

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS LETRAS E ARTE
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Cícero Leilton Leite Bezerra

Uma nova tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse: arte e técnica na
sociedade unidimensional

Natal
2010

CÍCERO LEILTON LEITE BEZERRA

Uma nova tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse: arte e técnica na sociedade unidimensional

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em filosofia, Área de concentração Metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

Natal – RN
Outubro de 2010

CÍCERO LEILTON LEITE BEZERRA

Uma Nova Tecnologia no Pensamento de Herbert Marcuse:
arte e técnica na sociedade unidimensional

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, como parte dos requisitos para a obtenção do título de mestre em filosofia, Área de concentração Metafísica, sob orientação do Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves – UFRN

Prof. Dr. Rodrigo Ribeiro Alves Neto – UFRN

Prof^ª. Dr^ª. Imaculada Kangussu - UFOP

Natal – RN
Outubro de 2010

Agradecimentos

Quero agradecer a todas as pessoas que apoiaram este projeto. Esta dissertação não seria possível sem a colaboração do meu orientador, professor Dr. Daniel Durante, com alegria agradeço a ele por esses dois anos de colaboração e muita paciência comigo. Agradeço principalmente por ter acreditado no meu trabalho e incentivado, demonstrando sempre disponibilidade e boas sugestões para o enriquecimento desse trabalho.

Agradeço ao Professor Dr. Rodrigo Ribeiro pelas importantes correções e sugestões dada na qualificação, de modo especial, sua indicação de alguns textos. juntamente o professor Dr. Alípio por ter aceitado fazer parte da qualificação.

Agradeço ao meu amigo Professor Alberto Dias Gadanha do departamento de filosofia da Universidade Estadual do Ceará, pelo incentivo a minha pesquisa, e ter estado sempre solícito, com sugestões e matérias também. De modo especial, por ter dialogado comigo sobre Marcuse.

Agradeço ao Professor Dr. Jaimir Conte pelo incentivo a minha pesquisa no início do mestrado. Agradeço ao professor Dr. Maurílio Camelo que foi o meu orientador da minha graduação, o professor com quem aprendi a respeitar a tradição filosófica.

Agradeça à Capes pelo suporte financeiro para esta pesquisa.

Quero agradecer a todas pessoas que fizeram parte da minha vida nesses anos da dissertação, os meus amigos, quero agradecer especialmente, a minha amiga Ligia pelo incentivo e apoio. Agradeço aos meus amigos, João Calisto Junior, Nelson Choueri, Alan Marinho, e o Paulo Cesar Goldin, foram tantos amigos em Natal que quero estender este agradecimento também a todos os meus amigos de copo.

De modo especial agradeço a toda minha família.

“Insisto que não há algo como uma natureza humana imutável. Além e acima do animal, os seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua própria estrutura pulsional. Homens e mulheres podem ser computadorizados, transformado-se em robôs, sim – mas eles também podem recusar-se a isso”.

(Herbert Marcuse, *Ecologia e Crítica da Sociedade Moderna*)

Resumo

Este trabalho trata da questão da tecnologia no pensamento de Herbert Marcuse, explicitando de que modo a fusão entre tecnologia e dominação resulta num aparato tecnológico totalitário. Desse modo, trata-se de analisar em que medida a civilização tecnológica é sustentada e justificada por uma racionalidade tecnológica que lhe serve como força de ajuste, causando uma paralisia da crítica. Ao analisar o aparato tecnológico na “sociedade administrada” percorremos não somente o pensamento filosófico de Marcuse, mas também de outros grandes pensadores, tais como Heidegger, Hegel, Marx, além de um debate sobre a filosofia da ciência e da lógica linguística. O autor aponta para a necessidade de uma nova racionalidade tecnológica que aconteceria por meio de uma nova sensibilidade onde a técnica possibilitaria uma nova relação do homem com a natureza. Para tanto, faz-se necessário a emergência de um novo sujeito. Esta transição seria possível por meio da sensibilidade, pela qual a arte se converteria em arte da vida. Com a vinculação entre arte e técnica, possibilitada pela nova sensibilidade, o autor concede-nos umas das suas principais contribuições, qual seja: deixar em aberto a possibilidade de uma nova meta.

Palavras – chaves: Tecnologia, Sociedade Unidimensional, nova sensibilidade e arte.

Abstract

This dissertation addresses the issue of technology in the work of Herbert Marcuse, explaining the merger between technology and domination that result in a totalitarian technological apparatus. Thus, technological civilization is supported and justified by a rational technological apparatus in the society, we have come not only the philosophy of Marcuse, but other great thinkers too, like Heidegger, Hegel, Marx. We also present a debate involving the philosophy of science, logic and language. Marcuse points to the need for a new technological rationality that emerge from a new sensibility, where the technique would allow a new relationship between man and nature. From then on, would emerge the need for a new subject. This transition would be possible by means of sensitivity, where art would become the art of live. With the link between art and technique made possible by new sensitivity, the author leaves one of its main contribution: he leaves open the possibility for the subject to choose new targests for technological development.

Key Words: Technology, one-dimensional Society, new sensibility, art.

SUMÁRIO

Introdução.....	9
1: Uma Abordagem Filosófica da Tecnologia nas Primeiras Obras de Herbert Marcuse..	13
1.1 A revitalização do pensamento crítico enquanto negatividade.....	13
1.2 Racionalização e tecnologia nos anos.....	22
1.3 Heidegger e Marcuse: a fundação da historicidade e materialismo histórico.....	32
1.4 A descoberta dos <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i>	41
1.5 Marcuse e <i>A Questão da Técnica</i>	47
1.6 Prefácios: filosofia, teoria social e política Radical.....	56
2: Tecnologia, Racionalidade e Determinismo Tecnológico.....	64
2.1 Sociedade unidimensional: pensamento único, irracionalidade e repressão.....	64
2.2 A política da linguagem e o fechamento da locução.....	75
2.3 A lógica como instrumento de dominação.....	85
2.4 Racionalidade tecnológica e pensamento positivo.....	100
3: Uma Nova Ciência e Uma Nova Tecnologia no Pensamento de Marcuse.....	112
3.1 Uma nova sensibilidade.....	112
3.2 Narciso e Orfeu: a grande recusa e um novo princípio de realidade.....	128
3.3 A imaginação e um novo ambiente estético.....	135
3.4 Marcuse e Habermas: uma nova sobriedade e as discretas esperanças.....	141
3.5. A Autonomia da Arte: uma nova sensibilidade rumo a outra educação estética do homem.....	154
4. Considerações Finais.....	171
5. Referências bibliográficas.....	178

Introdução

Ao percorrer a obra de Herbert Marcuse, perceberemos como este autor foi um filósofo importante para o pensamento contemporâneo. Muitas vezes pode surgir a seguinte pergunta: por que pesquisar Marcuse hoje? Tudo que ele tinha a dizer; não foi incorporada nas ideias da contracultura dos anos 60, e, hoje, encontrar-se-ia ossificados diante dos novos problemas sociais e filosóficos? Qual o interesse em resgatar um pensador que foi durante tanto tempo esquecido?

Na verdade, a pergunta é outra. Indagar a respeito deste pensamento; significa perguntar sobre a possibilidade de uma sociedade livre, menos repressiva (e a liberdade é uma causa pela qual é sempre digna de luta). Assim, pretendemos mostrar a atualidade do pensamento de Herbert Marcuse, ao evidenciar que o caráter unidimensional sobre o qual ele nos chamou a atenção, continua estabelecido e vigente na sociedade atual. Assim, acreditamos que no decorrer da dissertação conseguiremos entender por que o autor identificou a sociedade industrial avançada como uma sociedade unidimensional. Essa tentativa implicará também demonstrar o seu caráter repressivo e superficial.

Acreditamos que é necessário um pensamento radical no seio da sociedade tecnológica. Por isso é necessário trazer Marcuse de volta. Hoje, mais do que nunca, é necessário um autor com uma postura interdisciplinar que aborde os seus assuntos dialogando não somente com a história da filosofia, como também com a política, a economia e outros campos do conhecimento. As leituras dos textos de Marcuse aqui apresentadas demonstrarão a atualidade deste pensamento. Afinal, hoje, não menos que em seus dias, o poder da mídia, a política militar americana, a manipulação na democracia, continuam desafiando nossa capacidade de reflexão, o que torna o pensamento deste autor mais atual do que nunca.

Uma das grandes questões de nossa época é a questão da técnica, sendo considerada por Martin Heidegger como a principal questão a ser debatida. Não sei se diríamos a questão da nossa época, mas uma das grandes questões de nosso tempo. A discussão sobre a tecnologia será o foco do nosso estudo, pois esta questão permeia todo o pensamento de Marcuse e nos servirá, por isso, como um fio condutor para a análise das amplas e variadas preocupação do autor.

A questão da tecnologia foi interpretada pelo nosso autor como um instrumento de controle social, sendo expressa socialmente como uma arma destrutiva. Desse modo, as obras marcuseanas da juventude juntamente com os seus últimos textos dos anos 60 e 70, elaboram um debate importante que passam por questões como a neutralidade tecnocientífica até a possibilidade radical de uma nova ciência e uma nova tecnologia que seriam lastreadas por uma nova sensibilidade. Tendo em vista essas questões, estruturamos os capítulos dessa dissertação da seguinte forma:

Na primeira parte, teremos como instrumento de trabalho os textos marcuseanos anteriores à obra *O Homem Unidimensional*, de modo especial, os textos dos anos 30 e 40. Ao deparar-se com esses textos, poderemos descobrir todo o rigor filosófico de Marcuse, ou seja, como o seu pensamento foi desenvolvido.

Um dos aspectos mais interessantes da abordagem elaborada por Marcuse com respeito à tecnologia é a interlocução que ele faz com outros pensadores. Isso será bem observado na apreensão que ele faz dos escritos de autores, como Hegel, Marx, Heidegger e Freud.

No pensamento de Hegel, observaremos a apreensão marcuseana da dialética, ressaltando a importância do pensamento crítico a partir do caráter negativo que é encontrado numa das dimensões da dialética.

Depois disso, demonstraremos que a tecnologia esteve presente desde o início da obra de Marcuse. Poderemos perceber bem isso no texto intitulado *Algumas Implicações da Tecnologia Moderna*. A partir desse texto, será desenvolvida a noção de aparato tecnológico, expressando o caráter de dominação e controle tecnológico, de modo especial, a controvérsia que aborda a neutralidade tecnológica. Com essa primeira abordagem da tecnologia, ficará explícita a crítica marcuseana ao aparato tecnológico e como é demonstrado todo o percurso da racionalidade tecnológica.

Será de suma importância, para compreender o amadurecimento filosófico de Marcuse trabalhar a influência de Heidegger em seu pensamento. Nesse sentido, abordaremos a aproximação e o distanciamento de Marcuse com relação ao pensamento heideggeriano, e de modo especial, a abordagem da tecnologia realizada por estes dois autores. Faremos isso ao analisar com cuidado os textos heideggerianos, *Ser e Tempo* e os textos escritos nos anos 40 e 50, de modo especial, *A questão da Técnica*, *A Serenidade* e texto *Die Kiehre*. Nessa parte da pesquisa perceberemos a preocupação de Marcuse em dar uma resposta concreta para o fenômeno tecnológico, de modo especial, ao apontar para a ontologia heideggeriana.

Ao apontar os pontos convergentes e divergentes entre Marcuse e Heidegger, teremos um novo instrumento de pesquisa, o surgimento dos *Manuscritos Econômicos Filosóficos* de Marx. Veremos nesse diálogo entre Marcuse e Heidegger a intenção marcuseana de uma síntese entre o marxismo e o existencialismo.

Entretanto, essa ideia de uma síntese entre o existencialismo e o marxismo não é levada a diante por Marcuse. Poderemos observar bem isso com a descoberta dos *Manuscritos*, essa obra significa para o nosso autor uma fundamentação do pensamento marxista no próprio pensamento de Marx.

A segunda parte do trabalho tem como finalidade trabalhar o amadurecimento da reflexão de Marcuse sobre a tecnologia na obra *O Homem Unidimensional*. De modo original e provocante, Marcuse demonstra a amplitude da racionalidade tecnológica, no âmbito político, econômico e científico. Nesse sentido, o autor passa a realizar uma nova discussão, tão clássica como na primeira parte da dissertação, como foi realizada com autores considerados como a base filosófica para o pensamento moderno e contemporâneo, como é o caso de Heidegger, que é considerado por muitos estudiosos da filosofia como o maior filósofo do século XX. A discussão agora é outra, não é apenas com a política e a economia, mas com a filosofia da linguagem, da ciência e da lógica, e também com a tradição filosófica de Platão e Aristóteles.

Nessa parte do trabalho, será desenvolvido o conceito marcuseano de sociedade unidimensional, explicando o que o autor compreendia como pensamento unidimensional, e de modo especial, esclarecer como a tecnologia vem corroborar para a manutenção dessa sociedade unidimensional. É importante salientar que ao realizar este debate sobre a sociedade unidimensional e sua relação com a tecnologia, passaremos por temas importantes da história da filosofia como, lógica, racionalidade, repressão e liberdade.

Mostraremos que a relação entre Marcuse e a tecnologia não foi uma relação tecnofóbica, pois, em toda essa pesquisa teremos como fio condutor a necessidade da emancipação do homem, de uma sociedade menos repressiva que seria realizada com o uso da própria tecnologia. Além disso, alcançaremos um avanço significativo nesse trabalho ao apontar o caráter político da transformação tecnológica.

Na última parte do trabalho, serão trabalhadas as alternativas visualizadas por Marcuse para a questão da tecnologia. A intenção é explicitar que é possível uma nova sociedade e uma nova tecnologia que seja menos repressiva. Isto é, uma sociedade menos repressiva com um uso da tecnologia a serviço da libertação. Mostraremos então

que uma sociedade livre e o uso da tecnologia em tal sociedade só seriam possíveis na medida em que houver um novo uso da racionalidade tecnológica. Tal proposta exige uma nova ciência e uma nova técnica. A novidade e originalidade de Marcuse estão na forma como ele demonstra como tal transformação é possível acontecer concretamente.

Desse modo, buscaremos esclarecer o que é essa nova tecnologia. Veremos de que modo essa transformação tecnológica aconteceria através de uma nova sensibilidade, ou seja, uma nova relação do homem com a natureza, em uma fusão da arte com a técnica. Nesse sentido, trabalharemos com a hipótese de um novo sujeito histórico. Este sujeito aconteceria por meio da arte, ou seja, uma nova estética. Embora tal proposta cheire à educação estética de Schiller, há uma novidade original no tratamento dado à tecnologia. Poderemos perceber isto nos seus textos, de modo especial, nas passagens em que o autor defende a permanência da própria tecnologia.

Enfim, veremos nessa dissertação a possibilidade de uma nova técnica e uma nova ciência, a partir da vinculação entre arte e tecnologia, que sempre estiveram presentes na história da filosofia, cabe agora desenvolver esta racionalidade sensível e visualizar uma sociedade livre. Assim, procuraremos demonstrar que o uso sensível de uma nova racionalidade não instrumental tem como meta visualizar novas alternativas para o real.

1: Uma Abordagem Filosófica da Tecnologia Nas Primeiras Obras de Herbert Marcuse

1.1 A revitalização do pensamento crítico enquanto negatividade

Herbert Marcuse foi um pensador da teoria crítica que tinha como meta na sua filosofia unir a teoria com a prática. Seu pensamento não ficou apenas na abstração, pois, ocupou-se com o concreto também. De certa forma, não só queria comprovar suas ideias filosoficamente, mas desenvolvê-la sociologicamente. Isso certamente contribuiu para que ele se tornasse um pensador de influência expressiva para o pensamento crítico dos anos 60 e 70, ao ser mundialmente aclamado como filósofo da libertação e da revolução.

Por outro lado, a grande influência e popularidade deste autor nos anos 60, fíndou relacionando o seu nome aos movimentos da contracultura. Seu pensamento passou a ser slogan de uma geração que expressava as esperanças e sonhos por um mundo melhor e livre. No entanto, o contexto mudou nos anos 70 e 80,¹ quando aconteceu certa retirada das esperanças utópicas, passando a existir uma espécie de nova sobriedade para controlar e domesticar as nossas aspirações (FEENBERG,1999, p. 157). Desse modo, as ideias de Marcuse foram enfraquecidas nos anos 80 e 90 e em alguma medida consideradas irracionais e sem nenhum rigor filosófico.

Além disso, acreditamos que um dos principais motivos para as posições de Marcuse serem esquecidas no final dos anos 70 e 80 se devem ao fato de que, naquela época, seus textos não terem sido compreendidos como deveriam ser, principalmente pela falta de acesso da gênese filosófica de seu pensamento². A recepção da obra marcuseana no Brasil é um exemplo desse fenômeno que serve também para entender como este autor foi de modo simplista rotulado como pensador de moda da geração “angry Young men”. Para muitos seu pensamento careceria de rigor intelectual. Dessa

¹ Nos finais dos anos 90, Andrew Feenberg, argumentou que, não estamos mas na nova sobriedade dos anos 80, ao contrário, estamos em um período construtivista onde as ideias de Marcuse retornam mais plausíveis do que a vinte ou trinta anos atrás (FEENBERG, 1999, p. 166).

² Isso porque boa parte dos escritos de Marcuse dos anos 30 e 40, não eram conhecidos naquela época.

maneira, parecia que sua obra teria apenas como finalidade a legitimação da rebelião de jovens que até então estavam insatisfeitos com o modelo capitalista vigente³.

Um dos principais focos do pensamento marcuseano naquele momento foram seus estudos sobre a sociedade industrial avançada,⁴ para os quais foram indispensáveis suas reflexões no que diz respeito às temáticas como: tecnologia, arte e libertação. Seus textos partiam do pressuposto de que toda a história da civilização é a história da repressão humana⁵ e a sua racionalidade é em si irracional e totalitária. Esses temas foram conhecidos por meio de obras como *Eros e Civilização*, e *O Homem Unidimensional*, as quais foram leitura de cabeceira dos estudantes daquela época.

Interessante e curioso com tais estudos é o fato desses mesmos problemas levantados nesse período já terem sido diagnosticados nas suas primeiras obras. De acordo com Isabel Loureiro (2005), desde o início do projeto filosófico de Marcuse, sua preocupação central era construir uma filosofia voltada para a emancipação humana, que implica a transformação radical da sociedade capitalista.

Dessa maneira, adotaremos seus primeiros trabalhos como itinerário para melhor entender seu pensamento. Ao conhecer essa fase do pensamento do autor, descobriremos como esse filósofo prezava pelo rigor filosófico, principalmente ao nos defrontarmos com suas leituras minuciosas acerca da racionalidade tecnológica e sua leitura desdobrada de textos filosóficos de autores como Hegel, Marx e Heidegger.

Para adentrar melhor neste universo filosófico, podemos iniciar afirmando que um dos principais papéis da obra de Marcuse foi a sustentação do pensamento crítico de sua época, ou seja, criticar o que existe. Acompanhando essa linha de pensamento - faremos uma leitura deste autor sob a luz dos novos problemas impostos pelo desenvolvimento da ciência e da tecnologia, apontado para o papel da crítica hoje, isto é, a importância de colocar o pensamento em questão. Até porque este é um dos

³ Segundo Wolfgang Leo Maar, “a falta de acesso aos ensaios do período de formação da reflexão marcuseana só ajudaram a consolidar a imagem de autor da ‘contracultura’. Somente em 1965 os textos desse período anterior seriam republicados, facultando assim a apreensão adequada da sua obra posterior (MAAR. 2006, p. 9). Os ensaios dos anos 30, que originalmente faziam parte da revista de pesquisa social, mostram claramente a contribuição de Marcuse para a elaboração da teoria crítica da sociedade. Estes ensaios foram traduzidos no Brasil recentemente no volume da coletânea *Cultura e Sociedade*, publicado originalmente em 1965 na Alemanha e depois foi parcialmente publicado numa versão americana chamada – *Negations* de 1968. Ver também Paulo Arantes (2004a).

⁴ Por sociedade industrial avançada, Marcuse compreendia tanto o capitalismo tardio como o socialismo daquela época.

⁵ Na obra *Eros & Civilização*, veremos que, essa abordagem realizada por Marcuse foi influenciada pela psicanálise de Freud, de modo especial, a ideia freudiana do retorno do reprimido.

importantes papéis que a filosofia hoje ainda mantém o de voltar a colocar a sociedade em questão⁶.

Diante desse desafio, pretendemos esclarecer como a preocupação que Marcuse tinha com o pensamento o levou a refletir sobre a tecnologia. Ao investigar as sociedades industriais avançadas, ele identificará seu modelo de racionalidade como dominação tecnológica. exatamente por isso, o nosso autor, em sua crítica, apontará para a necessidade de pensar um novo modelo de realidade que seja capaz de superar o modelo repressivo vigente e criar, por meio da recusa, um forte elemento crítico que contraste com o próprio sistema estabelecido.

É importante ressaltar que a sua abordagem sobre as civilizações tecnológicas já estava intrinsecamente relacionada com suas influências filosóficas. No começo da sua obra, Marcuse tinha como instrumento de trabalho sua tese inicial de doutorado, sob a influência de Hegel e Lukács. Também sua obra contemporânea foi influenciada pelos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx, *Ser e Tempo* de Heidegger e a Fenomenologia de Husserl⁷.

Como todo estudante alemão de filosofia, daquela época, Marcuse também foi influenciado pela tradição filosófica alemã - nesta época ele era discípulo de Heidegger em Friburgo. Marcuse, contudo, rompeu com essa influência, tanto por razões puramente filosóficas, como também por questões relacionadas à situação política alemã (a ascensão do nazismo), como veremos nos próximos itens sobre a relação entre ele e Heidegger.

⁶ Marcuse era um intelectual que conhecia bem a história da filosofia. Sua perspectiva era germânica e mantinha-se em sintonia com as principais correntes filosóficas alemãs. Ele reescreve – a história da filosofia com uma maneira particular inteiramente sua, a partir de um enfoque materialista – histórico. Para ele a função essencial da filosofia, é a de criticar aquilo que existe. De acordo com Wolfgang Leo Maar, essa influência se deve a obra *História e consciência de classes* de Lukacs. Conforme Maar, é comum dividir a obra marcuseana em três fases: A fase inicial, com uma abordagem fenomenológica, anterior à sua participação na revista; A fase filosófica do primeiro período frankfurtiano, de 1934 até 1955 e a terceira fase, centrada numa teoria crítica da sociedade, iniciado em 1955, com *Eros & Civilização*(MAAR, 2006, p.16).

⁷Sua tese “*O romance de artista alemão*” é marcada pela estética de Hegel e Lukács. Este interesse pela arte acabou percorrendo toda sua obra, desde sua tese até seu último texto *A Permanência da arte* de 1977. Vale lembrar que aí encontramos sua primeira reflexão a respeito da separação entre mundo da arte e mundo da vida. Temos assim uma crítica à sociedade burguesa ao mostrar a separação entre conhecimento e vida (LOUREIRO, p. 29). Depois ele foi fortemente influenciado pela fenomenologia de seus professores Husserl e Heidegger. A partir do contato com *Ser e Tempo*, ele tentou transferir a temática da alienação para um plano filosófico – hermenêutico. Seu objetivo era uma reinterpretação de Marx por meio da fenomenologia. Sartre e Merleau Ponty fizeram esta mesma tentativa posteriormente.

Mas o que realmente é importante ressaltar é o fato de que Marcuse terminou seu doutorado na mesma época em que os nazistas subiram ao poder. De acordo com MacIntyre (1970, p. 1970), ele parecia aceitar a interpretação marxista daquela ascensão ao poder. Principalmente por entender o nazismo como um interesse político da classe da burguesia. Todavia, não era apenas isto que este jovem filósofo já tinha diagnosticado naquela época.

Marcuse começa a apresentar algo novo ao argumentar que o nazismo representava o estágio culminante do desenvolvimento de uma sociedade burguesa centrada numa economia capitalista (MACINTYRE, 1970, p. 10). Para ele a característica da sociedade burguesa em seus primórdios era o liberalismo. No entanto, ele observa que esta mesma estrutura que gerou o pensamento liberal (a racionalidade moderna), agora gera o pensamento totalitário, ou seja, a racionalidade passa a ser entendida como instrumento de controle.⁸

A partir dessa constatação, podemos perceber a relação entre pensamento e controle social, isto é, há uma estrutura racionalmente justificada que serve como instrumento de controle. Certamente, a vinculação que reúne pensamento, controle social e econômico, acontece a partir da mediação tecnológica. Isso começa a ficar explícito quando ele coloca em questão a própria estrutura do pensamento vigente da sociedade, ao tecer perguntas como esta: como a mesma estrutura que gerou o pensamento liberal agora gera um pensamento totalitário?⁹

Em virtude dessa nova estrutura social, o filósofo procura compreender como a racionalidade moderna que era antes vista como a maior expressão de liberdade e individualismo aos poucos transformou-se numa racionalidade tecnológica totalitária. A passagem da racionalidade moderna em racionalidade tecnológica resultou um sistema que teve como ponto culminante uma sociedade sem autonomia de pensamento que posteriormente foi chamada pelo autor de “sociedade unidimensional”.

⁸ Esta afirmação será bem esclarecida no texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, onde Marcuse debate estas ideias em todo o texto (MARCUSE, 1998a, p.77). Esta declaração da racionalidade tecnológica como uma racionalidade autoritária será explicitada no próximo tópico.

⁹ Marcuse ao fazer esta pergunta, deixa claro esta ligação ao refletir como a racionalidade individualista se transformou em uma racionalidade tecnológica (MARCUSE, 1998a, p. 77). Ele percebe que a racionalidade tecnológica é o instrumento que serve como justificção para o pensamento autoritário. Isto acontece por meio do aparato técnico, que para ele é um instrumento de controle social. Veremos isto melhor mais na frente, ao tratar da racionalidade tecnológica.

Como é sabido, essa mesma racionalidade que surgiu como uma força crítica agora é uma racionalidade tecnocientífica.¹⁰ O indivíduo que antes era visto como livre e racional (o autor usar o termo Filosofia do individualismo) passa a ser suprimido pelo aparato técnico. Desse modo, faz-se necessário entender, à luz do pensamento de Marcuse, como o projeto moderno da razão foi traído e transformado em uma contradição em si mesma, onde a não-liberdade passa a ser a condição de liberdade.

Para responder a essas questões, Marcuse faz uma abordagem dos avanços tecnológicos das sociedades industriais avançadas, de modo especial, procurou entender o caráter totalitário que permeia o interior da racionalidade tecnológica. Segundo o autor, a mesma racionalidade, introjetada e conservada na sociedade pelo próprio aparato técnico, não admite crítica ou qualquer ação que não esteja adequada à civilização tecnológica. Em resumo, esse sistema que é racionalmente justificado e posto na sociedade tem como característica a dominação por meio do pensamento (MARCUSE, 1998a, p. 79).¹¹

Seguindo tal raciocínio da filosofia marcuseana, podemos inferir que uma verdadeira filosofia tem como tarefa colocar as coisas em questão. E um dos principais fenômenos a ser posto em questão foi a tecnologia. Essa é apresentada por Marcuse como um dos problemas fundamentais da sociedade moderna, sendo refletida pelo autor desde os seus primeiros textos até os textos dos anos 60. De acordo com Douglas Kellner (1998, p. 1970), “Marcuse adotava o projeto de reconstruir a razão e postular alternativas utópicas à sociedade existente”.

Nesses termos, a importância da crítica é fundamental para transcender esse sistema de racionalidade tecnológica e propor uma mudança qualitativa. É só assim que poderemos formular novas utopias. O empenho de Marcuse para uma revitalização da

¹⁰ Acerca dos textos de Marcuse dos anos 30, Alasdair MacIntyre ao escrever uma obra sobre Marcuse intitulada *As Idéias de Marcuse* afirma o seguinte: “Os escritos de Marcuse nos anos de 1933 – 38 são dedicados à defesa do que ele considera o núcleo racionalista da primitiva filosofia européia em contraste com o irracionalismo contemporâneo” (1970, p.11).

¹¹ Esta afirmação também está presente no *Homem Unidimensional* (1982, p. 25). Segundo Douglas Kellner, faz parte da escola de Frankfurt considerar a tecnologia como instrumento de dominação e a sociedade industrial como o aparato de controle e padronização sociais. Mas ele chama a atenção do leitor para observar o fato de que a abordagem de Marcuse sobre sua teoria da sociedade e da tecnologia é feita a partir de uma visão dialética (1998, p.27).

crítica¹² mostra o quanto este autor prezava pelo rigor intelectual, tendo principalmente a preocupação de colocar a sociedade em questão, que é também uma preocupação com o próprio pensamento¹³.

Como já foi dito antes, ao colocar a sociedade em questão ele propõe novas utopias¹⁴ (utopia em Marcuse não deve ser vista como sonhos não realizados ou quimeras). De acordo com Jansen, esta palavra no pensamento marcuseano está relacionada com a interpretação do conceito de “utopia concreta” de Ernest Bloch. Utopia porque ainda não é, e concreta porque ainda pode acontecer, em outras palavras, é uma possibilidade histórica real.¹⁵

A crítica tem como meta não apenas explicitar o caráter totalitário da sociedade, mas antes de tudo apontar uma tendência antiautoritária que revele as contradições sociais em todos os seus aspectos¹⁶. É no próprio seio da sociedade repressiva que temos a necessidade da crítica, pois, com ela surge o poder do negativo. O negativo surge fora dessa totalidade repressiva. Principalmente porque essas forças negativas não estão apreendidas pela produtividade agressiva da sociedade industrial avançada (MARCUSE, 1972a, p.165).

A necessidade do pensamento crítico fica explícita quando percebemos como o pensamento e a negação estão intrinsecamente relacionados. Seguindo os passos de Hegel, Marcuse entende o pensar como: “essencialmente a negação daquilo que está imediatamente diante de nós” (MARCUSE, 1960, p. 4). No entanto, esse modo de

¹² Na sua obra *Razão E Revolução*, Marcuse escreve um prefácio chamado *A Note On Dialectic (Sobre a Dialética*, que não foi publicada na tradução brasileira) onde ele explicita que a pretensão deste livro não é uma revitalização do pensamento de Hegel, mas de uma faculdade mental que corre o risco de ser eliminada: o poder do negativo (MARCUSE, 1960, p.3). Nesse texto, Marcuse defende que o poder do negativo é a força de todo pensamento dialético.

¹³ De acordo com Feenberg, já encontramos esta preocupação com o pensamento na obra de Platão. Feenberg alega que a questão da técnica já estava presente no *Górgias* de Platão. Neste texto, é discutido a natureza da *techne* onde ele faz uma distinção das artes verdadeiras, que estão fundadas no *logos*, sendo intitulada como habilidade, *empirae* em grego (FEENBERG, 2008a, p. 283).

¹⁴ É bom salientar que nas obras posteriores, Marcuse, demonstra como a utopia passa ser a considerado um termo pejorativo. Essa mudança fica evidente no cap 7 de *Eros & Civilização*.

¹⁵ Ao falar de utopia no pensamento de Marcuse sempre é bom lembrar de Bloch, foi ele que sistematizou o conceito de “utopia concreta”. Nesse conceito, o pensador acreditava na possibilidade de uma sociedade livre, é importante ressaltar que para o autor, essa ideia representava uma possibilidade histórica real (JANSEN, 1999, p.161).

¹⁶ Não foi à toa que Horkheimer definiu o tipo autoritário como uma nova espécie antropológica. Para ele o autoritarismo é uma combinação de ideias de uma sociedade altamente industrializada que se encontram cobertas de crenças irracionais ou antiracionais (CHACON, 1968, p. 38).

pensar parece ser obsoleto e inaceitável diante da dinâmica aplicada pelo *status quo* da sociedade, principalmente pelas conquistas da civilização tecnológica.

Marcuse passa a sustentar que as forças da negação se revelam contra o sistema como um todo e têm a capacidade de possibilitar a oportunidade de percorrer um caminho de industrialização tecnológica diferente. Para ele essas forças não estão concentradas em classe alguma. Aliás, “ela (a negação) é uma oposição caótica e anárquica, política e moral, racional e instintiva” (1972a, p. 165).

Ao tratar do papel da crítica no pensamento do jovem Marcuse, compreendemos a importância do poder das forças negativas diante das contradições existentes nas sociedades tecnológicas. Acreditamos que aqui, o autor começa a tecer a necessidade da grande recusa. Recusa não como atitude débil de protesto, mas como possibilidade de burlar o sistema e pensar em novas alternativas que superem os movimentos anteriores e estabeleçam novas realidades. Essa grande recusa é definida pelo protesto diante de toda repressão desnecessária, é a luta por uma sociedade menos repressiva.

A percepção de uma situação restritiva, de uma realidade intolerável, que é recusada, e, simultaneamente, o vislumbre, mesmo que obscuro, de outro estado diante do qual o primeiro é condenado estão na origem do negativo. O despertar da insatisfação, ou, pode-se dizer, a origem do negativo, é um movimento de liberdade (KANGUSSU, 2008, p. 31).

No empenho de Marcuse para manter o pensamento crítico, fica evidente a necessidade de manter viva a negação dialética, ou seja, sua revitalização. Através desse modelo de negação pode existir mecanismo que possibilite uma contínua auto-superação qualitativa na sociedade, isto acontece por meio das contradições encontradas neste modelo de sociedade que é cada vez mais fechado (unidimensional). Como foi exposta acima, a grande recusa não é uma atitude débil de protesto, desse modo, a negação deve ser entendida em termos dialéticos.

A linguagem da negação passa a ser a grande recusa em aceitar confortavelmente e satisfeito o sistema estabelecido pela racionalidade tecnológica. Nesse sistema, o indivíduo não tem autonomia para pensar. A alteridade do ato de pensar é suprimida pelos mecanismos existentes na sociedade, ou melhor, outra possibilidade de pensar que não estivesse de acordo com a sociedade industrial avançada seria impossível. Por estes motivos, o autor acredita em uma revitalização da dialética, pois, este fenômeno é motivado pelo caráter negativo da realidade. Assim:

O elemento comum é a pesquisa por uma “linguagem autêntica” – a linguagem da negação como a Grande Recusa em aceitar as regras de um jogo em que as cartas estão marcadas. O ausente precisa ser feito presente porque grande parte da verdade está naquilo que está ausente. Esta é a clássica declaração de Mallarmé: Je dis: une fleur! Et, hors de l’oubli où ma voix relègue aucun tour, en tant que quelque chose d’autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l’absence de tous bouquets. Digo: uma flor! E, fora o esquecido em que minha voz relega qualquer contorno, enquanto qualquer outra coisa que os cálices conhecidos musicalmente esse eleva, idéia mesma e suave, a ausência de todos os buquês (MARCUSE, 1960, p. 11)¹⁷.

Deste ponto de vista torna-se um compromisso para o pensamento fazer o ausente aparecer, ou seja, o ausente precisa ser feito presente. Boa parte da verdade está naquilo que está ausente. Tornar o ausente presente significa resgatar os sonhos de liberdade, que é suprimido pelo controle técnico. Nesta questão subjacente ele pretende resgatar o que é reprimido (uma volta do reprimido) por meio de uma abordagem dialética entre a tensão do que *é* e o que pode *ser*.¹⁸

O pensamento crítico tem como motriz a negação que é a dinâmica e o processo da existência num mundo não livre, ou melhor, a negação de tudo que ameaça negar à liberdade. Isto ocorre porque Marcuse considera que o pensamento dialético começa com a experiência de que o mundo não é livre. Seguindo esta afirmação a liberdade passa a ser considerada como uma condição ontológica, por isso o autor chega a afirmar que “a liberdade é essencialmente negativa” (MARCUSE, 1960, p.12).

Imaculada Kangussu (2008, p.31), argumenta que a definição de liberdade como essencialmente negativa produz “uma superposição de percepções: algo é negado e, concomitantemente, uma alteridade é vislumbrada”. Desse modo, podemos perceber a pertinência desta afirmação, nesta citação do próprio Marcuse:

¹⁷ The common element is the search for an 'authentic language'- the language of negation as the Great Refusal to accept the rules of a game in which the dice are loaded. The absent must be made present because the greater part of the truth is in that which is absent. This is Mallarmé's classical statement: Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absence de tous bouquets. I say: a flower! and, out of the oblivion where my voice banishes all contours, musically rises, different from every known blossom, the one absent from all bouquets -Idea itself and delicate.

¹⁸ Neste período do pensamento marcuseano fica claro como ele já pretendia reencontrar nas categorias de Hegel, Heidegger e Freud uma dimensão qualitativa essencial para existir uma verdadeira revolução social.

O pensamento dialético, portanto, torna-se negativo em si mesmo. Sua função é quebrar a auto-segurança e o contentamento consigo do senso comum. Para destruir a sinistra confiança no poder e na linguagem dos fatos, para demonstrar que a não-liberdade está no interior das coisas que o desenvolvimento de suas contradições internas leva necessariamente à mudança qualitativa: a explosão e catástrofe do estado estabelecido de coisas (MARCUSE, 1960, p. 13)¹⁹.

A partir de colocações como essa, Marcuse entende que a dialética em seu movimento é negativa. Seu interesse é abalar as estruturas do poder vigente. Esses poderes aparecem como uma condição racional repressiva que deve ser protestada pelo pensamento. A esta atitude de recusa mostra que por mais avançada e eficaz que seja a racionalidade utilizada pelos mecanismos opressivos, há sempre uma necessidade de percorrer outro caminho, ou seja, pensar em outras saídas que ainda não estão visíveis.

Ao pensar no papel da crítica no pensamento marcuseano descobrimos como o método dialético é necessário para estipular uma sociedade livre. O movimento dialético é negativo, não no sentido de nada ou caos, mas da procura do que é. É nesse terreno teórico que o autor reconhece a função libertadora da negação como um ato positivo, assim, “o que é repele o que não é e, sendo assim repele suas próprias possibilidades reais” (MARCUSE 1960, p. 11). Desse modo, ele encerra o prefácio de *Razão e Revolução A Note On Dialectic* com estas palavras: “mas nenhum método parece autêntico se não reconhece que estas duas proposições são descrições significativas de nossa situação. ‘O todo é a verdade²⁰, e o todo é falso” (1960, p. 21)²¹.

A afirmação “o todo é a verdade” expressa uma síntese, um momento positivo, onde as coisas já estão determinadas, originadas de contradições anteriores. No entanto, apesar de ser uma síntese onde as coisas já estão estabelecidas, não é uma síntese definitiva. Porque em qualquer situação o homem deve estar pronto para alterar o

¹⁹ Dialectical thought thus becomes negative in itself. Its function is to break down the self-assurance and self-contentment of common sense, to undermine the sinister confidence in the power and language of facts, to demonstrate that unfreedom is so much at the core of things that the development of their internal contradictions leads necessarily to qualitative change: the explosion and catastrophe of the established state of affairs.

²⁰ “Marcuse coloca entre aspas a primeira proposição o todo é a verdade. Estas aspas referem-se à citação da conhecida frase do prefácio à Fenomenologia do Espírito” (GADANHA, 2007, p. 15).

²¹ But no method seems authentic which does not recognize that these two propositions are meaningful descriptions of our situation: 'The whole is the truth,' and the whole is false.

estabelecido, por isso o todo é verdade não é uma significação definitiva. Principalmente porque sua identidade sempre estará em confronto quando surgir uma alteridade.

Por sempre existir a possibilidade de uma nova alteridade temos a segunda significação: o todo é falso. A negação é uma prática de alteração que complementa a faculdade cognitiva e fortalece a confiabilidade no resultado das proposições anteriores. Desse modo, a realidade quando compreendida como diferença é uma efetivação da dialética enquanto realidade (GADANHA, 2007, p. 21).

O que deve ser entendido é o fato de que o pensamento estabelecido pela civilização tecnológica não tem o monopólio para ser considerado o único pensamento verdadeiro. Por isso deve existir a crítica, pois, este sistema de racionalismo tecnológico não é nada autêntico. E pensar autenticamente é necessário. Mas o que é pensar autenticamente? De acordo com Marcuse, pensar autenticamente é: mostrar tudo aquilo que não está visível. Com efeito, pensar é negar o imediato, revelando a negatividade de tudo, inclusive estimular a superação do que está dado (MARCUSE, 1960, p. 19).

1.2 Racionalidade e tecnologia nos anos 40

Em um artigo de Marcuse trabalhado entre os anos 1940 e 1941 intitulado *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, a tecnologia é considerada um processo social onde todo seu aparato técnico seria interpretado como um fenômeno social e histórico. Dessa maneira, a tecnologia como modo de produção e totalidade dos instrumentos com seus dispositivos e invenções que dão vida a chamada era da máquina é, na verdade, uma forma de organizar e criar novos controles sociais que submetem os indivíduos a uma realidade controlada pela sua eficácia (MARCUSE, 1998a, p.73).

A grande dificuldade dessa afirmação para o leitor é o fato de que ele distingue técnica e tecnologia como fenômenos diferentes. A técnica é compreendida como um instrumento neutro, sendo definida como os instrumentos e práticas da indústria transporte, comunicação. Enquanto, a tecnologia seria definida como um modo de produção, a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina.

Desse modo, Marcuse passa a distinguir tecnologia e técnica: a tecnologia é toda forma de organizar e perpetuar as relações sociais com fins de dominação, em outras

palavras, é uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, caracterizando-se como um instrumento de controle e dominação. Já a técnica é apenas uma simples força produtiva (KELNNER, 1998, p.27).

Tal distinção entre técnica e tecnologia é num certo sentido vaga, principalmente pelo fato de tal distinção elaborada no texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* ser apresentada vagamente no início do texto, e também de forma rápida²². Exatamente por isso, acreditamos que esta abordagem ainda não está clara, principalmente por não esclarecer por que a técnica seria neutra. Na verdade, essa distinção conceitual não chega a alcançar nenhum avanço no que diz respeito às discussões sobre a neutralidade da tecnologia.

É interessante observar que na distinção realizada por Marcuse entre técnica e tecnologia, o nosso autor identifica a tecnologia como dominação, ou melhor, de um lado temos a técnica como um simples instrumento e do outro a tecnologia como um modo de um sistema político que utiliza a técnica com fim de dominação. Assim, a técnica é apenas vítima de um sistema que oprime. Nesse contexto, percebemos como é complicada essa argumentação de Marcuse, principalmente por cometer o erro de conceber a técnica como um instrumento livre do uso que dela é feito.

Embora exista essa diferença entre técnica e tecnologia no texto *Alguma Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* - que conduz ao leitor a uma compreensão de uma neutralidade tecnológica e científica, revelando a relação entre tecnologia e dominação -, no entanto, não podemos afirmar que Marcuse concebia uma neutralidade na técnica. Pois, no *Homem Unidimensional*, ele rejeita uma possível diferença entre técnica e tecnologia. Aliás, nesse texto ele critica a neutralidade tecnológica e científica²³. Um dos motivos dessa mudança de postura se deve ao fato de que a

²² Esta distinção não esclarece porque a primeira seria neutra, de acordo com Marcuse, a segunda não seria neutra, no entanto, se a tecnologia não é neutra, a sua base instrumental a técnica também não seria neutra. Nesse sentido, esta distinção conceitual é pouca para demonstrar a não neutralidade d tecnologia.

²³ Esta distinção feita entre técnica e tecnologia em *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* não é utilizada no *Homem Unidimensional*, principalmente pelo fato de que esta distinção tende a considerar a técnica como um fenômeno neutro. Mas nesta obra, Marcuse, afirma que não existe neutralidade na técnica e essa diferenciação deve ser rejeitada, pois, a técnica não está além do bem e do mal. Principalmente porque a tecnologia não deve 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. Vale apenas também conferir o texto *A Responsabilidade da Ciência* onde Marcuse discute a responsabilidade social da ciência quando suas descobertas são transformadas em tecnologias que alteram a vida da pessoa, da natureza e do mundo. A partir daí, ele reforça sua recusa pela neutralidade.

idealização da tecnologia como neutra passa por cima do fato de que a própria racionalidade contém valores – e o valor é a dominação (DAGNINO, 2008, p. 141).

Gérard Lebrun argumentou que esta ambiguidade entre técnica e tecnologia é abandonada por Marcuse, sobretudo por este entender que a neutralidade tecnológica não poderia mais ser mantida. Desse modo, no *Homem Unidimensional* é rejeitada a ideia de que a tecnologia “teria má sorte de ser utilizada absurdamente pelo sistema de dominação que favoreceu sua expansão” (LEBRUN, 1996, p.487-8)²⁴.

Com exceção dessa diferenciação e a própria correção feita pelo autor no *Homem Unidimensional*, toda a abordagem feita no texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* sobre a tecnologia acompanha a obra posterior de Marcuse. Por isso este texto é essencial para compreender todo estudo feito pelo autor no que diz respeito à racionalidade tecnológica.

A partir das observações acerca da tecnologia como um fenômeno social e político, Marcuse abre um novo caminho para o debate filosófico sobre assunto, não só por romper com Heidegger, que considerava a questão da tecnologia como um fenômeno ontológico (esse debate entre Heidegger e Marcuse será desenvolvido no próximo tópico), mas por apontar uma nova possibilidade de pensar a tecnologia ao tratar este fenômeno em todos os seus aspectos, sem atropelar o contexto social em que o indivíduo está inserido.

