desenvolvimento das capacidades produtivas da atualidade. As denúncias de poluição atmosférica, de caça ilegal e de contaminação fluvial são exemplos de manifestações que visam a levar à opinião pública os revezes de uma ideologia que se caracteriza pela crença ilimitada nos benefícios do progresso. Nesse sentido, pode-se afirmar que a ecologia se ancora em princípios similares àqueles em que Marcuse se pautou, qual sejam, os que apontam para uma destrutividade intrínseca à sociedade atual.

Durante a mencionada conferência, Marcuse se propõe a discutir a “destruição da natureza no âmbito da destrutividade geral que caracteriza nossa sociedade” (Marcuse, 1992, p.29). Reforçando os conceitos apresentados, sobretudo, em “O homem unidimensional”, Marcuse volta a afirmar que o aspecto destrutivo tem um caráter sistêmico e que está direcionado tanto ao indivíduo quanto ao meio natural. Daquele equilíbrio original freudiano entre Eros e Thanatos teria restado, apenas, o componente relativo ao instinto de morte, que se difundiu de tal modo que passou a prevalecer no sistema de reprodução material. A destruição institucionalizou-se e as graves consequências desse processo se fazem ecoar na relação que o homem mantém com a natureza.

A destruição, contudo, não é veiculada como um processo negativo ou moralmente condenável. Tendo se incorporado à racionalidade contemporânea, ela surge como uma necessidade lógica, inerente à produção e à produtividade material. A destruição nunca aparece, segundo Marcuse, em sua “forma pura” (Marcuse, 1992, p.34), pois está racionalizada como uma espécie de compensação para benefícios mais altos como a satisfação material e cultural, o conforto, etc. Esse argumento está a serviço de iniciativas como a compra de armamentos e a renovação do arsenal bélico, que, comumente, são legitimadas em nome do interesse nacional e da defesa da soberania.

Os movimentos ambientais têm, nesse contexto, a importância de tornar evidente a essência da destruição. Cabe a eles dissociar a violação da natureza dos possíveis elementos compensatórios dos quais possam estar revestidos. Essa incumbência pode se manifestar, por exemplo, na denúncia da exploração dos recursos naturais com vistas à produção energética. Ao vincular a geração de eletricidade à inundação de extensos ecossistemas, o ativismo ambiental pode contribuir para uma exposição menos ideológica da estrutura produtiva das sociedades contemporâneas.

É nesse sentido que o movimento ambiental é visto, por Marcuse, como um movimento de rebelião. Essa rebelião, contudo, se desdobra em dois aspectos complementares: o político e o psicológico.

A dimensão política do ativismo ambiental diz respeito a sua capacidade de enfrentar o grande capital. Para Marcuse, o zelo pela natureza e a oposição permanente a uma lógica de destruição do meio ambiente contradizem o princípio de realidade estabelecido nas sociedades contemporâneas. Os movimentos ambientais, adeptos de uma racionalidade que rejeita os benefícios do desenvolvimento tecnológico, são um dos focos de pensamento político marginal. Segundo Marcuse, essas ações de resistência e de rebelião seriam ainda pouco numerosas, mas suficientes para engendrar um movimento maior de oposição que possa adquirir um poder de alcance maior.

No que concerne ao âmbito psicológico, Marcuse afirma que o movimento ambiental tem uma importância no apaziguamento da natureza espiritual de cada indivíduo. O ambientalismo se coloca em firme oposição ao instinto destrutivo e, desse modo, torna preponderante o princípio erótico entre as pulsões libidinais do homem. Segundo Marcuse, “a pacificação da natureza externa, a proteção do ambiente vital” (Marcuse, 1992, p. 37) teria uma

repercussão positiva sobre a atividade psicológica individual, uma vez que neutraliza a capacidade de submissão do homem às forças sociais destrutivas predominantes. O caráter de rebelião reside justamente nessa possibilidade de liberar a libido erótica da limitação imposta pelo ímpeto destrutivo oriundo do sistema exterior.

De acordo com o pensamento marcuseano, essa combinação entre fator político e psicológico é fortuita e, concomitantemente, *sui generis*. Não há, nos movimentos ambientalistas, um fator de classe que tenha como objetivo substituir um grupo por outro no comando do poder político. Há, pelo contrário, um sentido de revolta que diz respeito a um fator existencial, ou seja, que está associado a um desejo íntimo de superação de um estado psicológico. Para Marcuse, esses movimentos possuem maior legitimidade quanto a suas reivindicações e sua capacidade de subversão, portanto, colocam-se em um patamar superior àquele atingido pelos movimentos de classe.