É interessante notar o fato de que Marcuse, ao investigar o fenômeno da tecnologia, depara-se com uma das grandes questões da filosofia moderna, a proposta de um sujeito livre que proceda de acordo com sua razão. No entanto, o modelo de razão que é visto não faz jus à proposta moderna de razão (que era também uma promessa de libertação) – pois, o filósofo não encontra nela sombra nenhuma de liberdade, mas, ao contrário, uma estrutura opressiva. Exatamente por isso, ele passa a investigar a filosofia da individualidade para melhor entender como a individualidade passou a ser racionalmente aniquilada (MARCUSE, 1998a, p. 78).

Certamente, ao estudar a filosofia moderna, de modo especial, a ideia de uma filosofia individualista, ele percebe que no processo tecnológico há uma nova racionalidade, com novos padrões de individualidade disseminados na sociedade. O

²⁴ Depois que Lebrun discorre sobre a ambigüidade entre técnica e tecnologia elaborada por Marcuse, e o fato de ela não ser utilizada no *Homem Unidimensional* – Lebrun defende que, Marcuse Foi longe demais ao denunciar a razão instrumental e não apenas as suas usurpações (1996, p. 488).

autor passa então a examinar a racionalidade tradicional e os seus padrões de individualidade. Assim:

O indivíduo humano, que os expoentes da revolução burguesa havia transformado na unidade fundamental bem como no fim da sociedade, apoiava valores que contradizem flagrantemente os que predominam na sociedade de hoje. Se tentarmos unificar em um conceito principal as várias tendências religiosas, política e econômicas que moldaram a idéia de indivíduo nos séculos XVI e XVII, podemos definir o indivíduo como sujeito de certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar. Esses padrões e valores diziam respeito às formas de vida tanto social como pessoal, que se mostravam mais adequadas ao desenvolvimento total das faculdades e habilidades do homem. Justamente por isso eram a “verdade” de sua existência individual e social. O indivíduo, como ser racional, era considerado capaz de encontrar estas formas através de seu próprio raciocínio e, uma vez que tivesse adquirido a liberdade de pensamento, capaz de efetuar a ação que as transformasse em realidade. O dever da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e eliminar todas as restrições à sua linha de ação racional. (MARCUSE, 1998a, p. 74).

No entanto, o que Marcuse percebe é uma inversão, onde o interesse racional já não coincide com o interesse do indivíduo, o indivíduo agora passa a depender dos padrões e demandas da ordem social dominante, instituída não pelo pensamento autônomo ou pela consciência, mas por autoridades externas (MARCUSE, 1998a, p. 75).

Assim, começa a ficar claro nas obras antecessoras a *Eros e Civilização* e *O Homem Unidimensional* que a racionalidade moderna não é um fenômeno neutro, ao contrário ela é carregada de valores. Não existindo, assim, uma neutralidade na tecnologia, até porque Marcuse concebia a tecnologia como “modo de produção [...] uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação” (MARCUSE, 1998a, p. 73). Desse modo, a primeira coisa que ele faz no texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* é delinear todo o declínio histórico do individualismo, desde as revoluções burguesas até a sociedade tecnológica moderna (KELNNER, 1998, p.26).

A racionalidade tecnocientífica é na realidade uma traição ao próprio projeto de individualismo desenvolvido pela racionalidade moderna. Como foi observado na citação anterior. Na racionalidade individualista o homem livre era aquele que criticava toda justificativa que não fosse dada pela sua livre razão. Ele criticava os falsos padrões existentes na sociedade para desenvolver novos padrões que pudessem promover a

realização do indivíduo (MARCUSE, 1998a, p. 75)²⁵. Já a racionalidade tecnológica aniquilou o individualismo em prol de uma projeção dos valores dominantes, de modo que a racionalidade individualista se transformou em racionalidade tecnológica (MARCUSE, 1998a, p. 77).

Marcuse observa que na sociedade liberal era encontrado o meio adequado para o desenvolvimento de uma racionalidade individualista, pois na livre concorrência teríamos a promoção de um sujeito econômico livre. No entanto, com o passar do tempo o processo de mercadoria abalou a base econômica em que a racionalidade individualista estava construída. Nesse sentido, “a mecanização e a racionalização forçaram o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada” (MARCUSE, 1998a, p. 76).

Dando continuidade à leitura, o filósofo afirma que esse domínio da sociedade sobre a natureza aboliu o sujeito econômico livre. Assim:

O princípio da eficiência competitiva favorece as empresas com o equipamento industrial mais altamente mecanizado e racionalizado. O poder tecnológico tende à concentração do poder econômico, (...) ‘Uma vez que o controle da produção está nas mãos de empresários que trabalham pelo lucro, eles terão à sua disposição o que quer que surja como excedente depois que aluguel, juros, trabalho e outros custos sejam pagos. Estes custos deverão naturalmente ser mantidos no nível mais baixo possível’. Sob estas circunstâncias, a utilização lucrativa do aparato dita em larga escala a quantidade, a forma e o tipo de mercadorias a serem produzidas e, através deste modo de produção e distribuição, o poder tecnológico do aparato afeta toda a racionalidade daqueles a quem serve. (MARCUSE, 1998a, p.76-77).

Nesse momento, surge o princípio da eficiência competitiva, esse fenômeno abole o sujeito econômico livre ao favorecer as empresas e indústrias que detêm equipamentos altamente mecanizados e racionalizados. Além disso, o poder tecnológico está intrinsecamente relacionado com a concentração do poder econômico ao controlar todo o processo de material de construção, desde a extração de matérias-primas até a distribuição dos produtos finais.

O princípio tecnológico de eficiência explicita claramente a estrutura da racionalidade tecnológica. A principal característica da ideia de eficiência acontece

²⁵ No texto de Marcuse *Para Crítica do Hedonismo* o progresso da razão se afirma contra a felicidade dos indivíduos e só é possível alcançar a felicidade na medida em que o indivíduo adéqua sua existência a seu caráter. (2006b, p.161).

através da transformação da força crítica em uma força de ajuste e submissão. Esse conceito colabora para que as ações e sentimentos dos homens sejam moldados pelas exigências do aparato técnico. Ao passo que “a razão encontrou seu túmulo no sistema de controle, produção e consumo padronizado” (MARCUSE, 1998a, p.84).

Jürgen Habermas no seu célebre texto intitulado *Técnica e ciência como ideologia*, faz uma abordagem das ideias de Marcuse acerca da tecnologia. Nesse trabalho Habermas argumenta que a eficiência tecnológica e científica que sempre foi conduzida para uma dominação sempre mais eficaz na natureza, aos poucos possibilitou instrumentos para uma dominação cada vez mais eficiente do homem sobre o homem. Para ele essa dominação aumenta hoje progressivamente não só mediante a tecnologia, mas como tecnologia. (HABERMAS, 2001, p. 49).

Há uma padronização do pensamento sob o controle da racionalidade tecnológica que passou a influenciar não somente o modo de viver das pessoas, mas também a maneira de pensar, passando a estabelecer novos padrões e controle social. O homem agora passa a agir tanto no trabalho como fora dele, de acordo com a padronização gerada pela racionalidade tecnológica.

Tal padronização do pensamento é tratada por Marcuse como uma das grandes influências para a impotência social do pensamento crítico. Isso acontece ao expandir seu controle a todas as esferas da vida. Nesse momento, tudo parece tão racional e certo que qualquer contradição parece ser irracional. Desse modo, toda atitude de recusa ou de mudança parece ser não só insólita, mas impossível (MARCUSE, 1998a, p.86).

Além disso, o valor de verdade crítico é afetado, pois a racionalidade crítica interpretava o processo social em termos de potencialidades. Marcuse argumenta que esses modelos de racionalidade só podem ser desenvolvidos em grupos sociais cuja organização não seja controlada e manipulada pelo aparato técnico e suas formas dominantes. Ao contrário disso tudo, o que ele quer é um lugar onde o indivíduo possa desenvolver suas potencialidades²⁶.

A racionalidade individualista onde era possível o sujeito econômico livre aos poucos cede lugar para uma racionalidade tecnológica. Esse modelo racional inicia um

²⁶ Perceberemos nas obras posteriores como os movimentos sociais e contracultura têm um papel privilegiado para o autor, como por exemplo, a conferência *Ecologia e crítica da sociedade moderna* feita em 1977 onde ele mantém um diálogo com os estudantes ligados aos movimentos ecológicos.

novo padrão de vida ao servir como instrumento de controle e difusão do novo aparato²⁷ de eficiência padronizada, no qual, sua própria liberdade é associada à eficiência pela qual ele desempenha seu trabalho.²⁸

O que Marcuse procura insistentemente demonstrar é que o ato do indivíduo deliberar sua razão estava restrito à adaptação, ou melhor, à sujeição ao aparato. Assim, ao manipular a máquina, o homem aprende que ao obedecer às instruções ele obtém o resultado desejado; então, ser bem sucedido é o mesmo que se adaptar ao aparato²⁹.

É interessante como essas abordagens sobre a relação entre tecnologia e poder percorrem toda a obra de Marcuse. Na verdade, as mesmas acusações feitas por ele ao aparato tecnológico das sociedades avançadas continuam tão presentes nas suas obras posteriores que temos como exemplo uma citação que expressa bem a relação de sujeição do indivíduo. Esse exemplo foi primeiro escrito no artigo *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* e depois foi novamente apresentado na obra *O Homem Unidimensional*.

Um homem, que viaje de carro a um lugar distante, escolhe a rota de sua viagem num guia de estradas. Cidades, lagos e montanhas aparecem como obstáculos a serem ultrapassados. O campo é delineado e organizado pela estrada: o que se encontra no percurso é um subproduto ou anexo da estrada. Vários sinais e placas dizem ao viajante o que fazer e pensar. Espaços convenientes para estacionar foram construídos onde as mais amplas e surpreendentes vistas se desenrolam. Painéis gigantes lhe dizem onde parar e encontrar a pausa revigorante. A rota é feita para o benefício, segurança e conforto do homem. E a obediência às instruções representa o único meio de se obter resultados desejados” (MARCUSE, 1998a, p. 86).

²⁷ Segundo Ricardo Terra, “Marcuse forja o conceito de *apparatus*, que denota ‘as instituições, os dispositivos e as organizações da indústria em sua situação social dominante’. Este conceito de *apparatus* será desenvolvido em toda obra de Marcuse dos anos 50 e 60. Esse conceito como sistema, é capaz de absorver a negatividade. Desse modo, a oposição e o protesto são transformados e integrados ao sistema (TERRA, 2009, p. 145).

²⁸ Começa a ficar claro o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade em virtude da qual ela é tecnologia como forma de controle e dominação social. Habermas ao discutir esta tese sobre a instrumentalização da técnica chega a afirmar que Marcuse tinha chegado a esta conclusão “o conceito de razão técnica é talvez também em si mesmo ideologia. Não só sua aplicação, mas já a própria técnica é dominação metódica, calculada e calculante” (HABERMAS, 2001, p.46).

²⁹ Dessa maneira, não existe um lugar para autonomia. Com efeito, a racionalidade tecnológica legitima a racionalização da falta de liberdade. Exatamente por isso, este modelo de racionalidade vigente não tem elemento para possibilitar uma nova transformação social qualitativa. Podemos afirmar que isto se deve principalmente porque a racionalidade tecnológica justifica um sistema de dominação, em vez de eliminá-la. A grande dificuldade para compreender isto tudo se deve ao fato de que dentro do seu caráter instrumentalista interno, a razão apresenta-se como uma sociedade totalitária de base racional (HABERMAS, 2001, p. 49).

Após essa leitura, podemos agora dizer que o sistema de vida prescrito pela sociedade tecnológica desenvolvida é apresentado com alta eficácia e eficiência. Desse modo, aquele que seguir as instruções será bem sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele. Com efeito, a autonomia aos poucos é transformada em abulia.

Tudo colabora para o fim da autonomia do indivíduo. Há uma não liberdade nessa sociedade que é compreendida como liberdade (sociedade essa que depois foi chamada pelo autor de sociedade unidimensional). É interessante observar o fato de que nessa sociedade tudo corrobora para o totalitarismo, até porque não há liberdade individual, pois, tudo é predeterminado pelo aparato, principalmente, quando os instintos, desejos e pensamentos humanos são usados para alimentar o sistema atual (MARCUSE, 1998a, p. 81).

Marcuse passa a argumentar que o poder que é permeado na sociedade por meio das organizações econômicas e sociais dominantes não é mantido apenas através da força física³⁰. Ao contrário das formas anteriores de totalitarismo que sempre recorriam à violência e coerção social para manter e impor o seu poder, nas sociedades tecnológicas acontece de forma diferente, pois ocorre de forma ideológica. Principalmente ao identificar as crenças e valores com as organizações. Isso acontece na medida em que o aparato esconde do indivíduo a realidade em que ele está imerso, ou melhor, retira dele a possibilidade de querer mudança, dessa maneira, a manutenção do *status quo* está segura.³¹

Já demos a entender que a submissão tecnológica é também uma submissão política, visto que seu controle não se encontra apenas nas fábricas, mas em toda a esfera pública e privada, tendo o controle até do entretenimento como foi dito no exemplo da viagem de carro pelo campo.

Marcuse ainda vai além, ao considerar a massa e o indivíduo como conceitos contraditórios e fatos incompatíveis. Para ele a multidão é composta de indivíduos, no

³⁰ Ricardo Terra, argumenta que a sociedade tecnológica ao aumentar sua produtividade cria uma situação que possibilita o declínio da liberdade, isto acontece sem o uso de meios terroristas como o nazismo. Deste modo, “as forças produtivas já não leva, de maneira tendencial, a uma situação revolucionária” (MARCUSE, 2009, p.145).

³¹ Isso fica claro, em um artigo intitulado *Não Basta destruir*, publicado posteriormente em 1969. Neste Trabalho, Marcuse afirma que, a maioria dos seres humanos não sente a necessidade de uma mudança e nem estão politicamente conscientes dessa necessidade.

entanto, os indivíduos não exercem sua capacidade de pensar. Ele ainda prossegue afirmando que a multidão como associação de indivíduos está despojada de qualquer atribuição natural, estando apenas padronizada para autopreservação do aparato. Em outras palavras, as massas são transformadas em uma força conservadora que perpetua e mantém o sistema vigente (MARCUSE, 1998a, p. 88 - 89).

A grande dificuldade encontrada por Marcuse no que diz respeito à massa, é o fato de ela não colocar o aparato em perigo e nem servir como maneira de resistência. Ao contrário, é um elemento inerte que apenas facilita o crescimento da burocracia autoritária e suprime a filosofia do individualismo.

Marcuse traz como exemplo o pensamento marxista, afirmando que nem mesmo nessa corrente filosófica as massas são ponta de lança da liberdade. Até porque o mesmo desenvolvimento que criou as massas modernas como séquito padronizado e dependente da grande indústria também criou a organização hierárquica das burocracias privadas. (MARCUSE, 1998a, p. 93).

Para dizer com Marcuse:

A burocracia se torna concomitante às massas modernas pelo fato de que a padronização segue as linhas da especialização. Esta última, por si só, desde que não seja contida no ponto em que interfere na esfera de controle estabelecido, é bastante compatível com a democratização das funções (...) a burocracia emerge assim num terreno aparentemente objetivo e impessoal, fornecido pela especialização racional das funções, e esta por sua vez, serve para incrementar a racionalidade da submissão (MARCUSE, 1998, p. 94).

A ideia é dividir as funções individuais e organizar sincronicamente de acordo com os padrões objetivos e impessoais, tendo em meta diminuir as possibilidades de o indivíduo recuar ou resistir. O destino das massas torna-se cada vez mais dependente do funcionamento contínuo da ordem burocrática das organizações capitalistas. Dessa maneira, ao obedecer à racionalidade que é incorporada nas grandes empresas, o indivíduo tem a impressão que segue a ordem de uma racionalidade objetiva. A burocracia privada fomenta uma harmonia ilusória entre o interesse privado e o coletivo (MARCUSE, 1998a, p.94).

A burocracia é uma maneira de tentar materializar a racionalidade tecnológica, não é por acaso que Marcuse aponta a necessidade de um aprofundamento a respeito do abismo existente entre o conhecimento especializado e o comum, entre os especialistas que controlam e coordenam e o povo controlado e coordenado. Para ele, esse abismo é

mantido mais pela divisão do poder do que pela divisão do trabalho (MARCUSE, 1998, p. 92). Basta observar a ambivalência existente entre os avanços tecnológicos nas sociedades abundantes e sua distribuição social do poder.

Marcuse observa que esse modelo de racionalidade tecnológica é cada vez mais burocrático e formal, e está longe de cumprir a promessa da razão que foi empreendida pela modernidade. Ao investigar tal promessa da razão, o autor observa que na gênese da racionalidade individualista é encontrada uma atitude crítica que permitia ao indivíduo uma liberdade de ação e de pensamento, onde sua consciência media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio e racional do indivíduo. No entanto, ela hoje é uma racionalidade da competição em que o interesse racional é suprimido e substituído pelo interesse de mercado, que, mais do que nunca exige o fim da individualidade. (MARCUSE, 1998a, p. 97).

Segundo Marcuse, podemos observar bem isso no fato da autonomia do indivíduo ser vista como assunto privado em vez de público, nas suas próprias palavras, “um elemento de retirada em vez de agressão” (MARCUSE, 1998a, p. 98). O retraimento da autonomia do indivíduo é apenas reflexo da perda da racionalidade individualista. Nesses termos, o homem se comporta pensando que age conforme sua razão, mas na verdade já há uma racionalidade que pensa tudo por ele, essa mesma racionalidade é um dos principais mecanismos de controle social da sociedade tecnológica. Por isso Marcuse afirma que o calamitoso disso tudo é o fato dessa sociedade ser quase tudo que o indivíduo não é, e paradoxalmente é tudo que determina para o indivíduo, seus hábitos e padrões de pensamento.

Depois de expostas às observações e críticas de Marcuse à tecnologia, é interessante atentar para o fato de que esse pensador em seu texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*, passa a detalhar e documentar rigorosamente todo o processo de declínio do individualismo, de modo especial, o modo como a tecnologia e a racionalidade tecnológica promovem o conformismo. Embora, o seu pensamento em nenhum momento adote uma postura tecnofóbica, ao contrário, explicita que sem os elementos tecnológicos não seria possível nenhuma mudança qualitativa.

Marcuse deixa bem claro no final do texto *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* que esse mesmo modelo de tecnologia que exerce um poder destrutivo na sociedade, também pode formar outra base fundadora de uma nova forma de desenvolvimento humano. Essa base pode possibilitar abundância para todos e proporcionar uma vida qualitativa. Para ele, tal mudança só será possível quando for

eliminada a necessidade da labuta excessiva e do trabalho alienado.³² Essas mesmas formas de forças que proporcionam o totalitarismo podem também ser vencidas por forças que permitam uma sociedade livre e justa.

A necessidade de uma nova mudança na metodologia da tecnologia é evidente. No entanto, nessa mesma transformação, seria mantida a base tecnológica. Até porque para Marcuse é essencial eliminar a necessidade da labuta excessiva e do trabalho alienado. O autor ao falar dessa eliminação, e, de modo especial, de uma realidade livre, deixa claro que tal transformação depende da base tecnológica. Somente o progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia que são gastos no trabalho, os quais são gastos na produção das necessidades da vida. Dessa maneira, quanto menos tempo e energia o homem gastar para manter sua vida e a ordem social, maior serão as chances dele individualizar as esferas da sua realização humana.

1.3: Heidegger e Marcuse: fundação da historicidade e materialismo dialético

No início dos anos 20, Marcuse teve como grande influência no começo de sua trajetória filosófica o pensamento de Martin Heidegger. Não era novidade ser influenciado por esse pensamento, pois, naquele período após a primeira guerra mundial, o filósofo da floresta negra tornou-se um marco para a filosofia alemã, principalmente ao colocar a existência humana como questão. Desse modo, a obra *Ser e Tempo* causou um impacto tão forte para a formação do pensamento marcuseano que, além de ter sido assistente de Heidegger em 1928, ele publicou uma tese sobre a orientação de Heidegger intitulada *A ontologia de Hegel e a fundação de uma teoria da historicidade*.

Marcuse enxergava no pensamento de Heidegger um novo marco para a filosofia, considerava a analítica do *Dasein* como uma tentativa de levar a filosofia para

³² Em uma entrevista realizada por Wiltrud Mannfeld, Marcuse afirma que o progresso técnico serve em parte para intensificar e continuar a submissão do homem ao trabalho, mas sua própria base tecnológica é indispensável para existir uma mudança qualitativa, afirmando com essas palavras: “uma sociedade verdadeiramente socialista sem o progresso técnico ou científico não é de forma alguma pensável” . (LOUREIRO, 1999, p.25).

um plano concreto³³. Na verdade, o que interessava para ele naquele momento eram as implicações dos aspectos sociais e políticos da filosofia heideggeriana. Principalmente pelo fato da obra *Ser e Tempo* não deixar despercebido o caráter fundamental da historicidade.

Seguindo esses passos, Marcuse escreve um texto em 1928 intitulado *Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico* tendo como um dos seus objetivos investigar o que seria uma situação revolucionária autêntica. Já que todas as revoluções anteriores foram traídas³⁴. Com esse objetivo ele ousa corajosamente fazer uma síntese entre Marx e Heidegger, unindo fenomenologia e marxismo.³⁵

Para melhor entender essa investigação filosófica entre fenomenologia e materialismo histórico, faremos uma exposição da parte de *Ser e Tempo* em que o nosso autor aprofunda nas suas *Contribuições*. Curiosamente o que é refletida por ele é a parte da fenomenologia heideggeriana que trata da cotidianidade, ou melhor, o que parece ser concreto no pensamento de Heidegger. Depois abordaremos a análise feita por Marcuse dessa obra e como ela pode contribuir para uma fundamentação do materialismo histórico. Por último tentaremos responder por que Marcuse não deu continuidade a esse projeto.

Toda obra de Heidegger tem como desafio compreender o sentido do Ser. Para ele o Ser nunca é determinado nem definido, também não se deixa apreender. O Ser é definido em *Ser e Tempo* como o conceito mais universal e ao mesmo tempo mais obscuro (HEIDEGGER, 2002a, p.29). A única maneira para compreender o sentido do

³³ Segundo Rolf Wiggershaus, Marcuse no seu trabalho filosófico com Heidegger tinha um programa filosófico intitulado filosofia concreta. Naquele momento, Marcuse acreditava que a obra heideggeriana encarnava o ponto “em que a filosofia burguesa é transcendida dentro de si própria em direção à nova filosofia, a filosofia concreta” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 133).

³⁴ De acordo com Isabel Loureiro, foi à derrota da revolução alemã que sensibilizou Marcuse para a política. Por isso ele sempre teve uma necessidade de entender como uma revolução que parecia na ordem do dia é derrotada e as antigas classes dominantes retornam (LOUREIRO, 2005)

³⁵ Esta mesma proposta, foi realizada por Sartre e Merleau Ponty.

Ser é por meio de uma analítica existencial que acontece através do *Dasein*³⁶, onde a existência humana é a “presença por excelência”.

O *Dasein* no seu modo de ser, realiza uma compreensão do Ser, pois, em meio a outros entes somente o *Dasein* é capaz de pensar o Ser. Para Heidegger o tempo é o ponto de partida para o *Dasein* compreender e interpretar o Ser. Em outras palavras, o tempo é o horizonte para toda a interpretação do Ser. Assim, a elaboração da temporalidade é de suma importância para compreender o Sentido do Ser. Pois, é justamente na temporalidade que é possível uma resposta concreta para a questão do Ser.

Podemos comprovar afirmação acima mencionada de que o tempo é o horizonte da interpretação do Ser, nesta citação:

Em alguns acenos já se mostrou: pertencer à presença, como constituição ôntica, um ser pré-ontológico. A pre-sença³⁷ é, de tal maneira que sendo, realiza uma compreensão do ser. Mantendo-se esse nexos, deve-se agora mostrar que o tempo é o ponto de partida do qual a pre-sença sempre compreende e interpreta implicitamente o Ser. (...) O tempo como horizonte de toda interpretação do Ser (HEIDEGGER, 2002a, p. 45).

De acordo com Heidegger, uma investigação ontológica concreta só pode começar dentro do horizonte liberado do tempo, com uma investigação sobre o sentido do Ser. Como vemos, essa investigação deve começar a partir do horizonte da temporalidade para poder responder sobre o sentido do Ser. No entanto, é bom lembrar que, para ele o próprio Ser em questão é sempre o nosso. Por isso, Ernildo Stein lembra que a unidade *ec-tática* da temporalidade é denominada também com clareira aberta do *Dasein* (STEIN, 2002, p. 41).

³⁶ Segundo Michael Inwood, a palavra *Dasein* refere-se a qualquer e todo ser humano, e todo homem ainda que inautêntico é *Dasein*. A palavra *Dasein* muitas vezes é traduzidas por ser-aí; as coisas estão aí, as árvores estão aí, o homem está aí. Este termo também é traduzido por presença. Pela dificuldade de ter uma tradução que expresse claramente o sentido existencial que Heidegger queria passar na palavra *Dasein*, optamos por manter no seu termo alemão *Dasein*.

³⁷ A palavra Pré-sença foi a tradução adotada por Marcia Schuback da palavra *Dasein*.

O *Dasein* é um ente³⁸ diferente dos outros entes. Por isso Heidegger afirma que o ente que devemos analisar somos nós mesmos³⁹. Pois, ao perguntar pelo sentido do Ser, o homem pergunta por seu próprio Ser, porque o ser deste ente é sempre meu, e o que está sempre em jogo neste ente é o Ser. A pergunta pelo ser do homem significa a pergunta pelas estruturas existenciais, que é chamado de existencial. Desse modo, é desenvolvida na primeira parte do *Ser e Tempo* a analítica existencial que pergunta pelo ser do homem, tendo como finalidade revelar os existenciais.

Com efeito, o modo de ser do homem é a existência, e sua capacidade de transcendência, e como somos chamados a compreender o nosso próprio Ser, pois, o ente que temos a tarefa de analisar somos nós mesmos, então, o *Dasein* se entrega na responsabilidade de assumir seu próprio Ser. Em outras palavras, somos chamados a dar testemunho de nós mesmos (HEIDEGGER, 2002a, p. 77).

Para Heidegger a existência se revela como *ser-no-mundo*⁴⁰, e estar no mundo é também estar com os outros, *Ser-em*, ou seja, ser em um mundo, que significa estar habituado a habitar, habitar é estar presente e ser presente. O *Dasein* tem em primeiro lugar sua estrutura como *Ser-no-mundo*. De acordo com essa compreensão ontológica o *Dasein* é cuidado, principalmente pelo fato do *Ser-no-mundo* pertencer ao *Dasein*, para Heidegger isto implica que o seu ser para o mundo é ocupação. (HEIDEGGER, 2002a, p. 95).

Então podemos concluir que, na investigação sobre o sentido do Ser, é realizada uma investigação do sentido do ser em geral. É exatamente nesse momento que somos

³⁸ Toda a história da metafísica é entendida por Heidegger como a história do esquecimento do Ser, da diferença ontológica entre o Ser e o ente. Isto acontece ao trocar o Ser pelo ente, ao impor o domínio da técnica. Tudo que é, tem o ser, os animais, as plantas, o homem, mas o que faz o ente ser é o seu Ser. O ente não é o seu próprio ser, no entanto, é o ser que os permitem serem, sendo que sem o Ser não poderia existir nenhuma experiência do ente. O que aconteceu é que a história da metafísica passou a conhecer o Ser pelo ente, ou seja, o ser-do-ente. Desse modo, toda a história da filosofia nunca tratou do Ser, mas da presentidade do ente. Tudo que é, é ente, as plantas, os animais, a árvore, porém, há um ente privilegiado que é o homem, que tem um lugar privilegiado entre os outros entes, como por exemplo, o fato de possuir a linguagem e pensar o ser (HEIDEGGER, 1978).

³⁹ Confere também Marcuse: “Sempre, pois, compete à existência humana a busca do seu próprio ser, e esta preocupação existencialmente apreendida virá a ser abordada enquanto o próprio ser da existência” (1968a,p. 71).

⁴⁰ Heidegger, quando utiliza à expressão *Ser-no-mundo*, está se referindo ao ente que nós mesmos somos, desse modo, sendo, estamos junto ao mundo e existimos sempre num mundo.

alertados para a historicidade do *Dasein*, pois, a questão do Ser na sua estrutura ôntico-ontológica é caracterizada pela historicidade (Heidegger, 2002a, p. 49)⁴¹.

Desse modo, Marcuse argumenta que Heidegger ao escrever a obra *Ser e Tempo* estava ligado ao historicismo, principalmente por considerar que a existência tem em primeiro lugar, a estrutura de *Ser-no-mundo*. Ao seguir os passos do *Ser e Tempo*, ele entende que a investigação prévia da metafísica é uma investigação da historicidade com a temporalidade. Acompanhando a reflexão de Heidegger, o nosso autor afirma que a história não significa o passado; pois, ele já não acontece. Também não é compreendida como presente, que também não acontece, mas passa, aparece e desaparece. História é “entendida como acontecer, é o agir e sofrer pelo presente, determinado pelo futuro e que assume o pretérito vigente” (HEIDEGGER Apud, CHACON, 1968, p. 23-24).

A temporalidade se manifesta como fundamento ontológico da estrutura do ser do homem. Com efeito, o tempo passa a ser o ponto de partida, fazendo o *Dasein* pensar e compreender o Ser. O tempo passa a ser manifestado como horizonte de toda compreensão do ser a partir da temporalidade. E nestes três êxtases existências; passado, presente e futuro são os modos que a existência humana se realiza na história, pois, são eles que possibilitam os fenômenos básicos como compreensão, preocupação e decisão. Dessa maneira, a temporalidade do *Dasein* faz dele um ser histórico. Na perspectiva heideggeriana o *Dasein* não é inserido na história, mas a própria história é constitutiva do *Dasein*, no qual a temporalidade⁴² se faz história. (HEIDEGGER, 2002a, p. 44).

Depois dessa pequena exposição do pensamento fenomenológico de Heidegger, tentaremos entender como esta obra de Heidegger foi apreendida por Marcuse e também responder qual foi o motivo para Marcuse ter dado tanta importância para este

⁴¹ Marcuse argumenta que, na historicidade está enraizada a existência com a existência dos outros e este acontecer é existência com sua geração. (1968a, p. 72).

⁴² Já podemos perceber que, o Ser é interpretado no horizonte do tempo, nessa direção, a interpretação do Ser é uma interpretação temporal. Assim sendo, a problemática da ontologia é a problemática da temporalidade. Segundo o comentador, “Heidegger imaginava a ontologia em geral como uma ciência temporal e, como consequência, também as ciências, resultado da atitude científica existencial, deveriam ser tratadas temporalmente” (STEIN, 2002, p. 43).

pensamento nas Contribuições. A princípio, acreditamos que um dos principais motivos foi o fato da obra *Ser e Tempo* falar do homem e da sua existência no mundo⁴³.

O tema central das *Contribuições* é a historicidade encontrada na temporalidade existencial de Heidegger. Para ele a condição do *Dasein* como Ser-no-mundo além de uma condição humana é também uma estrutura do ser social, ou seja, a maneira que o homem se insere na história.

Marcuse se apoiaria no sentido de radicalismo declarado na crítica à filosofia do direito de Hegel, por Marx: tomar as coisas pela raiz e, no caso do homem, encarar a história apenas humanamente. Este gesto, ao ver de Marcuse, seria tipicamente existencial, em vez do racionalismo formalista cartesiano do ‘cogito ergo sum’ teríamos o ‘sum ergo cogito’; nas palavras do próprio Marcuse: ‘o primeiro enunciado não é o cogito, com o qual um eu se estabelece, e sim: ‘sum no sentido de eu-sou-mundo’ (CHACON, 1968, p. 23).

Concluimos então que a estrutura do *Dasein* como *Ser-no-mundo* se dá na historicidade. Podemos encontrar esta afirmação também em Marx que considerava o homem como ser histórico⁴⁴. No entanto, era preciso demonstrar a historicidade da existência, ou seja, a existência de um método para comprová-la.

Marcuse acredita que foi a fenomenologia que comprovou a historicidade da existência. A palavra fenomenologia é definida por ele como: “indagação e acesso que se deixa deduzir dos próprios objetos, quer dizer trazer os objetos plenamente à vista” (Marcuse, 1968a, P,77)⁴⁵. Seguindo os passos de Heidegger, o nosso autor afirma que os objetos estão à disposição na historicidade. A historicidade tem origem como uma situação concreta. Não obstante, a fenomenologia deve ter o cuidado de não ficar

⁴³ A analítica do *Dasein* quando surge nos anos 20, é interpretada por Marcuse, como uma resposta moderna para o modelo filosófico daquela época que era então dominada pelo neokantismo e neo-hegelianismo. Desse modo, o *Ser e Tempo*, surge como uma filosofia concreta falando da existência, do impessoal, da morte e da preocupação.

⁴⁴ De acordo com Marx, o homem além de ser um ser natural é natural humano, ou melhor, um ser para si mesmo, por consequência um ser genérico, por isso tem de legitimar-se e expressar-se tanto no ser como no pensamento. Ora, como tudo que é natural tem sua origem, o homem tem seu processo de gênese na história (Marx, 2002a, p. 183).

⁴⁵ O grande nome da fenomenologia foi Edmund Husserl que considerava que toda consciência era consciência de algo (intencionalidade). Para ele é possível extrair essência da experiência por meio do que denomina “intuição eidética”. Um dos seus alunos que depois se tornou logo seu competidor foi Heidegger. Com Heidegger a fenomenologia passa enfatizar a existência vivida e evitar formalismo platônico de Husserl (DUSEK, 2009, p. 100).

apenas presa à demonstração da historicidade do objeto, para não tomá-lo novamente de forma abstrata. Uma vez que a fenomenologia deve manter-se sempre na concreção.

A partir do conceito de historicidade podemos compreender como Marcuse foi capturado pelo discurso da obra *Ser e Tempo*. Heidegger, ao entender a existência como histórica, parecia elevar o pensamento a uma concreta situação histórica, principalmente pelo fato de que naquele momento Marcuse enxergava na fenomenologia apresentada por Heidegger uma possibilidade para um momento revolucionário para o pensamento, acreditando ser possível uma síntese entre fenomenologia e materialismo histórico⁴⁶.

Nas palavras do autor:

Heidegger esclareceu que a decisão, consciente de destino, só é possível à própria existência enquanto ‘eco’ do passado, a cujo domínio sempre se contrapõe enquanto perecimento. Isto é, na brecha marxista para a concreção prática, a teoria da revolução. Porque o atual existente vem a ser perecimento necessário para um determinado ponto do desenvolvimento histórico, tornando todas as formas existenciais impróprias, é o ato histórico que faz possível de novo à própria existência, necessariamente um ato revolucionário (MARCUSE, 1968a, p. 78).

Marcuse acreditava que o método dialético poderia conduzir a um materialismo histórico, principalmente pela apreensão da dialética feita por Marx. Vale apenas lembrar que o marxismo é para o nosso autor uma teoria histórica, pois, além de seu objeto ser um objeto histórico, também seus ataques estava voltado para uma situação histórica. No entanto, Marcuse estava preocupado com a comprovação desse método, e parte de um questionamento acerca do materialismo histórico para saber se o fenômeno da historicidade foi abordado adequadamente. E no seu entender, é a historicidade que possibilitaria a autenticidade desse método (MARCUSE, 1968, p.80).

A partir deste diálogo entre Heidegger e Marcuse, já podemos chegar à conclusão de que a existência é histórica e sua situação é concreta. É exatamente pelo fato da fenomenologia heideggeriana ser realizada em torno da existência humana que Marcuse acreditou que era necessário tornar fenomenológico o método dialético do conhecimento. Então, ele propõe uma síntese de ambos os métodos – que resultaria numa fenomenologia dialética de extrema concreção (MARCUSE, 1968a, p. 80-81).

⁴⁶ Por materialismo histórico, Marx, compreende a área dos conhecimentos básicos da estrutura da historicidade e as leis do movimento. Ou melhor, é a explicação da história por meio de fatores materiais que também são econômicos e técnicos.

Nas *Contribuições* Marcuse questiona se “o materialismo histórico encara plenamente o fenômeno da historicidade e adequadamente o interpretou”. É importante citar que é nesse momento que ele elogia Heidegger ao afirmar que foi em *Ser e Tempo* que ele descobriu originalmente o fenômeno da historicidade. Considerando-se essa leitura da historicidade, o nosso autor acreditava naquele momento que a ontologia heideggeriana poderia reforçar a relação marxista entre teoria e prática (MARCUSE, 1968a, p. 84).

Segundo Marcuse a fenomenologia não deveria permanecer apenas como uma exibição da existência, pois, não estamos num mundo unitário de significações que estão ligadas a uma existência unitária. Para ele, a ligação entre a existência e o mundo não se tratava de uma abstração, pois, era constituída de processos históricos concretos. Dessa maneira, o *Ser-no-mundo* heideggeriano caía “como uma luva” para sua proposta filosófica.

Existência é lançado *Ser-no-mundo*, porém enquanto tal, determinado atualmente por seu mundo, não, por assim dizer, no modo de perecimento em algum homem – mesmo de novo conforme à existência – e sim pela circunstância com-o-mundo e em tórno-do-mundo, dentro do qual nasceu. Esta se trata do que chamamos de base material da historicidade; ela não é apenas a determinação da estrutura da existência. (MARCUSE, 1968a, p. 85).

O *ser-no-mundo* está sempre lançado numa relação concreta-histórica com seu mundo circundante; assim, o lugar onde a existência se determina é no mundo. O que fica claro no pensamento de Marcuse é a preocupação com a prática, pois, para ele a existência concreta deve ser compreendida conforme seu mundo. No entanto, é necessário investigar se a analítica do Dasein realmente tem o poder para proporcionar uma emancipação já que emancipação humana é uma das preocupações centrais do pensamento marcuseano, principalmente uma emancipação no mundo capitalista.

Desse modo, a existência é agora compreendida tanto como concreta como também histórica. Assim, a máxima existencialista “a existência precede a essência” parece adequar-se plenamente na proposta filosófica apresentada por Marcuse naquele momento. Ele concordava com a elaboração da existência feita por Heidegger, onde o homem só pode preencher sua essência se elaborar plenamente sua existência⁴⁷, ou seja,

⁴⁷ Marcuse, argumenta que a análise da existência elaborada por Heidegger “liberta de novo a verdade que a essência do homem é sua existência. Isto é, o homem só pode preencher sua essência, se apreende e elabora plenamente sua existência (1968a, p. 89).

o homem é o que ele fez das suas possibilidades. Marcuse passa a argumentar que essa preocupação com a existência não se dirigia para a manutenção do sistema – e sim em favor de sua formação existencial enquanto Ser-no-mundo (MARCUSE, p, 1968a, p. 89).

Marcuse na sua busca incansável por uma práxis revolucionária pensou que pudesse encontrar essa práxis ao elaborar uma síntese que resultaria numa fenomenologia do materialismo histórico. Com essa tentativa ele acreditou que poderia apreender as estruturas revolucionárias do marxismo por meio do fundo existencial da historicidade.

Enfim, podemos afirmar que a obra *Ser e Tempo* influenciou profundamente a obra de Marcuse, na medida em que elaborava sua analítica do Dasein, aprofundando temas como a cotidianidade, temporalidade, impessoalidade e a historicidade, o nosso autor acreditava que este método fenomenológico poderia responder ao colapso do capitalismo, alcançando as consciências de classes⁴⁸.

Por isso, nas *Contribuições*, ele atentou para o fato de que nos aspectos existenciais entre o homem, mundo e a cotidianidade da impessoalidade, poderiam ser extraídas também as relações sociais. Por causa disso, as lutas de classes passaram a ser entendidas por ele em termos existenciais como um modo de *Ser-no-mundo* (MARCUSE, 1968a, p. 94).

Naquele período foi anunciada por Marcuse a sua ideia de uma filosofia concreta fundada na existência do Dasein. No entanto, para todo estudioso de filosofia parece complicado falar conjuntamente de Heidegger e do marxismo. Mas o fato é que, nos anos 30⁴⁹ Marcuse já não escrevia mais nada sobre o *Ser e Tempo*. Ficando apenas muitas especulações dos estudiosos de Marcuse sobre o fato. Para muitos se deve ao fato de Heidegger ter aderido ao partido nacional-socialista⁵⁰, enquanto outros

⁴⁸ Quando Marcuse estudou *Ser e Tempo*, ele acreditou ter encontrado o que faltara na teoria marxista, o elemento existencial e suas abordagens das formas cotidianas da alienação, principalmente a elucidação do problema da definição da existência humana. (WIGGRSHAUS, 2006, p.128).

⁴⁹ Recomendado por Edmund Husserl, em 1933, Marcuse entra na Escola de Frankfurt, nesse instituto, desenvolve a noção de racionalidade tecnológica. No instituto ele encontra alternativas psicológicas e sociológicas que eram praticamente ausente nas abordagens heideggerianas.

⁵⁰ Em 1946, Marcuse faz uma visita a Heidegger na sua casa na floresta negra, algum tempo depois ele trocou correspondência com Heidegger. A primeira carta ele pediu um esclarecimento do seu antigo professor sobre sua posição referente ao nazismo. A resposta de Heidegger foi evasiva e Marcuse enviou outra carta rompendo suas relações com o seu antigo mestre, depois desse episódio, Marcuse nunca mais o procurou (KELLNER, 1998, p. 67). Ver também (MARCUSE, 1998b, p. 349).

acreditam que Marcuse se deu conta da insuficiência da ontologia heideggeriana para dar concretude a uma emancipação do homem. Acreditamos que a segunda hipótese parece bem mais clara⁵¹.

Andrew Feenberg argumenta que Marcuse não deu continuidade à proposta de uma síntese entre existencialismo e marxismo por perceber que a analítica do *Dasein* realizada por Heidegger não conseguiu atingir o nível de concretude implícita na sua própria noção de historicidade. Além disso, a categoria de Dasein é neutra em relação a todas as concretudes e deixava de enfrentar suas próprias conseqüências (FEENBERG, 2005, p. 88)⁵².

Vimos que apesar de Marcuse ter se voltado para as abordagens de Heidegger no que diz respeito à cotidianidade do homem no mundo ao seu redor e ter buscado aplicar este método fenomenológico ao marxismo, ainda assim, ele continua numa abstração, pois a ontologia heideggeriana não dava forma para uma revolução social que pudesse possibilitar a emancipação.

Acreditamos que a tensão entre o materialismo histórico e a ontologia heideggeriana era um fardo grande para um pensador que tinha como foco uma revolução verdadeiramente autêntica. Mas o fato é que já no final dos anos 20 Marcuse não escreve nada sobre Heidegger. O que permanecem são várias especulações, mas será que Marcuse realmente abandonou a ontologia do *Ser e Tempo* por acreditar que fosse incapaz de impulsionar uma revolução rumo à emancipação? Ainda encontramos elementos ontológicos em Marcuse? Essas são perguntas que tentaremos responder na próxima parte do trabalho.

1.4 A descoberta dos *Manuscritos econômico-Filosóficos*

Para esclarecer melhor essas dúvidas referentes a obra *Ser e Tempo*, teremos como hipótese uma nova leitura de Marx elaborada por Marcuse. O fato é que a partir de 1932 a ontologia heideggeriana não foi mais problema para Marcuse, pois, neste ano

⁵¹ Marcuse, criticou em Heidegger o fato dele não tratar das questões decisivas, como por exemplo, o que é uma existência concreta autêntica? E como ela existe? Uma existência concreta autêntica existe? E como ela é possível? (WIGGRSHAUS, 2006, p. 133)

⁵² No entanto, Feenberg no mesmo texto, defende que a ontologia heideggeriana não é totalmente abandonada por Marcuse, argumentando que podemos perceber estes vestígios na obra *O Homem Unidimensional*, a partir do conceito heideggeriano de *Gestell*, pois, esse conceito, está presente nas discussões elaboradas pelo nosso autor a respeito da civilização tecnológica.

apareceu uma edição dos *Manuscrisos Econômico-Filosóficos* de Marx, o que o fez ver uma fundamentação do materialismo histórico no próprio Marx, já que durante muito tempo tais escritos permaneceram como desconhecidos.

Como diz Wiggerhaus:

Quando Marcuse descobriu um novo Marx ‘que era realmente concreto e que ao mesmo tempo superava o marxismo estático teórico e prático dos partidos’ (segundo seus próprios termos, numa conversa retrospectiva com Habermas), quando se tornou um filósofo marxista neste sentido, que não acreditava mais obrigado a passar por Heidegger para fundar filosoficamente o marxismo, mas via no próprio Marx as melhores possibilidades para fazê-lo, pareceu-lhe que seu projeto de tese era irrealista e publicou seu estudo sobre Hegel sem procurar utilizá-lo para esse fim (WIGGERSHAUS, 2006, p. 135).

Essa citação referente à entrevista concedida por Marcuse a Habermas mostra como os *Manuscrisos* foram importante para o afastamento de Marcuse da obra de Heidegger. Além disso, o impacto dessa obra foi tão grande que ele logo se antecipa e é o primeiro a interpretá-lo criticamente em um texto intitulado *Novas Fontes Para A Fundação do Materialismo Histórico*⁵³.

No seu texto publicado sobre os *Manuscrisos Econômicos-filosóficos* de Marx, ele continua argumentado a necessidade de fazer uma interpretação filosófica da essência humana⁵⁴ e sua realização histórica.⁵⁵ É importante notar que neste período Marcuse não está tão preso à densidade ontológica heideggeriana, de modo especial à teoria da historicidade. Agora a economia e a política seriam bases essenciais para estabelecer uma teoria da revolução.

Com efeito, *Os Manuscrisos Economicos-Filosóficos* poderiam situar em um novo plano os debates sobre o materialismo histórico. Pois, se trata, para já antecipá-lo,

⁵³ Marcuse escreve este texto em 1932, logo após a publicação dos *Manuscrisos Economicos-Filosóficos* de Marx. Este texto de Marx foi escrito em 1844, mas publicado apenas em 1932. A descoberta desta obra, além de ter fornecido para Marcuse novos fundamentos para a elaboração de sua teoria, anunciou também o afastamento das categorias heideggerianas. Para o nosso autor, Marx agora fornece os elementos anteriores que ele buscava em Heidegger (PISANE, 2008, p. 170).

⁵⁴ Nas fontes ainda continua a pergunta pela essência humana, onde é feita uma abordagem do homem enquanto homem em sua essência humana, não mais como mero operário. Agora a elaboração da questão do homem é vista não apenas na história econômica, mas na história da humanidade.

⁵⁵ Essa interpretação da essência humana é desenvolvida futuramente através de uma síntese com o pensamento de Freud. Pois, para ele os *Manuscrisos* apresentavam em termos políticos o que Freud iria fazer em termos psicológicos.

de uma crítica filosófica e da fundamentação da economia política, no sentido de uma teoria da revolução. (MARCUSE, 1968b, p. 105).

Para dizer com Marcuse:

Economia e política, á base de uma toda determinada interpretação filosófica da substância humana e da sua concretização histórica, tornaram-se base econômica-política da teoria da revolução. A relação apresenta-se muito embaraçada, e só capaz de ser esclarecida através de uma análise de toda situação originária do materialismo histórico, pela teoria filosófica e economia, e a partir dela se torna talvez mais facilmente visível, para a práxis revolucionária, segundo a completa interpretação dos manuscritos econômicos filosóficos. (MARCUSE, 1968b, p. 107).

De acordo com o pensador, esta crítica à economia é positiva, porque ela visaria uma transformação total da ideia de economia política. Sua transformação teria como meta a sua modificação para uma ciência das condições necessárias à revolução comunista. Para ele, essa transformação não significaria apenas uma mudança econômica, mas uma revolução de toda a história do Ser humano. Marcuse argumenta que nos *Manuscritos* há uma nova definição de comunismo, onde o comunismo é “a verdadeira solução do conflito entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem” (MARCUSE, 1968b, p. 107-108).

Dessa maneira, há uma nova fundamentação filosófica da economia política que nos leva a entender o seu afastamento de Heidegger, principalmente por passar agora a entender a noção de essência humana⁵⁶ em termos marxistas, como uma comunidade auto-consciente de si mesmo, inserida na comunidade e no mundo, ele argumenta que agora é necessária uma superação do trabalho alienado (FEENBERG, 2005, p. 93).

Ao falar do afastamento de Marcuse da obra de Heidegger não há uma pretensão de uma desqualificação do pensamento heideggeriano em prol de uma exaltação do pensamento marxista, ao contrário. Não se trata de elevar um pensamento e rebaixar outro, mas de fazer ver o universo acadêmico deste pensador. Ao comparar a influência que esses dois autores exerceram no pensamento do nosso filósofo, perceberemos que

⁵⁶ Marcuse e a escola de Frankfurt falam de uma relação fraterna com natureza, mostrando a importância de uma nova relação do homem e da natureza. Acreditamos que esta influência se deve à leitura dos *Manuscritos*. Marx argumenta que as relações sociais do homem são baseadas nas relações que o homem mantém com a natureza. Se a existência precede a essência como acreditam os existencialistas, com Marx a essência do homem é constituída na história a partir do trabalho, e o lugar onde o homem desenvolve sua prática de trabalho é na natureza. (Marx, 2002, p. 133).

desde o começo houve um fio condutor comum na proposta marcuseana, qual seja: a busca pela emancipação e uma revolução verdadeiramente autêntica.

Para uma fundamentação de uma revolução originariamente autêntica, Marcuse percebeu vários elementos importantes nos *Manuscritos Econômicos-filosóficos*. Dessa forma, a abordagem elaborada por Marx possibilitou ao nosso autor uma nova perspectiva para sua maturação filosófica, como por exemplo, o tema do trabalho que veio a permear toda a obra marcuseana. Podemos perceber isso em *Eros e Civilização* quando ele explicita o papel libertador do trabalho. Tal abordagem também pode ser observada na obra *O Homem Unidimensional* ao ser apontada a necessidade de uma mudança na metodologia tecnológica onde exista a fruição do prazer.

Podemos começar a investigar a influencia marxista no pensamento de Marcuse a partir da seguinte citação de Marx:

Uma nação que procura desenvolver-se espiritualmente com maior liberdade não pode continuar vítimas das suas necessidades materiais, escrava do seu corpo. Acima de tudo precisa de tempo livre para criar e usufruir da cultura. Os progressos da organização do trabalho facultam esse tempo. Um simples trabalhador na indústria do algodão produz agora freqüentemente, com a ajuda de novas forças motrizes e de máquinas aperfeiçoadas, tanto como antes produziam 100 ou mesmo 250-350 trabalhadores. Iguais realizações há, embora não na mesma escala, em todos os ramos da produção, como consequência necessária do fato de as forças da natureza se verem progressivamente forçadas a colaborar com o trabalho humano. Se a quantidade de tempo e de esforço humano, que em época anterior se necessitava para satisfazer determinada soma de necessidades materiais, foi reduzida pela metade, então o tempo disponível para a criação e usufruto cultural, sem qualquer redução do bem-estar material, aumentou em igual medida (...) mas a divisão das vantagens que conquistamos ao velho Cronos no seu próprio campo é ainda determinada pelo jogo dos dados do acaso cego e injusto. (MARX., 2002, p.74).

É interessante observar, que a passagem acima ao mesmo tempo em que revela a redução dos trabalhadores às suas necessidades vitais, também vem mostrar que Marx não estava alheio às questões referentes à tecnologia no seu tempo⁵⁷. Além disso, ele já

⁵⁷ Dagnino argumenta que, a compreensão da ciência e da tecnologia desenvolvida por Marx é contraditória em relação à forma que ele compreende a construção do social. Na construção do social realizada por Marx, podemos encontrar momentos em que a tecnologia é apresentada como neutra e outros momentos que ela é considerada um mero instrumento, onde o que é decisivo é a apropriação realizada pelo trabalhador. De acordo com Dagnino, podemos encontrar também em muitos comentadores a afirmação de que a tecnologia carrega em si elementos de subordinação e exploração do trabalhador (DAGNINO, 2008, p. 53).

apontava para a necessidade de tempo livre para cada trabalhador poder usufruir da cultura.

Marcuse nunca descartou o uso da tecnologia, principalmente por acreditar que para existir uma sociedade realmente qualitativa⁵⁸ (Uma sociedade qualitativa é uma sociedade onde exista a fruição do prazer não sendo apenas quantitativa, mas qualitativa) seria necessária a manutenção do uso da tecnologia. Em outras palavras, é a utilização tecnológica que poderia possibilitar este tempo livre para o trabalhador. Ele ainda argumenta que “Marx formulou o objetivo comunista como a abolição do trabalho e a jornada de trabalho como pré-condição para o estabelecimento do reino da liberdade” (MARCUSE, 1998d, p. 78). Sob esse ponto de vista, podemos perceber claramente como a obra de Marx acompanhou as obras posteriores de Marcuse.

Um dos conceitos fundamentais encontrado nos *Manuscritos* é o de trabalho alienado. É importante compreender que a alienação do trabalho elaborada por Marx não diz respeito apenas à esfera econômica, mas à própria essência humana e toda a desvalorização da vida que implica na perda da realidade humana. Essa argumentação esclarece que a alienação do trabalho alienado⁵⁹ não é apenas um acontecimento econômico, mas diz respeito à história do homem e da sua realidade. Dessa maneira, é observado como os fatores econômicos estão cada vez, mais penetrados nos fatores humanos⁶⁰.

Nas palavras de Marcuse:

Constata-se que já nesta descrição do fato político econômico, vem a ser rompida a mera descrição econômico-política do trabalho alienado: a situação econômica do trabalhador remeteu-se a ‘existência’ do homem trabalhador; alienação e alheamento do trabalho dizem respeito, além, à substância e realidade do homem enquanto homem, por sobre a esfera dos comportamentos econômicos, e só por isto a perda do objeto do trabalho adquire uma significação tão central. (MARCUSE, 1968b, p. 114).

⁵⁸ Este termo será melhor esclarecido no terceiro capítulo.

⁵⁹ Para Marcuse, o conceito de trabalho alienado desenvolve uma nova definição de propriedade a partir da ideia de propriedade privada. Esta argumentação significa que a categoria de propriedade privada é mais do que uma categoria econômica, pois, ela agora passa a ser expressão material sensível da vida humana (MARCUSE, 1968b, p. 121). Também em (PISANI, 2008, p. 175).

⁶⁰ Para Marx, a própria visão que o homem tem de si mesmo é atingida, pois nas suas próprias palavras “a consciência que o homem tem da própria espécie altera-se por meio da alienação, de modo que a vida genérica se transforma para ele em meio” (MARX, 2002, p. 117).

Marx chama a atenção para o fato de que, o trabalho desenvolvido pelo trabalhador quando colocado na frente do próprio trabalhador ser visto como um ente estranho, como se fosse um produto independente do produtor. Há uma objetivação do trabalho. Nesse sentido, a realização do trabalho acaba sendo a desrealização do trabalhador, já a objetivação, como perda e servidão e privação do objeto produzido. Para Marx, todas essas conseqüências se devem ao fato do trabalhador se relacionar com o produto do seu trabalho como a um objeto estranho⁶¹ (MARX, 2002, p. 112).

Ao ser desenvolvido o conceito de trabalho alienado, as explicações que aparecem em toda história da filosofia são rejeitadas por Marx. Ele coloca nas suas análises as condições reais do trabalho humano, defendendo que a alienação do trabalho tem sua origem na vida econômica. Isso fica demonstrado quando o operário vende no mercado sua força de trabalho, nesse momento, o produto que é por ele produzido não mais lhe pertence ganhando existência independente dele. Nessa direção, “é de se notar que a ideia inicial de Marx de que o proletariado ‘só é vitorioso se abolir a si mesmo e seu oposto’ é reiterada várias vezes, durante toda sua vida” (MÉSZÁROS, 2010, p. 346)

A nova fundamentação filosófica da economia política encontrada nos *manuscritos* é uma teoria prática cujo sentido imanente é uma determinada práxis; e apenas como práxis podem ser realizadas as tarefas inerentes a esta teoria. Para Marx a teoria prática é chamada de “humanismo real”, na medida em que ela coloca o homem no centro da concreção da sua essência histórica social, e o identifica com o naturalismo, na medida em que apreende a unidade do homem e natureza na sua realização, isto é, na naturalidade do homem e na humanidade na natureza (MARCUSE, 1968b, p. 143).

Os Manuscritos levaram Marcuse a uma nova relação com o marxismo e um abandono do *Ser e Tempo*. Para ele, o homem ainda continua a se afirmar como ser histórico, mas agora a partir da superação do trabalho capitalista. Dessa maneira, o conceito fenomenológico de mundo não é mais visto de acordo com a ontologia de Heidegger, pois, o mundo agora é dividido pela luta de classes. E a política que era ausente na mundaneidade de Heidegger agora se torna essencial. (FEENBERG, 2005, p. 93).

⁶¹ Marx demonstra que, a alienação do trabalho revela-se dessa forma na economia política: “quanto mais o trabalhador produz, menos tem de consumir; quanto mais refinado o seu produto, mais desfigurado o trabalhador; quanto mais poderoso o trabalho, mais impotente se torna o trabalhador; quanto mais magnífico e pleno de inteligência o trabalho, mais o trabalhador diminui em inteligência e se torna escravo da natureza” (MARX, 2002, p. 113).

Os principais argumentos que defendem a hipótese de um possível abandono do pensamento de Heidegger por Marcuse são fundamentados na abstração da ontologia heideggeriana e sua adesão ao partido nazista. Ainda assim, tais argumentações deixam muitas questões abertas, principalmente se ainda encontramos vestígios dessa ontologia nas suas obras posteriores. De modo geral, acreditamos que o impacto dos *Manuscritos* foi decisivo para tal abandono, se realmente existiu o abandono.

Nos *Manuscritos* Marcuse entende que mais do que a historicidade existencial é a essência humana que passa agora a ocupar o núcleo central das questões. Podemos identificar melhor essa mudança pelo fato da fenomenologia do materialismo histórico estar estruturada pela historicidade, isto é, pela essência histórica da humanidade. Agora, a partir das novas fontes seu pensamento tem como foco a essência humana e sua realidade⁶².

Essa argumentação levanta novas controvérsias sobre o pensamento marcuseano. Na medida em que um dos argumentos para o abandono da obra *Ser e Tempo* foram às abstrações ontológicas heideggerianas. No entanto, quando Marcuse trabalha com a questão da essência humana, ele não estaria também montado no mesmo galho, sendo metafísico? Desse modo, não poderíamos falar que existe uma metafísica no seu pensamento?⁶³ Ou, quem sabe, ele está abrindo novos caminhos para uma nova antropologia? Essas são questões que pretendemos investigar mais na frente.

Enfim, se com Marx, Marcuse descobriu o conceito de trabalhado alienado e uma nova perspectiva para desenvolver uma revolução autêntica onde possa responder por que todas as revoluções foram traídas, fica a pergunta que ainda continua aberta: a ontologia heideggeriana é descartada definitivamente, não significando mais nada para o pensamento marcuseano?

1.5. Marcuse e *A Questão da Técnica*

⁶² Cf. Silvio Carneiro (2008, p. 71-72).

⁶³ Marília Pisani, argumenta que Marcuse faz uma defesa da metafísica tendo como meta salvar as categorias de metafísica de essência, afirmando o seguinte: “Conceitos fundamentais cujo caráter metafísico os distancia ao máximo da base real do pensamento”. Entretanto, “seu caráter metafísico antes trai do que oculta, pois, a metafísica penetrou muito mais nas lutas e nostalgia dos homens do que jamais exprimiui nas formas derivadas em que a tradição conservou estas questões” (PISANE, 2008, p. 154). É bom também conferir o texto de Marcuse intitulado *The Concept Of Essence* (Marcuse, 1968c, p. 43).

Como vimos, o projeto filosófico de uma fenomenologia do materialismo histórico foi abandonado por Marcuse por considerar que os manuscritos de Marx, publicados apenas em 1932 já tinham elementos suficientes para a sua fundamentação do marxismo. Além disso, houve a divergência política com Heidegger, que acabou levando o nosso autor a considerar a adesão política deste ao nazismo como a queda de um grande titã.

No entanto, na obra *O Homem Unidimensional* nosso autor volta a citar Heidegger o que mostra que Marcuse conheceu os textos heideggerianos dos anos 40, de modo especial *A Questão da Técnica*, este que é o principal texto sobre a tecnologia do pensamento heideggeriano. Acreditamos que isso reforça a ideia de Feenberg de que a ontologia heideggeriana não foi totalmente descartada por Marcuse.

Na obra *O Homem Unidimensional* é feita uma citação do texto *A Questão da Técnica* de Heidegger, nessa citação Marcuse demonstra como a dominação da natureza implica a dominação do homem. Para ambos os pensadores a natureza passa a ser considerada como um instrumento potencial de material de controle e organização (MARCUSE, 1982, p. 150). Contudo, a leitura da obra de Heidegger expressa como o conceito heideggeriano de *Gestell* foi compreendido por Marcuse⁶⁴.

No início da *Questão da Técnica* é elaborada a pergunta sobre a essência da técnica, que para ele não tem nada de técnico até porque a técnica não é igual a sua essência. Nesse sentido, perguntar pela técnica é perguntar o que ela é. Por sua vez perguntar o que ela é, significa perguntar por sua essência. De acordo com esse texto, existem duas respostas que respondem a tal pergunta. Uma diz que a técnica é um meio para um fim. A outra diz que a técnica é uma atividade humana. Ambas as respostas estão ligadas, pois estabelecem fins e procuram e usam meios para alcançá-los.

Na passagem abaixo, Heidegger observar que a concepção da técnica como uma atividade humana, afirma a própria técnica como um instrumento.

Permanece, portanto, correto: também a técnica moderna é meio para um fim. É por isso que a concepção instrumental da técnica guia todo esforço para colocar o homem num relacionamento direto com a técnica. Tudo depende de se manipular a técnica, enquanto meio e instrumento, da maneira devida. Pretende-se, como se costuma dizer,

⁶⁴ O termo *Gestell*, explicita como a tecnologia moderna é um meio de dominação e controle do homem. A partir deste conceito, Heidegger demonstra como a tecnologia transforma tudo o que toca em um abastecimento de energia, desse modo, o próprio homem é cada vez mais reduzido a um animal mecanizado.

manusear com espírito a técnica. Pretende-se dominar a técnica. Este querer dominar torna-se a técnica. Este querer dominar torna-se tanto mais urgente quanto mais a técnica ameaça escapar ao controle do homem (HEIDEGGER, 2002b, p. 12).

A citação acima explicita que a técnica não é apenas um simples meio, instrumento ou objeto. Com essa argumentação, já está inclusa a afirmação de que a técnica no pensamento de Heidegger é carregada de valores. Isso implica que *A questão da Técnica* defendia a tese de uma negação da neutralidade. Para melhor compreender tal afirmação, faremos uma análise da distinção existente entre a técnica compreendida pelos gregos e a técnica moderna.

Heidegger, sem nenhuma reserva, declara logo de início que o sentido de técnica moderna está longe de ser compreendido como era no sentido grego de *Techné*⁶⁵. A *Techné* grega estava relacionada com a *alétheia* que era o modo como os gregos compreendiam a verdade. A verdade para eles era desvelamento. Essa compreensão da verdade elaborada pelos gregos não era fundada sobre etimologia de palavra, pois ela não era uma chave e sim um enigma que se constituía no jogo do desvelamento e velamento (ZARADER, 1990, p. 81). Desse modo, a *alétheia* acaba sendo definida como desvelamento, cuja essência consiste num constante velamento. Nessa compreensão grega de verdade, o Ser se retém com sua verdade, ocultando-se como *alétheia* na *léthe* que desvela⁶⁶. O velar de sua essência é o traço no qual o ser se clarifica. Esse reter-se é o primeiro modo do Ser se desvelar. (HEIDEGGER, 1986, p. 27).

A *Techné* era um modo de fazer verdadeiro, pois, os gregos entendiam as coisas em termos de suas potencialidades no âmbito da ação humana, especificamente a produção. Um exemplo disso é a teoria das quatro causas que era o modo grego responsável pela produção de um instrumento. A primeira causa conhecida é a material, que representa a matéria pela qual é feita um objeto. A segunda, a formal, a forma que é dada a uma matéria. A terceira, a causa final, que é o fim que determina a finalidade da

⁶⁵ A palavra técnica vem do grego τέχνη, que significa: arte manual, indústria, profissão, saber relacionado ao ofício, habilidade manual, obra de arte, obra em geral. A τέχνη é compreendida como artesanato e também como arte, no sentido que damos hoje às belas artes. Ela (τέχνη) era um modo de fazer verdadeiro. Desta maneira, a técnica era compreendida pelos gregos como uma forma de desvelamento e velamento onde acontecia a *alétheia* (GMEINER, 2001, p. 96).

⁶⁶ O pensamento do Ser está oculto como *alétheia* na *léthe* que desvela. Todavia, a *alétheia* não é uma pura abertura, mas um desvelamento da ocultação. Porém, o desvelamento só é possível como uma ocultação. Esse jogo é comparado por Conceição Gmeiner, com o tecido de Penélope que tece e desmancha para um novo tecer. É um manto que é trabalhado sem descanso (GMEINER, 1998, p. 78).

matéria e do objeto. A quarta, é a causa eficiente, aquilo que produz o seu efeito (HEIDEGGER, 2002b, p.14). De acordo com essa argumentação, é a causa eficiente que comanda a produção. No entanto, o processo todo de produção não reside em quem produz, mas no seu produto final.

Essa definição grega de *Techné* não permanece na técnica moderna, pois, esta é regida pelas máquinas e aparelhagem. O seu modo de produzir é diferente. Se antes era a causa final que determinava o produto, agora na modernidade é a causa eficiente que determina. Para Heidegger, a *Techné* carregava em si potencialidade e vida, agora ela é muitas vezes reduzida à matéria prima como se fosse um simples elemento neutro. (PISANI, 2009). Para Heidegger é exatamente esse novo modelo que temos de técnica moderna o que nos sufoca e nos leva a questionar a questão da técnica.

Nesse sentido, a técnica moderna é um desvelamento, mas não no sentido grego de *alétheia* que compreende a verdade como desvelamento e velamento. O sentido de desvelamento hoje é relacionado ao fato do seu desvelamento possibilitado pela técnica moderna ser regido por uma exploração que se impõe à natureza, tendo como característica; “o pôr” no sentido de explorar. Para melhor explicar essa exploração, Heidegger usa um termo chamado disponibilidade (*Bes-tand*)⁶⁷ (HEIDEGGER, 2002b, p. 20).

O que Heidegger quer mostrar a partir dessa definição de disponibilidade é o fato de que a máquina não basta a si mesma, ou seja, não é autônoma. A matéria prima e o que é dela produzido está na disponibilidade do homem; no entanto, o próprio homem está à disponibilidade de algo, ele também não é autônomo. Percebemos bem isto quando olhamos para a produção do homem que está sempre sendo manipulada por interesses alheios a ele. Como o exemplo do lenhador que está à disposição de jornais ou revistas⁶⁸. Enfim, a técnica moderna não está reduzida a um mero fazer do homem.

Desse modo, é necessário questionar a técnica para ressaltar a sua essência. Heidegger identifica a técnica moderna como *Gestell*. Ela é o modo como o real se descobre como disponibilidade, ou seja, como a matéria prima é disposta para algum

⁶⁷ Emmanuel Carneiro Leão traduz o termo *Bes-tand* por disponibilidade, para expressar o modo de viger e vigorar que o desencobrimento explorador atingiu.

⁶⁸ “O coiteiro, que, na floresta, mede a lenha abatida e que, aparentemente, como seu avô, percorre os mesmos caminhos silvestres, esta hoje à dis-posição de algo da indústria madeireira, quer o saiba ou não. Ele está dis-posto ao fornecimento de celulose, exigida pela demanda do papel, encomendado pelos jornais e revista ilustradas. Estes, por sua vez, pré-dis-põem a opinião pública a consumir as mensagens impressas e a tornar dis-ponível à manipulação dis-posta das opiniões” (HEIDEGGER, 2002b, p. 22).

fim, sendo um estoque ou um fundo disponível⁶⁹. (HEIDEGGER,2002b. p. 27). No entanto, a *Gestell* ao mesmo tempo em que surge como essência da técnica moderna é também um perigo, pois, no seu modo de reunir a disposição acaba aprisionando o homem nela, ou melhor, fechando suas possibilidades.

Esse diagnóstico inicial, apontado por Heidegger parece convergir claramente com as ideias de Marcuse, principalmente pelo pensamento heideggeriano recusar uma neutralidade tecnológica e uma abordagem antropológica e instrumental da técnica, que significaria entender a técnica como um mero conjunto de artefatos neutros. Além disso, Heidegger explicitava claramente o poder destrutivo da técnica moderna.

A abordagem da tecnologia elaborada por Heidegger parece em alguns momentos convergir com as ideias de Marcuse. Por outro lado, é bom lembrar a preocupação do pensamento marcuseano com o caráter prático de uma concretude que seja capaz de emancipar o homem. Preocupação essa que o levou a predileção por Marx e seus *Manuscritos* à obra *Ser e Tempo*. No entanto, parece irrefutável que *A questão da Técnica* apresentou algo novo para o pensamento de Marcuse.

Mas o fato é que ele já tinha suas reservas contra o *Ser e Tempo*, o que torna difícil encontrar agora uma leitura de Marcuse apaixonada pelo pensamento heideggeriano como foi nos anos 20. Por isso torna-se necessário pesquisar até que ponto há uma possível divergência ou convergência.

Para responder a tal questão, analisaremos alguns pontos do texto *A questão da Técnica* e de outros textos posteriores de Heidegger, como a *Die Kehre*⁷⁰ (*A Virada*) e *A Serenidade*⁷¹. Depois apontaremos as implicações sociais e políticas desse pensamento e o que dele pode ser encontrado no próprio pensamento de Marcuse.

Conforme Heidegger, a essência da técnica repousa na *Gestell*, esta que pertence a um destino de um desencobrimento (Heidegger denomina de destino “a força de

⁶⁹ É digno de nota lembrar que na modernidade, a natureza passa a ser considerada como um sistema operativo de calculo. Nesse sistema, a natureza é contemplada como fundo inesgotável de reservas para ser transformado. Para Heidegger, é exatamente esta teoria da natureza proposta pela física moderna que preparou o caminho para a técnica moderna, ou melhor, a técnica moderna só deu os seus primeiros passos graças a ciências exatas da natureza (HEIDEGGER, 2002b, p. 24-25).

⁷⁰ *Die Kehre*, é o título de uma conferência pronunciada em 1949 por Heidegger, que depois foi incluída em 1962, no livro *Die Technik und die Kehre*. Este texto, além de debater os mesmos temas da conferência *A Questão da Técnica* explicita mais detalhadamente como a técnica moderna é identificada com a culminação e etapa terminal da metafísica no ocidente (ASTRADA, 2008, p. 7).

⁷¹ *Serenidade* foi uma conferência realizada por Heidegger no ano de 1955, numa homenagem ao compositor alemão Conradim Kreutzer.

reunião encaminhadora, que põe o homem a caminho de um desencobrimento”), que é para ele o destinar-se do ser do homem. Nesse sentido, a *Gestell* é um destino para a essência do Ser e esse destinar-se está num destino e em cada caso se destina como uma destinação. Na *Die Kehre*⁷², esse destinar-se significa abrir-se, esperando outro destino sem se perder ou sem se extraviar (HEIDEGGER, 2008, p. 15).

A afirmação anterior demonstra que esses mecanismos técnicos, os quais exploram o homem e a natureza e padronizam todos os paradigmas da vida, são considerados para autores como Heidegger, Marcuse e também Habermas, um meio de instrumentalização do homem e da sociedade. No entanto, há uma diferença fundamental da tecnologia apresentada por Heidegger que o distingue do pensamento da escola de Frankfurt, pois, nos textos de Heidegger a tecnologia seria um destino, que diz respeito à essência da técnica⁷³. Essa destinação acontece, devido ao fato de que Heidegger entender a técnica moderna como um acabamento da metafísica, em outras palavras, a tecnologia é uma expressão da metafísica.

A partir do momento que compreendemos a essência da técnica como *Gestell*, um perigo para o Ser, percebemos que a técnica nunca vai se deixar dominar pelo agir humano, isso é, ela nunca vai se deixar superar pelo fazer humano. Isso fica claro, no texto *A Questão da Técnica*, quando Heidegger fala sobre a disponibilidade (Bes-tand) que designa tudo que vigora no que o desencobrimento explorador atingiu (HEIDEGGER, 2002b, p. 20).

O desencobrimento da técnica moderna pode se tornar um perigo ao apresentar-se como um sistema operativo e calculável, esse perigo é maior quando o homem se reduz ao dispor de uma disponibilidade, aí chega a um precipício, onde ele só se toma por disponibilidade. É justamente esse homem que tem a ilusão de ser senhor da terra, ilusão essa que consiste em acreditar que tudo que existe na terra, só é por feito humano⁷⁴ (HEIDEGGER, 2002b, p. 29).

⁷² Heidegger, designou como *Kehre* ou virada, o movimento de ir além do projeto de *Ser e Tempo*.

⁷³ Heidegger é muito criticado por filósofos da tecnologia que enquadram a sua abordagem da tecnologia como um determinismo tecnológico (determinismo tecnológico é a afirmação de que a tecnologia causa ou determina a estrutura do resto da sociedade e da cultura). Esse termo, significa que a tecnologia não está sob o controle humano, ou seja, ela é autônoma. Isto significa que se a tecnologia determina toda a cultura, então, a civilização não pode mudar a direção tecnológica (DUSEK, 2009, p. 117).

⁷⁴ Cf também uma passagem da conferência *Die Kehre* onde ele volta argumentar que a técnica não se deixa superar pelo agir humano, pois, isto significaria dizer que o homem é o senhor do ser (2008, p.17).

No entanto, Heidegger declara que o perigo não se encontra na técnica, mas na essência da técnica⁷⁵, porque as ameaças não vêm das máquinas e equipamentos técnicos. A *Gestell* é a ameaça que já atingiu a essência do homem porque ela veta o homem de fazer uma experiência desveladora e originária. O domínio da *Gestell* é o reino em grau extremo de perigo (HEIDEGGER, 2006b, p. 34).

O problemático dessa abordagem sobre a tecnologia elaborada por Heidegger, é o fato desse pensador em nenhum momento apresentar alternativas para essa questão. Heidegger apenas afirma de certa forma até escatológica, que na medida em que a técnica moderna é um perigo é nela que está oculta o que salva, pois, onde está escondido o que salva, é lá que se encontra o salvador. Em outras palavras, é nesse lugar que acontece propriamente sua essência. De acordo com o pensamento de Heidegger, é ali que é encontrada a guarda do Ser. (HEIDEGGER, 2008, p. 29).

Nesse momento, Heidegger lembra os versos de Hölderlin: “onde está o perigo, cresce também o que salva” (HEIDEGGER, 2008, p. 25). Portanto, no perigo da *Gestell* podemos encontrar o salvador, ou melhor, uma possibilidade de uma nova virada, que se destina em cada destino. No entanto, somos alertados por Heidegger que não sabemos quando e como essa destinação vai acontecer (HEIDEGGER, 2008, p. 24).

Esta volta acontece como *ereignis* (acontecimento apropriador) que significa uma nova possibilidade de um retorno do pensamento originário. O *ereignis* só é possível por meio de uma olhada no que *é*, ou seja, uma olhada para a verdade do ser no seu esplendor. Uma olhada no que *é*, no que nomeia o *ereignis* da virada do Ser. É na virada que o esquecimento do ser que surge a sua guarda, e a *Gestell* enquanto encobrimento deixa surgir sua ocultação (HEIDEGGER, 2008, p. 32).

Em um texto de Heidegger chamado *Serenidade (Gelassenheit)* é apontado um novo caminho que passa pela própria serenidade. Nesse texto ele adota uma postura, mais mística⁷⁶ diante da técnica. Para ele, existem dois tipos de pensamento, um pensamento que calcula e um pensamento meditativo (HEIDEGGER, 2001, p.13).

⁷⁵ A *Gestell* se torna essência da técnica por ser um destino de um desencobrimento. É importante perceber que, essência aqui não é referida no sentido de gênero e essência (HEIDEGGER, 2002b, p. 32)

⁷⁶ Slavoj Žižek na sua obra *A Visão em paralaxe*, percebe este caráter místico de Heidegger ao escrever um tópico intitulado *Gelassenheit? Não, obrigado!* Onde escreve o seguinte: “a solução que parece impor-se aqui é a oriental: aquela precisamente de *Gelassenheit* – devemos permanecer ativos, engajados no mundo; devemos apenas fazê-lo com distanciamento interior, sem apego mantendo intacto, durante todo esse engajamento, o âmago de nosso ser – todo lixo místico a respeito do modo como, pela própria agilidade incessante de suas partes, o todo está em paz consigo mesmo” (ŽIŽEK, 2008, p.373).

Sua meta é propor uma recuperação de um pensamento meditativo⁷⁷, já que para ele o homem está cada vez mais pobre de pensamento. Assim, ele pretende resgatar para o homem o que ele tinha de mais grandioso, que é o pensamento. A partir dessa abordagem ele pretende repensar uma nova relação com a técnica. É interessante observar que esse texto não é tão tecnofóbico e nem tão incisivo contra a tecnologia quanto os outros⁷⁸.

Na medida em que ele chama atenção para a necessidade de um pensamento meditativo, ele afirma que pensar nossa relação com a técnica não significa negar a tecnologia, mas, ao contrário ter uma postura diante dela. Essa atitude é saber dizer sim e não em relação ao mundo técnico, ou melhor, ter serenidade com as coisas deixando o que é técnico repousar sem tê-lo como absoluto.

Dessa maneira, Heidegger acredita que é possível utilizar os objetos técnicos e largá-los sem tocar o nosso ser. Tal postura dá ao homem um novo enraizamento na terra. E a própria serenidade passa a ser entendida como uma solução para a tecnologia. Principalmente ao adotar um desapego em relações às invenções tecnológicas. Para Heidegger esse comportamento é uma espécie de aguardamento.

A partir dessa conferência, podemos perceber uma nova postura de Heidegger sobre a tecnologia, uma postura de serenidade diante da técnica e de tudo que é técnico, estando junto com a técnica sem estar dentro da técnica; essa serenidade é saber dizer sim e não a técnica. Não sabemos se Marcuse conheceu essa conferência, mas é certo que os mesmos problemas anteriores, os quais causaram uma divergência entre ambos, ainda estão presentes nessa conferência. Assim, esse saber dizer sim ou não à técnica, além de pressupor uma postura mística⁷⁹, ainda continua relacionado à ontologia.

Desse modo, *A Questão da Técnica* teve um papel fundamental para o pensamento de Marcuse, como também para seus companheiros da escola de Frankfurt, principalmente ao mostrar o perigo que a tecnologia representa. Heidegger acertou

⁷⁷ Nesta conferência, ele diz que pensar é meditar (HEIDEGGER, 2001, p.11).

⁷⁸ O pensamento que calcula é o pensamento mais valorizado na nossa época, pois, é o pensamento que calcula que rege a tecnologia. No entanto, para Heidegger não é apenas o pensamento que calcula que rege o ser do homem no mundo. Por esses motivos Heidegger afirma que, tanto o pensamento que calcula quanto o pensamento meditativo são indispensáveis para o homem (HEIDEGGER, 2001, p.14).

⁷⁹ *Gelassenheit*, era uma expressão usada pelos místicos que significava a paz que se encontra em Deus. Para Heidegger, a serenidade é um remédio para a tecnologia. A serenidade passa a ser entendida como um aguardamento. Esta guarda acontece quando o homem mantém uma postura de desapego em relação às coisas tecnológicas (INWOOD, 1999, p. 36).

claramente quando argumentou que a técnica não é neutra e tem um poder destrutivo que já alcançou todas as esferas da vida. Pois, ameaça não só a natureza, mas o próprio homem. Para ele, estamos presos nos nossos próprios mecanismos técnicos.

Um grande impasse entre os dois se deve ao fato de Heidegger rejeitar qualquer abordagem social e política das sociedades tecnológicas. Para Heidegger, tal diagnóstico implicaria que o homem seria senhor do Ser, mas o homem não é o senhor do Ser. Isso se deve ao fato da abordagem heideggeriana da tecnologia ser ontológica. Ou seja, para Heidegger, a técnica é uma questão do Ser⁸⁰, que nos diz algo.

Tudo isso nos leva a ter por certo que apesar de todo o diagnóstico heideggeriano sobre o poder destrutivo da tecnologia moderna, sua ontologia continua distante de alcançar o nível de concreção necessária para lançar uma nova alternativa que supere o poder destrutivo da tecnologia atual. Seguindo esse ponto de vista, podemos argumentar que realmente há um abandono do pensamento de Heidegger por parte de Marcuse⁸¹.

O que estamos querendo afirmar é que as ideias de Heidegger sobre a tecnologia são pertinentes, principalmente o modo como ele expõem a *Gestell* que se encaixa plenamente no conceito de Marcuse de dominação tecnológica. No entanto, *A questão da técnica* apenas reflete as catástrofes da tecnologia, enquanto, Marcuse vai além da mera contemplação e projeta uma utopia concreta que possa colocar a sociedade tecnológica num novo caminho onde seja possível transcender a realidade vigente e cumprir os sonhos de liberdade (FEENBERG, 2005, p.88).

Existe um determinismo tecnológico no pensamento de Heidegger. Acreditamos que se deve ao fato dele considerar a técnica como um fenômeno que diz respeito ao esquecimento do Ser, ou seja, a técnica como acabamento da metafísica. Isso implica que o homem já perdeu o controle da técnica. Além disso, a principal ideia que está escrito na *Gelassenheit* de que é necessário uma postura de serenidade em relação à técnica, em que deve estar aberto para o mistério e adotar uma postura de aguardamento

⁸⁰ Heidegger, no texto *Sobre o Humanismo*, afirma que o pensamento chegou ao fim quando se afastou de seu elemento fundamental. “também os nomes ‘lógica, ética e física’ só surgiram quando o pensamento originário chegou ao fim. Para ele o elemento é aquilo que possibilita o pensamento ser pensado. Quando o pensamento chega ao fim, é compensado com a valoração da técnica (1967, p. 27).

⁸¹ Para Dreyfus, Marcuse é realmente influenciado por Heidegger, embora ele negue. Um dos motivos dele negar tal influência talvez seja sua divergência política. Dreyfus ainda afirma que Marcuse parece propor uma nova abertura do Ser por uma prática revolucionária (FEENBERG, 1999, p. 154).

diante da Gestell, é uma abordagem abstrata demais. Tais afirmações se complicam quando Heidegger, em sua última entrevista, afirma sobre a técnica que somente um Deus pode nos salvar⁸².

Enfim, acreditamos que fica claro que a ruptura de Marcuse com Heidegger não foi apenas por causa da atitude política adotada por Heidegger, mas principalmente por essas divergências filosóficas. Marcuse estava disposto a levar até as últimas consequências o projeto da teoria crítica dos anos 30 de manter unida a teoria e a prática. Por isso é tão complicado a aplicação da ontologia heideggeriana na sua filosofia. Não foi à toa que ele escreveu, para Horkheimer, estas palavras: “Não sou pessoa de deixar mensagem em garrafas. O que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico” (MARCUSE apud, Loureiro, 1999, p. 7).

1.6. Prefácios: filosofia, teoria social e política radical

Na primeira parte deste capítulo foi mostrada a pluralidade do pensamento de Marcuse onde argumentamos que suas ideias vão além da fase da contracultura, a qual ele foi por muitos anos associado. Fizemos isso por meio dos seus textos anteriores, principalmente ao mostrar todo o seu rigor filosófico⁸³ ao tratar de autores clássicos como Hegel, Marx e Heidegger e os seus colegas da Escola de Frankfurt.

Fundamentado em todo o universo filosófico que ele estava mergulhado, Marcuse não aceita a racionalidade instrumental como a única expressão de racionalidade, exatamente por isso, ele passa a adotar um pensamento dialético tendo como grande influência o pensamento de Hegel. Este propõe uma filosofia do devir, como movimento, um vir-a-ser. De acordo com o pensamento de Hegel, existe uma constante mudança no movimento da história, onde é necessária a fundação de uma nova lógica. Essa nova lógica é chamada de lógica dialética, pois, enquanto a lógica

⁸² No pensamento de Heidegger a instrumentalização do homem e da natureza é um destino. Para Feenberg, o pensamento de Heidegger em nenhum momento estava preocupado em propor uma saída para os problemas tecnológicos, principalmente por ser muito abstrato. Além disso, Feenberg considera que, o pensamento heideggeriano tem como esperança apenas um renascimento vagamente espiritual que é abstrato demais para dar uma nova prática técnica.

⁸³ Como assaz já foi argumentado, Marcuse teve como preocupação central construir uma filosofia política voltada para a emancipação humana. Não foi por acaso que numa entrevista quando indagado por que escolhera essa carreira, Marcuse respondeu desta forma “filósofo num sentido hoje quase inconcebível, quer dizer alguém que com base no que aprendeu e na sua experiência possa realmente entender, descobrir e transformar a realidade em que vive”.

tradicional partia do princípio de identidade, a dialética surgia com o princípio de contradição⁸⁴.

É interessante observar como a dialética está relacionada com a história. Pois, Hegel argumentava que a partir de uma abordagem dialética resulta um novo conceito de história. A história não é compreendida por ele como uma acumulação e justaposição de fatos acontecidos no tempo, mas como o verdadeiro engendramento, de um processo cujo motor interno é a contradição dialética. Nessa direção, Marcuse declara que a obra *Fenomenologia do Espírito* afirmou os primeiros julgamentos filosóficos da história (MARCUSE, 2004, p. 90).

Marcuse, como um bom leitor de Hegel, soube utilizar os conceitos hegelianos para sua teoria. Para o nosso autor, o mundo é uma contradição em si mesmo e o papel da filosofia é o de não aceitar o que está estabelecido, daí o papel da recusa que é tão abordado neste autor. Com efeito, a negação que a dialética aplica a esse conceito não é só a crítica de uma lógica conformista da realidade, é também uma crítica aos estados de coisas existentes.

Marcuse alerta que o modelo dialético é visto pelo sistema como algo obsoleto, que é facilmente refutado pelas conquistas tecnológicas, enquanto, que a aceitação desse princípio tecnológico é perfeitamente razoável. Não é à toa que no prefácio de *A Note on Dialectic*, ele argumenta que o pensamento dialético surge com a experiência de que o mundo não é livre, e homem e natureza existem em contradições de alienação. Ou seja, existem como o outro do que eles são. (MARCUSE, 1960, p. 9).⁸⁵

A partir deste prefácio, percebemos como as ideias que Marcuse defendia já nos anos 40, são de essencial importância para entender o que vinha pela frente na sua obra. Como por exemplo, o que ele vem a chamar, posteriormente, de nova sensibilidade, na qual, a arte consolida o seu espaço no pensamento marcuseano, onde a poesia tem o poder de negar as coisas, impondo uma falta universal ou a sua própria falta⁸⁶. A poesia

⁸⁴ Sabe-se que, a dialética tem três fases que são: tese, antítese e síntese. A primeira afirmação, a segunda negação e já a terceira a negação da negação. Ao contrário da lógica tradicional, este novo método conserva a alteridade do pensamento. Para Marcuse a lógica e a metafísica se confundem no sistema de Hegel, pois, a lógica muitas vezes pressupõe a identidade do pensamento e da existência e o próprio movimento do pensamento reproduz o movimento do Ser (MARCUSE, 2004, p.66).

⁸⁵ Para Nelson Coutinho, Hegel já havia antecipado a categoria de trabalho alienado de Marx.

⁸⁶ A estética é um tema muito debatido por Marcuse nos 60 e 70, mas o principal texto de Marcuse sobre a estética chama-se *A Dimensão Estética*, esse texto foi escrito nos anos 40. É neste texto que Marcuse destaca o poder da poesia em relação ao poder dominante (MARCUSE, 1999c, p. 25).

apresenta-se então como um poder da negação das coisas estabelecida. Citando Hegel o nosso autor afirma que esse poder é o único pensamento autêntico, pois, faz viver em nós o que ainda não existe⁸⁷ (MARCUSE, 1960, p.10).

O filósofo reproduz então a pergunta elaborada por Paul Valery: “o que somos nós sem o recurso ao que não existe?” Essa pergunta expressa o esforço para contradizer um discurso cuja lógica é falsa. Ao citar Valery, Marcuse se refere ao discurso vigente o qual considera todo pensamento que não partilha do sistema estabelecido como insólito, passando a ser caracterizado por defeituoso, sendo assim, tal lógica se apresenta como um poder repressor do domínio do homem sobre o homem - essa falsidade se comporta como uma condição objetiva e racional (MARCUSE, 1960, p. 11).

Este prefácio é compatível com outro prefácio de Marcuse, o prefácio político de 1966 - escrito na ocasião da segunda edição do *Eros e Civilização*.⁸⁸ Neste texto Marcuse afirma que a obra *Eros e Civilização* expressa um pensamento otimista diante da civilização tecnológica. Neste prefácio ele afirmava que as realizações da sociedade industrial habilitariam o homem a mudar o rumo do progresso⁸⁹. Essa argumentação aponta para uma nova relação com a tecnologia. Desse modo, ele volta a argumentar que esta racionalidade tecnológica que é identificada como dominação, pode ser rompida, para que o homem possa aprender a “*gaya sciencia*” de como usar a riqueza

⁸⁷ Nesta mesma passagem, ele faz referência ao poeta e filósofo Paul Valery, para este o pensamento é o trabalho que faz viver em nós o que ainda não existe. É interessante atentar para o fato de Paul Valery ser considerado um escritor transgressivo tendo com influencia Edgar Allan Poe e Stéphane Mallarmé.

⁸⁸ Este prefácio foi publicado em 1966 em prol da segunda edição de *Eros e Civilização*. É interessante notar que este prefácio foi publicado depois de *Eros e Civilização* de 1955 e do *Homem unidimensional* de 1964, enquanto o texto *A note On Dialectic* que é de 1960 foi escrito depois de *Eros e Civilização* e antes do *Homem Unidimensional*. Tanto o prefácio *A note on dialectic* de 1961, quanto o prefácio político de 1966, eles têm elemento que apreende toda a relação do pensamento de Marcuse dos anos 40 aos anos 60. Além disso, já este prefácio político expressa o que o viria posteriormente nas obras de Marcuse, os textos rebeldes. No entanto, apesar desta diferença de tempo entre os as obras dos anos 40 e as últimas, ambos os prefácios apresentam características comuns.