É por essa feliz coincidência de propósitos – individuais e coletivos – que Marcuse deposita suas esperanças nesses movimentos marginais. Segundo o filósofo, a força do ambientalismo deriva de seu caráter marginal, que permite um isolamento relativo e que abre espaço para repensar a realidade segundo princípios distantes daqueles impostos pelo sistema capitalista contemporâneo.

Essa marginalidade do movimento ambientalista é percebida por Andrew Feenberg como a única possibilidade de oposição real ao sistema capitalista. Avaliando o pensamento marcuseano após a queda do socialismo soviético, ele afirma que, tendo-se perdido a contraposição factual ao capitalismo, restam apenas os protestos de ordem principalista aos quais Marcuse se referia na década de 1970. Outra característica ressaltada por Feenberg é a do radicalismo dos movimentos. Para ele, o ativismo ambiental constitui uma forma de protesto que se opõe ao sistema ressaltando suas falhas e defeitos, mas também apontando para as contradições inerentes aos benefícios que gera. Nesses termos, o ambientalismo seria radical, pois é capaz de identificar problemas mesmo onde o capitalismo alega ser benéfico: na produção intensiva de alimentos, na geração de energia elétrica, etc.

Uma interpretação mais extrema sobre o potencial de contestação dos movimentos ambientalistas é fornecida por Fred Alford. Ele entende o princípio de Eros como o novo sujeito da revolução, superando, assim, a centralidade do proletariado. Segundo Alford, a interpretação de Marcuse sobre a natureza humana concebe os instintos vitais como forças de

superação da realidade imediata, uma vez que são direcionados por desejos genuínos de paz, de prazer e de alegria. Um ambientalismo permeado por essas noções é capaz de superar as premissas do capitalismo industrial avançado e, assim, vislumbrar novas relações para a constituição de uma sociedade menos destrutiva e menos contraditória. Alford descreve assim o potencial transformador da concepção marcuseana de ser humano: “uma interpretação de natureza humana que avalia que essa natureza é sempre potencialmente mais do que historicamente aparenta ser” (Marcuse, 1992, p.48).

Uma avaliação não tão alvissareira da compreensão marcuseana é fornecida por Joel Kovel, que vê no pensamento de Marcuse sobre os instintos um problema para entender a relação entre homem e natureza. Segundo Kovel, seria necessário “compreender a fronteira entre humanidade e natureza se a dominação da natureza deve ser desfeita” (Marcuse, 1992, p.42). Marcuse, no entanto, ao falar sobre os instintos humanos, não os entende, à maneira de Freud, como um arcabouço inato, mas sim como um conjunto que mantém uma relação dialética com o entorno social. Ao mesmo tempo em que é influenciado pelas estruturas e pelas manifestações simbólicas da sociedade, os instintos humanos agem sobre elas. Nesse caso, trata-se de uma natureza humana sociabilizada, em que o limiar entre o propriamente natural e o social permanece difuso. Haveria, entretanto, na percepção de Kovel, um aspecto radical nessa interpretação de Marcuse: ao negar a radical oposição cartesiana entre homem e natureza, Marcuse teria aberto a possibilidade de uma fundamentação teórica de uma perspectiva que associa o ser humano de modo “visceral” com a natureza, o que, por sua vez, remete à argumentação dos movimentos ambientais que buscam atrelar os danos causados ao meio-ambiente ao vilipêndio da própria humanidade.

Na análise de Douglas Kellner, o pensamento marcuseano é associado a uma antropologia marxista, oriunda, sobretudo, das reflexões contidas nos “Manuscritos econômicos e filosóficos” de 1844. Para Kellner, Marcuse parte de uma interpretação específica do ser humano, que o concebe como “um ser natural, parte integrante da natureza” (Marcuse, 1992, p.43) e como um ser “desejante” (Marcuse, 1992, p.44). Essa plena integração com a natureza se manifesta de múltiplas maneiras, já que o ser humano natural compreende uma grande variedade de necessidades, de desejos e de potencialidades. Segundo Kellner, Marcuse acusa o sistema capitalista de ter destruído essa harmonia: o capitalismo teria alienado o homem em relação ao âmbito natural, uma vez que a divisão social do trabalho teria imposto um regime

especializado e parcial de atividades e um conjunto bem determinado de falsas necessidades. O capitalismo, assim, “não permite o pleno desenvolvimento da individualidade, nem a possibilidade de relações diversificadas, sociais e cooperativas” (Marcuse, 1992, p.43).