⁸⁹ Marcuse no seu prefácio de *A note on Dialectic* faz referência ao estranho mito de que a mão que fere é a mão que cura, em referência a história bíblica, onde o conhecimento foi causa da queda do homem e uma segunda harmonia só poderia ser obtida pelo próprio conhecimento (1960, p.18). Este mesmo mito volta a ser citado por Marcuse no prefácio político, agora num contexto diferente, fazendo referência ao desenvolvimento tecnológico, como vemos nesta passagem, onde ele afirma que o mesmo aparato técnico que causa repressão pode possibilitar elementos de libertação, parece até um pouco com Heidegger quando afirma que onde mora o perigo nasce também o salvador. No entanto, o próprio Marcuse afirma que este mito nunca foi comprovado na história, assim, “o estanho mito de que a ferida aberta só pode ser sarada pela arma que praticou a ferida ainda não foi validado na história (1999b, p. 20).

social para moldar o mundo do homem de acordo com os seus instintos vitais (MARCUSE, 1999b, p.13).

No entanto, os avanços tecnológicos que poderiam possibilitar ao homem alcançar uma vida qualitativa por meio da redução da labuta e o tempo livre para o indivíduo pensar a cultura, ao contrário, acabam sendo uma mola mestra para reprimir nos indivíduos a necessidade de libertação. Podemos ver claramente isso, quando Marcuse demonstra que, a administração científica das necessidades instintivas converteu-se, desde há muito, em fator vital na reprodução do sistema. A administração científica das necessidades instintivas. (MARCUSE, 1999b, p. 14).

Como diz Marcuse:

O sujeito do método científico observando, medindo, calculando; e o sujeito da vida cotidiana – ambos são expressões da mesma subjetividade; o homem. Não é preciso esperar por Hiroshima para que se tenham os olhos abertos para esta identidade. E como foi sempre outrora, o sujeito que conquista, sofre o peso morto de sua conquista. Aqueles que enaltecem e regem tal conquista a têm utilizado para criar um mundo no qual o aumento do conforto da vida e o poder onipresente do aparelho de produção mantêm o homem submetido ao estado de coisas que prevalece. Aqueles grupos sociais que a teoria dialética identificou como as forças da negação ou são derrotados ou reconciliados com o sistema estabelecido (MARCUSE, 1999b, p.20).

É importante observar que nos dois prefácios, Marcuse estava informado de todos os processos culturais que ferviam naquela época, além disso, ele já tinha a experiência prática devido aos seus trabalhos nos Estados Unidos que foram realizados para vários órgãos de informação relacionados à segunda guerra mundial e ao departamento do Estado nos anos 40⁹⁰. Por causa disso no prefácio político ele toma cautela no uso da palavra liberdade. Não é por acaso que ele sempre afirma que há uma não liberdade que experimentamos como se fosse liberdade. E com toda sua experiência vivida naquela época tanto pelas experiências do nazismo alemão, que causou seu exílio, quanto pela política americana, é utilizada essas palavras por ele para explicar porque hesitava em empregar a palavra liberdade.

⁹⁰ Neste período, Marcuse estava envolvido em diversas pesquisas empíricas e históricas. Kellner, afirma que estas pesquisas forneceram material que permitiu a Marcuse uma pesquisa mais substancial sobre a época presente do que os seus colegas da teoria crítica foram capaz de produzir nos seus textos filosóficos (Kellner, 1998, p.67).

Hesito em empregar a palavra: liberdade porque é precisamente em nome da liberdade que os crimes contra a humanidade são perpetrados. Essa situação não é certamente nova na história: pobreza e exploração foram produtos da liberdade econômica; povos foram libertados em todo o mundo por seus amos e senhores, e a nova liberdade dessa gente redundou em submissão não ao império da lei, mas ao império da lei dos outros. (MARCUSE, 1999b, p. 15).⁹¹

De acordo com Marcuse, as implicações causadas por essa administração tecnológica atingiram todas as dimensões da vida, seja ela, social, política ou antropológica. A própria visão de homem também foi atingida. Como foi observado nos *Manuscritos*, é a essência humana e sua história que está em jogo. Dessa maneira, a própria imagem de homem é atingida, sendo o contrário do super-homem nietzscheniano ou até a sua negação. Se o super-homem entendido por Nietzsche era:

Um homem suficientemente inteligente e suficientemente saudável para prescindir de todos os heróis e virtudes heróicas, um homem sem impulso para viver perigosamente, para enfrentar o desafio, um homem com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesmo, para viver com alegria uma vida sem medo (MARCUSE, 1999, p. 15)

Para Marcuse, temos uma nova imagem de homem, que aponta para um homem pequeno, reduzido às aparelhagens técnicas e sua massificação. Desse modo, Marcuse passa a expor um novo princípio de realidade⁹². É interessante perceber que para Marcuse, já temos as condições técnicas necessárias para uma mudança do progresso, ao acreditar que a mesma tecnologia que é dominação pode ser libertação⁹³ (MARCUSE, 1999b, p.16).

Contudo, essa nova mudança que ele aponta para o rumo do progresso tem uma diferença essencial das anteriores. As revoluções anteriores acarretaram um desenvolvimento mais amplo do desenvolvimento racional das forças produtivas nas

⁹¹ No subtítulo 1.2. é trabalhado e explicitado como acontece a padronização do pensamento.

⁹² Marcuse, quando fala de um novo princípio de realidade vai buscar este conceito em Freud, sendo definido como “a soma total daquelas normas e valores que supostamente governam o comportamento normal numa sociedade estabelecida” (MARCUSE, 1999a, p.14).

⁹³ Neste prefácio podemos perceber que, Marcuse acreditava que os países subdesenvolvidos tinham potencialidades para fazer uma transformação social revolucionária. Marcuse fundamenta esta ideia com essas palavras: “O conceito marxista estipulou que somente aqueles que estavam livres dos benefícios do capitalismo seriam possivelmente capazes de transformar numa sociedade livre; aqueles cuja existência era a própria negação da propriedade capitalista poderiam tornar-se os agentes históricos da libertação” (MARCUSE, 1999b, p.16). Para o nosso autor, os povos atrasados poderão ser forçados a renunciar ao uso agressivo do progresso, para manter a produção em seu controle e satisfazer as necessidades vitais.

sociedades desenvolvidas. Essa nova mudança do rumo do progresso apontada por Marcuse, percorre o caminho inverso, pois, seria a eliminação das sociedades superdesenvolvidas e sua repressão. Não se trata de um compromisso com a pureza e a simplicidade, e sim, um rompimento com a produção do supérfluo e o fim do capitalismo em todas as suas dimensões. Nas palavras de Marcuse “a configuração do meio, a transformação da natureza, podem ser impulsionadas mais pelos instintos vitais liberados do que reprimidos, e a agressão estaria sujeita às suas exigências” (MARCUSE, 1999b, p.19).

Para Marcuse:

Talvez os rebeldes nada saibam a respeito dos métodos de organização de uma sociedade, de edificação de uma sociedade socialista; talvez estejam aterrorizados por seus próprios líderes, que sabem alguma coisa a tal respeito, mas a chocante existência dos rebeldes está em total necessidade de libertação e a sua liberdade é a contradição das sociedades superdesenvolvidas. (1999b, p. 19).

O que chama a atenção da obra de Marcuse neste período é o fato de ele levar adiante o projeto filosófico da escola de Frankfurt⁹⁴, ou seja, a união entre teoria e prática, entretanto, no prefácio político de 1966 ele reconhece que na sociedade atual não se pode chegar a esse mundo reconciliado. Como é sabido, este prefácio faz parte do período pessimista da obra de Marcuse que se iniciou em 1964 com o *Homem Unidimensional*, até porque neste livro Marcuse vê o capitalismo avançado como uma sociedade democrática autoritária.

Apesar deste pessimismo de Marcuse,⁹⁵ que considera a sociedade capitalista autoritária e a tecnologia como um instrumento de controle social, onde são desenvolvidas várias argumentações contra a civilização tecnológica, o pensamento do autor em nenhum momento cai em um determinismo tecnológico. Ele acredita em novas mudanças e numa metodologia tecnológica que promova a libertação, ou seja, há, no próprio seio tecnológico esperanças discretas que o nosso autor pretende investigar.

Ao contrário da civilização tecnológica e sua administração autoritária, Marcuse passa a pensar na possibilidade de um modo de produção automatizada que possa

⁹⁴ Segundo Isabel Loureiro, nos anos 40, Adorno e Horkheimer abandonaram o projeto da teoria crítica de uma política radical e se dedicaram apenas a crítica da cultura. Enquanto, Marcuse prosseguiu com o projeto de unir filosofia, teoria social e política radical.

⁹⁵ Sendo assim, vale apenas lembrar que Marcuse é considerado o mais afirmativo dos filósofos da teoria crítica.

promover a liberdade. Para ele esta questão passa pela elaboração de um novo modo de trabalho. Isto fica claro em toda a obra e principalmente no Prefácio político de 1996.

Neste excerto, Podemos perceber bem a necessidade de um novo modelo de trabalho apontado por Marcuse.

Enquanto não puder pensar na possibilidade de uma produção totalmente automatizada permanecerá sempre um grande resto do trabalho que não pode ser transformado em trabalho criativo. Mas esse trabalho pode ser reduzido de tal forma, que a quantidade se transforma em qualidade, quer dizer, esse resto de trabalho alienado deixará de determinar a existência humana no seu todo (MARCUSE, 1999b, p. 14).

A ideia é que o tempo livre e não mais o tempo de trabalho passaria a ser o elemento organizador da vida social. Na verdade, o que está em jogo aqui é uma concepção totalmente diferente da vida e da sociedade, ou seja, outra ideia distinta da corrente dominante da civilização ocidental. É necessário “uma inversão do rumo do progresso” com um “um novo ponto de partida”.

Isabel Loureiro, argumenta que ao falar de tecnologia no projeto socialista de Marcuse não se trata de aproveitar o aparato tecnocientífico do capitalismo, como se esse fosse despido de valores sociais e morais, ou seja, como se as idéias de desenvolvimento das forças produtivas pudessem continuar a ser utilizadas, desde que as forças produtivas estivessem a serviço de novos objetivos. Para Loureiro, este é o elemento marxista do seu pensamento.⁹⁶

Desse modo, é necessário saber se não seria necessário limitar o desenvolvimento das forças produtivas ao frear a corrida impetuosa do progresso em direção à destruição da própria humanidade. Essa dúvida já estava escrita no prefácio político de 1966, percebemos bem isto nesta citação:

Ao passo que as revoluções anteriores acarretaram um desenvolvimento mais amplo e mais racional das forças produtivas, nas sociedades superdesenvolvidas de hoje, porém, revolução significaria a inversão dessa tendência: eliminação do superdesenvolvimento e sua racionalidade repressiva. (MARCUSE, 1999b, p. 18).

⁹⁶Nesta mesma passagem, a autora afirma que Marcuse, vai, além disso, tudo, e, é o “precursor das atuais preocupações ecológicas ao questionar a idéia de desenvolvimento econômico como simples crescimento que leva a uma relação destrutiva com a natureza”. Sobre esta afirmação. Ver também Marcuse (1999d, p.143).

Assim, criticar o progresso não significa rejeitar a técnica e retornar à vida selvagem e sim pensar numa idéia de uma nova técnica e uma nova ciência, voltada para a pacificação da existência. O que já está desenvolvida aí é uma nova ideia de metodologia tecnológica, onde o homem e a natureza convivam em harmonia. Essa relação estaria livre do capitalismo, porque:

A rejeição da produtividade afluenta, longe de constituir um compromisso com a pureza, a simplicidade e a natureza, poderia ser um indício de um estágio superior de desenvolvimento humano, baseado nas realizações da sociedade tecnológica. Sendo interrompida a produção de bens supérfluo e destrutivos (um estágio que significaria o fim do capitalismo em todas as suas formas) as mutilações somáticas e mentais infligidas ao homem por essa produção seriam eliminadas. (MARCUSE, 1999b, p.18).

Acreditamos que essa rejeição pela produtividade das sociedades afluentes é a mesma recusa apontada por Marcuse já nos seus primeiros textos. Então, torna-se inegável falar de tal recusa sem uma abordagem da dialética. Percebemos bem isso, ao analisar o seu caráter negativo, principalmente ao visualizar sobre o elemento da alteridade que permeia toda esta pesquisa.

Enfim, um dos principais motivos para fazer um diálogo entre estes dois prefácios se deve ao fato de eles poderem fechar as ideias principais citados nessa primeira parte do trabalho. Nestes dois prefácios, Marcuse além de colocar em xeque as questões tecnológicas, retoma o debate dos anos 40 sobre estética e tecnologia, explicitando o papel da recusa como um elemento para a antecipação do homem já que para ele “as coisas só atingem sua própria verdade quando negam suas condições determinadas” (MARCUSE, 2004, p.67).

Acreditamos que esta parte do trabalho, apesar de ter se detido mais aos primeiros textos, explicitou o diagnóstico marcuseano no que diz respeito à tecnologia e à emancipação humana. No entanto, ainda ficam muitas questões abertas que não foram resolvidas e até aprofundadas, como, por exemplo, uma nova metodologia tecnológica a partir da própria técnica, o que seria então esta metodologia tecnológica? Marcuse abordou muito o tema de uma emancipação do homem na sociedade capitalista. Mas como isso acontece? Qual o meio de uma revolução autêntica? E essa pacificação da existência que é abordada no prefácio político e que no prefácio *A Note On Dialectic* já começa a apontar para o que seria uma nova sensibilidade por meio da dimensão estética?

As questões que começaram a ser abordadas neste capítulo serão amadurecidas no capítulo seguinte, através das leituras dos textos dos anos 60 e 70.

2: TECNOLOGIA, RACIONALIDADE E DETERMINISMO TECNOLÓGICO

2.1: Sociedade unidimensional: pensamento único, irracionalidade e repressão

No início da obra *O Homem Unidimensional*, Marcuse já dá acenos na sua introdução (*A paralisia da crítica: Sociedade sem oposição*) do que poderíamos esperar desse trabalho. O autor chama logo a atenção, de forma explícita, para o caráter irracional da personificação da razão na sociedade industrial avançada, dizendo que a sua produtividade é destruidora e sua própria defesa deforma os defensores, porque nesse ambiente a sua paz é mantida a base de constante ameaça de guerra. (MARCUSE, 1982, p. 14).

Acreditamos que no início dessa argumentação já fica clara a visão de Marcuse sobre a racionalidade tecnológica⁹⁷, podemos perceber bem isso quando ele esclarece o caráter irracional da personificação da razão moderna. Desse modo, o nosso autor sustenta que o pensamento encontrado na sociedade industrial é fechado e uma oposição a tal sistema seria impossível, pois, em virtude do modo como a sociedade organizou a

⁹⁷ Apesar de estas críticas à racionalidade tecnológica terem sido desenvolvida nos anos 40, de modo especial, no texto *Algumas Implicações sociais da Tecnologia Moderna*, já nos 60 essas indagações referente a tecnologia moderna é fortalecida e melhor fundamentada no *O Homem Unidimensional*. No que diz respeito à abordagem marcuseana da racionalidade tecnológica nos anos 40, esta discussão foi elaborada no segundo item da primeira parte do nosso trabalho.

sua base tecnológica ela tende a tornar-se cada vez mais totalitária, e, em consequência disso, toda ação contrária e contradição parece ser irracional e impossível⁹⁸.

Sabe-se que, o caráter irracional e totalitário da tecnologia foi de certa forma trabalhada em todo o capítulo anterior; por esse motivo teremos como escopo para este capítulo ilustrar para que fins essa racionalidade é desenvolvida. Para essa tarefa utilizaremos como instrumento de trabalho a obra *O Homem Unidimensional* concomitantemente com as análises elaboradas em alguns textos complementares escritos nos anos 60 (nesse item além de sua obra principal dos anos 60, faremos uso destas duas obras: *As Perspectivas do Socialismo Nas Sociedades Industriais Avançadas e Industrialização e Capitalismo Em Max Weber*).

Em toda estrutura desta dissertação foi defendida e exposta à afirmação de que o aparato tecnológico é irracional e a própria estrutura e aplicabilidade de seu pensamento seriam totalitárias. No que concerne ao desenvolvimento dessa abordagem, na obra *O Homem Unidimensional*, Marcuse dar um passo importante, ao conceituar este fenômeno (a racionalidade presente nas sociedades afluentes). Segundo o nosso autor, tanto a sociedade que dissemina os valores do aparato quanto o seu pensamento é intitulado de “unidimensional”.

O pensamento unidimensional tem como característica fundamental o pensamento único. Podemos entender bem isso ao observar o fato de que na sociedade atual pode ser mantida a existência de vários pensamentos, embora, todos os pensamentos caminham para uma mesma direção, que é o pensamento unidimensional.

Com esse esclarecimento que foi mencionada acima, o nosso autor passa a compreender a sociedade industrial avançada como sociedade unidimensional. Isso se deve ao fato da sociedade atual ser uma sociedade do controle e da administração, onde não é permitida nenhuma forma de oposição, ou qualquer forma de contradição. Assim sendo, Marcuse declara que uma das principais características da sociedade unidimensional é o pensamento único.

⁹⁸ Marcuse ao demonstrar como acontece na obra de Max Weber a passagem da razão ocidental em razão econômica do capitalismo, argumenta que na base desta racionalidade reina a abstração que determina o espírito do capitalismo. Esta razão abstrata se torna concreta no domínio do homem e da natureza, este domínio é calculado. Desta maneira, a razão focada por Max Weber é técnica. É interessante notar que o conceito weberiano de razão é definido de maneira formal, “como abstração quantificadora, abstração de todas as particularidades, a abstração que possibilita a eficiência universalmente calculável do aparato capitalista” (MARCUSE, 1998e, p.117). Por consequência do desenvolvimento da racionalidade capitalista há uma transformação em que a irracionalidade se torna racionalidade. A sua irracionalidade se dá principalmente pelo fato da sua produtividade e domínio da natureza ser destrutiva (ibid,p.18). Nesta passagem, percebemos uma relação intrínseca entre capitalismo e dominação.

O nosso autor demonstra que estamos diante de uma sociedade que tem como uma das suas características o pensamento único, unidimensional, onde não há espaço para o pensamento bidimensional. A sociedade unidimensional é a sociedade da não crítica, a qual gera o homem de uma só dimensão. Desse ponto de vista, não existe oposição na sociedade atual, pois, a civilização tecnológica está com o controle total tanto do corpo quanto da mente. Desse modo, todo pensamento é expresso como racional na medida em que está em concordância com o sistema vigente.

Vemos bem isso num texto de Paulo Arantes,⁹⁹ onde ele elabora uma reflexão sobre o caráter totalitário do pensamento único numa obra de Ignacio Ramonet chamada *Geopolítica do Caos*¹⁰⁰, na qual, argumenta que o ocidente capitalista está vivendo uma experiência regressiva de uma sociedade sem oposição, de acordo com este texto, o pensamento único não é um discurso qualquer, ao contrário, é um discurso forte que conta com todas as forças de um mundo de relações de forças¹⁰¹ (Arantes, 2004b, p. 123). Essa obra nos diz que o pensamento único é forte porque ele conta com todo sistema opressivo que permeia na sociedade, a política, a tecnologia e principalmente a economia.

É interessante ressaltar que Marcuse ao alertar para o caráter destrutivo desse pensamento, passa a demonstrar que o que está em jogo não são apenas os fatores sociais e políticos – mas o próprio pensamento que é aplicado para a fundamentação do aparato técnico e simultaneamente toda a base do pensamento ocidental. Essa relação é vista quando o autor elabora uma abordagem dos modelos de lógica tradicional e lógica dialética (esse tema será tratado ainda neste capítulo).

⁹⁹ Este artigo de Paulo Arantes é intitulado de *O Pensamento Único e o Marxismo Distraído* que faz parte do material reunido na coletânea *Zero À Esquerda* (ARANTES, 2004a, p.115).

¹⁰⁰ *Geopolítica do Caos* é uma obra escrita por Ignacio Ramonet em que mostra a relação do pensamento único com os fatores econômicos e políticos, pois uma das idéias centrais deste texto, é a afirmação de que a economia sobressair-se sobre o político, pois, para ele a economia é colocada na posição de comando. Deste modo, Ramonet afirma que “ O primeiro princípio do pensamento único é de tal forma contundente que um marxista distraído não chegaria a negá-lo: o econômico leva a melhor sobre o político (...) A economia é colocada na posição de comando” (Apud ARANTES, p, 115. 2004b).

¹⁰¹ Nesta passagem em que Paulo Arantes debate sobre o pensamento único, este autor além de fazer referência a Marcuse e Foucault, também compara o pensamento único como o que Erving Goffman denomina de discurso psiquiátrico no espaço asilar. O pensamento único como o psiquiátrico só é forte pelo fato de “contar a seu favor com todas as forças de um mundo de relações de forças que ele contribui: para ser tal qual é, obviamente orientado as escolhas econômicas daqueles que dominam os circuitos econômicos, acrescentando assim a sua força específica, propriamente simbólicas, a essas relações de forças” (Arantes, 2004b, p.123).

Desse modo, é importante perceber que na medida em que Marcuse passa a explicitar o caráter irracional da racionalidade encontrada na sociedade unidimensional, ele começa a revelar o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade (o caráter instrumental interno foi trabalhado por outros autores da Escola de Frankfurt, como Adorno, Horkheimer e Habermas, de modo especial, ao identificar a racionalidade tecnológica como racionalidade instrumental) em virtude do modo como esta racionalidade se apresenta como uma forma de controle e alienação social. O nosso autor passa a argumentar que essa sociedade dita racional¹⁰² é contraditória, pois, sua liberdade, tem como preço a supressão da própria liberdade. De acordo com estes pressupostos, o autor chega à conclusão de que essa sociedade além de irracional é repressiva¹⁰³.

De acordo com Marcuse:

Essa repressão, tão diferente daquela que caracterizou as etapas anteriores, menos desenvolvidas, de nossa sociedade, não opera, hoje, de uma posição de imaturidade natural e técnica, mas de força. As aptidões (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensurável maior do que nunca dantes. A nossa sociedade se distingue por conquistar as forças sociais centrifugas mais pela tecnologia do que pelo terror, com dúplice base numa eficiência esmagadora e num padrão de vida crescente (MARCUSE, 1982, p. 14).

A partir dessa passagem, poderemos compreender de que forma a tecnologia foi entendida pelo autor como um instrumento para a padronização do pensamento, instrumentalização essa que contribui para que todos absorvessem os padrões que são estabelecidos através de sua eficácia. Essa padronização do pensamento é realizada na medida em que a sociedade unidimensional impõe justificadamente suas diretrizes. No entanto, Marcuse também afirma que o “fato de a grande maioria da população aceitar e ser levada a aceitar essa sociedade não a torna menos irracional e menos

¹⁰² Numa passagem do *Eros e Civilização*, Marcuse afirma que o *logos* na sociedade industrial se destaca como uma lógica da dominação. O que ele está querendo dizer com isso é que a lógica quando é reduzida a unidade de pensamento a sinais e símbolos, estas leis de pensamento acabam sendo convertida em técnicas de cálculo e manipulação (199b, p. 108).

¹⁰³ É interessante observar que na sociedade unidimensional os conceitos de racionalidade, irracionalidade, liberdade e repressão estão relacionados. Marcuse ao observar isso, passa a identificar a lógica desse sistema como uma lógica de dominação e a liberdade como uma não-liberdade, sendo assim, uma sociedade com todos esses fatores só poderia ser identificada como uma sociedade repressiva.

repreensível”. Tendo isso em vista, o autor chamar a atenção para a repressão que está nivelada nesta eficácia (Marcuse, 1982, p. 17).

De acordo com o que vimos anteriormente, a sociedade unidimensional além de irracional é também repressiva. Essa declaração pode ser confirmada ao observar como o caráter repressivo da sociedade unidimensional é expresso como um fenômeno racional, principalmente ao ser justificada pelas conquistas tecnológicas. De acordo com essa formulação mencionada, podemos afirmar que o sistema industrial avançado, além de repressivo tem também como função suprimir todo potencial revolucionário que possa ser pensado, tendo então como tarefa sufocar a necessidade de uma mudança qualitativa do sistema.

Embora exista toda essa postura capitalista¹⁰⁴ para reprimir qualquer potencial revolucionário que possa ser encontrado na sociedade, o autor não desenvolve na sua obra uma visão niilista para tratar da sociedade, até porque Marcuse acredita que mesmo com toda essa postura totalitária, o sistema vigente ainda não consegue eliminar suas contradições clássicas, como, por exemplo, as contradições sociais que estão permeadas na sociedade capitalista (Marcuse, p, 52, p.1969c).

André Gorz, ao escrever sobre *O Homem Unidimensional* inicia seu texto procurando entender em nome de que Marcuse rejeita este sistema (sociedade unidimensional) que parece ser geralmente aceito por todos. Para Marcuse a resposta deve ser dada em nome das verdadeiras necessidades, estas que se opõem às falsas necessidades (GORZ, p, 83, p.1969). O autor inicia então uma distinção entre a consciência verdadeira e a falsa, entre interesse real e imediato. O filósofo argumenta que o homem tem de perceber esta distinção, para poder passar da consciência falsa para a verdadeira, do interesse imediato para o interesse real (MARCUSE, 1982, p.17).

Por consequência da passagem da falsa consciência para a verdadeira consciência, ele elabora uma discussão sobre as falsas necessidades e as verdadeiras. O filósofo inicialmente argumenta que são falsas as necessidades impostas ao indivíduo por interesses sociais particulares; para ele, essas necessidades perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Por isso, “Sua satisfação pode ser assaz agradável ao indivíduo, mas a felicidade deste não é uma condição que tem de ser mantida e

¹⁰⁴ Na obra *Industrialização e Capitalismo na Obra de Max Weber*, podemos compreender como o desenvolvimento da irracionalidade capitalista se tornou razão, pois, ela seria razão na medida em que temos “razão enquanto desenvolvimento frenético das forças produtivas, conquista da natureza, ampliação da riqueza de mercadorias”. Por outro lado, ela é irracional enquanto “a dominação da natureza e a riqueza social se tornam forças destrutivas” (MARCUSE, 1998e, p.119).

protegida caso sirva para cobrir o desenvolvimento da aptidão (dele e de outro) para reconhecer a moléstia do todo e aproveitar as oportunidades de cura. Então, o resultado é euforia na infelicidade”. Além disso, Marcuse considera que muitas das necessidades comuns e simples, como o descanso, a diversão, comportamento e até o ato de consumir, pertencem a essa categoria de falsas necessidades (MARCUSE, 1982, p. 26).

No entanto, falar de falsas necessidades e verdadeiras é algo espinhoso, pois, em última análise, a questão sobre quais necessidades possam ser consideradas falsas ou verdadeiras só poderiam ser respondidas pelos próprios indivíduos, mas apenas em última análise; isso é, se e quando eles estiverem livres¹⁰⁵ para dar a sua própria resposta. Enquanto eles forem mantidos incapazes de ser autônomos, estando doutrinados e manipulados (até os seus próprios instintos) a resposta que derem a essa questão não poderá ser tomada por sua. Até porque ele considera que nenhum tribunal pode com justiça se arrogar o direito de decidir quais necessidades devam ser incrementadas e satisfeitas (MARCUSE, 1982, p. 27).

Mas, afinal de contas que força é essa que reprime as verdadeiras necessidades humanas a tal ponto do indivíduo não perceber sua alienação? Essa força é para Marcuse a sociedade industrial avançada, ou melhor, a tecnologia que está presente nesta sociedade como instrumento de manipulação e controle, até porque sua lógica de dominação invade todas as dimensões da existência humana, e a consciência que é pré-requisito essencial para evolução é sufocada, o homem passa então a ser reduzido a mero instrumento mecanizado do aparato técnico (GORZ, 1969, p.84).

André Gorz ao analisar essas temáticas acaba concordando com a ideia de Marcuse de que a tecnologia é desenvolvida num âmbito de repressão e por isso seria necessária uma mudança política (1969, p. 84).¹⁰⁶ Seguindo o itinerário deixado por

¹⁰⁵ Percebemos nesta parte, como cada conceito que está sendo abordado nesta parte está intrinsecamente relacionado, como vemos agora na distinção entre falsas necessidades e verdadeiras, pois tal exercício implica a existência de indivíduos autônomos e livres. No entanto, Marcuse afirma que para existir uma sociedade livre é necessária que primeiro ela crie mecanismos de liberdade para todos os seus membros, como por exemplo, criar primeiro a riqueza para depois distribuir de acordo com as necessidades individuais; também aprender ver e pensar para poder modificar as coisas. Toda essa discussão levantada por Marcuse sobre a necessidade da existência de indivíduos livres e autônomos que possam fazer esta distinção das falsas necessidades e verdadeiras possibilita o nosso autor levantar outra questão, “quem educa os educadores e onde está a prova que eles estão em posse do bem?” ao levantar esta questão ele não engole o discurso democrático que as decisões finais sobre o que é bom são dado pelos representantes eleito pelo povo, pois, para ele, esses representantes são eleitos ao usarem mecanismos de manipulação e doutrinação eficaz que são livremente aceita (MARCUSE, 1982, P.55-54).

¹⁰⁶ André Gorz argumenta que, a industrialização é uma maneira tecnológica de subordinar às pessoas as necessidades da vida e do funcionamento das suas organizações sociais (1969, p.84).

Marcuse, podemos compreender que um dos caminhos para acontecer esta mudança só poderia ser realizada através da grande recusa, tema este ao qual foi dada uma ênfase especial em toda a obra marcuseana nos anos 60 e 70.

Nessa passagem, percebemos claramente como o autor ao analisar a sociedade unidimensional, acaba observando que toda a atitude de recusa acaba sempre sendo reprimida pelo aparato.

Como diz Marcuse:

Só poderá fazê-lo se viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida, de negar o positivo, de recusar. É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir com a intensidade com o que é capaz de entregar as mercadorias em escala cada vez maior, usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente (MARCUSE, 1982, p.17).

É exatamente por isso que sempre é necessário ressaltar o fato da tecnologia não ser considerada pelo autor como um fenômeno neutro. Tendo em vista a compreensão que a tecnologia não funciona como a soma total de meros instrumentos que possam ser isolados de seus efeitos sociais e políticos, mas, antes, como um sistema que determina, a priori, tanto o produto do aparato como as operações de sua manutenção e ampliação. Podemos concluir então, que “a tecnologia serve para instituir novas formas de poder, mais eficaz e mais agradáveis de controle social e coesão social”¹⁰⁷. Só assim, poderemos perceber que o que se torna preocupante disso tudo é o fato dos mecanismos de controle estar introjetados em todos os setores da sociedade industrial avançada, o que torna qualquer atitude de protesto (como por exemplo, uma atitude de recusa) irracional (MARCUSE, 1982, p. 18).

Essa abordagem traz a tecnologia a um novo plano, isso acontece quando o autor revelar que no ambiente tecnológico, a cultura, a política e a economia se fundem num sistema onipresente que penetra ou rejeita todas as alternativas. Desse modo, “o potencial de produtividades e crescimento desse sistema estabiliza a sociedade e contém o progresso técnico dentro da estrutura de dominação” de acordo com estas

¹⁰⁷ Marcuse ao identificar o caráter totalitário da sociedade unidimensional passa a argumentar que a noção tradicional de neutralidade da tecnologia já não pode mais ser sustentada. Deste modo, a tecnologia não pode ser considerada isolada do uso que lhe é dado. Além disso, “a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e na elaboração das técnicas (MARCUSE, 1982, p. 19). Nessa direção, podemos afirmar que uma das teses centrais da obra *O Homem Unidimensional* é a ideia de que tecnologia serve para eliminar os conflitos e assimilar ao aparato todos aqueles que anteriormente apresentava divergência de opiniões (MACINTYRE, 1970, p. 76).

argumentações podemos inferir que a racionalidade tecnológica culminou numa racionalidade política (MARCUSE, 1984, p. 19).

Acreditamos que essa afirmação isenta a tecnologia de qualquer abordagem neutra da tecnologia, principalmente porque o fato de ela ser compreendida como um fenômeno político implica que ela carrega valores, e todos os seus valores contribuem para a manutenção de um pensamento único, até porque a existência de um pensamento único implica a repressão de qualquer forma de pensamento que esteja na sua contramão.¹⁰⁸

Desse modo, a racionalidade tecnológica passa a ser compreendida como racionalidade política, e como assaz foi afirmado anteriormente, não existe uma neutralidade tecnológica, ao contrário, a tecnologia é um forte elemento de conservação do *statu quo* da sociedade, mantendo a repressão e eliminando as aspirações de liberdade. O esquizofrênico disso tudo é o fato de a repressão parecer ser liberdade, em outras palavras, a não liberdade apresenta-se como liberdade, ou seja, uma liberdade que produz servidão.

Essa não liberdade que é considerada como liberdade, é mais bem explicitada pelo autor nesta passagem:

Uma falta de liberdade confortável, suave, razoável e democrática prevalece na civilização industrial desenvolvida (...) os direitos e liberdades que foram fatores assaz vitais nas origens e fases iniciais da sociedade industrial renderam-se a uma etapa mais avançada dessa sociedade: estão perdendo o seu sentido lógico e conteúdo tradicionais. Liberdade de pensamento, liberdade de palavras e liberdade de consciência foram – assim como o livre empreendimento, que elas ajudaram a promover e proteger – idéias essencialmente críticas destinadas a mais produtiva e racional. Uma vez institucionalizados, esses direitos e liberdades compartilharam do destino da sociedade da qual se haviam tornado parte integral. A realização cancela as premissas (MARCUSE, 1982, p. 23).

Um grande exemplo de tudo isso é a própria dimensão privada e pública, porque o aparato tecnológico não impõe suas exigências econômicas e políticas apenas no

¹⁰⁸Essa afirmação do caráter da não neutralidade da tecnologia e a tecnologia como um instrumento de dominação pode até parecer logo no início uma mera repetição das afirmações do texto algumas *Implicações Sociais da Tecnologia Moderna* que considera a tecnologia como um fenômeno histórico. No entanto, nesse momento, Marcuse acrescenta algo novo ao afirmar que a racionalidade tecnológica além de histórica é agora também política. Para melhor aprofundamento do caráter da não neutralidade da tecnologia, essa discussão sobre a neutralidade tecnológica é mais bem defendida no pensamento de Marcuse no sexto capítulo da obra *O Homem Unidimensional*, por questão de escopo este capítulo será trabalhado no último item deste capítulo.

trabalho e na sua vida pública, mas no seu tempo livre também¹⁰⁹, isso é, tanto na cultura material quanto na intelectual. Exatamente por isso Marcuse atenta para o caráter totalitário desse pensamento, pois, “em virtude do modo pelo qual organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a tornar-se totalitária”. Além disso, ele acredita que um sistema totalitário não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, pois, um sistema totalitário é compreendido também como “uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo” (MARCUSE, 1982, p. 24- 25)¹¹⁰.

Sendo assim, fica um vácuo na estrutura que está montada a sociedade, ou melhor, há algo que está faltando, e o que falta é dimensão crítica na sociedade, esta ausência da crítica é na verdade a falta da oposição. Isso acontece principalmente pelo fato das pessoas serem persuadidas de que são livres e felizes, de modo que elas possam se comportar em concordância com tudo que está inserido na sociedade unidimensional (GORZ,1969, p.85).

De acordo com o que foi dito acima, podemos compreender como o indivíduo na sociedade industrial avançada não é livre e o quanto esta palavra está distante da realidade social em que o homem está inserido. Assim, já é fato que esta falta de liberdade já tomou conta de todas as esferas sociais da vida, exatamente por isso é necessário responder uma questão que ainda permanece aberta, como é possível para as pessoas que se encontram oprimida poder criar seus próprios mecanismos de libertação?

Nessa passagem, podemos observa como é difícil para o indivíduo romper com o contínuo de servidão que é realizada na sociedade unidimensional.

Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, tanto mais inimigáveis se tornam os modos e os meios pelos quais os indivíduos administrados poderão romper sua servidão e conquistar sua própria libertação. Sem dúvida, a idéia de impor a razão a uma sociedade inteira é paradoxal e escandalosa – embora se possa discutir a correção de uma sociedade que ridiculariza essa idéia enquanto transforma sua população em

¹⁰⁹ Podemos perceber a pertinência dessa afirmação no exemplo da viagem de carro que tratamos no capítulo anterior, neste simples exemplo, percebemos a eficácia da administração do entretenimento.

¹¹⁰ Essa sociedade é totalitária porque tem completado a assimilação entre a vida pública e a privada, anulando a diferença entre a vida pública e a privada, desse modo, o indivíduo é transformado numa presa da opinião pública, que é controlada pela propaganda e seu sistema administrativo. Além disso, ela tem uma dimensão totalitária pelo fato de toda oposição desaparecer (MARCUSE, 1969c, p. 54).

objetos de administração total. Toda libertação depende da consciência de servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que tornaram em grande proporção, do próprio indivíduo. (MARCUSE, 1982, p.28).

Essas questões são complicadas e merecem mais atenção e cuidado, pois, o autor observa que essas formas de consumo nas sociedades de abundância produzem um duplo efeito, ou seja, por um lado elas satisfazem as necessidades materiais que poderiam acarretar numa atitude de protesto, e ao mesmo tempo alimentam a identificação com o sistema estabelecido (MACINTYRE, 1970, p.78).

Há uma passagem da obra *O Homem Unidimensional* que esclarece bem esta menção feita por MacIntyre, quando Marcuse argumenta que o próprio discurso da igualdade das distinções de classes revela sua função ideológica. Dessa maneira, nosso filósofo demonstra que a igualação das distinções de classes é um fenômeno dessa civilização tecnológica, esse fenômeno acontece quando é criado um falso sentimento de igualdade, esse falso sentimento no entender de Marcuse seria ideológico. Podemos entender melhor essa argumentação nesse exemplo:

As criaturas entram nessa fase já sendo de há muito receptáculos condicionados; a diferença decisiva está no aplanamento do contraste (ou conflito) entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas. Aí a chamada igualação das distinções de classe revela sua função ideológica. Se o trabalhador e seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão e visitam os mesmos pontos pitorescos, se a datilografia se apresenta tão atraentemente pintada quanto à filha do patrão. Se o negro possui um cadillac, se todos lêem o mesmo jornal, essa assimilação não indica o desaparecimento de classes, mas a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do estabelecimento é compartilhada pela população subjacente (MARCUSE, 1982, p. 29).

É interessante perceber que o homem não precisa mais buscar a felicidade porque o próprio aparato cuida da felicidade do indivíduo com os bens e serviços que a ele são prestados pelo seu sistema administrativo. Marcuse passa a esclarecer que esta felicidade não é verdadeira, pois, o seu lazer é administrado pelos negócios e pela política. A obra *O Homem Unidimensional* não deixa passar despercebida essa industrialização do entretenimento que parece possibilitar liberdade, mas é o contrário, uma forma de controle. Além disso, o fato do trabalhador poder frequentar os mesmos lugares que o patrão e comprar produtos que antes eram acessíveis apenas a alguns estratos da classe dominante não significam que os contrastes sociais tenham sido eliminados, ao contrário, apenas ocultados (MARCUSE, 1969c, p. 56).

Na citação abaixo, podemos observar a pertinência dessa argumentação elaborada por Marcuse no que diz respeito à ocultação dos contrastes sociais e como esse fenômeno é justificado de forma racional.

Defrontamos novamente com um dos aspectos mais perturbadores da civilização industrial desenvolvida: o caráter racional de sua irracionalidade. Sua produtividade e eficiência, sua capacidade para aumentar e disseminar comodidades, para transformar o resíduo em necessidades e a destruição em construção, o grau com que essa civilização transforma o mundo objetivo numa extensão da mente e do corpo humano tornam questionável a própria noção de alienação. As criaturas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, hi-fi, casa em patamares, utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou, e o controle está ancorado nas novas necessidades que ela produziu (MARCUSE, 1982, p.29-30).

Marcuse de forma incisiva argumenta que a ideologia tem seu ponto culminante na sociedade industrial avançada, pois, esta sociedade tecnológica é mais ideológica do que as predecessoras. A pertinência dessa afirmação pode ser vista no fato da ideologia ser encontrada no próprio processo de produção. Assim, percebemos os aspectos políticos da racionalidade tecnológica, ou seja, isso só colabora para com o que já foi dito anteriormente, essa racionalidade tecnológica agora é política (MARCUSE, 1982, p.32).

Este texto deixou claro que existe uma postura unidimensional em todas as esferas da sociedade industrial avançada e ao conceituar o que é entendido por sociedade unidimensional, alcançamos um avanço significativo para o trabalho ao demonstrar que a racionalidade tecnológica além de ser um instrumento de controle social passa agora a ser compreendida como racionalidade política.

Apesar dos avanços alcançados nessa parte do trabalho, de modo especial, ao conceituar o que Marcuse entende como sociedade unidimensional e ao identificar a racionalidade tecnológica como racionalidade política. Entretanto, ainda não sabemos como funcionam os elementos de repressão e doutrinação do aparato técnico, ou melhor, pretendemos esclarecer quais são os elementos que mantêm o *statu quo* da sociedade unidimensional?

Para consecução de tal tarefa é necessário compreender essas questões através de um exame detalhado desses mecanismos de repressão. Assim, é necessário não só indicar quais são os mecanismos de controle utilizados pela racionalidade tecnológica,

mas também descobrir como são utilizados. Na próxima parte do trabalho essas questões serão esclarecidas.

2.2 A política da linguagem e o fechamento da locução

Esta parte do trabalho tem como foco explicitar quais são os mecanismos que estão a serviço do aparato. Embora tenhamos afirmado que a racionalidade tecnológica (que agora é entendida como política) tem seus mecanismos para poder disseminar suas ideias em todas as esferas da sociedade unidimensional, isso já sabemos, o desafio agora é outro, como já foi apontado no final do item anterior, a tarefa agora é compreender quais são esses mecanismos e como eles são aplicados.

Para desenvolver tais questões, teremos como ponto de partida a abordagem marcuseana no que diz respeito ao papel da linguagem. Marcuse ao observar as estruturas linguísticas e operacionais do homem, percebe que há uma relação entre política e linguagem, de modo particular, linguagem e dominação. Assim, a obra *O Homem Unidimensional* começa a demonstrar como o universo unidimensional é moldado pela linguagem positiva, exatamente por isso, é de suma importância, uma análise detalhada das afirmações de Marcuse que considera este pensamento como

¹¹¹ Marcuse, afirma que em circunstâncias normais, a linguagem ordinária é behaviorista, como por exemplo, quando alguém diz: “minha vassoura está no canto” pois, já imagina que a pessoa que perguntou vai retirá-la ou deixá-la onde está. Enquanto, já numa locução filosófica, “a palavra ‘substância’, ‘idéia’, ‘homem’, ou ‘alienação’ se torna o sujeito de uma proposição, não ocorre tal transformação do significado em ação behaviorista”. No segundo caso, a palavra permanece sem ser preenchida. Marcuse defende que as palavras que a filosofia tem interesse não podem ter um uso simples, como por exemplo, nas palavras mesa, lâmpada e porta. Desse modo, exatidão e clareza não pode ser atingida dentro do universo da locução ordinária (MARCUSE, 1982, p. 170-171).

behaviorista¹¹¹ e positivo¹¹².

Na segunda parte do *Homem Unidimensional* Marcuse ocupou boa parte do seu trabalho procurando compreender como o pensamento se expressa na sociedade industrial avançada, o nosso autor inicia sua crítica a este modelo de pensamento que é por ele identificado como behaviorista e positivo ao apontar para um novo fenômeno que está presente nos setores da sociedade unidimensional, fenômeno este que é considerado como um novo modelo de consciência na sociedade unidimensional, a “consciência feliz”.

Segundo Marcuse, a consciência feliz representa o conformismo encontrado na racionalidade tecnológica. O autor argumenta que esse pensamento acontece por meio da crença de que o real seja racional. Ele ainda afirma que esse conformismo se distinguiu dos anteriores porque não se tratava apenas de parasitismo ou abulia, mas de um comportamento dito como racional e eficaz que tem como promessa eliminar a irracionalidade.

A consciência feliz é um fenômeno expresso pela racionalidade tecnológica (que agora é identificada como política) que tem como uma das principais características barrar qualquer tipo de operações e comportamento oposicionista; conseqüentemente, os conceitos a ele relativos são tornados ilusórios ou sem sentido. Exatamente por isso o filósofo considera necessário chamar atenção para o caráter positivista deste pensamento onde a “transcendência histórica se apresenta como transcendência metafísica, inaceitável pela ciência e pelo pensamento científico”.

¹¹² Marcuse define desta forma o positivismo:

O positivismo é uma luta contra todos os transcendentalismos e contra todos os idealismos como formas de pensamento obscurantistas e regressivas. O positivismo encontra na sociedade o meio para a realização (e validação) de seus conceitos – harmonia entre teoria e prática verdade e fatos – desde que a realidade em questão seja cientificamente compreendida e transformada, desde que a sociedade seja industrial e tecnológica. O pensamento filosófico se transforma em pensamento afirmativo; a crítica filosófica crítica dentro da estrutura social e estigmatiza noções não-positivas como mera especulação, sonhos ou fantasias (MARCUSE, 1982, p. 165).