Essa concepção antropológica explica, na visão de Kellner, a vinculação que Marcuse realiza entre a violência contra o ser humano e a violência contra a natureza. Segundo o comentador, haveria uma íntima relação entre “genocídio” e “ecocídio”, ambos fenômenos representando uma capacidade destrutiva sistêmica própria das relações capitalistas. Para além desse aspecto, haveria também, em Marcuse, a preocupação com a capacidade material de reprodução das gerações vindouras, vinculando a preservação do ambiente à possibilidade de sobrevivência do ser humano no futuro. Para Douglas Kellner, Marcuse antecipa reflexões que seriam posteriormente mais aprofundadas por pensadores como Hans Jonas, em “O princípio responsabilidade”, ou até mesmo pela política ambientalista multilateral, que, na década de 1980, cunhou o termo “desenvolvimento sustentável”, aludindo para a necessidade de priorizar as condições de sobrevivência do ser humano das próximas gerações.

Timothy Luke talvez tenha sido, entre os comentadores de Marcuse, aquele que mais detidamente analisou o impacto do pensamento do filósofo sobre a lógica e os princípios ambientalistas. No artigo “Marcuse e ecologia”, ele argumenta que a descrição marcuseana sobre as sociedades industriais avançadas seria o fundamento mais bem acabado para a crítica ambientalista, uma vez que ela ressaltaria o paradoxo inerente entre as necessidades motivadas pelo aparato sistêmico e o caráter destrutivo das reações a essas mesmas necessidades. Luke retoma o conceito de “falsa necessidade”, interpretando-o, à luz das reivindicações ambientalistas, como uma ilusão criada pela ordem estabelecida para justificar o impulso avassalador sobre os recursos naturais e a própria natureza humana. Para Luke, “a exploração da natureza produz satisfação material de curto prazo e atende às falsas necessidades, servindo à manutenção da ordem exploradora e opressiva enquanto, simultaneamente, impede a emergência de necessidades reais de liberdade e de libertação” (Luke, 1994, p.34).

Diferente dos demais comentadores, Luke apresenta uma postura propositiva em relação ao movimento ambientalista, chamando a atenção para os princípios que deveriam nortear sua pauta de reivindicações. Ele faz uso das reflexões de Marcuse para sugerir uma relação menos conflitiva com os avanços da ciência e da tecnologia, argumentando que haveria neles um potencial libertário que pode ser usado em favor das pretensões de preservação do meio

ambiente e da vida humana. Luke assume uma interpretação particular a respeito do pensamento marcuseano, segundo a qual não haveria uma neutralidade intrínseca em relação aos aparatos tecnológicos, e seria bem mais o contexto social o fator determinante para o direcionamento a fins opressivos ou libertários. Assim sendo, a transformação da estrutura social deveria ser o objetivo cardeal do movimento ambientalista, concentrando-se, desse modo, em ações de sorte política que tenham como alvo não apenas a legislação permissiva dos Estados nacionais, mas também a ideologia dominante nas sociedades de consumo. Luke não se refere a um esforço de doutrinação, mas sim a iniciativas que visem a revelar as contradições inerentes ao *status quo* que possuem efeito direto sobre a integridade da natureza e do ser humano. Talvez pudéssemos concluir que Timothy Luke vislumbra um movimento ambientalista que, ao invés de adotar uma postura “ludista” e de se colocar contra as máquinas e os computadores, concentre-se em atividades educacionais para contrapor-se à “falsa racionalidade” que permeia a lógica das sociedades industriais avançadas.

Com base na análise das palavras do próprio Herbert Marcuse e da reflexão de seus comentadores, pode-se empreender uma tentativa de aproximação entre a crítica à racionalidade tecnológica, a proposta de uma racionalidade pautada em um princípio estético e o pensamento ambientalista. Em um esforço de síntese, poder-se-ia concluir que o pensamento ambiental é uma manifestação particular da racionalidade estética, entendida como superação da lógica que caracteriza a realidade das sociedades industriais avançadas.