Assim, o universo da locução que está expresso no positivismo é o da realidade tecnológica, pois, nesse sistema o mundo está sendo transformado em instrumento, enquanto a metafísica que antes era um campo genuinamente racional agora se apresenta como irracional e anticientífica. Desse modo, repele a transcendência (ibid, p. 165).

Esta passagem da Kangussu demonstra a forma como Marcuse tratou na sua obra o caráter positivista e behaviorista encontrado no pensamento unidimensional.

Marcuse considera que o modo de pensar operacional tornou-se predominantemente na filosofia. Conceitos mais perturbadores têm sido eliminados já que são injustificáveis em termos de operação. Ao negar os pensamentos transcendentais, esse positivismo torna-se a resposta acadêmica para o comportamento exigido na sociedade unidimensional, que coordena as idéias incluindo-as no sistema, ou repelindo as irreconciliáveis com este. Transformando em hábito de pensamento comum, o ponto de vista operacional e behaviorista (KANGUSSU, 2008, p. 51).

Essa abordagem da obra *O Homem Unidimensional* comentada por Kangussu, demonstra existir uma tendência na filosofia para a insistência nos conceitos operacionais e behavioristas. Marcuse acredita que essa insistência nos conceitos operacionais acontece devido ao fato de eles se voltarem contra os esforços que ainda existem de modificar o pensamento e o comportamento da realidade estabelecida, como também para manter as alternativas suprimidas. Nesse momento, o autor percebe que a razão tem o papel de instrumento de adaptação (MARCUSE, 1982, p. 34).

Dessa maneira, Marcuse toma conhecimento de que esta insistência nos conceitos operacionais acontece em prol da conservação do sistema vigente na sociedade. Além disso, observa que há também uma mudança na própria estrutura da linguagem, onde ela passa a desempenhar o papel de administração. Essa linguagem é entendida como *Mimese* (imitação e adaptação), e, por causa dessa linguagem as tensões entre a aparência e realidade que eram tão presentes nos pensadores pré-socráticos (*Physikoi*)¹¹³ tendem a desaparecer. Isso implica afirmar que os elementos que poderiam possibilitar a autonomia e uma atitude crítica acabam desaparecendo, principalmente por consequência da imitação e do autoritarismo que invade a linguagem.

Uma das preocupações centrais de Marcuse nesse momento é a paralisia dos conceitos transcendentais, por esse motivo ele procura ilustrar que os conceitos que compreendem os fatos e podem transcendê-los estão perdendo sua representação

¹¹³ Uma das preocupações principais do pensamento dos pré – socráticos está na passagem do *Kaos* ao *Kosmos* (da obscuridade desordenada a ordenação), até porque nesse início do pensamento a filosofia era mais mítica que científica. Para esses pensadores, era necessário o estabelecimento de uma unidade em meio a multiplicidade, sendo essa unidade compreendida como *Physis*, o elemento primordial do universo (BEAINI, 1986, p. 30).

linguística autêntica. Assim sendo, a linguagem tende a promover a identificação imediata da razão e do fato (MARCUSE, 1982, p. 93)¹¹⁴.

A discussão sobre a linguagem elaborada por Marcuse talvez no início pareça estranha, já que estamos tratando de Marcuse, um filósofo que foi conhecido durante muito tempo como um especialista em Hegel, e, depois, como um pensador da revolução, até porque em nenhum momento ele teve interesse em ser um filósofo da linguagem ou analítico¹¹⁵. Mas o fato é que Marcuse no *Homem Unidimensional* se detém em uma parte do seu trabalho a este modo de pensar, de modo especial, a maneira em que o operacionismo aparece como uma característica da locução no comportamento social.

Essa característica da locução tem como sua particularidade à identificação realizada no comportamento social. Ao observar isso Marcuse descobre que a funcionalização da linguagem ajuda a repelir os elementos não-conformistas da estrutura e do movimento da palavra (MARCUSE, 1982, p. 93).

Seguido esse raciocínio podemos compreender que o operacionismo tende a tornar sinônimo o conceito e o conjunto das operações correspondente, considerando os nomes das coisas como indicativo e já os nomes das propriedades e processos como símbolo do aparato, que é usado para captá-lo e produzi-lo. Marcuse argumenta que isso tudo é raciocínio tecnológico que tende a identificar as coisas e suas funções.

A partir dessa abordagem marcuseana, poderemos entender que a tensão clássica do que *é* e do que poderia *ser*, que é marca do pensamento dialético tende a desaparecer. Poderemos perceber bem isso já no primeiro capítulo da obra *O Homem*

¹¹⁴ Ver também Imaculada Kangussu, onde mostra que a Mimese significa identificação imediata do indivíduo com o todo social. A partir dessa identificação ocorre uma perda interior da crítica, o pensamento negativo acaba cedendo lugar a submissão aos fatos dados. Um grande exemplo disso, é o aparato produtivo que com suas mercadorias doutrina e manipulam o sujeito, não bastando isso, ainda promove um estilo de vida com uma falsa consciência que está imune a sua falsidade (2008, p. 50).

¹¹⁵ Acreditamos que é bom salientar que em nenhum momento, Marcuse, teve como pretensão ser um pensador da filosofia da linguagem, ele apenas percebeu como a linguagem serve como um dos mecanismos de controle, tendo isso em vista, ele visa demonstrar o seu caráter totalitário.

Unidimensional quando ele cita e comenta uma abordagem de Bridgman¹¹⁶ revelando as amplas implicações desse modo de pensar (operacionismo). Esse novo modo de pensar é uma tendência predominante nos campos do conhecimento, pois, aniquila qualquer conceito que não possa ser encontrado neles justificativas adequada em termos de operação ou de comportamento. Em outras palavras, o operacionismo é um elemento de conservação da sociedade industrial avançada. (MARCUSE, 1982, p. 33).

Desse modo, tal raciocínio tende a expressar um behaviorismo social e político. Nesse novo modo de pensar, tudo tende a coincidir com as palavras, assim, todos devem ter o conteúdo que seja designado pela palavra no uso enunciado e padronizado. Nesse sentido, a palavra “torna-se um clichê e, como tal, governa a palavra ou a escrita; assim, a comunicação evita o desenvolvimento genuíno do significado” (MARCUSE, 1982, p. 95).

Aqui, a funcionalização da linguagem expressa uma condensação do significado que tem uma conotação política. Os nomes das coisas não são apenas indicativos de sua maneira de funcionar mas sua maneira de funcionar também define e fecha o significado da coisa, excluindo outras maneiras de funcionar. O substantivo governa a sentença de um modo autoritário e totalitário, e a sentença se torna uma declaração a ser aceita – repele a demonstração, a qualificação, a negação de seu significado codificado e declarado (MARCUSE, 1982, p. 95).

Essa funcionalização da linguagem repele os elementos não conformistas da linguagem, principalmente pelo fato do conceito ser absorvido pela palavra, com esses dados Marcuse declara que a palavra torna-se um clichê, governando o discurso e a escrita. Percebemos bem isso ao lembrar-se das reflexões anteriores que esclareceram como a não-liberdade é considerada liberdade, pois, essa contradição é impedida de ser demonstrada. Dessa maneira, podemos afirmar que é justamente essa definição fechada que é imposta por esses conceitos em termos dos poderes que moldam o respectivo universo da locução.

¹¹⁶ Marcuse faz esta citação de Bridgman, para demonstrar as implicações do pensamento operacional:

A adoção do ponto de vista operacional abrange muito mais que a mera restrição do sentido no qual compreendemos ‘conceito’, porém significa modificação de grande alcance em todo os nossos hábitos de pensar pelo fato de não mais nos devermos permitir usar como instrumento de nosso pensamento conceitos para os quais não possamos dar uma justificativa adequada em termos de operações (Marcuse, 1982, p. 33).

Conforme Marcuse, o resultado não poderia ser diferente que não uma linguagem orwelliana¹¹⁷, que considera democrático um governo totalitário e livre uma eleição manipulada, onde a paz é guerra e a guerra é paz. Até porque, para ele essa linguagem não “é menos orwelliana se a contradição não está explícita na sentença, mas contida no substantivo” (MARCUSE, 1982, p. 96).

A analogia, elaborada por Marcuse da linguagem estabelecida pela sociedade unidimensional com uma linguagem orwelliana é tão pertinente que o próprio Thomas Kuhn veio chamar atenção para esse fato na comunidade científica. Poderemos perceber isso ao fazer um pequeno esboço da leitura desse filósofo sobre o referido tema.

De acordo com esse estudioso de epistemologia, os grupos vitoriosos de uma revolução consideram que o resultado de sua revolução sempre deve ser o progresso, assim, assegura que os membros futuros da sua comunidade julguem a história passada do mesmo ponto de vista¹¹⁸. O que acontece é que a comunidade científica repudia um antigo paradigma, e também “renuncia simultaneamente à maioria dos livros e artigos que o corporificam, deixando de considerá-los como objeto adequado ao escrutínio científico. Dessa maneira, acontece uma distorção da percepção da parte dos cientistas do que eles têm do passado e de sua disciplina. O erro reside no fato do cientista vê esse passado como algo linear, para as perspectivas atuais da disciplina (KUHN, 1992, p. 209).

Nesse sentido, os cientistas enxergam o passado da disciplina como orientada para o progresso, assim o fato do cientista apreender apenas a visão do passado não o oferece alternativas que não sejam permanecer nesta atividade científica. É nesse momento que Marcuse e Kuhn se encontram¹¹⁹, pois, para este pensador que escreveu *A Estrutura Das Revoluções Científicas* tudo sugere que os membros da “comunidade científica amadurecida são, como o personagem típico do livro *1984* de Orwell, a vítima de uma história reescrita pelos poderes constituídos” (KUHN, 1992, p.209).

¹¹⁷ Marcuse faz referência a obra *1984* de Georg Orwell. Nesse romance é criado a novíngua, onde a meta é “estreitar a gama do pensamento”, assim, “a crimidéia literalmente impossível, porque não haverá palavras para expressá-la (KANGUSSU, 2008, p. 53).

¹¹⁸ Para um melhor aprofundamento dessa discussão, podemos encontrar no Cap. 10. *A Invisibilidade das Revoluções* mais elementos que podem enriquecer este trabalho, pois, neste capítulo podemos perceber como o autor observou detalhadamente as técnicas que asseguram a consecução deste objetivo (KUHN, 1992, p. 173).

¹¹⁹ As obras *A Estrutura Das Revoluções Científicas* e *O Homem unidimensional* foram publicadas praticamente no mesmo período, a primeira foi escrita em 1963 enquanto a segunda em 1964.

Podemos então compreender que tanto para Marcuse quanto para Kuhn os avanços tecnológicos e suas legitimidades estão à mercê de uma estrutura de poder (A sociedade unidimensional em Marcuse e a comunidade científica em Kuhn) que busca preservar o sistema estabelecido. Nesses termos, essas estruturas de poder não permitem outras possibilidades que estejam fora da sua própria metodologia¹²⁰. Por isso a ideia de mudança é tão importante para esses dois pensadores¹²¹.

Desse modo, não é difícil compreender porque Marcuse deu tanta a ênfase à contradição encontrada na racionalidade tecnológica, a qual é regida por uma lógica de dominação. E o que chama mais atenção nessa reflexão é a constatação, de que, nesse método muitos dos discursos e dos impressos parecem absolutamente surrealistas. Como por exemplo, quando o filósofo observa este anúncio “abrigo de luxo antigaroa radiativa”, ora, como pode existir lógica que junte luxo e garoa radiativa? Não seria uma contradição irreconciliável? Contudo, tanto a lógica quanto a linguagem parecem serem inteiramente racionais quando o anúncio informa que o abrigo é macio, possuem poltronas e televisão. A validade dessa afirmação está no fato dela identificar

¹²⁰ Imaculada Kangussu, argumenta que a transformação do paradigma de Kuhn poderia iluminar o pensamento de Marcuse. Kuhn declara que toda mudança de paradigma sempre provoca uma revolução que não consegue explicar as anomalias (uma observação que contradiga o paradigma adotado) surgidas num dado momento, colocando-se em dúvida o modelo existente. Ao acontecer isto, temos uma crise, e a crise é um pré-requisito necessário para as mudanças de novas teorias. “Em suma, as inadequações entre o paradigma adotado e a observação empírica podem levar à crise, que provoca uma pesquisa extraordinária e a adoção de um novo paradigma, que cria um novo modo de ver o mundo”. No entanto, este movimento apresenta também estes problemas: “Não há argumentos científicos fortes o suficiente para explicar a revolução: paradigmas são incomensuráveis. Mudar de paradigma é como mudar as formas de vida” (2008, p.191-192). A constatação de que existem problemas no paradigma que é um pré-requisito para a crise, implica o surgimento de uma nova teoria que por sua vez tem por consequência uma mudança de vida visada pelas revoluções: para esta revolução ter êxito, ela requer um abandono de crença em favor de outras. Agora podemos chegar no ponto central da questão, pois, no que diz respeito a escolha entre os paradigmas há uma grande analogia entre ciência e política no pensamento de Kuhn. Não há critério superior para a escolha de um paradigma do que o consentimento da comunidade relevante, é aí que percebemos a necessidade para recorrer as técnicas de argumentação. Para Kangussu “a acusação que vai pesar sobre essa tentativa de Kuhn de incluir a visada histórica na visão geral da ciência – abandonando o critério absoluto da cientificidade – é a de relativista”. Esta mesma acusação que foi feita também para Marcuse, por Popper e MacIntyre (2008, p. 193).

¹²¹ Em um artigo intitulado *Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática*, Richard Rorty argumenta que “no modelo kuhniano de mutações teóricas nas ciências, as anomalias dentro do antigo paradigma podem empilhar-se indefinidamente, sem fornecer muita base para a crítica, até que se ofereça uma nova opção”. Nesse texto, Rorty, defende que na moral da filosofia Kuhniana seria importante porque não existe uma disciplina chamada crítica que ao ser praticada possibilitasse uma política melhor, do mesmo modo, não existiria nada chamado método científico que se possa aplicar para obter uma física melhor (RORTY, 2010, p.227, 230 e 231)

imediatamente o interesse particular com o interesse geral (MARCUSE, 1982, p. 97)¹²².

Desse modo,

A predicação analítica é construção repressiva desse tipo. O fato de um substantivo específico ser quase sempre ligado aos mesmos adjetivos e atributos “explicativos” transforma a sentença numa forma hipnótica que, infinitamente repetida, fixa o significado na mente do receptor. Este não pensa em explicações essencialmente diferentes (e possivelmente verdadeiras) para o substantivo (...) tem em comum o encolhimento e a redução da sintaxe que impede o desenvolvimento do significado pela criação de imagens fixadas que impõem com uma concreção esmagadora e petrificada. É a conhecida técnica da indústria da propaganda, na qual é metodicamente usada para estabelecer uma imagem que adere a mente e ao produto e ajuda a vender os homens e as mercadorias (MARCUSE, 1982, p. 98).

A citação acima deixa transparecer a maneira que a indústria da propaganda inscreve na mente do consumidor uma imagem do produto. Por consequência disso, a linguagem da comunicação associa-se com o receptor imediatamente, o que acontece pela identificação do indivíduo com o que lhe é apresentado. Isso se deve principalmente ao fato da identificação da coisa com sua função serem mais reais que sua distinção. Além disso, essa identificação pode ser o significado legítimo do conceito operacional e tecnológico, pois, as definições operacionais e tecnológicas seriam utilizadas especificamente de conceitos específicos para fins específicos (MARCUSE, 1982, p. 101).

Dessa maneira, temos então uma linguagem funcionalizada, abreviada e unificada, a vista disso, ela é uma linguagem do pensamento unidimensional, e até certo ponto a sua abreviação também significa uma abreviação do próprio pensamento.

Essa abordagem pode ser percebida nesse texto, produzido pelo próprio autor.

Se o comportamento lingüístico bloqueia o desenvolvimento conceptual, se ele milita contra a abstração e a mediação, se se rende aos fatos imediatos, repele o reconhecimento dos fatos imediatos, repele o reconhecimento dos fatores que estão por trás dos fatos e, assim, repele o reconhecimento dos fatos, bem como do conteúdo histórico destes. Tal organização da locução funcional é de importância vital na sociedade e para ela; serve de veículo de coordenação e subordinação. A linguagem funcional unificada é uma linguagem irreconciliavelmente anticrítica e antidialética. Nela, a racionalidade operacional e behaviorista absorve os elementos

¹²² Cf também Kangussu (2008, p, 53-54).

transcendentes, negativos e de oposição da razão (MARCUSE, 1982, p.103).

Podemos perceber bem isto na filosofia da linguagem que tinha como sua principal preocupação livrar o pensamento das confusões metafísicas¹²³, estabelecendo como finalidade as denúncias de conceitos transcendentais. Exatamente por isso Marcuse denomina a filosofia da linguagem como filosofia positiva, no entender do nosso autor a filosofia da linguagem deixa as coisas como estão¹²⁴ “e inscreve-se, com isso, na tradição contrária, àquelas cujos conceitos são elaborados em tensão, e até mesmo em contradição, com o universo do discurso e do comportamento estabelecido” (KANGUSSU, 2008, p. 55 – MARCUSE, 1984, p. 164). Além disso, essa escola filosófica ajuda a racionalidade tecnológica a eliminar a tensão entre a essência e aparência¹²⁵.

A filosofia positiva fecha seu universo e protege contra a entrada de quaisquer elementos externos que possam ser perturbadores, principalmente porque tal método anula o pensamento de contradições e transgressões, em outras palavras, essa linguagem é purgada de qualquer possibilidade que possa expressar um conteúdo que não seja o expresso pela linguagem ordinária. Desse modo, na medida em que o universo unidimensional da filosofia positiva é aceito, ele acaba constituindo um a priori empírico que não poderia ser transcendido, isso se deve ao fato dos conteúdos

¹²³ Marcuse, crítica esse papel da filosofia que está incluso nestas abordagens linguísticas, que é a ênfase dada à função terapêutica da análise filosófica. Isto acontece quando há uma redefinição de pensamento que visa coordenar as operações mentais com as da realidade social, onde eles alegam curar o pensamento e a palavra das noções metafísicas (MARCUSE, 1982, p. 163). Mas afinal quem seria o paciente? Para o nosso autor, seria todo pensador cuja sua mente e linguagem não estejam em concordância aos termos da locução ordinária. Nesse ponto de vista, uma das principais doenças seria a metafísica que deveria ser curada e expurgada. Acreditamos que um dos principais motivos para Marcuse entrar nesse debate que diz respeito à crítica neopositivista, esta relacionada com seu esforço na crítica as noções metafísicas, principalmente por ter sua motivação na exatidão da lógica formal e na experiência empírica. Essa atitude desse pensador, não se deve a uma defesa aos conceitos metafísicos, e sim em explicitar que há uma relevância na linguagem transcendente para o universo da locução ordinária (MARCUSE, p. 174,175). No entanto, Marcuse afirma que a filosofia poderia ter uma postura verdadeiramente autêntica ao revelar a realidade como é e também como poderia ser. A tarefa terapêutica da filosofia seria então uma tarefa política (Ibid, p. 187).

¹²⁴ Para Marcuse, tanto a atitude desdenhosa de Austin contra as alternativas para o uso da palavra que extrapola o uso comum, quanto à afirmação de Wittgenstein de que a filosofia apenas deixa as coisas como são revela uma atitude de “somasoquismo, auto-humilhação e auto denúncia do intelectual cujo trabalho não resulta em realizações científicas, técnicas ou equivalente” (MARCUSE, 1982, p.165-166).

¹²⁵ Imaculada Kangussu, chama atenção para o fato de existir um parentesco entre Marcuse e seus colegas da escola de Frankfurt Adorno e Horkheimer ao constatar o predomínio da racionalidade tecnológica como lógica formal (2008, p. 55).

estabelecidos na linguagem tornarem-se convencionais e limitados (MARCUSE, 1982, p. 173).

Dessa maneira, à análise operacional não poderia levantar algumas questões decisivas, como por exemplo, no que diz respeito ao caráter repressivo do aparato e seus mecanismos de manipulação, ou seja, saber até que ponto nossas ações são motivadas por manipulações produzidas pela ideologia do sistema estabelecido. Marcuse declara que essas questões não poderiam ser expostas para análise, pois, se assim fossem acabariam transcendendo os seus termos dando um significado transitivo. Por isso os conceitos não operacionais são rejeitados pelo aparato como irreal (ibid, p.118).

E se a doutrinação e a manipulação chegaram a uma etapa em que o nível de opinião corrente se tornou um nível de falsidade, em que o estado de coisas real não mais é reconhecido como o que de fato é, então um análise que está metodicamente empenhada em rejeitar conceitos transitivos se compromete com uma falsa consciência. Seu próprio empirismo é ideológico (ibid p. 119).

Esse empirismo¹²⁶ ideológico acontece principalmente pelo fato do pensamento estabelecido barrar qualquer modelo que não esteja de acordo com o paradigma vigente, em outras palavras, anular as contradições. Para o autor essa postura unidimensional acaba violando também a própria experiência empírica, pois, o indivíduo só experimentaria aquilo que é dado, dispondo apenas dos fatos e não dos fatores, onde seu comportamento é unidimensional e manipulado. Podemos então inferir que temos nesse momento uma experiência de um mundo restrito (MARCUSE, 1982, p. 173).

A experiência de um mundo restrito revela uma nova mistificação na sociedade em que impede os indivíduos de enxergarem o que está atrás das máquinas. Marcuse declara que essa nova mistificação está presente na publicidade, propaganda e política de produção. E as magias e bruxarias agora passam a ser praticada na rotina do lar, nos escritórios ou oficinas. Isso acontece na medida em que as realizações racionais escondem sua irracionalidade, como por exemplo, nas situações de resistências que são consideradas como anormais e irracionais, ou melhor, como um disparate. De forma incisiva, o autor argumenta que o caráter mistificador disto tudo acontece pelo fato

¹²⁶ Marcuse, lembra que o empirismo nem sempre é positivo, pois, sua atitude com a realidade estabelecida depende da dimensão particular da experiência que funciona como fonte de conhecimento e como estrutura básica de referência. No entanto, com o empirismo da análise linguística se move numa estrutura que não permite contradição, com isso, “a restrição auto-imposta ao universo behaviorista prevalecente favorece uma atitude intrinsecamente positiva” (Marcuse, 1982, p. 164).

dessa sociedade promover um comportamento que aceita a insanidade (MARCUSE, 1982, p. 179).

Tal debate revela que essas abordagens linguísticas¹²⁷ ao mesmo tempo em que estão procurando desmascarar o caráter mistificado de termos transcendentais, são considerados por essas análises linguísticas como noções vagas e metafísicas; por outro lado, tem uma postura contraditória, pois, ao mesmo tempo em que a análise linguística tem como escopo desempenhar um papel desmistificador ao expurgar o que há de transcendente na linguagem, ela acaba também mistificando os termos da linguagem ordinária “por deixá-los no contexto repressivo do universo estabelecido da locução”¹²⁸ (MARCUSE, 1982, p. 180).

Assim, há uma mistificação da linguagem que molda o discurso em prol de uma racionalidade dominante. Como já sabemos, esse método já possui sua própria lógica, que é uma lógica da dominação. Então, há uma relação intrínseca entre linguagem e lógica que merece crédito para uma investigação.

2.3. A lógica como instrumento de dominação

Um dos principais pontos que estamos investigando na obra *O Homem Unidimensional* são as passagens em que Marcuse demonstra o caráter irracional da sua racionalidade. Como é sabido, a racionalidade é em si mesma contraditória, essa declaração pode ser demonstrada claramente quando este modelo de pensamento

¹²⁷ Numa passagem, Marcuse diz que este papel desmistificado é impotente. Assim:

A filosofia analítica contemporânea está entregue a exorcizar “mitos” ou “fantasmas” metafísicos como mente, consciência, vontade, alma, Eu, pela dissolução do intento desses conceitos em declarações sobre operações, desempenhos, poderes, disposições, propensões, aptidões etc. especiais identificáveis. O resultado mostra de modo estranho, a impotência da destruição – os fantasmas continuam a assombrar. Conquanto toda interpretação ou tradução possa descrever adequadamente um determinado processo mental, um ato de imaginar o que quero dizer quando digo “eu” (MARCUSE, 1982, p.191)

¹²⁸ O que Marcuse aponta como problemático, é o fato do objeto de análise linguística não ser sequer a linguagem ordinária, mas apenas seus átomos explodidos em fragmentos que soam como “fala de bebê”, como “isso me parece agora um homem comendo papoula” ou “ele viu um tordo” ou a análise que Wittgenstein dedica muita argúcia e espaço “minha vassoura está no canto” (MARCUSE, 1982, p, 192).

apresenta a nova lógica. Todavia, essa nova lógica é identificada por Marcuse como uma lógica da dominação. Com essa constatação, torna-se necessário esclarecer como Marcuse desenvolveu esse assunto, ou melhor, como ele interpretou a passagem onde a lógica passa a ser compreendida como dominação. Para consecução desta questão, começaremos este item observando a maneira como ele tratou os modelos de lógica tradicional e lógica dialética, principalmente ao expor sua diferença quando faz uma exposição desde Aristóteles a Hegel¹²⁹.

A enorme diferença entre a lógica tradicional e a lógica de Hegel é acentuada, freqüentemente, pela constatação de que Hegel substituiu a lógica formal pela lógica material, deixando de lado a separação habitual entre as categorias e formas do pensamento, e o seu conteúdo. A lógica tradicional considera que estas categorias e formas são válidas se tiverem sido corretamente formadas, e se seu emprego estiver em conformidade com as leis últimas do pensamento e as regras do silogismo – não importando a que conteúdo estejam aplicadas. Contrariando esta posição, Hegel sustenta que o conteúdo determina a forma e a validade das categorias. ‘Mas é a natureza do conteúdo, e só esta, que vive e progride no conhecimento filosófico, e, ao mesmo tempo, é a reflexão interna do conteúdo que põe e origina suas determinações’. As categorias e os modos do pensamento derivam do processo da realidade a que pertencem. Sua forma é determinada pela estrutura deste processo (MARCUSE, 2004, p.113).

Na obra *Razão e Revolução*, Marcuse argumenta que a lógica hegeliana apresentava uma novidade no uso das categorias para expressar a dinâmica da

¹²⁹ Nessa parte da dissertação, teremos como objeto de trabalho a análise elaborada por Marcuse sobre a lógica, ou melhor, sobre como a lógica se transformou numa lógica de dominação. Para consecução deste item, utilizaremos como leituras obrigatórias além das abordagens da obra *O Homem unidimensional*, o seu principal texto sobre Hegel, *Razão e Revolução* e a obra de Hegel intitulada *Enciclopédia Das Ciências Filosóficas*.

realidade¹³⁰. Entretanto, apesar dessa inovação, Marcuse, alerta que a inovação já estava presente na filosofia de Aristóteles, ao interpretar todas as formas do ser como formas e espécie de movimento. “Aristóteles busca uma formulação filosófica exata, em termos dinâmicos. Hegel simplesmente reinterpreta as categorias básicas da metafísica, não tendo inventado outras” (MARCUSE, 2004, p. 14). Desse modo, Marcuse passa a argumentar que a reinterpretação dessas categorias metafísicas de Aristóteles por Hegel foi fundamental para o desenvolvimento da dialética, pois, ao descobrir essa forma definitiva de dinâmica ele adota um método que tem como meta refletir o processo efetivo da realidade.

Essa passagem ganha importância fundamental na obra de Marcuse, pois, ele observou que os escritos de Hegel, ao fazerem seus ataques à separação entre pensamento e realidade, não estavam elaborando apenas uma crítica de caráter epistemológico. Isso porque Hegel compreendia que esse dualismo (pensamento e realidade) equivale à submissão ao mundo tal como ele é, visto que a separação entre pensamento e ser implicava que o pensamento se retraísse diante do senso comum. Desse modo, caberia justamente à lógica negativa o papel de anular as invectivas e controle do senso comum; como já sabemos, a dialética tem essa característica negativa, pois, “a negatividade ‘constitui o procedimento dialético genuíno’ (MARCUSE, 2004, p.114-115). Percebemos nesse momento como Marcuse interpretava as mudanças sociais e, ao mesmo tempo, já temos acenos para compreender o motivo pela qual a obra *O Homem Unidimensional* considera a lógica formal como lógica da dominação.

¹³⁰ Na *Enciclopédia Das Ciências Filosófica* Hegel começa seu texto considerando a lógica como a ciência da ideia pura, em outras palavras, a lógica como ciência do pensar. Assim:

A lógica é a ciência mais difícil, na medida em que não trata com intuições, nem mesmo como a geometria com representações sensíveis abstratas, mas com puras abstrações, e exige uma força e perícia para reter-se ao pensamento puro, para mantê-lo com firmeza e para mover-se dentro dele. De outro lado, poderia se vista a lógica como a mais fácil, pois o conteúdo não é senão o próprio pensar, e suas determinações correntes (MARCUSE, 2004, p. 65).

Desse modo, Hegel, considera que a utilidade da lógica corresponde na relação com o sujeito, quando ele adquire formação para outros fins, a formação que o sujeito adquire por meio da lógica, consiste no exercício do pensamento, pois, a lógica é para este filósofo o pensar do pensar. (ibid, p. 66).

No texto *Razão e Revolução*, podemos compreender por que o caráter negativo da dialética tem um papel tão importante na filosofia de Marcuse.¹³¹ Nessa obra, ele diz que a existência das coisas é essencialmente negativa, pois, “a negação que cada coisa contém, determina seu próprio ser”. Sendo assim, a negação seria também uma afirmação, para ele o que é contraditório não é dissolvido numa nulidade abstrata, somente na negação do seu próprio conteúdo particular. Em outras palavras, a lógica tradicional era guiada pelo princípio de contradição, onde A é igual a A enquanto oposto a não A. Por outro lado, “Hegel sustenta que A está em contradição, não com um não A exterior, e sim com um não A que pertence à identidade mesma de A; em outras palavras, A é em si contraditório” (MARCUSE, 2004, p.115).

Seguindo os passos de Hegel, Marcuse argumenta que a diferença fundamental entre a lógica formal e a lógica dialética não é tanto pelo fato da lógica tradicional ter como base o princípio de identidade, sendo que a lógica dialética tinha como base a contradição, mas a diferença essencial se dá pelo fato do primeiro modelo aceitar a forma do mundo tal com ele é, e ditar algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dela. Enquanto a lógica dialética rejeita qualquer pretensão de validade do que está dado, não sendo condescendente para com aquele que vive sob sua égide (MARCUSE, 2004, p.121).

Nesta passagem, poderemos observar como a dimensão da negatividade que é encontrada na dialética, exerce um papel importante no pensamento de Marcuse.

Em virtude da negatividade, que faz parte da natureza de cada coisa, cada uma delas está ligada ao seu oposto. Para ser o que realmente é, cada coisa deve vir a ser o que ela não é. Dizer, então, que cada coisa se contradiz é dizer que sua essência contradiz um determinado estado de sua existência. Sua própria natureza, que, em última análise, é sua essência, obriga-a a ‘transgredir’ o estado da existência em que ela se encontra, e a passar para outro estado. E não só isto. Cada coisa deve, ainda, transgredir os limites de sua própria particularidade, pondo-se em relação universal com outras coisas (MARCUSE, 2004, p. 116).

Essa leitura encontrada na obra *Razão e revolução* ao mesmo tempo em que começa a apontar as diferenças desses dois métodos (lógica dialética e lógica formal), também reforça a visão que foi trabalhada anteriormente de que o princípio de

¹³¹ Segundo Hegel, a dialética tem três lados: o abstrato ou do entendimento; o dialético ou negativamente racional e o lado especulativo ou o positivamente racional. É importante saber que estes três lados não são três partes da lógica, elas são entendidas como momentos do todo, ou melhor, de todo conceito ou de todo verdadeiro (HEGEL, 2005, p. 159).

contradição é importante para o pensamento poder superar o que está estabelecido pela ordem vigente. Dessa maneira, chegamos à conclusão de que o autor ao analisar na lógica hegeliana a dimensão do negativo, consegue encontrar subsídios suficientes para compreender, de forma dialética como acontecem os mecanismos de repressão na sociedade unidimensional. Exatamente por isso, podemos observar no texto *O Homem Unidimensional* a maneira como Marcuse passa a demonstrar como a lógica formal obteve seu ponto culminante ao servir de instrumento de manipulação e administração.

Acreditamos que com essa breve exposição das questões que envolvem a temática da lógica no texto *Razão e Revolução* de Marcuse, juntamente com o auxílio do texto de Hegel *Enciclopédias das ciências*, já temos, nesse momento, em mãos, elementos suficientes para refletir a leitura crítica que o nosso autor elabora no que diz respeito à continuidade da sua abordagem da lógica como um instrumento de dominação, uma vez que tal afirmação é desenvolvida posteriormente na obra *O Homem Unidimensional*.

Na obra *O Homem Unidimensional*, o autor inicia apontando para o seguinte fato:

Outrora considerada, a principal ofensa à lógica, a contradição aparece agora como um princípio da lógica da manipulação, uma caricatura realista da dialética. É a lógica de uma sociedade que se pode dar ao luxo de dispensar a lógica e brincar com a destruição, uma sociedade com o domínio tecnológico da mente e da matéria (MARCUSE, 1982, p. 96).

Assim, o princípio de lógica a que Marcuse se refere é o próprio princípio de não-contradição, ou seja, a regra geral da lógica que proíbe as contradições. O autor afirma incisivamente que o princípio da lógica que proíbe as contradições constitui-se na principal amarra realista que em nossa sociedade domina e manipula, inclusive, através dos aparatos tecnológicos mente e matéria, pois, essa lógica é identificada como uma lógica da dominação que tem o controle não apenas dos objetos como das pessoas. Marcuse ao apontar para esse lado totalitário da lógica percebe sua intrínseca relação com a conservação do aparato tecnológico. Ao fazer essa associação, fica claro que o universo unidimensional da racionalidade tecnológica é a mais recente transmutação da ideia de razão onde a não liberdade é a liberdade.

Com esses elementos, o filósofo conclui que a verdadeira consciência representa a falsa consciência ao reagir à preservação de uma falsa ordem dos fatos e contribuir

para ela. Essa falsa consciência toma corpo no aparato técnico que por sua vez se reproduz em todos os setores da sociedade industrial avançada.

Desse modo, a personificação da ideia de razão, a qual guiou toda a lógica estabelecida na sociedade unidimensional, apenas expressa a estrutura antagônica da realidade e do pensamento. Motivado por tais constatações, Marcuse inicia um sobrevôo na história da filosofia que começa pela história da razão, seu objetivo é mostrar para os seus leitores de que modo ocorreu o processo que levou a lógica a ser identificada como uma lógica da dominação. O começo dessa investigação obviamente deve ter como ponto de partida a ideia de razão na filosofia clássica (MARCUSE, 1982, P,125 - 26).

Assim:

O universo operacional fechado da civilização industrial desenvolvida, com sua aterradora harmonia entre liberdade e opressão, produtividade e destruição, crescimento e regressão está pretraçado nessa ideia de razão como um projeto histórico específico. As fases tecnológicas e pré-tecnológicas compartilham certos conceitos básicos sobre o homem e a natureza, que expressam a continuidade da tradição ocidental. Dentro desse contínuo, diferentes modos de pensar se entrecrocaram; pertencem a maneiras diferentes de apreender, organizar e modificar a sociedade e a natureza. As tendências estabilizadoras entram em conflito com os elementos subversivos da razão, o poder do pensamento positivo com o do negativo, até que as realizações da civilização industrial avançada conduzam à vitória da realidade unidimensional sobre toda a contradição (MARCUSE, 2004, p.126).

Conforme Marcuse, esse conflito data sua origem no próprio pensamento filosófico grego, de modo especial, no contraste entre a lógica dialética de Platão e a lógica formal de Aristóteles. No pensamento grego, a razão era a capacidade cognitiva capaz de fazer a distinção do que era falso e verdadeiro, pois, nesse período da filosofia grega a verdade era uma condição do Ser. Em conformidade com essa equação, verdade e Ser, a verdade foi transformada em um valor, porquanto ser é melhor do que não ser. Ao falar do não ser não se trata do nada, pois, o não ser é uma potencialidade de ameaça ao Ser, ou melhor, destruição. Isso vem mostrar que “A luta pela verdade é uma luta contra a destruição”, na qual, a salvação do ser implica a salvação da realidade da destruição. Dessa maneira, o homem deve apreender a ver e conhecer o que a realidade é para poder agir de acordo com a verdade. Pois, “se o homem tiver aprendido a ver e a

conhecer o que a realidade é, agirá em concordância com a verdade. Epistemologia é, em si, ética, e ética é epistemologia”¹³²(MARCUSE, 2004, p. 127).

De acordo com o pensamento de Marcuse, essa concepção reflete um mundo antagônico em si mesmo, visto que este mundo é um cosmo, estando estruturado de conformidade e causas finais, esse universo é sempre rompido em si mesmo – por isso ele é bidimensional e não unidimensional; nesses termos, aparência e realidade, verdade e falsidade, liberdade e não liberdade são todas condições ontológicas (MARCUSE, 1982, p.127). Para superar tais negações¹³³ a filosofia tem sua origem na dialética; pois, seu universo de locução reage aos fatos de uma realidade antagônica.

Por esses motivos, Marcuse pergunta quem é o sujeito na tradição clássica que compreende a condição ontológica de verdade e falsidade? De acordo com o pensamento grego, é o mestre de uma contemplação pura (teoria) e também o estadista (prática) como podemos observar no filósofo rei. É importante perceber que ali está inclusa a relação entre teoria e prática. O nosso autor coloca em questão se esse conhecimento está acessível a todos? De acordo com essa tradição filosófica, podemos afirmar que não. Isso fica claro no exemplo do escravo, pois, na obra *Menon* de Platão, o escravo só consegue entender um axioma geométrico na medida em que é guiado pelo seu senhor. A verdade em potência é acessível a todos “mas como a verdade é tanto um estado de ser como do pensamento, e como este é a expressão e a manifestação do outro, o acesso à verdade permanece mera potencialidade enquanto não viver na verdade e com ela”. Desse modo, Marcuse declara que essa modalidade de existência é fechada para o escravo, e um dos principais argumentos é o fato destes (os escravos) passarem o tempo no domínio das necessidades, mediante a isso, tal modo de ser é acessível apenas para aqueles que têm tempo livre. Para Marcuse isso tudo é paradoxal, porque a filosofia ao mesmo tempo em que visualiza à igualdade, também se submete à negação da igualdade¹³⁴ (MARCUSE, 1984, p. 130).

¹³² Se pensar de acordo com a verdade implica existir de acordo com a verdade, podemos inferir que ciência do conhecimento deve estar em unidade com a ética.

¹³³ De acordo com Marcuse, “neste universo, há modos de ser, nos quais os homens e as coisas são ‘por si’ e ‘como eles próprios’, e modos nos quais não são – isto é, nos quais existem na deformação, na limitação e na negação de sua natureza” (MARCUSE, 1984, p. 127).

¹³⁴ Vemos bem isso, na filosofia grega, principalmente com Aristóteles que considera o escravo incapaz de deliberar o seu logos, de acordo com esse pensador, o escravo só exerce o seu logos por meio do logos do seu senhor, ou seja, indiretamente (VERGNIÉRES, 2003, P. 165). Percebemos isto também no pensamento de Platão, este acreditava que o ideal humano encontrava seu ideal na figura do cidadão, livre das preocupações pela sobrevivência.

Aqui, a barreira histórica detém e deforma a busca da verdade; a divisão social do trabalho obtém a dignidade de uma condição ontológica. Se verdade pressupõe liberdade da labuta e se essa liberdade é na realidade social, a prerrogativa de uma minoria, então a realidade só permite uma aproximação dessa verdade que é para um grupo privilegiado. Esse estado de coisas contradiz o caráter universal da verdade, que define e ‘prescreve não apenas uma meta teórica, mas a melhor vida do homem como homem, com relação a essência do homem para a filosofia, a contradição é insolúvel, ou então não aparece como uma contradição porque é a estrutura da sociedade do escravo ou servo que essa filosofia não transcende. Assim, ela deixa a história para trás, não dominada, e eleva a verdade em segurança, acima da realidade histórica. Aí, a verdade é preservada intacta, não como uma realização do céu ou no céu, mas como uma conquista do pensamento – intacta porque a sua própria noção expressa a percepção introspectiva de que aqueles que dedicam a vida a ganhar a vida são incapazes de viver uma existência humana¹³⁵ (MARCUSE, 1984, p. 130).

A busca da verdade é barrada por uma barreira histórica, tendo em vista que a busca da verdade pressupõe a liberdade - historicamente a liberdade era considerada como privilégio de poucos e, para a grande minoria só restava uma aproximação dessa verdade. Acompanhando a citação acima, percebemos que essa argumentação é contraditória, pois, o caráter universal da verdade prescreve “a melhor vida do homem como homem,” que é insolúvel, pois está fundamentada ontologicamente, já que a estrutura da sociedade do servo não é transcendida por essa filosofia. Desse modo, a realidade histórica foi deixada de lado, buscando apenas a realização do pensamento.¹³⁶

Para Marcuse, o conceito ontológico de verdade “está no centro de uma lógica que pode servir de modelo de racionalidade pré-tecnológica”. Essa lógica pertence ao universo de uma racionalidade bidimensional da locução e “contrasta com as formas de pensamento e comportamento unidimensional que se desenvolvem na execução do projeto tecnológico” (MARCUSE, 1982, p. 131).

Nesse momento, Marcuse aborda uma expressão aristotélica intitulada “logos apofântico”, que na sua filosofia séria um tipo específico de logos.

¹³⁵ Acreditamos que esta parte do trabalho esclarece a origem da sociedade unidimensional, pois esta passagem aponta que ela teve seu início no modo de produção escravista da civilização grega. No entanto, é de suma importância frisar que diferentemente da forma fechada que é estabelecida na sociedade unidimensional, o mundo grego era estabelecido sob fortes contradições e antagonismo, marcado pelas lutas de uma totalidade estruturada contra as estruturas subversivas que eram impulsionadas por um não ser destrutivo.

¹³⁶ Desta maneira, a verdade permanece intacta como uma conquista do pensamento – ela permanece intacta “porque a sua própria noção expressa a percepção introspectiva de que aqueles que dedicam a vida a ganhar a vida são incapazes de viver uma existência humana” (MARCUSE, 1982, p. 131).

Aristóteles usa a expressão “logos apofântico” para distinguir um tipo específico de logos (palavras, comunicação) – aquele que descobre a verdade e a falsidade e é, em seu desenvolvimento, determinado pela diferença entre verdade e falsidade (De Interpretation, 16b-17a). É a lógica do julgamento, mas no sentido enfático de uma sentença (judicial): atribuindo (p) a (s) porque e até onde pertence a (s); etc. partindo dessa base ontológica, a filosofia aristotélica passa a estabelecer as “as formas puras” de todas as predicções verdadeiras (e falsas) possíveis; ela se torna lógica formal dos julgamentos (MARCUSE, 1982, p.131).

É interessante o modo como Marcuse traça todo o percurso do desenvolvimento da lógica na história da filosofia, vemos bem isso, nesse momento, quando ele cita o “logos apofântico” e o seu surgimento com Aristóteles, como também o seu resgate na filosofia contemporânea com Edmund Husserl. Marcuse argumenta que Husserl ao resgatar a ideia de uma “lógica apofântica” tinha em mente a “idéia de uma lógica de julgamentos – isto é, no fato de o pensamento não estar diretamente interessado no Ser, mas em pretensões, em proposições sobre o Ser”. Por isso, Husserl percebe que nessa orientação sobre os julgamentos existe uma restrição e um preconceito com respeito à tarefa e ao alcance da lógica. Segundo esse pensador isso acontece devido ao fato do pensamento não estar interessado no Ser apenas em proposições sobre o ser (MARCUSE, 1984 p. 131)¹³⁷.

Marcuse incisivamente argumenta que a ideia clássica de lógica é na verdade um preconceito ontológico – a sua proposição se refere a uma realidade dividida. Dessa maneira, “a locução se desloca entre a experiência de Ser e não-ser, essência e fato, geração e corrupção, potencialidade e realidade”. Esse preconceito ontológico na ideia clássica de lógica acontece devido ao fato de sua estrutura de julgamento fazer referência a uma realidade dividida entre a experiência do Ser e não Ser, potencialidade e realidade¹³⁸ (MARCUSE, 1982, p. 131).

¹³⁷ Esta crítica de Husserl ao conceito de julgamento é desenvolvida na sua obra *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. O método fenomenológico de Husserl é apresentado habitualmente como uma alternativa ao método analítico. No entanto, Frédéric Nef chama atenção para o fato das pesquisas lógicas de Husserl traçarem um programa de ontologia formal muito próximo das pesquisas realizadas por Frege (NEF, 1995, p, 132).