Recuperando o conceito de sensibilidade estética, descrito anteriormente, cumpre ressaltar as características que lhe conferem a possibilidade de superação da realidade estabelecida. Conforme vimos, há uma dualidade neste tipo de racionalidade que consiste na apreensão dos dados imediatos da realidade e, posteriormente, na transformação desses dados segundo princípios instintivos, próprios da estrutura natural de cada ser humano. Esse movimento de mão dupla – sublimação e dessublimação – é subversivo na medida em que propõe uma reelaboração do mundo concreto, seguindo preceitos que não derivam, também, da realidade que se visa modificar. Ao contrário da racionalidade tecnológica contemporânea, cujo propósito é o de reforçar as contradições que permeiam a sociedade contemporânea seguindo o princípio de desempenho, a racionalidade estética extrai seus fundamentos da natureza humana, de seu instinto natural de liberdade, de prazer e de alegria.

Considerando a racionalidade pela qual se pautam os movimentos ambientalistas, podemos argumentar que ela também busca princípios que fogem da ordem sistêmica da contemporaneidade. A relação que o ativista estabelece com seu entorno natural é diferente daquela que o capitalista estabelece com a natureza. Se, por um lado, o latifundiário concebe todos os elementos naturais que estão dentro dos limites de sua propriedade como fontes potenciais de lucro, ou seja, como recursos econômicos e como mercadorias comercializáveis, o defensor ambiental os enxerga como entidades dotadas de uma essência própria, cuja integridade o homem não tem o direito de abalar. O ambientalista assume como pressuposto de sua conduta o respeito pelos entes naturais, reconhecendo sua subjetividade e buscando estabelecer uma relação de igualdade com eles.

Mas, o que há de propriamente subversivo ou marginal nesta postura? De que maneira a “racionalidade ambiental” poderia ser interpretada como uma racionalidade estética? Segundo Marcuse, a livre manifestação dos instintos libidinais humanos pode ensejar uma visão alternativa a respeito da natureza. Destituída de sua vertente destrutiva – em termos freudianos, despida do instinto de morte – a natureza humana seria motivada a estabelecer uma relação não tendenciosa com os demais entes naturais, uma relação em que o livre jogo, e não a síntese calculista e utilitarista, seria predominante. Nesse contexto, a natureza exterior seria vista como qualitativamente semelhante à natureza humana, representando uma alteridade que, embora distinta, também seria dotada de essência e de existência legítimas. É certo que alguns críticos de Marcuse, entre eles Habermas, ridicularizaram a perspectiva marcuseana, classificando-a como uma visão romântica e animista. Não se trata, contudo, de exagerar o pensamento de Marcuse: em síntese, ele argumentava que a natureza não seria objetividade, mas sim uma subjetividade em sentido *lato*: não uma subjetividade humana, mas uma subjetividade dotada de potencialidades próprias às quais não cabe o homem intervir. Andrew Feenberg argumenta em prol de Marcuse, afirmando que sua noção de subjetividade “deve mais à substância aristotélica do que à ideia de pessoalidade¹⁹”.

Ainda que a visão dos movimentos ambientais a respeito da natureza não possa ser completamente descrita segundo esse tipo ideal marcuseano, pode-se considerar que seus anseios de preservação e de proteção sugerem uma perspectiva muito próxima daquela

¹⁹ Pessoalidade foi utilizado aqui para traduzir a palavra ‘personhood’. Ao contrário de personalidade, que se refere a um conjunto de características psicológicas que caracteriza um indivíduo específico, esse vocábulo denota a qualidade de ser uma pessoa (um ser humano)

vislumbrada por Herbert Marcuse. Obviamente, certas sugestões que tendem a vincular incentivos econômicos a medidas de redução de poluição²⁰ ou de ampliação de área de plantio, contrariam a posição marcuseana, pois não abdicam do princípio de desempenho e da lógica de produtividade infinita. Mas o ativismo que contesta não apenas a destruição, mas também a lógica de exploração que por trás dela se esconde, situa-se muito próximo daquele tipo de movimento que Marcuse consideraria genuinamente capaz de subverter a ordem estabelecida.

²⁰ P.ex. o sistema internacional de crédito de carbono

10. CONCLUSÃO

Tendo analisado, de modo panorâmico, as distintas manifestações do pensamento de Marcuse acerca da tecnologia, coloca-se o desafio de elaborar uma síntese e de, conseqüentemente, buscar identificar uma linha sólida de argumentação que possa dissipar eventuais contradições aparentes. O contato mais próximo com as influências filosóficas e sociológicas e com o trabalho de pensadores que levaram adiante o pensamento de Marcuse possibilitou a identificação de certos elementos centrais da obra do filósofo, além de permitir que considerássemos outros como marginais ou, no máximo, irrelevantes.

De início, cumpre avaliarmos qual seria a definição mais adequada para tecnologia, segundo Marcuse. Para ele, esse conceito possui um caráter eminentemente sistêmico. A tecnologia é, antes de tudo, uma totalidade que organiza as coisas e as relações sociais de um modo específico, peculiar. Marcuse emprestou do marxismo a ideia de que um meio pode se elevar à condição de regulador das relações interpessoais e, mais do que isso, a uma visão de mundo. Contudo, não seriam o capital ou a mercadoria esse fator mediador: para Marcuse é a própria tecnologia que, tendo avançado de tal modo sobre a contemporaneidade, acedeu ao estatuto de totalidade.

A tecnologia, considerada sob essa perspectiva, pauta-se pelo princípio do desempenho. Marcuse refere-se, aqui, a Freud e utiliza deste o conceito de princípio de realidade. O desempenho teria se consolidado como princípio predominante de realidade, caracterizado por uma situação permanente de escassez que impõe a busca por índices sempre maiores de produtividade. Trata-se de uma produtividade infinita, que ultrapassa as necessidades reais do homem e que, por fazer uso intensivo dos recursos naturais e dos próprios indivíduos, é uma produtividade destrutiva.

A racionalidade tecnológica surge, nesse contexto, como o veículo de transmissão e de assimilação dessa ordem destrutiva. Para Marcuse, é uma racionalidade que se consolidou ao longo da história da civilização ocidental e que, nas sociedades contemporâneas, legitima, mediante argumentos lógicos, o estado de submissão e controle reinante. Desde a lógica apofântica de Aristóteles, passando pela redução matematizante da ciência moderna, observa-se um gradual processo de abstração que visa a aproximar a realidade concreta das estruturas ideais do pensamento para, assim, torná-la maleável a projeções da consciência. Afastando-se

de uma concepção clássica de razão em que a realidade imediata é compreendida em sua totalidade para fins de julgamento de verdade, o pensamento ocidental negligencia as qualidades imanentes das coisas e passa a considerá-las parcialmente, apenas segundo aquelas características tidas como úteis.

A tecnologia, por intermédio de uma racionalidade própria, reformula o conceito de verdade, abandonando a necessidade de uma correspondência com a realidade. Verdade, segundo os princípios da sociedade tecnológica, passa a ser o que emana da consciência e se projeta sobre o mundo das coisas e dos indivíduos.

Nesse sentido, a análise de um dos termos mais controversos da filosofia marcuseana, a neutralidade, torna-se mais evidente. Contrariamente à aceção mais comum do termo, Marcuse entende que a neutralidade dos artefatos tecnológicos e do próprio conhecimento científico carrega, em si, um princípio moral. Ele entende a neutralidade como instrumentalidade, como uma situação permanente de disponibilidade. A ciência contemporânea e as tecnologias são neutras na medida em que neutralizam as potencialidades imanentes da realidade e a adaptam a esquemas ideais concebidos pela consciência. Essa operação carrega, em si, um propósito moral de submissão e de controle. A realidade criada pela ótica da racionalidade tecnológica é uma realidade submetida a uma ordem que lhe é exterior, logo a neutralidade associada a essa razão não é uma neutralidade destituída de valor: trata-se de uma neutralidade vinculada à dominação.

A formulação de uma visão de mundo alternativa talvez seja a face mais controversa do pensamento marcuseano sobre a tecnologia. Em tentativa de se afastar de concepções fatalistas como a de Heidegger, Marcuse procura repensar um conceito de tecnologia que não esteja a serviço da dominação, mas sim da libertação do homem. Marcuse se refere, sobretudo, a um novo modo de mundividência, em que o ser humano enxergue seus próximos e os elementos naturais ao seu redor como dotados de potencialidade própria e que não os submeta a uma racionalização niveladora e opressiva.