¹³⁸ Apesar do *Organon* de Aristóteles “abstrair dessa unidade de opostos as formas gerais de proposições e de suas conexões (correta ou incorretas); ainda assim, partes decisivas dessa lógica formal continuam comprometidas com a metafísica aristotélica (MARCUSE, 1984, p, 132).

Marcuse argumenta que na lógica dialética¹³⁹ platônica os termos ser, não ser, movimento, uno, identidade e contradição são mantidos abertos e ambíguos, nunca definidos por inteiro. Assim, o universo do significado é estruturado na comunicação que nunca é fechado. Nos diálogos platônicos as proposições são submetidas, desenvolvidas e postas à prova. Nesses diálogos, o interlocutor questiona o universo da experiência e da palavra, entrando sempre numa nova locução.

Desse modo, “espera-se que ele vá além do que lhe é apresentado – pois o orador, em sua proposição, vai além da disposição inicial dos termos. Esses termos têm muito significado porque as condições às quais se referem têm muitas facetas, implicações e efeitos que não podem ser isolados e estabilizados”. Com esses elementos, Marcuse revela que o desenvolvimento lógico corresponde à realidade; em outras palavras, as leis que dirigem o pensamento são leis da realidade¹⁴⁰, isso acontece quando o pensamento compreende a verdade da experiência como aparência de outra verdade, que são das verdadeiras formas das ideias. Isso significa que a contradição não julga a realidade em seus próprios termos, mas em termos que visualizam a subversão. Pois, é na subversão que a realidade chega a sua própria verdade (MARCUSE, 1982, p. 132)

Seguindo esses passos, Marcuse afirma que no julgamento da lógica clássica que foi formalizado na proposição “S é P” sua função deveria ser o de revelar e anunciar o caráter negativo da realidade empírica, no entanto, toma uma atitude contrária e por isso acaba escondendo. Até porque os homens e as coisas existem diferentemente do que são; conseqüentemente, o pensamento contradiz o que é dado, opondo sua verdade à da realidade em questão. Assim, “A verdade visualizada pelo pensamento é a ideia. Como tal ela é, em termos de realidade em questão, ‘mera’ idéia, mera essência – potencialidade” (MARCUSE, 1984, p.133).

Para Marcuse a potencialidade vai além do universo da locução e da ordem estabelecida; isso acontece porque ela é essencialmente transgressiva, por pensar de acordo com a verdade e viver de acordo com a verdade. Esse caráter subversivo da verdade por sua vez impõe ao pensamento uma qualidade imperativa. Dessa maneira, a

¹³⁹ É importante perceber que, Marcuse ressalta que há uma tendência subversiva na lógica dialética de Platão. E é esta tendência subversiva faz oposição a lógica formal de Aristóteles.

¹⁴⁰ É interessante que outros pensadores como Quine e Dummett, por outros caminhos argumentam e concordam com Marcuse no que diz respeito à relação entre lógica e metafísica. Estes dois filósofos analíticos defendem que os nossos princípios lógicos fazem parte dos nossos princípios sobre o ser, nesse sentido, lógica é metafísica (DURANTE, 2009).

lógica está concentrada em julgamento que se manifesta em formas de proposições demonstrativa que são no entender do autor, imperativo; isso acontece principalmente pelo fato do predicativo *é* implicar um *deve*. Assim, ser implica um deve ser, onde o imperativo julga as condições pelas quais o imperativo é definido como outro que não ele.

Esse estilo de pensamento contraditório e bidimensional é a forma íntima não apenas da lógica dialética, mas também de toda filosofia que se preocupe com a realidade. As proposições que definem realidade afirmam um algo verdadeiro que não é (imediatamente) o caso; assim, contradizem aquilo que é o caso e negam a sua verdade. O julgamento afirmativo contém uma negação que desaparece na forma proposicional (s é p). por exemplo, virtude e conhecimento; justiça é aquele estado no qual todos desempenham a função para a qual a sua natureza é mais bem apropriada; o perfeitamente real é perfeitamente conhecível; *‘verus est id, quod este;’* este o homem é livre, o estado é a realidade da razão (MARCUSE, 1982, p.133).

A veracidade dessa proposição é encontrada na medida em que o verbo “é” declara um “deve” (um imperativo), “um desiderato”. Pois, “a forma categórica S-p declara que (s) não é (s) é definido como outro que não ele próprio. A verificação da proposição compreende um processo tanto em fato como em pensamento: (s) deve tornar-se aquilo que “é”. Percebemos que a declaração categórica se transforma num imperativo categórico, isso ocorre porque o imperativo não declara um fato, mas a necessidade de ocasionar um fato. Marcuse demonstra isso com o exemplo nessa sentença que afirma que o homem é livre: “a declaração poderia ser lida do seguinte modo: o homem não é (de fato) livre, dotado de direito inalienáveis etc., mas deve, porque é livre aos olhos de Deus, por natureza etc” (MARCUSE, 1982, p.134).

Desse modo, Marcuse argumenta que o pensamento dialético compreende a tensão crítica entre “é” e “deve” primeiramente como uma condição ontológica pertencente à própria estrutura do Ser. No entanto, ele alerta para o fato de que o reconhecimento desse estado de ser e de sua teoria, desde o início já apontava para uma prática concreta. Isso acontece “ visto à luz de uma verdade que aparece neles falsificada ou negada os próprios fatos em questão parecem falsos e negativos”. (MARCUSE, 1982, p.134).

Assim, Marcuse volta a fazer história da filosofia, lembrando como no projeto filosófico grego o homem era considerado como um animal social,¹⁴¹ tendo no movimento da *polis* (Cidade) o sentido de sua existência, pois, era a *polis* que permitia ao homem realizar sua natureza e atualizar suas potencialidades. Dessa forma, o desenvolvimento da *polis* possibilitou ao movimento do pensamento ganhar um conteúdo político. Por isso Marcuse diz que a locução socrática é uma locução política ao contrastar com as instituições políticas vigentes. Nesse sentido, “A busca da definição correta, do conceito de virtude, justiça, piedade e conhecimento se torna uma empresa subversiva, pois o conceito intenta uma nova polis” (MARCUSE, 1982, p.134).

Para conduzir adiante o projeto de tal modificação, é necessário que o pensamento transcenda a si mesmo rumo a uma prática, e é justamente nessa dissociação do material que origina a filosofia em que a própria filosofia pode possibilitar a ela uma qualidade abstrata e ideológica. Em virtude disso, podemos compreender o pensamento filosófico crítico como abstrato e transcendente. Desse modo, a abstração é entendida por Marcuse como a própria vida do pensamento¹⁴² (MARCUSE, 1982, p.134).

Não foi à toa que Marcuse sempre deu atenção para o fato dos conceitos transcendentais sempre ficarem comprometidos com a separação entre o trabalho manual e o trabalho intelectual. Citando Platão e Aristóteles, o nosso autor mostra que uma transformação radical da realidade em prol daqueles que pareciam ter necessidades de uma subversão, não fazia parte da preocupação da filosofia. Platão no seu estado ideal, conserva e reforma a escravização, enquanto, Aristóteles cedia à supremacia de

¹⁴¹ A *polis* é por gênero uma comunidade natural, nela se exprime o impulso que leva os homens em direção uns aos outros caracterizando sua sociabilidade natural. Aristóteles considera que existem dois tipos de espécies, a espécie gregária que vive em rebanho e a espécie solitária, o homem faz parte dessas duas espécies. Ele observa que grande parte dos homens são domesticados e vivem em grupo e outros permanecem selvagens, vivendo sozinhos. Nessas duas espécies encontramos esta visão: “algumas são suscetíveis de vida sociável (*politika*), enquanto as outras vivem de maneira esparsa (*esporadika*). Para Aristóteles o que vem diferenciar a sociabilidade do gregarismo é a participação em uma obra comum (VERGNIÉRE, 2003, p.152). Essa obra comum se dá na comunidade, assim, a *polis* possui uma atividade plena e autárquica. Pois, ela tem um organismo político que pode ser comparado com um organismo vivo, desse modo, “não se deve crer, diz ele, que cada cidadão pertence a si mesmo, mas que todos pertencem à cidade, porque cada um é parte dela” (VERGNIÉRES Apud Aristóteles, 2003,p.153)

¹⁴² No entanto, Marcuse alerta que há abstrações verdadeiras e falsas. Pois, “a abstração é uma ocorrência histórica num contínuo histórico. Desenrola-se em bases históricas e permanece relacionada com as próprias bases das quais se inicia: o universo social estabelecido”. Essas bases sobrevivem até mesmo nos momentos em que a abstração crítica nega o universo da locução estabelecida, estas bases sobrevivem na negação e acabam limitando as possibilidades de um novo ponto de vista (MARCUSE, 1982, p.135).

uma vida contemplativa, que não possibilitava um conteúdo subversivo (MARCUSE, 1982,p.135).

Nesta passagem, Marcuse demonstra que o idealismo se adéqua plenamente ao sistema filosófico, pois,

Nesse sentido, o idealismo era adequado ao pensamento filosófico, porquanto a noção de supremacia de pensamento (consciência) também pronuncia a importância do pensamento num mundo empírico que a filosofia transcende e corrige – em pensamento. A racionalidade, em nome do que a filosofia fez seus julgamentos, alcançou aquela pureza abstrata em geral que a tornou imune ao mundo em que se tinha de viver. Com a exceção dos heréticos materialistas, o pensamento filosófico raramente foi perturbado pelas aflições da existência humana (MARCUSE, 1982, p. 135).

Marcuse aponta um contraste entre a lógica dialética de Platão e a lógica formal de Aristóteles. O pensamento em Aristóteles é organizado de uma forma diferente da que Platão deixou organizado nos seus diálogos. No modelo formal de Aristóteles, o pensamento é indiferente aos seus objetos, quer sejam eles mentais ou físicos, quer pertençam à sociedade ou à natureza, tornam-se sujeitos às mesmas leis gerais da organização, cálculo e conclusão – mas o fazem como sinais ou símbolos fungíveis, em abstração de sua substância particular. Essa qualidade geral (qualidade quantitativa) é a precondição da lei e da ordem – tanto na lógica como na sociedade, na verdade é o preço do controle universal (MARCUSE, 1982, p. 136).

A própria ideia de lógica formal é uma ocorrência histórica que é realizada no desenvolvimento dos instrumentos mentais e físicos para o controle e calculabilidade universais. Nesse empreendimento, o homem teve de criar a harmonia teórica da discórdia geral, para expurgar as contradições do pensamento e também para substancializar unidades identificáveis e fungíveis no complexo processo da sociedade e da natureza, desta maneira, foram retiradas as contradições do pensamento para substancializar unidades identificáveis, tornando-as calculáveis. Sendo assim, a negação é substituída pela identidade (MARCUSE, 1982, p. 137).

Para Marcuse, a lógica formal considerou a tensão entre essência e aparência dispensável e sem sentido, pois, o conteúdo material foi universalmente neutralizado, assim, não existe negação, uma vez que as contradições passaram a ser vistas como erro do pensamento. Assim, os conceitos perdem o seu caráter subversivo e tornam-se instrumentos de predição e controle. Essa leitura marcuseana considera que a lógica

formal “é o primeiro passo na longa viagem para o pensamento científico – apenas o primeiro passo, porque ainda é necessário um grau muito mais elevado de abstração e matematização para ajustar o modo de pensar à racionalidade tecnológica” (MARCUSE, 1982, p. 137).

Segundo Marcuse os elementos do pensamento podem ser cientificamente organizados do mesmo modo que “os elementos humanos podem ser organizados na realidade social”. Assim, a racionalidade pré-tenológica e tecnológica, “são ligadas pelos elementos do pensamento que ajustam as regras do pensamento às regras do controle e da dominação”. As formas de dominação pré-tenológica e tecnológica são fundamentalmente diferentes – tão diferentes quanto escravidão e trabalho assalariado livre, paganismo e cristianismo (MARCUSE, 1982, p.138). Desse modo, podemos afirmar que a lógica formal expressa um pensamento que perpetua o controle, ou seja, ela é uma lógica a serviço da dominação. Em outras palavras, a lógica formal possibilita à dominação uma forma de legitimação epistemológica.

Já o pensamento dialético é não científico porquanto esse julgamento é imposto ao pensamento dialético pela natureza de seu objeto, que é a realidade na sua concreção. A lógica dialética não é formal porque é determinada pelo real, “que é concreto”. A dialética visa uma racionalidade pautada na realidade, pois, “longe de militar contra um sistema de princípios gerais, exige tal sistema de lógica porque se move sob leis gerais que contribui para a racionalidade do real”. A lógica dialética é a racionalidade da contradição e oposição de forças que constitui o movimento do real¹⁴³ (MARCUSE, 1982, p. 140).

A lógica dialética não tem como objetos as formas gerais do objeto ou do pensamento, nem os dados da experiência imediata. Pois, ela (lógica dialética) desfaz as abstrações da lógica formal e da filosofia transcendente, embora, negue também a concreção da experiência imediata. Para Marcuse essa experiência ao depender do uso das coisas conforme elas se apresentem, termina sendo uma experiência limitada e falsa. Para alcançar sua verdade é necessário liberta-se da objetividade que esconde as motivações dos fatos, ou melhor, é necessário compreender o mundo como um universo histórico. Nesse sentido, o nosso autor defende que essa prática é na verdade a realidade que a dialética compreende (MARCUSE, 1982, p.140).

¹⁴³ Nessa mesma parte do trabalho, Marcuse afirma que, o desenvolvimento dos elementos contraditórios ao mesmo tempo em que determina seu objeto também determina a estrutura do pensamento dialético (Ibid, p. 140).

Na obra *Razão e Revolução*, Marcuse explicita como as estrutura do pensamento e da realidade são ligados por meio da dialética.

Quando o conteúdo histórico entra no conceito dialético e determina metodologicamente seu desenvolvimento e sua função, o pensamento dialético atinge a concreção que liga a estrutura do pensamento à da realidade. A verdade lógica se torna verdade histórica. A tensão ontológica entre essência e aparência, entre é e deve se torna tensão histórica e a negatividade íntima do mundo objeto é compreendida como obra do sujeito histórico – o homem em sua luta com a natureza e a sociedade. A razão se torna razão histórica. Ela contradiz a ordem estabelecida dos homens e das coisas em nome das forças sociais existentes que revelam o caráter irracional dessa ordem – pois ‘racional’ é um modo de pensar e de agir que está orientado para reduzir a ignorância, a destruição, a brutalidade e a opressão. (MARCUSE, 1982, p. 140)

Segundo Marcuse, a grande importância da transformação da dialética ontológica em história se dá pelo fato dessa mudança conservar “a bidimensionalidade do pensamento filosófico como pensamento crítico e negativo”. Nesse momento as tensões “essência e aparência, ‘é’ e ‘deve’ se defrontam no conflito entre forças e faculdades na sociedade”. E nunca da mesma forma que “razão e anti-razão, certo e errado” isso porque ambas são agora parte e parcela do mesmo universo estabelecido. E a ideia de razão faz parte do movimento do pensamento e da ação, sendo considerada como uma exigência teórica e prática (MARCUSE, 1982, p. 141).

Ao percorrer com Marcuse na história da lógica na filosofia clássica, percebemos que a realidade na sociedade unidimensional tem sua própria lógica, não sendo mais novidade afirmar que a lógica formal é compreendida pelo nosso autor como lógica da dominação, na qual é compreendida como um instrumento de controle. Mediante a isso é necessário transcender esse método, ou melhor, para tal mudança acontecer é necessário outro método com uma lógica diferente, “uma verdade contraditória”. Isso porque Marcuse considera que a nova lógica “pertencem a modos de pensar que são não operacionais em sua própria estrutura; são estranhas tanto ao operacionismo científico como ao do senso comum; sua concreção histórica milita contra a quantificação e a matematização” (MARCUSE, 1982, p. 141).

No entanto, o que encontramos como método é um positivismo e um empirismo¹⁴⁴ nos quais, um modelo de pensamento alternativo seria insólito. Para Marcuse, tal alternativa “parece ser uma relíquia do passado, como toda filosofia não científica e não empírica. Recuam diante da teoria e prática da razão mais eficazes” (MARCUSE, 1982 p.141).

Nesse tópico, percebemos que ao desenvolver esse tema tornou-se necessário adentrar com o pensamento de Marcuse na filosofia clássica, ao fazer isso descobrimos a diferença fundamental entre lógica dialética e lógica formal, de modo especial, a relação entre lógica formal e dominação ao esclarecer as origens históricas da lógica e como são relacionadas com a própria origem da razão, como também suas consequências políticas, tecnológicas e científicas. Como já foi dito, a lógica formal serve como legitimação epistemológica da dominação.

Acreditamos que agora só está faltando fazer uma análise sobre as consequências tecnológicas e científicas na política. Tarefa essa, que pretendemos realizar no próximo item deste capítulo.

2.4. Racionalidade tecnológica e pensamento positivo

No início do sexto capítulo Marcuse chega à constatação de que a transformação tecnológica da natureza alterou a base da dominação, ao substituir a dependência pessoal, como era no caso do escravo ao seu senhor ou do servo ao seu senhor feudal, pela dependência da ordem objetiva das coisas, como as leis econômicas e o mercado. A nova base de dominação exige um nível maior de racionalidade, pois, sua estrutura hierárquica é mantida na medida em que explora com eficiência a mente humana e os recursos da natureza (MARCUSE, 1982, p. 142).

Essa nova base instituída na sociedade industrial avançada tem como função neutralizar o pensamento e o comportamento, deixando-os (o pensamento estabelecido) imune a qualquer outra forma de pensar que não esteja em concordância com a

¹⁴⁴ Para Marcuse, este empirismo revela uma função ideológica na filosofia contemporânea. Podemos perceber melhor a validade dessa argumentação no item anterior, onde o autor inicia um debate sobre alguns aspectos da análise linguística, ao fazer isso, ele revela as barreiras existentes que impedem este empirismo de superar os obstáculos encontrados na realidade estabelecida e também de entrar na luta para estabelecer os conceitos que poderiam romper com essas barreiras (MARCUSE, 1982, p.162).

racionalidade estabelecida. Desse modo, o pensamento e o comportamento¹⁴⁵ não terão o risco de andar à contramão do que é pensado e estabelecido pelo aparato técnico. Exatamente por isso, esse fenômeno foi anteriormente entendido como falsa consciência, porque esta falsa consciência reage à preservação de uma falsa ordem dos fatos e até contribuindo com ela. Assim, o pensamento ideológico do aparato além de estar corporificado no aparato, é também reproduzido (MARCUSE, 1982, p. 143).

Nascemos e morremos racional e produtivamente. Sabemos que a destruição é o preço da vida, que a renúncia e a labuta são os requisitos para a satisfação e o prazer, que os negócios devem prosseguir e que as alternativas são utópicas. Essa ideologia pertence ao aparato social estabelecido; é um requisito para o seu funcionamento contínuo e parte de sua racionalidade (MARCUSE, 1982, p.143).

A citação acima mostra que essa ideologia é compreendida como um requisito para o funcionamento da racionalidade tecnológica. Entretanto, Marcuse aponta para uma contradição, pois, o aparato termina derrotando o seu próprio objetivo, se este for criar uma existência humana com base numa natureza humanizada, isso porque o funcionamento do aparato é contrário a qualquer possibilidade que possa pensar numa nova relação com a natureza. E, caso esse não seja o seu propósito, sua racionalidade se torna ainda suspeita. Mas ela é também mais lógica porque de início, o negativo está no positivo, o desumano está na humanização, a escravização na libertação. O filósofo considera que essa dinâmica é a da realidade e não da mente, mas de uma realidade na qual a mente científica exerceu papel decisivo em unir a razão teórica e prática. (MARCUSE, 1982, p. 143).

Com tais pressupostos, Marcuse explicita que o papel da crescente reprodução técnica de coisas e relações passa a incluir não somente os objetos, mas a utilização técnica do próprio homem, isso implica dizer que o domínio do homem e da natureza, aos poucos, culminou num controle cada vez mais científico e racional. Pois, “a

¹⁴⁵ Podemos também observar isso no pensamento de Foucault, segundo este pensador, no momento histórico de seu nascimento as disciplinas nascem de uma arte do corpo humano. Sua meta não é desenvolver habilidades, mas formar uma relação que torne o corpo tanto mais útil como obediente – formando-se uma política das coerções. Desse modo, “o corpo entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma anatomia política que é também igualmente uma mecânica do poder”. Essa maquinaria do corpo se define pelo domínio sobre o corpo dos outros, no entanto, isso não ocorre para que se faça o que quer e sim para que “operem como se quer, com as técnicas e a eficácia que se determina”. De acordo com Foucault, não se trata de fazer uma história das instituições, mas de explicitar as técnicas que definem os investimentos políticos do corpo, que para ele são uma nova microfísica do poder (FOUCAULT, 1997, p. 119, 120).

racionalidade e a manipulação tecnocientífica estão fundidas em novas formas de controle social”. Com esse acontecimento, a razão teórica ganha um novo âmbito, uma vez que a razão teórica nesse momento passa a ser interpretada como prática social (MARCUSE, 1982, p. 144).

Para esclarecer a afirmação que foi acima exposta, o autor faz um esboço das origens metodológicas da nova racionalidade. Quando Marcuse investiga a nova racionalidade, ele começa essa investigação ilustrando a origem de sua metodologia, a partir da nova definição de natureza. De modo especial, ao constatá-la com as particularidades do modelo tecnológico. No sexto capítulo da obra *O Homem Unidimensional* ele afirma que foi a quantificação da natureza que separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética. Essa quantificação matemática da natureza acontece paralelamente às separações citadas, ciência e ética e também política e razão, técnica e ciência. O nosso autor acredita que essa separação está na base da noção de neutralidade científica. Nesse sentido, a atividade humana só é considerada racional cientificamente em termos das leis do movimento, como físico, químico ou biológico. Tudo que estiver fora dessa racionalidade tecnológica e científica está em um mundo de valores, os valores ao serem retirado da realidade objetiva são transformados em subjetivos (MARCUSE, 1982, p.144-145)¹⁴⁶

Desse modo, a única maneira de salvar alguma validade abstrata só poderia ocorrer por meio de uma sanção metafísica, como uma lei divina e natural. No entanto, tal sanção não é verificável, por isso ela não poderia ser realmente objetiva. Mediante isso, os valores podem ter uma dignidade mais elevada, mas não são reais, por isso têm menos importância no assunto real da vida (MARCUSE, 1982, p. 145).

Dando continuidade a essa afirmação, Marcuse declara o seguinte:

A mesma desrealização afeta todas as idéias que por sua própria natureza, não podem ser verificadas pelo método científico. Independentemente do quanto possam ser reconhecidas respeitadas e santificadas, em seu próprio direito, sofrem por serem não – objetivas. Mas precisamente sua falta de objetividade as transforma em fatores de coesão social. As ideias humanitárias, religiosas e morais são apenas ideais; não perturbam indevidamente o estilo de vida estabelecido e não são invalidadas pelo fato de serem contraditadas por um comportamento ditado pelas necessidades diárias dos negócios e da política (MARCUSE, 1982, p.145).

¹⁴⁶ Cf também (PISANI, 2009, p. 48).

Com a passagem citada acima, podemos compreender como o aparato tecnológico trata os conceitos transcendentos. As ideias que não podem ser comprovadas, mensuradas ou verificadas são consideradas apenas como meros ideais sem nenhum potencial objetivo. Além disso, essas ideias estariam cobertas por um caráter anticientífico. Assim, o aparato tecnológico valendo-se de seus meios consegue enfraquecer qualquer oposição que possa acontecer no âmbito da realidade estabelecida, pois, “ as ideias se tornam meros ideais, e seu conteúdo concreto e crítico se evapora na atmosfera ética ou metafísica. Isto se deve ao fato do mundo objetivo estar equipado de qualidades quantificáveis¹⁴⁷(MARCUSE , 1982, p.145).

Marcuse mostra que esse processo teve seu início com a algebrização da geometria, ao substituir figuras geométricas por operações mentais. O autor argumenta que a mudança só foi possível graças ao encontro desse processo com algumas concepções da filosofia científica contemporânea. Podemos confirmar a coerência dessa afirmação feita por Marcuse, ao observar com atenção a concepção da filosofia científica contemporânea, pois, ela afirma que todo assunto da ciência física tende a se “dissolver em relações matemáticas ou lógicas”. Nesse sentido, o que temos então é uma natureza matematizada¹⁴⁸ que é privada de termos metafísicos (MARCUSE, 1982, p.146).

Marcuse não pretende insinuar que a filosofia da física contemporânea descarte a realidade do mundo exterior, mas chamar atenção para o fato de que de decerto modo esta filosofia suspende o julgamento sobre o que é a realidade em si, ou até mesmo considera esta questão sem significado. Segundo Marcuse, essa suspensão quando é transformada em princípio metodológico, tem uma dupla consequência, ou seja, por um lado converte a pergunta o que é metafísica? Em como funciona? E, por outro lado, estabelece uma certeza prática que não admite qualquer substância fora do contexto operacional. Desse modo, o homem e natureza são transformados sem nenhum outro

¹⁴⁷ Quando Marcuse analisa a nova racionalidade, ele começa por analisar a origem de sua metodologia ao constata-la com as particularidades do modelo tecnológico. Seguindo esses passos, ele afirma que foi a quantificação da natureza que separou o verdadeiro do bem, a ciência e a ética. Assim, a ciência não poderia entender a objetivação da natureza em termos de causa final (MARCUSE, 1982, p.144).

¹⁴⁸ Heisenberg no início de seu livro *A Imagem da Natureza na física Moderna* (HEISENBERG, 1981) explica que o investigador quando penetrava nos processos naturais assim como Galileu, também reconhece que é possível isolar certos processos individuais e descrevê-los matematicamente e explicá-los. Já com Newton o homem passa a entender o mundo de acordo com suas próprias leis. Deste modo, nasce um novo ideal de uma explicação objetiva da natureza (PISANI, 2008, p.48).

limite, a não ser o da realidade bruta da natureza. Por consequência disso, o ser metafísico cede lugar ao ser instrumental.

Desse modo, parece que está surgindo um novo conceito de homem e de natureza. No entanto, Marcuse, na passagem abaixo, nos alerta sobre o perigo que pode está contido nesse conceito.

Acabamos de ver que a filosofia da ciência contemporânea pareceu estar lutando com um elemento idealista e, em suas formulações extremas, movendo-se perigosamente perto de um conceito idealista da natureza. Contudo, o novo modo de pensar coloca novamente o idealismo ‘sobre seus próprios pés’. Hegel resumiu a ontologia idealista da natureza: se a razão é o denominador comum do sujeito e do objeto, ela é como síntese dos opostos. Com essa idéia, a ontologia compreendeu a tensão entre sujeito e objeto; foi saturada de concreção. (...) a filosofia científica moderna bem pode começar pela noção das duas substancias *res cogitans* e *res extensas* – mas ao se tornar a matéria estendida compreensível em equações matemáticas que, traduzidas em tecnologia, ‘refazem’ essa matéria, a *res extensas* perde o seu caráter como substância independente (MARCUSE, 1982, p.148-149).

Marcuse chega à conclusão de que a filosofia da ciência contemporânea está coberta de elementos idealistas e que as suas formulações estão próximas de “uma concepção idealista da natureza”(Marcuse. 1982, p. 149). Essas interpretações idealistas da natureza na ciência moderna podem também ser encontradas em um texto de Heisenberg intitulado *A Imagem da Natureza na Física Contemporânea*¹⁴⁹. Marcuse, não só conheceu a física de Heisenberg como leu detalhadamente a obra que está sendo aqui mencionada, podemos perceber como o nosso autor levou a sério este físico ao observar esta citação “o que nós estabelecemos matematicamente só constitui para uma pequena parte um fato objetivo, para a maioria trata-se de um exame geral de possibilidades” (MARCUSE apud HEISENBERG, 1982, p. 147).¹⁵⁰

Marcuse mostra que na medida em que a matéria é apreendida apenas através das equações matemáticas, a *res extensas* perde seu caráter de substância independente.

¹⁴⁹ São também estudados por Marcuse os físicos Max Born e Van Weizsäcker. Born contribuiu para a física quântica ao trabalhar no desenvolvimento das matrizes. Este estudo possibilitou a representação das partículas físicas a partir das matrizes numéricas. Enquanto o segundo considerava que a física moderna era kantiana (PISANI, 2009, p. 51).

¹⁵⁰ Desse modo, Marcuse elaborou uma discussão crítica com a física contemporânea quântica que surgiu na metade do século XX, e também com a filosofia analítica e logicista. O paralelismo entre estas duas concepções de conhecimento se dá no modo como elas concebem e apreendem a natureza com sua relação com a objetividade (PISANI, 2009, p.49).

E acompanhando a leitura de Heisenberg, o nosso autor afirma que a diferença cartesiana (*res cogitans* e *res extensas*) já não serve mais como um ponto de partida para a compreensão de ciência moderna¹⁵¹ (MARCUSE, 1982, p. 149).

Desse modo, Marcuse passa então a demonstrar que este universo científico e sua teoria da natureza são também prática, pois, esse universo alcançou intervenções sociais. É até interessante atentar para o fato de que Marcuse conseguiu demonstrar bem isso ao recorrer ao historiador de física, Van Weizsäcker, de modo especial, quando este define a matéria da seguinte maneira: “em física atômica, a matéria é definida por suas relações com a experiência humana e pelas leis matemáticas. (...) Estamos definindo a matéria como um possível objeto de manipulação do homem” (MARCUSE, Apud, WEIZSÄCKER, 1982, p. 151). Nesse sentido, Marcuse, considera que a ciência da natureza concebe a natureza como um conjunto de instrumentos potenciais, como material de controle e organização, a qual é desenvolvida de acordo com um a priori tecnológico¹⁵² que “projeta a natureza como instrumento potencial, material de controle e organização” (MARCUSE, 1982, p.150).

Esta citação corrobora para um melhor entendimento do que está sendo mencionado pelo nosso autor.

O a priori tecnológico é um a priori político considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem, e que as criações de autoria do homem partem de um conjunto social e reingressam nele. Poder-se-á ainda insistir em que a maquinaria do universo tecnológico é, como tal, indiferente aos fins políticos – pode revolucionar ou retardar uma sociedade. (...) Contudo, quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica – um mundo (MARCUSE, 1982, p.150).

¹⁵¹ Essa divisão cartesiana do mundo já teve antes a sua própria base questionada. De acordo com Marcuse, Husserl já havia demonstrado que o Ego cartesiano, em última instância, não era uma substância independente. Assim, ela era: ‘mas, antes, o ‘resíduo’ ou limite da quantificação; parece que a idéia de mundo de Galileu, como uma *res extensa* “universal e absolutamente pura’ dominou a priori a concepção cartesiana.” Assim, esse dualismo seria decepcionante, pois, o seu ego-substância pensante seria análogo a *res extensa*, isso anteciparia o sujeito científico da observação e ‘medição quantificáveis’ (MARCUSE, 1982, p. 149).

¹⁵² Essa noção marcuseana de um a priori tecnológico, foi desenvolvida a partir do texto a *Questão da Técnica* de Martin Heidegger. Isto fica bem claro na noção heideggeriana de *Gestell* que foi trabalhada no primeiro capítulo desta dissertação.

A partir da constatação de que o a priori tecnológico é um a priori político¹⁵³ podemos compreender os motivos que levaram Marcuse a não aceitar a noção da técnica como mera instrumentalidade. Até porque a técnica não é um fenômeno solto, isento do uso que lhe é dado, pois, os objetos podem ser neutros, mas sua objetividade não é. Para Marcuse esta neutralidade da tecnologia já teria sido contestada por Marx na obra *Filosofia da Miséria*, onde ele faz a seguinte declaração: “o engenho manual dá lhe sociedade com o senhor feudal; “o engenho a vapor, com o capitalista industrial”¹⁵⁴. Desse modo, a técnica ao ser identificada como a forma universal de produção material, “circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica – um mundo” (MARCUSE, 1982, p. 150).

A partir desses pressupostos, Marcuse acredita que já temos elementos suficientes para afirmar que a evolução do método científico reflete a transformação da realidade natural em realidade técnica. Para ele, essa formulação (Ciência e sociedade) implica reconhecer dois campos de conhecimento que se encontram;

1) a ciência e o pensamento científico, com seus conceitos internos e sua verdade interna, 2) o uso e a aplicação da ciência na realidade social. Em outras palavras, independentemente do quão estreita conexão entre os dois acontecimentos, eles não se implicam e definem mutuamente. Ciência pura não é ciência aplicada; conserva sua identidade e a sua validez independentemente de sua utilização. Mais ainda, essa noção de neutralidade essencial da ciência é também estendida à técnica. A máquina é indiferente aos usos sociais que lhe são dados, desde que tais usos permaneçam dentro de suas possibilidades técnicas (MARCUSE, 1982, p, 151).

Essa interpretação de que a neutralidade técnica é também uma neutralidade política, é inadequada, Marcuse revela isso, ao observar o caráter instrumentalista interno do método científico, onde existe uma relação estreita entre o pensamento científico e sua aplicação. Desse modo, não há separação entre ciência pura e aplicada, nessa relação (pensamento científico e sua aplicação) ambas se movem sob a mesma

¹⁵³ Mas uma vez Marcuse faz menção a Weizsäcker, quando este físico afirma que a ciência pragmática tem uma visão da natureza apropriada a uma era tecnológica (MARCUSE, 1982, p.151).

¹⁵⁴ Marcuse, lembra que esta declaração depois é mudada pela teoria marxista, onde o modo social de produção seria o fator histórico e não a técnica (MARCUSE, 1982, p. 1982).

lógica e racionalidade de dominação¹⁵⁵, desse modo, a ciência se tornou tecnologia (MARCUSE, 1982, p. 151).

Nesse momento, Marcuse mostra que o princípio interno operacionalista assume o centro da empresa científica e estabelece afinidade entre o operacionalismo teórico e prático. Assim, a racionalidade “assume a forma de construção metodológica; organização e manuseio da matéria como mero material de controle, como instrumento que se presta a todos os propósitos e fins – instrumentos per se, em si” (MARCUSE, 1982, p.152). Segundo Marcuse:

A atitude ‘correta’ com relação ao instrumento é a maneira tecnológica de considerar, o logos correto é tecno-logia, que projeta e reage a uma realidade tecnológica. Nesta realidade, tanto a matéria como a ciência são neutras; a objetividade não tem um telos. Mas é precisamente esse caráter neutro o que relaciona a objetividade com um sujeito histórico específico – a saber, à consciência que predomina na sociedade pela qual e para a qual essa neutralidade é estabelecida. Opera nas próprias abstrações que constituem a nova racionalidade – mais como um fator interno do que externo. O operacionalismo puro e aplicado, a razão teórica e prática, a empresa científica e comercial executam a redução das qualidades secundárias a primárias, a quantificação e a abstração dos ‘tipos particulares de entidades’ (MARCUSE, 1982, p.152).

De acordo com Marcuse, essa neutralidade tem um caráter positivo; isso acontece quando a racionalidade científica favorece uma organização social e passa a projetar formas que podem atender todos os fins. Assim, “a formalização e a funcionalização constituem, anteriormente a toda aplicação, a forma pura de uma prática social e concreta” (MARCUSE, 1982, p. 152). Desse modo, Marcuse alerta para o fato de que as noções de objetividade e verdade dependem dos sujeitos e agentes humanos que as formulam, ou melhor, do seu modo de apreender o mundo e de sua atitude frente a ele (PISANI, 2009, p. 159).

Essa nova racionalidade científica em prol de sua própria abstração e pureza é operacional, pois, seu desenvolvimento acontece em um horizonte instrumentalista, no qual o seu modo de calcular e coordenar os objetos acontece numa estrutura que não é neutra, em outras palavras, é realizado numa estrutura do discurso dado da ação. Desse

¹⁵⁵ No texto de Marcuse intitulado *A Responsabilidade da Ciência* (1966), o autor, defende que o cientista é responsável pelo uso que a sociedade faz da ciência. Antes de tudo é necessário compreender que não se trata de duas racionalidades diferentes, o da ciência e o da política, pois, elas são essencialmente inter-relacionadas. Nessa inter-relação é determinado o rumo do progresso científico. “A ciência está em uma posição de poder que traduz quase imediatamente avanços puramente científicos em armas políticas e militares de uso global e eficiente”.

modo, Marcuse tem como propósito demonstrar “o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é tecnologia específica – a saber, tecnologia como forma de controle e dominação social” (MARCUSE, 1982, p. 153)¹⁵⁶.

Os princípios da ciência moderna formam uma estrutura apriorística de tal modo que puderam servir de instrumentos conceituais para um universo de controle produtor automotor; o operacionalismo teórico passou a corresponder ao operacionalismo prático. O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem por meio da dominação da natureza. A razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou para o serviço da razão prática. A fusão resultou benéfica para ambas. Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas como tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura (MARCUSE, 1982, p. 154).

Desse modo, a dominação não acontece apenas por meio da tecnologia, mas como tecnologia, por isso, “a dinâmica incessante do progresso técnico se tornou permeada de conteúdo político e o logos da técnica transformado em logos da servidão contínua”. Marcuse ao argumentar que esses conteúdos políticos estão presentes na técnica e no progresso tecnológico, descobre que o poder libertador que a tecnologia poderia possibilitar termina sendo um empecilho à libertação, por causa da “instrumentalização do homem”. Mediante o que foi dito, podemos perceber claramente que uso da ciência e da tecnologia realizado na sociedade industrial serve como instrumento de coesão social (MARCUSE, 1982, p.155).

De acordo com Marcuse, a afirmação anterior ligaria o projeto científico a um projeto social específico, onde o universo científico seria “o horizonte de uma prática social concreta que seria preservada no desenvolvimento do projeto científico” (MARCUSE, 1982, p.155).

¹⁵⁶ Podemos salientar bem isso, colocando como exemplo, a atividade científica do cientista. “A intenção do cientista é pura: ele é motivado pela “pura curiosidade”; busca o conhecimento pela busca do conhecimento. Mas seu trabalho, uma vez publicado, insere-se no mercado, tornando-se mercadoria para ser avaliada pelos compradores e vendedores em potencial e, em virtude dessa qualidade social, seu trabalho satisfaz necessidades sociais”. Dessa maneira, “através de sua relação com as necessidades sociais prevalecente, o trabalho do cientista adquire um valor social; seu trabalho incorpora as características das tendências sociais predominantes e torna-se progressivo ou regressivo, construtivo ou destrutivo, libertador ou repressivo”. O fato é que o cientista trabalhando em seu gabinete não pode saber as consequências sociais que foram causadas pelo seu trabalho. Ou melhor, ele não pode saber se as consequências serão construtivas ou destrutivas, isto se deve principalmente ao fato de que as suas descobertas ficam nas mãos de engenheiros e técnicos, e a decisão final é dada por políticos.

Nesse momento, Marcuse se utiliza do pensamento de Husserl para demonstrar como a ciência moderna “é a metodologia de uma realidade histórica predeterminada dentro de cujo universo ela se move”. Segundo o nosso autor, Husserl tem como ponto de partida o fato da matematização da natureza ter resultado em “conhecimento prático válido: na construção de uma realidade ideacional que poderia ser eficazmente correlacionada com a realidade empírica” (MARCUSE, 1982, p. 157).

Marcuse ressalta que essa realização científica esteve reportada “a uma prática pré-científica que constituiu as bases originais da ciência de Galileu. Essas bases pré-científicas da ciência no mundo da prática, que determinaram a estrutura teórica, não foram questionadas por Galileu.” Desse modo, o resultado não poderia ser diferente de uma ilusão de que a matematização da natureza presenteou o indivíduo com uma verdade autônoma. Sendo que apenas um método e uma técnica específica tinham permanecido (MARCUSE, 1982, p. 157).

Marcuse considera a ciência de Galileu como “a ciência da antecipação e projeção metódica e sistemática”. Há aqui um ponto interessante, pois, a antecipação e a projeção específica de Galileu em seu modo de tratar (experimentar, compreender e moldar) o mundo eram realizadas “em termos de relações calculáveis e previsíveis”. Assim, “Neste projeto, a quantificabilidade universal é um requisito para a dominação da natureza”. Temos então um projeto sócio-econômico específico. No entender de Marcuse a consciência que realiza esse projeto é o sujeito oculto da ciência de Galileu¹⁵⁷ (MARCUSE, 1982, p.158).

O ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, em virtude de seu próprio método e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem – uma ligação que tende a ser fatal para esse universo em seu todo. A natureza, cientificamente compreendida e dominada, reaparece no aparato técnico da produção e destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos enquanto os subordina aos senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social. Se esse for o caso, então a mudança na direção do progresso, que pode romper essa ligação fatal, também afetaria a própria estrutura da ciência – o projeto científico. Suas hipóteses, sem perder seu caráter racional se desenvolveriam num contexto experimental

¹⁵⁷ Marcuse afirma que, o fato da ciência de Galileu ser na formação de seus conceitos, a técnica de um mundo prático específico, “ela não transcende e não pode transcender esse Lebenswelt. Permanece essencialmente dentro da estrutura básica da experiência e dentro do universo de fins, formado por essa realidade”. Para concluir essa afirmação, o nosso autor volta a fazer menção a Husserl, pois, para ele a ciência de Galileu quando mostra o universo concreto da causalidade se torna matemática aplicada (MARCUSE, 1982, p. 159).

essencialmente diferente (o de um mundo apaziguado); conseqüentemente, a ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferente e estabeleceria fatos essencialmente diferentes. A sociedade racional subverte a idéia de razão (MARCUSE, 1982, p. 160).

Percebemos que tanto no item anterior quanto nesse, Marcuse expôs os elementos subversivos (noções de outras realidades) que estiveram presente na história do pensamento¹⁵⁸. No final do sexto capítulo, o autor afirma que a ideia antiga de um estado onde seria possível o ser atingir a sua realização, em que a tensão entre o *é* e o *deve* “é resolvida no ciclo de um eterno retorno, participa da metafísica da dominação”. No entanto, “também pertence à metafísica da libertação – à reconciliação de logos e Eros. Essa idéia visualiza a interrupção da produtividade repressiva da razão, o fim da dominação na satisfação” (MARCUSE, 1982, p. 161).

Com efeito, essas duas racionalidades contrastantes teriam dificuldade para estabelecer relação com o pensamento clássico moderno. Marcuse com toda sua erudição ilustra bem isso ao citar essa formulação de John Dewey “do gozo contemplativo para a manipulação e o controle eficaz”, e “do conhecimento como um gozo das propriedades da natureza (...) para o conhecimento como um meio de controle secular” (Apud, MARCUSE, 1982, p. 161). Desse modo, o pensamento clássico sempre esteve comprometido com a lógica do controle secular. No entanto, podemos também encontrar componentes de acusações e recusa que podem anular essa formulação de Dewey. Até porque, “a razão, como pensamento e comportamento conceptuais, é necessariamente profundo conhecimento, dominação. *Logos* é lei, regra, ordem, em virtude do conhecimento”. Quando o conhecimento subordina casos particulares a um universal, o pensamento atinge o domínio sobre os casos particulares. Desse modo, o conhecimento torna-se capaz não apenas de compreendê-los, mas de agir sobre eles, ou melhor, de controlar.

Percebemos nesse momento que o pensamento fica no controle da lógica. No entanto, Marcuse, ressalta o fato de que o controle da lógica pode atuar diferente nos vários modos de pensar.¹⁵⁹ Ao observar os modelos, lógica formal clássica, lógica simbólica moderna, lógica transcendente e a lógica dialética – o autor defende que cada uma delas tem seu domínio em um universo da locução e da experiência. Isso acontece

¹⁵⁸ Como, por exemplo, a lógica dialética.

¹⁵⁹ Cf o item anterior onde é abordada a diferença entre lógica dialética e lógica formal.

porque se desenvolvem em um “contínuo histórico de dominação ao qual rendem tributo (MARCUSE, 1982, p. 161).

Podemos agora, à guisa de resumo, tentar identificar com maior clareza o sujeito oculto da racionalidade científica e os fins oculto, em sua forma pura. O conceito científico de uma natureza universalmente controlável projetou a natureza como matéria-em-função infindável, mero material da teoria e da prática. Sob essa forma, o mundo-objeto entrou na construção de um universo tecnológico – um universo de instrumentos mentais e físicos, de meio em si. Assim, trata-se de um sistema verdadeiramente ‘hipotético’, dependendo de um sujeito validador e verificador (MARCUSE, 1982, p.161).

Esses processos de validação não ocorrem no vácuo, numa mente privada ou individual. Até porque o sistema hipotético com suas formas e funções são dependentes de outro sistema, com um universo preestabelecido de fins. Dessa maneira, a construção da realidade tecnológica não possui uma ordem científica que seja puramente racional, isso se deve principalmente pelo fato do processo da racionalidade tecnológica passar a ser entendida como um processo político.

Dessa maneira, Marcuse acredita que somente com a mediação tecnológica foi possível transformar o homem e a natureza em objetos que são consumidos pela organização do aparato. Principalmente pelo fato da “eficácia e da produtividade universais do aparato ao qual são subordinados velar os interesses particulares que organizam o aparato”. Com essas palavras Marcuse encerra o sexto capítulo:

A tecnologia se tornou o grande veículo de espoliação – espoliação em sua forma mais madura e eficaz. A posição social do indivíduo e sua relação como os demais não apenas parecem determinadas por qualidades e leis objetivas, mas também essas leis e qualidade parecem perder seu caráter misterioso e incontrolável; aparecem como manifestações calculáveis da racionalidade (científica) o mundo tende a torna-se o material da administração total, que absorve até os administradores. A teia da dominação tornou-se a teia da própria razão, e esta sociedade está fatalmente emaranhada nela. E os modos transcendentais de pensar parece transcenderem a própria razão (MARCUSE, 1982, p. 162).