Observa-se, aqui, que a atitude de Marcuse, em contraponto à de Heidegger, é de otimismo em relação as possibilidades de subversão da ordem estabelecida. Marcuse passa a formular uma filosofia propositiva em fins da década de 1960, momento de grande agitação internacional em função do surgimento de movimentos contestatórios com agendas variadas: ambientalismo, feminismo, movimento hippie, movimento estudantil de maio de 1968, etc. De

certa forma, esses movimentos animaram Marcuse a crer em alternativas concretas de superação, em possibilidades reais de redefinição dos parâmetros do desenvolvimento tecnológico, com vistas a uma ordem social mais justa e fomentadora de uma livre expressão de humanidade.

Entretanto, o projeto de uma racionalidade tecnológica alternativa e, conseqüentemente, o esboço de uma ordem social essencialmente contrária à da contemporaneidade não estão isentos de contradições. Marcuse não pensa no ser humano e em sua capacidade coletiva de contestação como vetores principais dessa transformação. Ao invés de se referir à possibilidade de uma democratização do desenvolvimento tecnológico, a exemplo de Andrew Feenberg algumas décadas mais tarde, Marcuse apoia-se em especulações abstratas a respeito da natureza, da faculdade imaginativa e da sensibilidade humanas. Além disso, Marcuse não consegue escapar de uma espécie de “fatalismo otimista”, pois alega que a tendência automatizante das tecnologias proveria ao homem o espaço necessário para a livre manifestação de suas potencialidades.

A proposta marcuseana, ainda que tenha sido capaz de vislumbrar uma ordem alternativa, não soube indicar os passos a serem percorridos até elas. Marcuse teve o mérito de fornecer a seus contemporâneos e às gerações futura um ideal de sociedade, um desenho de uma ordem social em que tecnologia, o ser humano e a natureza se harmonizam. Com efeito, seu esboço de uma racionalidade tecnológica alternativa, pautado em uma sensibilidade estética e no livre jogo de imaginação, estimulou muitos pensadores e ativistas a acreditarem em outro mundo possível. O caminho até lá, no entanto, eles mesmos tiveram que trilhar, uma vez que as formulações marcuseanas não forneceram subsídios suficientes para a composição de um programa concreto e viável.

11. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, T. W. e HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985.

ANGEHRN, E. “Kritik de Metaphysik und der Technik”: in *Heidegger Handbuch*. Stuttgart: Verlag J. B. Metzler, 2003.

BORGMANN, A. *Technology and the character of contemporary life*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.

CAMBIANO, G. *Platone e le tecniche*. Roma: Laterza, 1991.

CERTEAU, M. *L'invention du quotidien*. Paris : UGE, 1980.

ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. Lisboa: Editorial Estampa, 1974.

FEENBERG, A. *Lukács, Marx, and the Sources of Critical Theory*. New York: Oxford University Press, 1986.

_____. “The bias of technology”: in *Marcuse, critical theory and the promise of utopia*. Massachusetts: Bergin & Garvey, 1988.

_____. *Critical Theory of Technology*. New York: Oxford University Press, 1991.

_____. *Alternative Modernity: The Technical Turn in Philosophy and Social Theory*. Los Angeles: University of California Press, 1995.

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

_____. *Heidegger and Marcuse*. New York: Routledge, 2005.

_____. (org). *The essential Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007.

_____. *Between reason and experience: essays in technology and modernity*. Cambridge: MIT Press, 2010.

GARCIA, J. L. “Biotecnologia e biocapitalismo global”: in *Análise Social*, 41, 181, Lisboa, 2006.

_____. “Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia”: in *Scientiae Studia*, v.5,n.3.São Paulo, 2007.

HABERMAS, J. “Praktische Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts”: in *Theorie und Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.

_____. “Das Zeitbewusstsein der Moderne und ihr Bedürfnis nach Selbstgewisserung”: in *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

_____. “O entrelaçamento de mito e esclarecimento: Horkheimer e Adorno”: in *O discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Technik und Wissenschaft als Ideologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.

_____. *Teoria do agir comunicativo*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

HEIDEGGER, M. “Die Frage nach der Technik”: in *Die Technik und die Kehre*. 10.ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002.

_____. “Die Zeit des Weltbildes”: in *Holzwege*. 8.ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2003.

_____. *Ensaaios e Conferências*. 3.ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2006.

_____. *Was ist Metaphysik*. 16.ed. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007.

HORKHEIMER, M. “Teoria tradicional e teoria crítica”: in *Os Pensadores*. São Paulo, Abril Cultural, 1980.