Acreditamos que esse capítulo cumpriu a tarefa de esclarecer o que é a sociedade unidimensional (sociedade industrial avançada) principalmente identificando seus mecanismos de repressão e esclarecendo como os mesmos funcionam. Como sabemos, Marcuse no seu estudo sobre a sociedade tecnológica não apenas apontou seu caráter destrutivo (o que foi visto em todo este capítulo), mas também apontou para a

necessidade de um novo modelo social. Por isso é necessário saber como ele desenvolveu alternativas para a questão da tecnologia, esse é o nosso próximo desafio.

3: Uma Nova Ciência e Tecnologia no Pensamento De Marcuse

3.1. Uma nova sensibilidade

Grande parte do conteúdo que está sendo apresentado até o momento nessa dissertação tem se ocupado em explicitar o caráter destrutivo da tecnologia moderna.¹⁶⁰ De modo especial, no capítulo anterior no qual foi argumentado que a transformação tecnológica é na verdade uma transformação política. Tal transformação (a mudança de uma racionalidade que era antes pautada na liberdade do indivíduo para uma

¹⁶⁰ Essa leitura da tecnologia não é algo peculiar apenas do pensamento de Marcuse, pois, Feenberg argumenta que, tanto para Heidegger como para Habermas, a racionalidade tecnológica é inimiga de uma vida rica em significado (FEENBERG, 1999, p.71). Embora exista uma diferença significativa entre esses três autores, pois, para Heidegger a tecnologia diz respeito à questão do Ser, Marcuse considera a tecnologia como um fenômeno histórico, já Habermas diz que a tecnologia não é um acontecimento histórico. Mesmo havendo estes desacordos no pensamento destes filósofos, nenhum deles deixa passar despercebido o caráter destrutivo da tecnologia.

racionalidade tecnológica) está a serviço da exploração realizada pelo sistema estabelecido (o aparato tecnológico e todos os seus mecanismos de controle). No entanto, foi também observado desde o primeiro capítulo desse trabalho que a filosofia marcuseana em hipótese alguma realiza uma abordagem tecnofóbica da tecnologia. Sendo assim, este capítulo tem como objetivo trabalhar as alternativas propostas por este pensador. Para consecução desta tarefa, teremos como instrumento de trabalho as hipóteses desenvolvidas pelo autor para dialogar com os problemas tecnológicos atuais.

Iniciaremos este capítulo ainda com a obra *O Homem Unidimensional*, de modo especial, com o oitavo e nono capítulo, nos quais, são expostas às oportunidades alternativas ao sistema tecnológico vigente. Estes capítulos citados ganham uma importância fundamental para esta dissertação pelo fato de representarem as principais fontes do aspecto construtivo de nossa dissertação. Não se trata apenas de expor o poder destrutivo da tecnologia e suas conseqüências sociais, mas antes, de explicitar as alternativas que ainda são possíveis, ou melhor, mostrar que o futuro da civilização tecnológica ainda está aberto.

Desse modo, pretendemos expor essas alternativas abordadas por Marcuse na obra *O Homem Unidimensional* (As alternativas que serão abordadas já estavam de certa forma desenvolvidas na obra *Eros & Civilização*, e foram melhores trabalhadas em textos posteriores, tais como o texto, *Um Ensaio sobre A libertação*) e apontar quais são as alternativas e como elas acontecem. Como sabemos, a tecnologia é vista na filosofia marcusena como um fenômeno histórico onde o seu destino ainda está aberto. Mediante esses pressupostos, podemos perceber que essa obra aponta para a necessidade de um novo comportamento tecnológico. Tal comportamento implica uma postura alternativa a que está sendo empreendida pela pelo aparato tecnológico atual, pois o autor está deslumbrando uma nova transformação tecnológica que esteja apta para um novo desenvolvimento tecnológico¹⁶¹.

Marcuse na obra *O Homem Unidimensional*, aponta para a necessidade de uma nova ciência e uma nova tecnologia. Mas como seria possível a ideia de uma nova ciência e uma nova tecnologia? E, sendo possível, quais seriam os elementos de transformação que possibilitariam essa passagem?

¹⁶¹ Isso é interessante porque mostra que a obra do autor, não está voltada apenas para o lado negativo da tecnologia e sua promessas de ruptura. Até porque não adiantaria nada destruir sem deixar nada, ou seja, todo processo de desconstrução deve ter como implicação um novo processo de construção. Sendo assim, iremos expor as alternativas visualizadas por Marcuse.

O primeiro aspecto esclarecido pelo filósofo é o fato de que a existência de um novo paradigma tecnológico implica um desenvolvimento que seja qualitativo e não apenas quantitativo. Até porque o progresso técnico é uma pré-condição básica para um progresso humanitário. Entretanto, o autor percebe que não é evidente que o progresso técnico conduza a um progresso humanitário (MARCUSE, 1997, p. 100). Nesse sentido, torna-se necessário uma transformação qualitativa que seja guiada por valores específicos que conduza a emancipação do indivíduo rumo a uma sociedade menos repressiva. Nesse ponto de vista, uma sociedade seria qualitativa na medida em que seu progresso fosse promovido tendo em vista o progresso humano na sua liberdade.

Dessa maneira, Marcuse aponta para a necessidade de um modelo tecnológico que possibilite o indivíduo desempenhar suas funções com um controle menos agressivo da natureza e do próprio homem¹⁶². Uma relação menos agressiva do homem em relação à natureza, implica a existência de um novo método tecnológico que possa possibilitar um desenvolvimento qualitativo. Tal proposta, só seria possível na medida em que essa mudança alterasse o rumo do progresso técnico, em outras palavras, desenvolvesse uma nova tecnologia, já que ela até então tem se comportado como um instrumento de política destrutiva (MARCUSE, 1982, p. 211).

Conforme Marcuse, uma nova mudança qualitativa seria necessária porque somente através de tal transformação os avanços tecnológicos poderiam possibilitar uma fase mais elevada da civilização, principalmente “se as técnicas fossem ideadas e utilizadas para a pacificação da luta pela existência”. Esta declaração no entender de

¹⁶² José Guilherme Merquior, faz um comentário interessante para descrever o conceito de agressividade tecnológica no pensamento de Marcuse. Segundo Merquior:

Marcuse cunhou o conceito de agressividade tecnológica aquela em que o ato de agressão é fisicamente executado por um mecanismo altamente automatizado, muito mais possante do que o indivíduo que o aciona e lhe determina o alvo. O exemplo extremo desse tipo de veículo de agressão é o míssil bélico; o mais corriqueiro, o automóvel. Marcuse sugere que, psicologicamente a agressão cometida através desses instrumentos induz à frustração. Com a ‘delegação’ do ato agressivo à coisa, o instinto de agressão fica frustrado, e procura compensar-se com a repetição indefinida dos seus ataques: aumentados a velocidade da estrada, ‘escalando’ os bombardeios na guerra, etc... Ao mesmo tempo, o sentimento de culpa se reduz (uma vez que foi o objeto, e não o sujeito, que executou a agressão) ou se dispersa, deslocando-se do contexto efetivo da agressão para o contexto secundários (grosseira, incompetência sexual etc..). como é lógico, a redução do sentimento de culpa contribui, por sua vez, para a reincidência da conduta agressiva (MARQUIOR, 1969, p. 31).

Marcuse tem implicações desconcertantes, isso porque “uma nova direção do progresso técnico seria uma catástrofe da direção estabelecida, não apenas a evolução quantitativa da racionalidade (científica e tecnológica) existente, mas, antes, sua catastrófica transformação, o surgimento de uma nova ideia de razão, teórica e prática” (MARCUSE, 1982, p.211). Nesse sentido, uma nova mudança atingiria toda estrutura da sociedade unidimensional, pois, os avanços tecnológicos seriam guiados pela qualidade de vida e não mas pelo modo de exploração capitalista (o autor acredita que o modelo capitalista reduz o potencial tecnológico a um mero instrumento de controle e conservação da sociedade unidimensional).

O que Marcuse está tentando visualizar é uma sociedade tecnológica com um funcionamento menos repressivo de suas forças produtivas. Tal mudança implicaria também uma transformação do modo de pensar, isto é, uma mudança radical da consciência, posto que uma nova racionalidade tivesse que emergir justamente em contraposição a racionalidade tecnológica atual (Como sabemos, ela é entendida como racionalidade instrumental). O nosso autor, sempre atenta para o fato dessa nova racionalidade ter como meta a pacificação do homem e da natureza, negando o modelo tecnológico atual, entendido como um mero instrumento a serviço das forças violentas da tecnologia moderna. Assim, é necessário uma racionalidade que esteja a serviço da pacificação e não como um mero instrumento de exploração, exploração essa que muitas vezes se realiza como uma forma de espoliação.

Conforme Marcuse, essa nova ideia de razão (uma racionalidade a serviço da pacificação) é expressa nessa proposição de Whitehead:¹⁶³ “a função da razão é promover a arte da vida. Em vista desse fim, a razão é a “direção do ataque ao ambiente” que resulta do impulso tríplice: 1) de viver, 2) de viver bem, 3) de viver melhor” (MARCUSE, 1982, p. 211).

Marcuse considera que essas proposições elaboradas por Whitehead “parecem descrever tanto o desenvolvimento real como o fracasso da razão. Ou antes, parecem sugerir que a razão ainda está por ser descoberta, reconhecida e realizada”, isto se deve principalmente ao fato da razão ter exercido até agora a função de reprimir e destruir o “impulso para viver, para viver bem e para viver melhor” (MARCUSE, 1982, p. 211).

Como diz o pensador:

¹⁶³ WHITEHEAD. Alfred North. *The Function of Reason*. Boston: Beacon Press, 1959.

Na definição da função da razão, de Whitehead, o termo “arte” implica o elemento de negação determinada. A razão, em sua aplicação à sociedade, se tem até então oposto à arte, enquanto foi concedido à arte o privilégio de ser assaz irracional – não sujeita à razão científica tecnológica e operacional. A racionalidade da dominação separou a razão da ciência e a razão da arte, ou, ela falsificou a razão da arte pela integração da arte no universo da dominação. Foi uma separação porque a ciência conteve, desde o início, a razão estética, a liberdade e até a insensatez da imaginação, a fantasia da transformação; a ciência se entregou à racionalização das possibilidades. Contudo, essa liberdade conservou o compromisso com a não-liberdade prevalecte na qual ela nasceu e da qual ela abstraiu; as possibilidades com as quais a ciência jogou eram também da liberação – de uma verdade superior (MARCUSE, 1982, p. 212).

De acordo com esta abordagem que foi acima citada, podemos compreender que a racionalidade da dominação foi responsável pela separação da razão da ciência com relação à razão da arte. Lembremos que, para Marcuse, há um aspecto essencial que a arte, ciência e a filosofia compartilham, esse esforço é a tentativa de superar a discrepância entre o real e o possível. Nesse momento, encontramos uma discrepância no pensamento, essa diferença é caracterizada pela dimensão ontológica, podemos observar bem isso na discrepância ente o real e o possível, verdade aparente e verdade autentica. Para Marcuse, uma das primeiras formas que esta discrepância encontrou expressão foi “na distinção entre deuses e homens, finito e infinito, mudança e permanência”. Algo dessa inter-relação ente o real e o possível sobreviveu no pensamento científico e foi dirigido para uma realidade mais verídica. Além disso, o autor observa que a matemática era real no mesmo sentido das ideias metafísicas de Platão. No entanto, a primeira se tornou ciência, já a segunda continuou como metafísica. O autor indaga incrédulo como isto foi possível.

A resposta mais óbvia é a de que, em alto grau, as abstrações científicas entraram e provaram sua veracidade na conquista e transformação reais da natureza, enquanto as abstrações filosóficas não fizeram – e não poderiam fazê-lo, pois a conquista e a transformação da natureza ocorreram dentro de uma lei e de uma ordem da vida que a filosofia transcendeu, subordinando-a à boa vida de uma lei e uma ordem diferente. E esta outra ordem, que pressupôs um alto grau de liberdade da labuta, ignorância e pobreza, era irreal nas origens do pensamento mesmo filosófico e através do seu desenvolvimento, enquanto, o pensamento científico continuou sendo aplicável a uma realidade cada vez mais poderosa e universal. Os conceitos filosóficos finais permaneceram de fato metafísicos; não

foram e não podiam ser verificados em termos do universo estabelecido da locução e da ação (MARCUSE, 1982, p. 213).¹⁶⁴

Desse modo, percebemos que a superioridade dada à ciência se deve ao seu papel desempenhado na conquista e transformação da natureza. Além disso, as verdades das proposições metafísicas são determinadas por seu conteúdo histórico, pois, seriam as condições históricas que determinariam a verdade e o valor cognitivo das proposições. “Como acontece a todas as proposições que invocam a verdade, elas devem ser verificáveis; devem permanecer dentro do universo da experiência possível”. Desse modo, “as especulações sobre a boa vida, a boa sociedade, a paz permanente, obtêm um conteúdo realista cada vez maior; em bases tecnológicas, o metafísico tende a tornar-se físico”. Assim, Marcuse percebe que a verdade encontrada nas proposições da metafísica “é determinada por seu conteúdo histórico”. Dessa maneira, podemos inferir que a relação entre metafísica e ciência é histórica. Isso fica claro na lei das três fases elaborada por Saint Simon, “que estipula que a fase metafísica precede a fase científica da civilização, ainda é tida por fato consumado”¹⁶⁵. Ainda não convicto da vitória positivista o autor indaga “será essa seqüência final? Ou conterà a transformação científica do mundo a sua própria transcendência metafísica?” (MARCUSE, 1982, p. 213).

Como já sabemos, essa racionalidade tecnológica é uma racionalidade política, isso implica afirmar que este pensamento exerce um fator decisivo para qualquer alternativa de desenvolvimento. Por isso é essencial indagar se este método tenderá para sua própria negação, ou melhor, tem com tendência ‘arte na vida’? Para Marcuse essa fase “seria também o fim e o limite da racionalidade científica em suas estruturas e direção estabelecidas”. Pois, o progresso significaria o rompimento a partir do momento

¹⁶⁴ Podemos também perceber bem isto no capítulo anterior, de modo especial no último item.

¹⁶⁵ De acordo com Merquior, na obra *O Homem Unidimensional* é proposta por Marcuse uma inversão desta lei positivista das três fases onde a metafísica compreendida como contestação do estado atual sucederia à época da ciência e ao sentido conservador da transformação tecnológica” (MERQUIOR, 1969, p. 32). É bom lembrar que Merquior escreveu essa obra, mas tenta resolver com a ontologia heideggeriana.

em que a quantidade se converte em qualidade¹⁶⁶. Deste modo, abriria a possibilidade de uma realidade essencialmente nova – a saber, a existência com tempo livre e com base em necessidades vitais satisfeitas¹⁶⁷. Sob tais condições, o próprio projeto científico ficaria livre para “fins transutilitaristas” e também para a ‘arte de viver’ além das necessidades e dos supérfluos da dominação. Em outras palavras, a realidade tecnológica seria não apenas um requisito, mas também o fundamento lógico para transcender a própria realidade tecnológica (MARCUSE, 1982, p. 214).

Desse ponto de vista, aconteceria uma reversão que modificaria a relação tradicional entre ciência e metafísica. Com essa transformação, teríamos um novo

¹⁶⁶ Marcuse, ao propor essa nova dimensão para a tecnologia também expõe a crítica a tal proposta. O principal argumento contrário à ideia de uma civilização menos repressiva se dá pela crença de que a libertação instintiva ou total causaria o fim da própria civilização, pois, essa só é possível por meio da renúncia e do trabalho, ou seja, com a utilização repressiva da energia instintiva. “Livre dessas repressões, o homem existiria sem trabalho e sem ordem; retrocederia para a natureza que destruiria a cultura”. O nosso autor, responde a esse argumento recordando os arquétipos da imaginação (serão tratados mais na frente) que são capazes de simbolizar a receptividade criadora (MARCUSE, 1999b, p. 150). Uma resposta é encontrada também na obra *o Homem Unidimensional* nas passagens que aborda a permanência da própria base tecnológica para acontecer uma transformação qualitativa.

¹⁶⁷ Na obra *Eros E Civilização*, Marcuse mostra que a dominação e a alienação são derivadas da organização social do trabalho que acaba determinando “exigências impostas por esse princípio de realidade”. Esse princípio de realidade (pode também ser entendido como princípio de desempenho) possibilitou o progresso tecnológico atingir “um nível de produtividade em que as exigências sociais à energia instintiva a ser consumida em trabalho alienado poderiam ser consideravelmente reduzidas” (MARCUSE, 1999b, p.123).

princípio de realidade¹⁶⁸, na qual, a realidade seria definida em outros termos “que não os das ciências exatas ou behavioristas que perderiam o seu caráter metafísico ou emotivo como o resultado da transformação científica do mundo; os conceitos científicos poderiam projetar e definir as realidades possíveis de uma existência livre e pacífica”. Isso significaria não só uma evolução das ciências existentes, mas compreenderia a racionalidade científica em todas as suas dimensões, pois, até o momento ela tem estado comprometida apenas “com uma existência não livre”. Essa nova racionalidade teria como meta a libertação e não estaria a serviço da repressão, exatamente por isso, o autor considera esse novo método como uma nova ideia de ciência e nova ideia de razão (MARCUSE, 1982, p. 214).

Podemos agora observar que, Marcuse aponta para uma ruptura com o projeto tecnológico estabelecido em prol da construção de uma sociedade emancipada. No entanto, esta afirmação não significaria parar o sentido do progresso, pois, o autor considera necessária a permanência desta base tecnológica e seu princípio de desempenho¹⁶⁹, como já foi mencionado, é essa mesma base que poderia tornar possível

¹⁶⁸Marcuse, utiliza muito o termo princípio de realidade (que é também entendido como princípio de desempenho) que é desenvolvido na obra *Eros e Civilização*. Fazendo uma leitura de Freud, o nosso autor, argumenta que o conceito de homem que surge na teoria freudiana é ao mesmo tempo uma irrefutável e inabalável defesa da civilização. Isso porque Freud entende a história do homem como a história da repressão. Desse modo, a civilização tem seu início quando o objetivo primário (a satisfação) é abandonada. Nesse momento, o homem animal é transformado em ser humano, essa transformação pode ser definida desta maneira:

De:	para;
Satisfação imediata	satisfação adiada
Prazer	restrição do prazer
Júbilo (atividade lúdica)	esforço (trabalho)
Receptividade	produtividade
Ausência de repressão	segurança

Essa mudança é descrita por Freud como transformação do princípio de prazer em princípio de realidade. Para Freud, o indivíduo de forma traumática conclui que uma plena gratificação de suas necessidades seria impossível. É exatamente após esta experiência de desapontamento que surge um novo princípio mental. Deste modo, o princípio de realidade supera o princípio de prazer. Deste modo, “o homem aprende a renunciar ao prazer adiado, restringido mas garantido (MARCUSE, 1999b, p. 34 – 35).

¹⁶⁹ O princípio de desempenho é entendido como uma modalidade de repressão que atua sobre as pulsões tendo como função adequar o indivíduo ao aparato técnico, como também político e econômico de dominação. Em outras palavras, é uma nova forma de princípio de realidade que tem como característica o sistema capitalista, isso se deve principalmente pelo fato de que o princípio de desempenho possibilita uma variada forma de repressão que ajuda a manter a dominação.

a satisfação das necessidades e a redução da labuta. Nas palavras do autor, a técnica “continua sendo a própria base de todas as formas de liberdade humana. A transformação qualitativa assenta na reconstrução dessa base – isto é, em seu desenvolvimento visando a fins diferentes” (MARCUSE, 1982, p. 214).¹⁷⁰ Acreditamos que esses fins visariam uma cultura que não seria mais produto da repressão e sim da libertação.

Para Marcuse o que está em jogo nesse momento “é a redefinição de valores em termos técnicos, como elementos do progresso tecnológico, os novos fins, como fins técnicos operariam então no projeto e na construção da maquinaria e não apenas em sua utilização”, os novos fins podem também reafirmar-se na construção de hipóteses científicas. Isso aconteceria na medida em que a quantificação das qualidades secundárias, “a ciência passaria à quantificação dos valores” (MARCUSE, 1982, p.214).

Nos termos do autor:

Por exemplo, o que é calculável é o mínimo de trabalho com o qual, e até que ponto, as necessidades de todos os membros da sociedade poderiam ser satisfeitas – desde que os recursos disponíveis fossem usados para tal fim, sem ser restringidos por outros interesses e sem impedir o acúmulo do capital necessário ao desenvolvimento da respectiva sociedade. Em outras palavras: quantificável é o âmbito disponível de liberdade da carência. Ou, calculável é até que ponto, sob as mesmas condições, poderia ser garantida assistência aos doentes, aos inválidos e aos idosos – isto é, quantificável é a possível redução da ansiedade, a possível liberdade do medo (MARCUSE, 1982, p. 215).

Para concreção da materialização dessa passagem da quantificação das qualidades secundárias para a quantificação dos valores existem obstáculos. O autor demonstra bem isso com estas palavras:

Os obstáculos que se interpõem à materialização são obstáculos políticos definíveis. A civilização industrial chegou ao ponto em que, com respeito às aspirações de existência humana do homem, a abstração científica das causas finais se torna obsoletas nos próprios

¹⁷⁰ O surgimento de uma sociedade emancipada pressupõe a permanência das conquistas técnico-científicas existentes. Essas conquistas sendo libertada de seu uso para exploração poderiam ser um forte elemento para a redução da miséria. É interessante notar que, essa mudança revolucionária implica uma mudança de consciência, pois, ocorreria tal transformação na medida em que a vontade de emancipação fosse subjetivamente transformada em uma necessidade de libertação. Esse novo modelo de vida deve estar voltado para uma expressão racional da vida e não apenas do lucro, desse modo, o que é proposto é um novo princípio de realidade que esteja além do princípio de desempenho.

termos da ciência. A própria ciência permitiu tornar as causas finais o próprio domínio da ciência (MARCUSE, 1985, p. 215).

Marcuse demonstra que o domínio técnico e científico ao ser constituído metodicamente como um empreendimento político, acabou conduzindo a ciência e a tecnologia “além da fase em que se encontravam, por causa de sua neutralidade, sujeitas à política e, contra o seu intento, funcionando como instrumentos políticos”. Essa noção de neutralidade foi utilizada como forma de dominação. Desse modo, o autor observa que “a redefinição e o domínio técnico das causas finais é a construção, o desenvolvimento e a utilização de recursos (materiais e intelectuais) livres de todos os interesses particulares que impedem a satisfação das necessidades humanas” (MARCUSE, 1982, p. 216).

Como diz o autor:

A sociedade industrial possui os instrumentos para transformar o metafísico, o interior em exterior, as aventuras da tecnologia. As terríveis frases (e realidade, “engenheiros da alma, redutores de cabeça, gerencia científica e ciência do consumo resume (de forma miserável) a racionalização progressiva do irracional, do espiritual – da negação da cultura idealista. Mas a consumação da racionalidade tecnológica, conquanto traduzindo ideologia em realidade, também transcenderia a antítese materialista dessa cultura. Pois a tradução de valores em necessidades é o processo dúplice: 1) da satisfação material (materialização da liberdade) e 2) do livre desenvolvimento das necessidades com a base na satisfação (sublimação não repressiva). Nesse processo, a relação entre as faculdades e necessidades materiais e intelectuais passa por modificação fundamental. A livre ação do pensamento e da imaginação assume uma função racional e diretiva na realização de uma existência pacificada do homem e da natureza. E as idéias de justiça, liberdade e humanidade adquirem então sua verdade e boa consciência sobre a única base em que poderiam ter verdades e boa consciência – a satisfação das necessidades materiais do homem, a organização racional do reino da necessidade (MARCUSE, 1982, p.217).

No entanto, Marcuse afirma que este termo “existência pacificada” não é suficiente para resumir uma ideia orientadora do fim da tecnologia como modo de exploração, pois, este termo transmite esta ideia com bastante pobreza, principalmente a causa final reprimida que está por trás do empreendimento científico. O autor então considera que “Se essa causa final fosse materializar e tornar eficaz, o logos da técnica abriria um universo de relações qualitativamente diferentes entre homem e homem, entre homem e natureza” (MARCUSE, 1982, p. 217).

Marcuse ainda esclarece que esta pacificação da existência em nenhum momento sugere um acúmulo de poder, ao contrário, “paz e poder, liberdade e poder. Eros e poder bem podem ser contrários!”. Assim, o autor mostra que essa reconstrução material da sociedade que visa uma pacificação pode compreender “uma redução tanto qualitativa como quantitativa do poder, a fim de criar o espaço para o desenvolvimento da produtividade sob incentivos autodeterminados. A noção de tal reversão do poder é forte motivo em teoria dialética” (MARCUSE, 1982, p. 218).

Vale apenas lembrar alguns comentários do Feenberg que serve como uma introdução dessa temática do pensamento de Marcuse. Ele lembra que não seriam apenas os fins de produção que deveriam ser modificados, mas também os meios, pois, os meios incorporam a dominação nas suas estruturas institucionais. Assim, “ Marcuse argumenta que o problema não é tanto desenvolver aquela base quanto usá-la para criar uma base nova e diferente” (FEENBERG, 2008a, p. 292).

Assim, Marcuse radicalmente, defende “uma mudança na própria natureza da instrumentalidade que seria fundamentalmente modificada pela abolição da sociedade de classes e por seus princípios associados”¹⁷¹. Seria então possível criar uma nova ciência e uma nova tecnologia com fins fundamentalmente diferentes da tecnologia e ciência atual. Essa nova ideia de ciência e tecnologia nos colocaria em harmonia com a natureza e não em conflito com ela. A natureza seria tratada como outro sujeito em vez de meras matérias primas. Os seres humanos aprenderiam a atingir seus alvos através da realização das potencialidades naturais inerentes em vez desperdiçá-las por interesse e metas a curto prazo, como o poder e o lucro (FEENBERG, 2008a, p.293).

Marcuse afirma que é necessário saber até que ponto essa pacificação vem determinar o *logos* da técnica e alterar a relação entre tecnologia e seu objeto primordial, a natureza. Isso porque “há dois tipos de domínio: o repressivo e o libertador. Este compreende a redução da miséria, da violência e da crueldade. Tanto na natureza como na história”. Ao acontecer estas mudanças (a passagem do controle repressivo para o libertador) as qualidades da natureza passariam a ser entendida como qualidade histórica. Isto se deve principalmente ao fato de que a luta pela existência é mediada pelo curso histórico da natureza, pois, é “no processo de civilização, a

¹⁷¹ Feenberg argumenta que, a questão da tecnologia no pensamento de Marcuse vai além de uma questão ontológica sobre o que a tecnologia está fazendo de nós, Marcuse, leva esse debate para o âmbito político ao perguntar o que podemos fazer da tecnologia (p. 293).

natureza deixa de ser mera natureza até o ponto em que a luta das forças irracionais é compreendida e dominada à luz da liberdade” (MARCUSE, 1982, p. 218).¹⁷²

Nesses termos, Marcuse argumenta que a história é compreendida como a negação¹⁷³ da natureza. Porque tudo que é visto como natural passa a ser superado e recriado pelo poder da razão. Para o filósofo a noção metafísica de que a natureza é realizada na história indica os limites “inconquistados da razão. ela os reivindica como limites históricos”. Isso acontece como uma tarefa que deve ser realizada ou empreendida pelo uso da razão. A natureza ao ser compreendida como um objeto racional legítimo da ciência indica que ela não é apenas o objeto da razão como poder, mas também da razão enquanto liberdade, ou seja, não só de dominação, mas de libertação. Podemos observar bem isto com o “surgimento do homem como animal racional – capaz de transformar a natureza de acordo com as faculdades da mente e com as possibilidades da matéria – o meramente natural, como o sub-racional, assume uma condição negativa”. Desse modo, a natureza transforma-se num reino a ser compreendido e organizado pela razão (MARCUSE, 1982, p. 218 - 219).

Toda alegria e toda felicidade resultam da aptidão para transcender a natureza – uma transcendência na qual o domínio da natureza está ele próprio, subordinado à libertação e à pacificação da existência. Toda tranquilidade e todo deleite são o resultado da mediação consciente, de autonomia e contradição. A glorificação do natural é parte da ideologia que protege o antinatural em sua luta contra a libertação. A difamação do controle da natalidade é exemplo gritante. Em algumas regiões atrasadas do mundo, é também ‘natural’ as raças negras serem inferiores às brancas, que os cachorros sejam os últimos e que os negócios existam. A civilização produz os meios para libertar a natureza de sua própria cegueira em virtude do poder cognitivo e transformador da razão. E a razão só pode preencher essa função como racionalidade pós-tecnológica, na qual a técnica é, ela própria, o instrumento de pacificação, o método da arte da vida. A função da razão converge, então, com a função da Arte (MARCUSE, 1982, p. 219 – 220).

¹⁷² Marcuse, lembra que o conceito de liberdade de Hegel pressupõe uma consciência total (utilizando a terminologia hegeliana, podemos também chamar de autoconsciência). Em vista disso, a realização da natureza não é e nem pode ser sua própria obra. “Mas visto que a natureza é em si negativa (isto é, carente em sua própria existência), a transformação histórica da natureza pelo homem é, como a superação dessa negatividade, a libertação da natureza. Ou nas palavras de Hegel, a natureza é, em sua essência, não natural (MARCUSE, 1982, P.218).

¹⁷³ Istvan Mészáros, lembra que a negatividade era um dos princípios orientadores da filosofia marcuseana desde as *Negações* até *O Homem Unidimensional* e *Um Ensaio Sobre a Libertação*. A dialética que era inerente nas dimensões positiva e negativa tende a ser liquidada pela ênfase que é dada na unidimensionalidade negativa (MÉSZAROS, p.204).

Dessa maneira, a razão só poderia preencher esta função como racionalidade pós-tecnológica, na qual, a técnica seria um instrumento de pacificação, isso só seria possível na medida em que a técnica se convertesse em um método de arte da vida. Dessa forma, a função da razão converge com a função da arte. O método adequado para a arte da vida é a técnica, não haveria outro caminho a não ser este, da “arte da vida”. Para Marcuse podemos perceber bem isso, ao observar “a noção grega¹⁷⁴ de afinidade entre arte e técnica”¹⁷⁵ que pode servir de exemplo preliminar. “O artista possui as ideias que, como causas finais orientam a construção de certas coisas – assim como o engenheiro possui as ideias que orientam como causa final, a construção de uma máquina”. Podemos ainda perceber bem isto através da ideia de “habitação para os seres humanos” onde a construção de uma casa é determinada pelo arquiteto. Assim, Marcuse considera que é “a ênfase dada à relação entre arte e técnica que indica a racionalidade específica da arte” (MARCUSE, 1982, p.220).

Desse modo, Marcuse vem chamar atenção para a importância da existência da arte. Para o autor a importância da arte resulta principalmente pelo fato dela criar um novo universo com uma nova prática, isto dentro do próprio universo estabelecido. Isso se deve a sua capacidade para projetar a existência,¹⁷⁶ ou melhor, definir possibilidades que ainda não foram realizadas e nem validadas pela transformação tecno-científica do mundo. Em vez de ser a serva do aparato estabelecido, embelezando os seus negócios e a sua miséria¹⁷⁷. Na verdade, a arte se tornaria uma técnica para destruir estes negócios e essa miséria (MARCUSE, 1982, p. 221).

¹⁷⁴ Podemos também observar isto, com Heidegger no seu texto *A Questão da Técnica* quando ele demonstra a diferença entre a *tecne* grega e a técnica moderna.

¹⁷⁵ Como já dissemos, a sociedade tecnológica é uma sociedade repressiva que é dominada pelo culto da eficácia. Mas ela encontra sua discrepância nas metamorfoses artísticas, isso porque o possível da arte é qualitativamente diverso do real, em outras palavras, o possível tecnológico está limitado à consagração da ordem estabelecida. Nesses termos, a irracionalidade da arte e da metafísica “provém do seu poder de contestação”. “a arte é uma técnica, tal como sabiam os gregos, mas o produto da técnica artística se assemelha a uma realidade inconfundível com a existente” (MERQUIOR, 1969, p. 32).

¹⁷⁶ Esse assunto será esclarecido de forma detalhada no próximo item.

¹⁷⁷ Como é sabido, essa sociedade unidimensional em desenvolvimento altera a relação entre o racional e o irracional. No entanto, ao contrastar com os aspectos insanos de sua irracionalidade, esse reino dito racional acaba se transformado no lar do realmente racional que são “as ideias que podem promover arte da vida”. Para Marcuse, é na forma estética que ainda encontramos uma liberdade de expressão que permite ao escritor ou artista chamar os homens e as coisas por seus nomes e dar nome ao que seria de outro modo inominável (MARCUSE, 1982, p. 227).

De acordo com Marcuse, a racionalidade tecnológica da arte é caracterizada por uma redução estética, onde “a arte é capaz de reduzir o aparato que a aparência externa exige para se preservar – redução aos limites em que o externo pode tornar-se a manifestação do espírito e da liberdade”¹⁷⁸. Marcuse faz esta citação devido ao fato de que Hegel acreditava que a arte tem o poder de reduzir a contingência imediata em que um objeto existe, “para um estado no qual o objeto assume a forma e a qualidade de liberdade”. Conforme o nosso autor, essa transformação é redução porque “a situação contingente sofre exigências que são externas e que se interpõem à sua livre realização”. Essas exigências constituem um aparato que não é natural, e está sujeito a transformação e também a um desenvolvimento racional. Sendo assim, podemos afirmar que “a transformação artística viola o objeto natural, mas o violado é, ele próprio, opressivo; assim, a transformação estética é libertação” (MARCUSE, 1982, p. 221).

A redução estética aparece na transformação tecnológica da natureza onde e se tem êxito em ligar domínio e libertação, orientando o domínio para a libertação. Nesse caso, a conquista da natureza reduz a cegueira, a ferocidade e a fertilidade da natureza – o que implica reduzir a ferocidade do homem contra a natureza. O cultivo do solo é qualitativamente diferente da destruição do solo; a extração dos recursos naturais, da exploração perdulária; a limpeza da floresta, do desflorestamento em massa. Pobreza, doença e crescimento canceroso são tão naturais quanto os males humanos – sua redução e remoção é libertação de vida. A civilização alcançou essa ‘outra’ transformação libertadora em seus jardins, parques e territórios de reserva. Mas fora dessas pequenas áreas protegidas, tratou a natureza como tem tratado o homem – como um instrumento de produtividade destrutiva (MARCUSE, 1982, p. 221).

Podemos então perceber a importância que a ideia de uma nova sensibilidade ocupa no pensamento de Marcuse, de modo especial, quando o autor explicita que a ideia de uma pacificação do homem e da natureza abre espaço para uma dimensão política. Essa nova sensibilidade vem contrapor-se à experiência dada e condicionada pela racionalidade tecnológica. Essa proposta é bem esclarecida na obra *Um Ensaio Sobre A Libertação*,¹⁷⁹ na qual, o autor esclarece que a nova sensibilidade seria uma

¹⁷⁸ Marcuse está citando Hegel.

¹⁷⁹ Esse texto é de 1969, que junto com *Revolução e Revolta* de 1972 e *A Dimensão Estética* de 1977, ganharam uma importância fundamental na obra do autor, de modo especial, pelo fato deste pensador ter levado até as últimas consequências os ideais de emancipação do homem, acreditando que a história ainda está aberta.

forma de afirmar os instintos da vida sobre a agressividade, essa atitude nutriria a urgência da abolição da injustiça e da miséria, para o autor isso implicaria a evolução do nível da vida (MARCUSE, 1969a, p.23).

É na luta contra a violência e a exploração que surge a nova sensibilidade, pois, é justamente onde estas lutas acontecem que emergem formas essencialmente novas de vida. As novas experiências de vida surgem da negação do sistema estabelecido, principalmente de sua moralidade e de sua cultura. Desse modo, o pensador acredita que possa ser possível construir uma sociedade onde exista a possibilidade de ser abolida a exploração, com isso conduzir esse universo oprimido para um estágio onde; o sensual, o lúdico e o belo sejam uma forma de existência na sociedade (MARCUSE, 1969a, p. 24).

Nesse momento, podemos observar a importância da arte para o surgimento de uma transformação social que conduza o homem à emancipação, as categorias estéticas¹⁸⁰ entrariam na tecnologia e seria uma forma de pacificação na medida em que a maquinaria produtiva seria construída visando à livre atuação das faculdades, ou melhor, a fruição do prazer. É importante, também ressaltar que essa proposta de uma sociedade que produza vida através da alegria e da satisfação não é em nenhuma hipótese uma apologia a abolição do trabalho, até porque isto seria uma impossibilidade romântica. Nesse momento, Marcuse faz uma citação de Marx, “o trabalho não é uma diversão” (MARX Apud MARCUSE, 1982, p. 222).

Acreditamos que fica evidente que a ideia de uma nova sensibilidade tem como implicação um novo estilo de vida, que acontece através de uma libertação dos sentidos e de uma nova relação entre o homem e a natureza (MARCUSE, 1973, p. 63). No decorrer dessa pesquisa perceberemos que essa experiência não significaria em nenhum momento uma superação da técnica que representasse um retorno a um estágio pré-tecnológico, ao contrário, representa um avanço no que diz respeito à libertação do homem, da natureza e da exploração tecno-científica.

Na introdução do texto *Um Ensaio Sobre a Libertação*, Marcuse argumenta que o advento de uma sociedade livre seria caracterizada pelo o fato de que o aumento do bem – estar fosse convertido em uma qualidade “essencialmente nova”. Esta mudança

¹⁸⁰ O autor argumenta que, a estética ao ser compreendida como uma experiência livre do pensamento, pode possibilitar uma oportunidade possível de uma sociedade livre. Essa experiência estética surgiria em uma etapa do desenvolvimento em que os recursos intelectuais e materiais seriam utilizados para a vitória sobre a escassez (MARCUSE, 1969, p. 23).

qualitativa possibilitaria uma mudança nas necessidades da infra-estrutura do homem, apontando para “uma nova direção, novas instituições e relações de produção, [que] devem expressar o florescimento das necessidades e satisfações muito diferente [e] inclusive antagônica daquelas que prevalecem nas sociedades exploradoras”¹⁸¹. Esta mudança qualitativa formaria a base instintiva de liberdade que sempre foi inibida pela longa história da sociedade de classe. Desse modo, “A liberdade se tornaria um ambiente de um organismo já não capaz de ser adaptar às ações competitivas exigida para um bem estar, não mais capaz de tolerar a agressividade, brutalidade e fealdade do modo de vida imposto”¹⁸² (MARCUSE, 1969a, p. 4).

Um novo universo que seja constituído pela a existência plena da liberdade humana não poderia ser construído pelas sociedades estabelecidas (isto é, pela sociedade unidimensional e sua racionalidade tecnológica), isso porque o autor acredita que um rompimento só seria possível com uma nova prática política, em que seu método estivesse não apenas depreendida, mas apto a rejeitar a ordem estabelecida, tendo então em vista uma radical transformação de valores. Semelhante prática implica um rompimento com as formas rotineiras de ver, ouvir, sentir e entender as coisas. A fim de que o organismo possa torna-se receptivo às formas potenciais de um mundo não agressivo e alheio à exploração (MARCUSE, 1969a. p.5)

Marcuse, argumenta que esta nova sensibilidade é transformada em um fator político. Desse modo, esse fenômeno indica um novo rumo para a evolução das sociedades contemporâneas e para uma possível construção de uma sociedade livre. Como é sabido, uma nova ciência e tecnologia pressupõem os avanços tecnológicos da sociedade existente. Com efeito, Marcuse adverte que as possibilidades transcendentais de liberdade devem ser convertidas dentro da consciência (MARCUSE, 1969a, p. 23).

É nesse momento, que a nova sensibilidade parece confusa, pois, como seria possível tal transformação acontecer dentro da consciência? Na obra *Eros e Civilização* e *Um Ensaio Sobre a Libertação*, temos um aceno, pois, o nosso autor aponta para o papel da imaginação para o desenvolvimento da sensibilidade que por sua vez teria como meta preparar o caminho para a revolução. Acreditamos que o caminho para

¹⁸¹ The new direction, the new institutions and relationships the production, must express the ascent of needs and satisfaction very different from and even antagonistic to those prevalent in the exploitative societies (MARCUSE, 1969a, p. 4).

¹⁸² Freedom would become the environment of an organism which is no longer capable of adapting to the competitive performances required for well-being under domination, no longer capable of tolerating the aggressiveness, brutality, and ugliness of the established way of life (MARCUSE, 1969a, p. 4-5).

responder a essa questão passa por aí, principalmente quando nos defrontamos com a ideia de um novo princípio de realidade. Para obter um bom êxito no que diz respeito à temática da imaginação (este tema é fundamental para adentrar na abordagem marcuseana no que diz respeito a um *Ethos* estético) e esclarecer como pode surgir um novo princípio de realidade, teremos como instrumento os textos de Marcuse *Eros & Civilização* e *Um Ensaio Sobre A Libertação*.

3.2. Narciso e Orfeu: A Grande Recusa e Um Novo Princípio de Realidade.

No item anterior, foi mostrado que em contraste com a experiência dada pela racionalidade tecnológica atual, o filósofo passa a falar em uma nova ciência e uma nova tecnologia, essa nova experiência com a tecnologia e a ciência só seria possível por meio de uma nova sensibilidade que fosse capaz de compreender a liberdade como uma necessidade humana básica. Ao falar de uma nova sensibilidade o que fica implícito é a necessidade de um novo princípio de realidade (e de racionalidade) que seja menos repressivo. Nesse ponto de vista, a razão instrumental cederia lugar a uma nova forma de razão que não estivesse a serviço do controle e da manutenção do sistema estabelecido pela sociedade unidimensional. Podemos perceber então, que a ideia de uma nova sensibilidade significa também a possibilidade de um novo princípio de realidade com um desenvolvimento de uma nova racionalidade diferente da racionalidade instrumental.

Para desenvolver os temas descritos nesse item, teremos como principal instrumento de trabalho a obra *Eros e Civilização*. Nesse texto, Marcuse demonstra que

a razão sempre esteve ligada à repressão,¹⁸³ segundo essa obra, até mesmo no início da civilização ocidental, antes do seu princípio de desempenho ser institucionalizado, a razão já era entendida como instrumento de coação e a sensualidade era considerada hostil à razão. Desse modo, tudo que pertence à esfera da sensualidade, do prazer e dos impulsos, são considerados antagônicos à razão, por esse motivo esses elementos descritos eram reprimidos. No entanto, o domínio repressivo da razão não é completo, pois; o seu monopólio de cognição sempre foi contestado. Podemos observar que por mais repressivo que possa ser compreendida a história da civilização, sempre será encontrada nela formas de recusa. Ou seja, em toda história da repressão é encontrado também a imagem do rebelde. O nosso autor considera interessante essa imagem do rebelde, principalmente pelo fato das imagens e símbolos dos heróis culturais conseguirem manterem-se vivos na imaginação (MARCUSE, 1999b, p. 146).

Essa é a parte que nos interessa, o caráter simbólico da análise realizada por Marcuse dessas imagens mitológicas e culturais da Grande recusa. Dessa maneira, acreditamos que ao entrar nessa seara mitológica e arquetípica poderemos alcançar

¹⁸³ Nas análises elaboradas sobre a dialética do mito e do esclarecimento, que são realizadas na obra *Dialética do Esclarecimento*, podemos constatar que a relação entre razão e repressão já está presente no próprio mito. Adorno e Horkheimer argumentam que, o mito é esclarecimento, e o próprio esclarecimento é totalitário. Podemos compreender bem isso, ao observar que os elementos do mito sempre foram o antropomorfismo, isto ocorria através da projeção do subjetivo na natureza. “Todas as figuras míticas podem se reduzir, segundo o esclarecimento, ao mesmo denominador, a saber, ao sujeito”. Isto fica claro na resposta dada por Édipo à esfinge: “é o homem”. Desse modo, temos uma “informação estereotipada invariavelmente repetida pelo esclarecimento, não importa se este se confronta com uma parte de um sentido objetivo, o esboço de uma ordem, o medo de potências maléficas ou a esperança da redenção. O esclarecimento só reconhece como ser e acontecer o que se deixa captar pela unidade”. Isso implica dizer que, o mito que caiu vítima do esclarecimento já era antes um produto do esclarecimento (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 19-20) Dessa maneira:

O despertar do sujeito tem por preço o reconhecimento do poder como o princípio de todas as relações. Em face da unidade de tal razão, a separação de Deus e do homem reduz-se àquela irrelevância que, inabalável, a razão assinalava desde as mais antigas críticas de Homero. Enquanto soberanos da natureza, o deus criador e o espírito ordenador se igualam. A imagem e semelhança divinas do homem consistem na soberania sobre a existência, no olhar do senhor, no comando (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 21).