_____. *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*. Frankfurt am Main: Fischer, 2007.

HUSSERL, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Hamburg: Meiner, 2012.

JONAS, H. *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2003.

KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

_____. *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics Between the Modern and the Postmodern*. New York: Routledge, 1995.

LEBRUN, G. “Sobre a tecnofobia”: in *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LENIN, V. I. *Obras Escolhidas*. São Paulo: Alfa-Omega, volume 1, 1980.

LOUREIRO, I. M. (org.) *Herbert Marcuse. A grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUKÁCS, G. *História e Consciência de Classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUKE, T. W. “Marcuse and ecology”: in *Marcuse: from the new left to the next left*. Lawrence Kansas: University of Kansas Press, 1994.

LYOTARD, J. F. *La condition postmoderne*. Paris : Editions de Minuit, 1979.

MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

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

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

_____. “Obsolescência do marxismo?”: in *Opções de Esquerda*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1972.

_____. *Eros e Civilização*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”: in *Critical Theory and Society: a reader*. New York: Routledge, 1989.

_____. “Ecology and the critique of modern society”: in *Capitalism, Nature, Socialism*. Year 3. Vol. 3, 1992.

_____. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”: in *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998a.

_____. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”: in *Cultura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998b.

_____. “Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica” in: *Cultura e Sociedade v. 2*. São Paulo: Paz e Terra, 1998c.

_____. “On science and phenomenology”: in *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1998c.

_____. “Ethik und Produktivität”: in *Die Gesellschaftslehre des Sowjetischen Marxismus*. Springe: Zu Klampen, 2004.

_____. “A responsabilidade da ciência”: in *Scientiae Studia*, v.7,n.1.São Paulo, 2009.

MARTINS, H. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século 21, 1996.

MARX, K. *Das Kapital*. Berlin: Kröner, 1957.

_____. “Da manufatura à fábrica automática”: in *Divisão social do trabalho, ciência, técnica e modo de produção capitalista*. Porto: Escorpião, 1974.

NOBRE, M. *A teoria crítica*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2004.

PISANI, M. M. “Algumas considerações sobre ciência e política no pensamento de Herbert Marcuse responsabilidade da ciência”: in *Scientiae Studia*, v.7,n.1.São Paulo, 2009.

ROTHENBERG, D. *Hand's End: technology and the limits of nature*. Los Angeles: University of California Press, 1993.

RÜDIGER, F. *Martin Heidegger e a questão da técnica*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006.

SAIN-JUST, L. A. *L'esprit de la révolution*. Paris : UGE, 1963.

SANTOS, L. G. *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo: Editora 34, 2003.

SIMMEL, G. *Philosophie des Geldes*. Köln: Parkland Verlag, 2001.

SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier, 1958.

SIMPSON, L. *Technology, time, and the conservations of modernity*. New York: Routledge, 1995.

SMITH, M. R. e MARX, L. *Does technology drive history? The dilemma of technological determinism*. Cambridge: MIT Press, 1994.

SPENGLER, O. *Der Untergang des Abendlandes*. Munchen: Dt. Taschenbuch Verlag, 1991.

SLOTERDIJK, P. *Regeln für den Menschenpark*. Frankfurt an Main: Suhrkamp, 1999.

STEUERNAGEL, G. “Marcuse and biotechnology” in: *Negations*, 3, Winter, 1978. Disponível em < http://negations.icaap.org/issues/98w/stuernagel_01.html >

TERRA, R. “Herbert Marcuse: Os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais”: in *Curso Livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2009.

THOMAS, P. *Alien Politics: Marxist State Theory revisited*. New York: Routledge, 1994.

ULRICH, O. *Weltniveau: in der Sackgasse des Industriesystems*. Berlin: Rotbuch Verlag, 1979.

VOGEL, S. *Against nature: the concept of nature in Critical Theory*. Albany: SUNY Press, 1996.

_____. “Marcuse and the new science”: in *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, 2004.

WEBER, M. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Paderborn, HWA, 2011.

_____. *Wissenschaft als Beruf*. Berlin: Duncker & Humblot, 2011.

ZIMMERMANN, M. *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics, art*.
Bloomington: Indiana University Press, 1990.