Desse modo, há uma transformação do mito em esclarecimento, e da natureza em objetividade. E o “preço que os homens pagam pelo aumento de seu poder é a alienação daquilo sobre o que exercem o poder. O esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los” (ADORNO, HORKHEIMER, 2006, p. 21).

alguns elementos que possam fortalecer a tese marcuseana de uma mudança tecnológica.

Ao refletir sobre as imagens dos rebeldes na cultura, poderemos observar a importância da imaginação no pensamento de Marcuse. Acreditamos que isso se deve pelo fato de que na esfera da fantasia as imagens irracionais da liberdade tornam-se racionais, e “a cultura do princípio de desempenho curva-se perante as estranhas verdades que a imaginação mantém viva nos folclores e nas lendas, na literatura e na arte; foram apropriadamente interpretadas e encontraram seu lugar legítimo no mundo popular acadêmico”. Marcuse na obra *Eros & Civilização* analisa os arquétipos que são expressos nos símbolos e imagens dos heróis culturais. Ao deparar-se com esses arquétipos (os personagens folclóricos e mitológicos), o filósofo passa a examinar o seu valor de verdade (MARCUSE, 1999b, p. 147). Nessa passagem abaixo, o autor demonstra bem isso:

Mais especificamente, abordaremos os ‘heróis culturais’ que persistiram na imaginação como símbolos da atitude e dos feitos que determinaram o destino da humanidade. E logo de saída defrontamos com o fato de que o herói cultural predominantemente é o embusteiro e o rebelde (sofredor) contra os deuses, que cria a cultura à custa do sofrimento perpétuo. Ele simboliza a produtividade, abençoada e maldita, o progresso e o trabalho sofrido estão extrinsecamente interligados. Prometeu é o herói-arquétipo do princípio de desempenho. E no mundo de Prometeu, Pandora, o princípio feminino, sexualidade e prazer, surge como maldição – desintegradora, destrutiva. ‘Porque são as mulheres tal praga/ A denuncia do sexo, com que termina a seção (sobre Prometeu, em Hesíodo), enfatiza, acima de tudo, a improdutividade econômica das mulheres; são umas parasitas sem préstimos; um artigo de luxo no orçamento de um homem pobre’¹⁸⁴. A beleza da mulher e a felicidade que ela promete são fatais no mundo de trabalho na civilização (MARCUSE, 1999b, p. 148).

Nessa citação acima, Prometeu é compreendido como o herói cultural do trabalho laborioso e do progresso, isso ocorre principalmente pelo fato de suas imagens e símbolos expressarem o arquétipo do princípio de desempenho e a civilização industrial avançada encontrar nesse mito sua imagem. A figura feminina de Pandora simboliza a contra imagem dessa civilização, pois, essa personalidade feminina além de significar a sexualidade representa também à improdutividade do universo prometeico. A partir dessa constatação o autor passa a procurar outro princípio de realidade no pólo

¹⁸⁴ Ver (Norman O. Brown, (apud, Marcuse, 1999b, p.148).

oposto. Este princípio de realidade é encontrado nas imagens e símbolos de Narciso e Orfeu¹⁸⁵. O mito de Narciso e Orfeu representam para o nosso autor uma realidade antagônica à realidade imposta pelo princípio de desempenho, suas imagens são de alegria e de prazer, sendo compreendidas como uma voz que não comanda, mas canta, representando dessa forma a libertação do tempo que possibilita a união entre o homem e deus, e também o homem com a natureza (MARCUSE, 1999b, p.148).

As imagens de Narciso e Orfeu são responsáveis pela reconciliação entre Eros e Thanatos (instinto de vida e instinto de morte). Narciso e Orfeu significam uma experiência de um mundo que não é dominado e nem controlado, ao contrário, significa uma experiência de libertação. Essa libertação “desencadeará os poderes de Eros agora sujeitos às formas reprimidas e petrificadas do homem e da natureza. Esses poderes são concebidos não como destruição, mas como paz, não como terror, mas como beleza”. Além de tudo isso, essa dimensão também pode ser vinculada ao princípio de Nirvana, isso é, “não como morte, mas como vida” (MARCUSE, 1999b, p.150).¹⁸⁶

Marcuse argumenta que os símbolos de Orfeu e Narciso, em contraste com as imagens dos heróis da cultura prometéica são “irreais e irrealistas”. Seus feitos também seriam impossíveis, principalmente naquilo que seria “sobre-humano”. No entanto, o filósofo esclarece que o “seu objetivo e significado não são estranhos à realidade; pelo contrário, são lhe úteis”. Desse modo, as estranhas verdades que estão preservadas nesses símbolos e imagens tecem a forma cultural. Nesse ponto de vista, podemos observar que Orfeu e Narciso simbolizam a realidade tal como Prometeu, assim, “árvores e animais respondem à linguagem de Orfeu; a primavera e a floresta

¹⁸⁵ Imaculada Kangussu, atenta para o fato de que a apresentação de Prometeu é breve e esquemática, se resumido apenas na citação acima citada, enquanto as de Orfeu e Narciso são ricas e metafóricas. Podemos então observar que, a abordagem marcuseana desses arquétipos são eruditamente bem trabalhadas, utilizando os *Sonetos a Orfeu* de Rainer Maria Rilke, *Le traité Du Narcise* de André Gide, *Narcise Parle e cantate Du Narcise* de Paul Valéry, *As Metamoforses* de Ovídio, e outros textos. Todos estes versos apresentam imagens do homem liberto da labuta e vivendo em fruição de prazer (KANGUSSU, 2008, p. 175 – MARCUSE, 1999b, p. 148).

¹⁸⁶ A imagem de tal mundo, é expressado por Baudelaire nestes versos:

Aí, tudo é ordem e beleza

Luxo calma e voluptuosidade (BAUDELAIRE Apud MARCUSE, 1999b, p. 150).

Nesse contexto, a palavra ordem perde o caráter repressivo: a ordem aqui é entendida como uma gratificação que o Eros livre cria. Ou melhor, é uma produtividade que é sensualismo. Para Marcuse, “qualquer tentativa para elaborar as imagens assim transmitidas será frustradora, visto que, fora da linguagem da arte, mudam de significação e se fundem as conotações que receberam sob o princípio repressivo de realidade” (MARCUSE, 1999b, p.150).

respondem ao desejo de Narciso”. Pois, é justamente por meio do *Eros* órfico e narcisista que as potencialidades das coisas animadas e inanimadas que até então estavam suprimidas na realidade são libertadas.

A experiência órfica e narcisista do mundo nega aquilo que sustenta o mundo do princípio de desempenho. A oposição entre homem e natureza, sujeito e objeto, é superada. O ser é experimentado como gratificação, o que une o homem e a natureza para que a realização plena do homem seja, ao mesmo tempo, sem violência, a plena realização da natureza. Ao falar-se-lhes, ao serem amados e cuidados, os animais, as flores e as fontes revelam-se tal como são – belos, não só para os que se lhe dirigem e os contemplam, mas para eles próprios, ‘objetivamente’. ‘Le monde tend à Beauté’. No *Eros* órfico e narcisista, essa tendência liberta-se: as coisas da natureza ficam livres para ser o que são, elas dependem da atitude erótica: Só nela recebem seu *telos*. A canção de Orfeu pacifica o mundo animal, reconcilia o leão com o cordeiro e o leão com o homem. O mundo da natureza é um mundo de opressão, crueldade e dor, tal como o mundo humano; à semelhança deste, aguarda também sua libertação é a obra de *Eros*. A canção de Orfeu desfaz a petrificação, movimentada a floresta e as pedras – mas movimentada-as para que comunguem na alegria (MARCUSE, 1999b, p. 151-152).

Marcuse chama a atenção do leitor para o fato de que Narciso negou o amor que foi imposto por *Eros*, pois, com essa atitude ele se manifesta como antagonista a um *Eros* repressivo, justamente por essa atitude de recusa, ele é castigado, tendo como conseqüência sua própria morte. No entanto, mesmo na morte de Narciso percebemos o princípio de nirvana operando em todo esse estágio, ou seja, mesmo na morte Narciso continua a viver como Flor. conforme essa leitura realizada na obra *Eros & Civilização*, o autor considera que tanto Narciso como Orfeu¹⁸⁷ são símbolos de uma atitude erótica não repressiva diante da realidade. E, assim, as imagens de Orfeu e Narciso representam a grande recusa.

As imagens órfica e narcisista passam a ser identificadas como uma recusa, de modo especial, ao negar a separação entre o sujeito e o objeto libidinal, pois o narcisismo integraria o ego com o mundo objetivo. Dessa maneira, esta grande recusa teria então como meta a reunião do que ficou separado. Para Marcuse, essa atitude pode

¹⁸⁷ Segundo Marcuse, Orfeu enfrentou a ordem sexual repressiva, pois Ovídio narra que depois da morte de sua esposa Eurídice, ele esquivou-se do amor as mulheres e “muitas foram às mulheres que se apaixonaram pelo bardo, muitas que pratearam seu amor repellido. Ele estabeleceu o exemplo para o povo da Trácia ao dar seu amor aos efebos, e ao desfrutar a primavera e a primeira flor a desabrochar”. Na seqüência, a narrativa diz que ele foi então despedaçado pelas mulheres trácias (Ovídio apud Marcuse, 1999b, p.154).

gerar uma nova ordem existencial baseada no “sentimento oceânico”.¹⁸⁸ Nesse momento, o autor, faz uma articulação entre a imagem mitológica e poética de Narciso com a teoria freudiana (MARCUSE, 1999b, p. 153).

O interessante dessa expressão é o fato de demonstrar o “paradoxo de que o narcisismo, usualmente entendido como uma retirada egoísta ante a realidade, está aqui ligado à unicidade com o universo”. Este conceito de sentimento oceânico afirma que o narcisismo “denuncia uma relação fundamental com a realidade que poderá gerar uma ordem existencial compreensiva e global”. Marcuse considera que seria por meio do “sentimento oceânico” que o narcisismo estaria ligado ao universo e com isso apontaria para a possibilidade de um novo relacionamento com a realidade (MARCUSE, p, 1999b, p.153)¹⁸⁹.

Além disso, Marcuse ainda afirma o seguinte:

Por outras palavras, o narcisismo pode conter o germe de um diferente princípio de realidade: a catexe libidinal do ego (o próprio corpo do indivíduo) poder-se-á converter na fonte e reservatório para uma nova catexe libidinal do mundo objetivo – transformando esse mundo em um novo modo de ser. Essa interpretação é corroborada pelo papel decisivo que a libido narcisista desempenha, segundo Freud, na sublimação. Em *The Ego and the Id*, ele indaga ‘se toda a sublimação não terá lugar por intermédio do ego, que comece a converter a libido do objeto sexual em libido narcisista e então passe, talvez, a dar-lhe outra finalidade’. Sendo este o caso, então toda a sublimação começaria com a reativação da libido narcisista, que de algum modo extravasa e se estende aos objetos. A hipótese quase revolucionária por completo a ideia de sublimação: sugere um modo não repressivo de sublimação que resulta mais de uma ampliação do que de um desvio imperativo da libido (MARCUSE, 1999b, p.154).

Acreditamos que está claro que as imagens de Narciso e Orfeu são da grande recusa. E esta recusa “visa à libertação à reunião do que ficou separado”. Dessa maneira, podemos afirmar que Orfeu e Narciso são símbolos poéticos de outra forma de oposição do homem e da natureza. Nesse ponto de vista, Orfeu é compreendido como o

¹⁸⁸Esta expressão, Marcuse pegou emprestado com Freud, “Freud sugere que o sentimento oceânico procura reintegrar o ‘narcisismo ilimitado’ (MARCUSE, 1999b, p.153).

¹⁸⁹ Marcuse, faz menção à obra *The Delay of the Machine Age* de Hanns Sachs. Essa obra citada tem como meta “demonstrar que o narcisismo era um elemento constitutivo do princípio de realidade na civilização grega. Sachs procura entender quais foram as razões para os gregos não desenvolver uma tecnologia mecânica, já que esta civilização possuía capacidade e conhecimento para realizá-la. Não aceitando as explicações que dizem respeito a ordem econômica e social, ele afirma o seguinte: “o elemento narcisista predominante na cultura grega impediu o progresso tecnológico: a catexe libidinal do corpo era tão forte que militou contra a mecanização e a automatização (MARCUSE, 1999b, p. 153-154).

arquétipo do poeta como libertador e criador. Desse modo, é estabelecida uma ordem com menos repressão, na qual a paz acontece por meio da “pacificação do homem e da natureza, não através da força, mas pelo verbo” (MARCUSE, 1999b, p. 154).¹⁹⁰

Marcuse faz menção à experiência órfica e narcisista porque o valor de verdade desses símbolos não estão relacionados apenas com um passado distante, mas com a construção de uma realidade histórica possível. O interessante disso tudo, é o fato de que o recurso do pensador a esses símbolos não permitem apenas a identificação de Prometeu como um personagem capitalista da produtividade, mas através da experiência órfica e narcisista, pensarem em outras atitudes, em contraposição ao que está estabelecido, gerando dessa forma outro princípio de realidade. Desse modo, podemos inferir que as imagens de Narciso e Orfeu são guardados pela imaginação enquanto símbolos arquétipos de grande recusa.

De acordo com o que foi argumentado, Narciso e Orfeu não só representam a grande recusa, mas também um novo princípio de realidade que acontece através de uma experiência estética. É justamente na dimensão estética que um novo princípio de realidade poderia ser validado. Nesse momento, podemos perceber como é importante a imaginação no pensamento marcuseano. Principalmente quando o filósofo procura resgatar a imaginação enquanto valor de verdade. Isso porque é a imaginação que permite a dimensão estética criar e recriar sua visão de mundo.

Marcuse ao demonstrar o caráter simbólico das imagens de Prometeu, Narciso e Orfeu, é esclarecido como a própria cultura sempre obteve os mecanismos para transcender a realidade estabelecida. Agora cabe estudar os elementos de nossa própria cultura contemporânea que possam possibilitar uma nova transformação tecnológica. Essas questões serão trabalhadas no tópico que se segue. Para consecução dessa

¹⁹⁰ Marcuse diz que, a imagem de Orfeu é associada na tradição clássica como a introdução da homossexualidade. Como foi observado anteriormente, assim como Narciso, ele recusou o amor estabelecido pelo *Eros*. “Tal como Narciso, protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora”. Orfeu pagou o preço por sua recusa às mulheres com o seu próprio corpo, quando foi dilacerado. O *Eros* órfico narcisista é, fundamentalmente, a negação dessa ordem – sendo então identificada pelo filósofo como uma expressão da grande recusa”. A grande recusa é encontrada nestes símbolos principalmente pelo fato deles visualizar uma atitude contrária, que é realizada através de uma negação da ordem estabelecida pelo símbolo de Prometeu. A ideia é que com os símbolos órficos e narcisistas, podemos ter um novo princípio de realidade. Percebemos que Narciso está associado às árvores e flores, enquanto Orfeu à música. O primeiro é símbolo da contemplação e o segundo a canção da linguagem. “a sua linguagem é a canção e a sua existência é a contemplação. Essas imagens referem-se à dimensão estética como sendo aquela em que o princípio de realidade das mesmas deve ser procurado e validado” (MARCUSE, 1999b, p. 155).

proposta, teremos como ponto de partida um estudo sobre o poder da imaginação e da dimensão estética na obra marcuseana.

3.3 A Imaginação e um novo ambiente estético

No debate que se segue, retomaremos a obra *O Homem Unidimensional* e explicitaremos o que o autor escreveu sobre o papel da imaginação para uma transformação social. Depois refletiremos no seu texto *Um Ensaio Sobre a Libertação* o que ele discorreu sobre a relação intrínseca entre: imaginação, dimensão estética e um novo princípio de realidade.

Sabe-se que, a sociedade tecnológica (que é regida pelo princípio de desempenho) é compreendida como uma sociedade unidimensional, o seu funcionamento tem como característica ser uma sociedade administrada, em que todas as formas de expressão que não estão validadas pela sua lógica de controle são vistas como algo estranho e absurdo. Acompanhando estas abordagens realizadas na obra *O Homem Unidimensional*, o autor afirma que uma comunicação que expresse alternativas diferentes não seria realizada de outra forma, a não ser pelo caminho da ficção.

Nesses termos, o desejo de transformar a ilusão em realidade e a ficção em verdade é um testemunho do quanto à imaginação se converteu em um instrumento de progresso, “E é um dos que, como outros da sociedade estabelecida, são metodicamente abusados. Estabelecendo, o ritmo e o estilo da política, o poder da imaginação excede em muito *Alice no País da Maravilhas* na manipulação da palavra, transformando sensatez em insensatez e insensatez em sensatez”. Desse modo, podemos observar que a imaginação não conseguiu permanecer imune ao “processo de exploração”. Realidade e imaginação, que até então eram antagônicas, agora “emergem em bases técnica e política”. O progresso técnico está sendo acompanhado por uma realização da imaginação que pode ter conseqüências perigosas. (MARCUSE, 1982, p. 228).

Marcuse mostra que quando foi reduzido e cancelado o espaço romântico da imaginação, “a sociedade forçou a imaginação a se experimentar em novos terrenos, nos quais as imagens são traduzidas em capacidade e projeto histórico. A tradução será tão má deformada quanto à sociedade que a empreende”. A partir do momento em que a imaginação estava separada da produção material e das necessidades materiais, a imaginação passa a ser compreendida apenas como um mero jogo, “inválida no reino da necessidade e comprometida apenas com uma lógica fantástica e uma verdade

fantástica. Quando o progresso técnico cancela essa separação, aplica as imagens com sua própria lógica e sua própria verdade”. No entanto, é também reduzida a lacuna entre imaginação¹⁹¹ e razão. (MARCUSE, 1982, p. 228).

Dessa maneira, há uma redução nas lacunas entre produção material e imaginação, e também entre razão e imaginação. Nesse sentido, estas duas faculdades que eram antes antagônicas “se tornam interdependentes em terreno comum”. Levando em consideração esta situação, o autor considera que permitir à imaginação ter todos os meios para se expressar, seria perigoso. E ele justifica esta afirmação com as seguintes palavras:

A imaginação não permaneceu imune ao processo de espoliação. Somos possuídos por nossas imagens, sofremos as nossas próprias imagens. A psicanálise sabia bem disso e sabia das conseqüências. Contudo, ‘dar à imaginação todos os meios de expressão’ seria regressão. Os indivíduos mutilados (mutilados também em sua faculdade de imaginação) organizariam e destruiriam até mais do que lhes é permitido fazer agora. Tal libertação seria o horror não mitigado – não a catástrofe da cultura, mas a livre extinção de suas tendências mais repressivas. Racional é a imaginação que pode tornar-se o a priori da reconstrução e da redireção do aparato de produção para uma existência pacificada, uma vida sem temor. E essa jamais poderá ser a imaginação dos que estão possuídos pelas imagens de dominação e morte (MARCUSE, 1982, p.230 - 231).

De acordo com esses pressupostos, o autor coloca esta questão: “como podem os indivíduos administrados - que levaram a sua mutilação às suas próprias liberdades e satisfações (...) libertar-se de si mesmos como de seus senhores? Como se poderá sequer pensar que o círculo vicioso foi rompido?” (MARCUSE, 1982, p. 230). Já temos alguns acenos para uma resposta, pois, o autor considera que as massas devem ser dissolvidas em indivíduos que sejam libertos de “manipulações, doutrinações e manipulações”, para dessa forma serem capazes de compreender os fatos que estão a sua volta e serem capazes de analisar novas alternativas. Acreditamos que essas passagens já contêm a resposta nessa citação: “a sociedade seria racional e livre desde que fosse organizada,

¹⁹¹ Ver também o texto de Sartre *A Imaginação*, em tal texto Sartre aborda o estatuto da imagem e da natureza da imaginação. Apoiado na noção fenomenológica de intencionalidade trabalhada por Husserl, explicita que, a imagem não está na consciência, mas em um certo tipo de consciência, é um ato e não uma coisa: é consciência de alguma coisa.

mantida e reproduzida por um sujeito histórico essencialmente novo” (MARCUSE, 1999b. p. 211).¹⁹²

Um sujeito essencialmente novo só seria possível por meio de uma nova sensibilidade que, por sua vez, implicaria um novo princípio de realidade. Esse assunto é bem trabalhado na sua obra *Um Ensaio Sobre a libertação*.¹⁹³ De acordo com esta obra, Marcuse acredita que a dimensão estética pode servir como uma forma de calibrador para uma sociedade livre. A ideia é criar um universo de relacionamentos que não sejam mediados pelo Mercado e nem fundamentados na exploração competitiva. Essa atitude requer uma sensibilidade que esteja libertada da satisfação repressiva de uma sociedade não livre, ou seja, permeada por um novo princípio de realidade que aconteceria por meio da nova sensibilidade. Esta sensibilidade seria receptiva de formas e modos de realidade que até agora têm sido projetados apenas pela imaginação estética (MARCUSE, 1969, p. 27).

Quando Kant, em sua terceira crítica, elimina toda a fronteira entre sensibilidade e a imaginação, ele reconheceu que em certo ponto os sentidos são produtivos, criadores: na medida que participam da produção das imagens de liberdade. Por sua parte a imaginação depende dos sentidos que fornecem o material de experiência a partir da qual a imaginação cria o reino de liberdade, transformando os objetos e as relações que foram os dados dos sentidos e que tenham sido formadas pela ordem da sensibilidade, não apenas por suas formas puras (Espaço e Tempo). Mas também pelo seu conteúdo empírico, que como objeto o mundo a ser superado continua a ser um

¹⁹²A intenção de um novo sujeito é vista como impensável no capitalismo tardio, principalmente pela assimilação que é realizada entre as aspirações subjetivas e a produção material realizada pela racionalidade tecnológica. No entanto, ela também é validada pela exploração agressiva que é realizada neste mesmo sistema capitalista. Desse modo, o único pensamento que pode ser livre é aquele que pretende romper com este sistema (KANGUSSU, p. 180).

¹⁹³ Nessa parte da dissertação, perceberemos algumas mudanças no pensamento do autor. Na obra *O Homem Unidimensional* observamos que o aparato tecnológico consegue ajustar a imaginação dos indivíduos para o mercado. Já no texto *Um Ensaio sobre a libertação* ele observa que ainda há setores que a cultura capitalista não conquistou completamente, como por exemplo, podemos citar os guetos e alguns países periféricos, onde o sistema se mostra estável. Enquanto, nas sociedades avançadas ele encontra a rebelião dos jovens como, por exemplo, os movimentos de maio de 68 e também das minorias excluídas como era o caso das rebeliões dos guetos. Estes acontecimentos “forçam Marcuse a sair de seu humor profundamente pessimista, concernente à possibilidade de mudança radical na sociedade industrial avançada, em direção à posição de otimismo medido” (KING Apud KANGUSSU, p. 200). Nesse momento, a grande recusa ganha formas variadas. Tendo várias formas de expressão, como nos movimentos ecológicos, estudantil e na música.

fato determinante para a transcendência¹⁹⁴ (MARCUSE, 1969a, p. 28-29).

Fazendo uma leitura de Kant, Marcuse argumenta que o contraste entre a dimensão estética e a vida nada mais é de que um produto da repressão. Nesses termos, o surgimento da estética de Kant seria o início de uma redenção. Pois, “os sentidos, inferiorizados durante a ditadura do racionalismo repressivo, voltariam a ser valorizados por meio da compreensão do papel da percepção sensorial no fenômeno estético” (MERQUIOR, 1969, p. 37). A dimensão estética é o lugar onde os sentidos e o intelecto se encontram. Esta função mediadora entre os sentidos e o intelecto só é possível por meio da imaginação¹⁹⁵. Além disso, na dimensão estética temos também o encontro entre natureza e liberdade (MARCUSE, 1999b, p.161)¹⁹⁶.

Tendo isso em vista, Marcuse não deixou passar despercebido para os leitores que a mesma ordem e organização de classe que moldaram a sensibilidade e a razão do homem, também moldaram a liberdade da imaginação. Controlando as ciências puras e aplicadas e o papel autônomo da poesia, ficção e as artes. “Entre os ditames da razão instrumental, de um lado, e a experiência sensorial mutilada pelas realizações dessa

¹⁹⁴ “When Kant, in his third Critique, all but obliterated the frontier between sensibility and imagination, He recognized the extent to which the senses are “productive”, creative – the extent to which they have a share in producing the images of freedom. For its part, the imagination depends on the senses which provide the experiential material out of which the imagination creates its realm of freedom, by transforming the objects and relationships which have been the data of the senses and which have been formed by the sense. The freedom of the imagination is thus restrained by the order of the sensibility, not only by its pure forms (space and time), but also by its empirical content which, as the object – world to be transcended, remains a determining factor in the transcendence”.

¹⁹⁵ Existem três faculdades mentais trabalhadas por Marcuse no que diz respeito à dimensão estética e a nova sensibilidade. As três dimensões são entendidas como: memória, fantasia e imaginação. A memória é responsável por guardar a tensão entre a ideia e o real. Já a fantasia quando alimentada pela memória mantém um alto grau de liberdade em relação ao princípio de realidade. Conforme Kangussu, Marcuse está revisitando Kant e Schiller, “tendo Freud como guia, e demonstra que certos arquétipos da imaginação – especialmente os que têm como perspectiva a realização da humanidade e da natureza pela libertação de forças libidinais – podem, ultrapassando a repressão pulsional, mostrar o papel emancipatório da imaginação” (Kangussu, p.130). Por questão de escopo abordaremos apenas a terceira faculdade. Mészáros, também lembra da apropriação que Marcuse faz de Kant e Schiller, de modo especial, em relação com a estética. “A tal visão da ordem dominante só poderia ser contraposta uma ‘dimensão estética’ totalmente utópica, tendo como base o imperativo categórico kantiano e sua modificação por Schiller, no culto da forma estética” (MÉSZÁROS, 2010).

¹⁹⁶ O autor diz que, essa dupla mediação “é requerida pelo conflito geral entre as faculdades superiores e inferiores do homem, o qual é gerado pelo progresso da civilização – um progresso obtido através de sua utilização repressiva para as necessidades entre sensualidade e razão. Manifesta-se, pois, como uma tentativa para reconciliar as duas esferas de existência humanas que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo” (MARCUSE, 1999b, p. 161).

razão de outro, o poder da imaginação se encontra reprimido”¹⁹⁷. O poder da imaginação é reprimido estando livre apenas dentro de um quadro de repressão. Marcuse lembra que nas grandes revoluções históricas, a imaginação era, por certo período, liberada e livre para entrar nos projetos de uma nova moralidade social e de novas instituições de liberdade (MARCUSE, 1969a, p. 29 – 30).¹⁹⁸

Conforme Marcuse, essa ação política insiste em uma nova moralidade e uma nova sensibilidade como precondições e resultado de uma mudança social. Para tal mudança acontecer, seria necessária outra forma de racionalidade diferente da racionalidade repressiva, não foi então à toa que esta racionalidade tecnológica levou a cabo os avanços da sociedade industrial. Isso porque, a racionalidade tecnológica só é racional na medida em que utiliza sua eficácia para conter as aspirações de liberdade. Dessa maneira, Marcuse acreditava que a sensibilidade deve ser guiada pela imaginação, sendo assim, essa mediará à faculdade da razão e as necessidades dos sentidos, pois, “a imaginação ao unificar sensibilidade e razão, quando se torna prática torna-se também produtiva: uma força que guia a reconstrução da realidade”¹⁹⁹. E devemos ainda considerar que, a ciência e a tecnologia ao serem liberadas de seus serviços para a exploração e a destruição estariam livres para as exigências da libertação da imaginação. Nesse sentido, através de uma transformação racional do mundo, poderíamos chegar a uma nova realidade, que seria então formada pela dimensão estética (MARCUSE, 1969a, p. 30 31).²⁰⁰

¹⁹⁷ Between the dictates of instrumentalist reason on the one hand and a sense experience mutilated by the realizations of this reason on the other, the power of the imagination was repressed (MARCUSE, 1969a, p, 29).

¹⁹⁸ Isso porque o valor da verdade da imaginação estava relacionado com o passado e o futuro, até porque as formas de liberdade e felicidade que são invocadas têm como objetivo uma emancipação da realidade histórica. Isto ‘na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade’ (MARCUSE, 1999b, p. 138).

¹⁹⁹ The imagination, unifying sensibility and reason, become ‘productive’ as it become practical: a guiding force in the reconstruction with reality (MARCUSE, 1969, p. 30-31).

²⁰⁰ A arte é, talvez, o mais visível “retorno do reprimido”, não só no indivíduo, mas também no nível histórico genérico. A imaginação artística modela a memória inconsciente da libertação que fracassou, da promessa que foi traída (MARCUSE, 1999b, p. 135).

Este novo universo estético²⁰¹ não poderia ser desenvolvido num ambiente que se encontra configurado pelos impulsos agressivos, pois, a nova sensibilidade é desenvolvida num ambiente onde as faculdades não agressivas, eróticas, receptivas do homem, estejam em harmonia com a consciência de liberdade, trabalhando para a pacificação do homem e da natureza (MARCUSE, 1969a, p. 31).

É interessante salientar que a nova sensibilidade e a nova consciência que é projetada por Marcuse exigem uma nova linguagem²⁰² para definir e comunicar os novos valores. Pois, no grau em que uma revolução está desenvolvendo condições e relacionamentos sociais qualitativamente diferentes, podem talvez ser indicados por um desenvolvimento de uma linguagem diferente. Desse modo, “a ruptura com o continuum de dominação deve ser a ruptura com o vocabulário da dominação”. Nesses termos, o autor acredita que a tese surrealista de que “o poeta é um inconformista total, encontra na linguagem poética os elementos semânticos de uma revolução (MARCUSE, 1969b, p.32)²⁰³.

Podemos perceber que o autor no texto *Um Ensaio sobre a libertação* aponta para a necessidade de uma ruptura com o continuum de repressão, de modo especial, possibilitar uma revolução que acompanhe a reconstrução material e intelectual da sociedade. Esse acontecimento implica a fundação de um novo ambiente estético com um novo homem (MARCUSE, 1969, p.36).²⁰⁴

Marcuse fala de uma nova transformação na sociedade, aborda palavras, como ruptura, revolução e recusa, palavras essas que com as grandes conquistas da civilização

²⁰¹ Da mesma maneira que, observamos um novo princípio de realidade na experiência órfica e narcisista ao contrapor com a realidade prometéica, um universo estético teria como tarefa, desafiar o princípio de razão predominante. Dessa maneira, a arte ao mesmo tempo em que representa a ordem da sensualidade, invoca uma nova lógica, que seria a lógica da gratificação em oposição a lógica repressiva (MARCUSE, 1999b, p. 165).

²⁰² Esta nova linguagem defendida por Marcuse é entendida em termos mais amplo, incluindo palavras, imagens, gestos e tons (MARCUSE, 1999b, p.32).

²⁰³ Como já foi mencionado antes, este texto de Marcuse foi escrito em 1969, um ano após o maio de 68, na efervescência dos movimentos contracultura. Marcuse então compreendeu que a ruptura com o universo lingüístico da ordem estabelecida era mais radical, pois, era um fenômeno conhecido nos grupos sub-culturais desenvolver sua própria linguagem, e uma linguagem muito mais subversiva surgia nas linguagens dos militantes negros (MARCUSE, 1999b, p.35).

²⁰⁴ Nesse momento, podemos perceber que Marcuse revisitou Schiller. Estas passagens que falam de um novo ambiente estético, deixa claro para qualquer leitor que conhece um pouco de idealismo alemão que Marcuse leu as Cartas sobre a Educação Estética de Schiller. Ele mesmo faz questão de citá-la na obra *Eros E Civilização*, de modo especial, no capítulo 9 em que ele fala de Schiller e Kant, fazendo menção deste tipo: ‘Schiller afirma que a fim de solucionar o problema político, tem que passar através da estética, visto ser a beleza o caminho que conduz à liberdade’ (MARCUSE, 1999b, 167).

tecnológica e a hegemonia capitalista são vistas como obsoletas. No entanto, Marcuse aponta para a necessidade de uma sociedade onde o homem possa alcançar sua emancipação, tal proposta não poderia ser exigida em uma frase vista como obsoleta “uma transformação radical da sociedade”. Para o filósofo, tal proposta é possível, e acontece por meio de uma união da nova sensibilidade com uma nova racionalidade.

Acreditamos que em uma sociedade tecnológica e capitalista algumas destas questões sejam vistas como românticas e utópicas, a maior delas talvez seja sobre a pertinência dessa nova alternativa (a fusão da arte e da tecnologia) que engloba uma nova ciência e tecnologia. Como já sabemos, esta nova ciência e tecnologia acontecem a partir de uma nova sensibilidade, que por sua vez implica um novo princípio de realidade (e uma nova racionalidade). Este novo princípio de realidade acontece através de uma nova relação entre o homem e a natureza. Dessa maneira, é necessário indagar até que ponto é possível acontecer esta nova transformação?

E no que diz respeito à questão da dimensão estética até que ponto é possível falar que um sujeito essencialmente novo é possível por meio da arte?

Não pretendemos fugir dessas questões mesmo que nelas estejam implícitas algumas limitações do próprio autor, por isso tentaremos debater sobre a possibilidade de uma nova ciência e tecnologia a partir de uma visão crítica de Habermas, no seu texto *Técnica Ciência Como Ideologia*. Faremos isso neste item que se segue e depois retornaremos para a discussão do papel da dimensão estética na sociedade tecnológica.

3.4. Marcuse e Habermas: uma nova sobriedade e as discretas esperanças

Acreditamos que a ideia de uma nova sensibilidade que levaria a uma nova tecnologia é um ponto bastante questionável no pensamento de Marcuse, merecendo uma investigação mais detalhada. Isso se deve principalmente pelo fato do projeto de uma nova sensibilidade ressoar em alguns momentos como uma ideia utópica e romântica. Ninguém melhor que Habermas no seu texto *Ciência e Técnica Como Ideologia*²⁰⁵ soube expressar tão bem essas críticas à filosofia marcuseana.

²⁰⁵ O texto de Habermas, *Técnica E Ciência Como Ideologia* foi publicado em 1968, e é dedicado aos 70 anos de Marcuse. Nesse texto, é discutida a tese de Marcuse sobre a instrumentalização da técnica. Os textos *Técnica E Ciência como Ideologia* e *Conhecimento e interesse* eram considerados como os prolegômenos em que Habermas queria preparar o acesso a uma nova teoria da sociedade que não fosse baseada num fundamento idealista (Wiggershaus, 2006, p.668).

É importante ressaltar que essa controvérsia sobre a tecnologia envolvendo Marcuse e Habermas que pretendemos discorrer neste tópico foi de essencial importância para a teoria crítica. Exatamente por isso, Feenberg considera que este diálogo entre Habermas e Marcuse no que diz respeito à tecnologia marcou um ponto decisivo na história da escola de Frankfurt, sendo que após os anos 60 o pensamento de Marcuse entrou em declínio, enquanto que o de Habermas crescia. Conforme Feenberg, isto indicava que a teoria crítica passava a adotar uma postura menos utópica (FEENBERG, 2008b, p. 11).

Como sabemos, as ideias de Marcuse são empolgantes e por isso não foi por acaso que ele foi reconhecido como o filósofo da revolução, sendo aclamado por estudantes que pertenciam a uma geração que tinha como marca a rebeldia²⁰⁶. No entanto, quando se trata de fazer uma abordagem filosófica de um autor é necessário manter uma leitura crítica no que diz respeito às suas ideias. A importância desse exercício está em tentar evitar que a pesquisa realizada cometa os mesmos erros do autor. Como sabemos, o movimento dialético obtém um ponto privilegiado na obra de Marcuse, de modo especial, ao explicitar a dimensão da negação. Acreditamos que este exercício é fundamental até para conhecer o pensamento do próprio Marcuse²⁰⁷.

Além do mais, uma coisa é conhecer o universo filosófico do autor estudado e outra coisa totalmente diferente é saber como é refletido e debatido este tema por outros pensadores, de modo especial, saber até que ponto o seu pensamento é pertinente, pois, é necessário indagar sobre a atualidade destas questões e saber se o seu pensamento ainda é capaz de dialogar com a civilização tecnológica atual. Para esclarecer estas questões, incluiremos os comentários de Jürgen Habermas e Andrew Feenberg sobre

²⁰⁶ Em 1979, Marcuse concede uma entrevista em San Diego onde declara que a apropriação dos alunos da obra *O Homem Unidimensional* foi uma coincidência entre as ideias encontradas na obra e os sentimentos dos alunos com o que estava acontecendo no mundo capitalista, de modo especial, a sociedade afluyente de um lado e a guerra e o terror do outro lado, como acontecia na guerra contra os vietnamitas ([Http://video.google.com](http://video.google.com)).

²⁰⁷ A intenção não é negar as ideias que foram desenvolvidas por Marcuse, mais fazer uma análise de sua validade, a partir de nosso contexto atual, privilegiado em relação ao do autor por mais de 40 anos de história, ou seja, entender até que ponto a filosofia da tecnologia de Marcuse é pertinente com o desenvolvimento tecnológico atual.

essa abordagem marcuseana com respeito à ideia de uma nova ciência e uma nova tecnologia.²⁰⁸

Para a consecução desta proposta, teremos como objeto de estudo a obra de Habermas *Técnica e Ciência como ideologia* e um ensaio de Andrew Feenberg intitulado *Marcuse ou Habermas: Duas Críticas da Tecnologia*²⁰⁹. Na primeira obra citada, a ideia é mostrar uma visão contrária ao pensamento marcuseano, tendo em vista uma análise crítica da proposta marcuseana de uma nova ciência. Enquanto na segunda, utilizaremos Feenberg como um comentarista deste debate. Ao realizar isso procuraremos refletir, à luz do pensamento de Marcuse, uma resposta a tal crítica.

Iniciaremos expondo a interpretação que Habermas realiza sobre a abordagem marcuseana da tecnologia. Para obter uma melhor compreensão deste debate recordaremos algumas passagens que já foram expostas nesta dissertação a luz do pensamento de Habermas. A reflexão que se segue do texto *Técnica e Ciência Como Ideologia* deixa claro como a obra *O Homem Unidimensional* foi minuciosamente estudada por Habermas, também podemos observar neste momento como o tema da racionalidade tecnológica era um dos pontos principais de divergência destes dois autores.

Iniciaremos este diálogo, lembrando que a tecnologia é compreendida por Marcuse na obra *Algumas Implicações Sociais Da Tecnologia Moderna* como um projeto histórico e social. Como foi então observado nos itens anteriores, esta definição da tecnologia como um fenômeno histórico e social continua nos textos posteriores, de modo especial, por considerar a base tecnológica como o lugar onde é projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com os homens.

Neste momento, Habermas elabora uma exposição do pensamento de Marcuse, exposição esta que não iremos detalhar, pois, os temas expostos já foram trabalhados no capítulo anterior desta dissertação. Desse modo, debateremos apenas o necessário e as

²⁰⁸ O motivo de delimitar este item a este questionamento do que diz respeito a uma nova ciência e uma tecnologia, se deve ao fato desta proposta ter, implicitamente em sua discussão, os temas desenvolvidos ao longo dessa dissertação, não estando reduzida apenas à temática da técnica, mas também, utopia, estética e recusa.

²⁰⁹ São interessantes estas duas obras porque na primeira (embora os debate de Habermas sempre estiveram relacionados com a tecnologia quando ele fala da colonização do mundo da vida, ele não publicou nada especificamente sobre a técnica depois deste texto) podemos observar outra visão da tecnologia e uma crítica a Marcuse. Já Feenberg apesar de ter sido aluno de Marcuse ao dialogar com este texto habermasiano e com as obras de Marcuse não apresenta nenhuma defesa apaixonada por Marcuse, isto pode ser significativo, pois, indica que ele estava aberto para um dialogo.

citações mencionadas. Por questão de escopo preferimos fazer menção ao próprio comentário de Habermas, já que as próprias fontes bibliográficas de Marcuse estão claras no capítulo anterior e no início deste capítulo.

Habermas inicia o seu texto expondo a crítica marcuseana ao caráter totalitário da racionalidade tecnológica.

Já em 1956, num contexto inteiramente diverso, Marcuse chamara a atenção para o peculiar fenômeno de que nas sociedades capitalistas industriais avançadas, a dominação tende a perder o seu caráter explorador e opressor e a tornar-se racional, sem que por isso se desvaneça a dominação política: a dominação está ainda apenas condicionada pela capacidade de e pelo interesse em manter o aparelho no seu conjunto e em o alargar. A racionalidade da dominação mede-se pela manutenção de um sistema que pode permitir-se converter em fundamento da sua legitimação o incremento das forças produtivas associado ao progresso técnico – científico, embora, por outro lado, o estado das forças produtivas represente precisamente também o potencial, pelo qual medidas as renúncias e as incoformidades impostas aos indivíduos, esta surge cada vez mais como desnecessária e irracional (HABERMAS, 2006, p. 47).

Como sabemos, a racionalidade tecnológica possibilita a grande racionalização da não-liberdade, esta falta de liberdade surge como sujeição ao “aparelho técnico que amplia a comodidade da vida e intensifica a produtividade do trabalho”. Contudo, “a racionalidade tecnológica protege assim antes a legalidade da dominação em vez de eliminá-la e o horizonte instrumentalista da razão abre-se a uma sociedade totalitária de base racional” (HABERMAS, 2006, p. 49).

Esta dissertação, desde o primeiro capítulo chamou atenção para este caráter totalitário da racionalidade tecnológica. No entanto, podemos observar que no primeiro tópico deste capítulo, Marcuse argumentava que esta mesma racionalidade tecnológica era mutável, podendo existir novas formas de razão instrumental. Sendo assim, encontramos no pensamento marcuseano a crença de que é possível a existência de uma nova racionalidade, uma alternativa às formas que estão sendo produzidas pela sociedade de classe. Para o autor, um novo tipo de razão poderia gerar uma nova ciência e um novo projeto tecnológico (esta foi a ideia principal tratada no item anterior) livre

das características negativas de nossas atuais ciências e tecnologias, em outras palavras, o surgimento de uma nova sensibilidade²¹⁰.

Conforme já apresentamos, a nova sensibilidade seria a integração da estética com a racionalidade tecnológica, possibilitando a fusão da arte com a tecnologia. É exatamente esta ideia que debateremos com a ajuda de Habermas e Feenberg. Embora, esta proposta marcuseana não é bem aceita por Habermas em sua obra *Técnica e Ciência como Ideologia*. Este texto aborda de forma incrédula uma possível ideia de uma nova ciência e tecnologia. Habermas considera que estas ideias fazem parte das esperanças secretas de uma geração de pensadores, Benjamim, Adorno, Bloch e Marcuse “cujo o ideal implícito era a restauração da harmonia entre homem e natureza”. Desse modo, Habermas considera a ideia de uma nova ciência e tecnologia como um mito romântico (HABERMAS, 2006, p. 50). Além disso, ele acredita que uma tecnologia baseada na união com a natureza acaba aplicando o modelo da comunicação humana a um domínio onde são possíveis apenas relações instrumentais (FEENBERG, 2008b, p. 12).

Dando continuidade à análise de Habermas, ele argumenta que para Marcuse a fusão entre tecnologia e dominação não poderia ser demonstrada de outro modo “a não ser supondo que no a priori material da ciência e da técnica se oculta um projeto de mundo determinados por interesse de classe”. Habermas argumenta que Marcuse neste momento estava seguindo o Sartre fenomenológico, e acredita que seja por isso que não poderia existir uma emancipação sem antes haver uma revolução prévia da própria ciência e técnica. Por meio destes pressupostos, Marcuse lançou o projeto de uma nova ciência.

Vale lembrar novamente que, o projeto de uma nova ciência só é possível para Marcuse através da ideia de uma nova sensibilidade. É neste momento que Habermas inicia sua crítica ao pensamento marcuseano. Ele afirma que “em algumas passagens, Marcuse sente-se tentado a enlaçar esta ideia de uma nova ciência com a promessa, familiar na mística judaica e protestante, de uma ressurreição da natureza caída: um topos que, como se sabe entrou na filosofia de Bloch e, de forma reflexiva, alimenta

²¹⁰ Para Feenberg, esta posição ambiciosa e eloqüente que Marcuse defende de uma nova sensibilidade, com a transformação da ciência (Feenberg diz que esta proposta é sustentada com inspiração metafísica) é cada vez menor e alvo de total descrédito. Para ele é necessária uma filosofia da tecnologia que não seja metafísica ou instrumentalista (FEENBERG, 2008b, p. 12).

também as esperanças mais secretas de Benjamim, Horkheimer e Adorno” (HABERMAS, 2006, P,50).

De acordo com esses pressupostos, podemos observar que Habermas considerava uma nova ciência como um mito que não era apenas utópico como também romântico, servindo apenas para alimentar as esperanças secretas de uma possível relação harmoniosa com a natureza. Como sabemos, este ideal serviu como fonte de inspiração para toda a segunda geração da teoria crítica.

Vale lembrar que a obra *Ciência e Técnica como Ideologia* serviu de apoio para Gérard Lebrun escrever um ensaio intitulado *Sobre a Tecnofobia*. Neste texto Marcuse é rotulado como um pensador tecnofóbico. Em uma entrevista à Folha de S. Paulo, Lebrun mostra sua antipatia com o pensamento marcuseano, ao declarar que o pensamento de Adorno e Marcuse são confusos e por isso prefere o pensamento de Horkheimer e de Habermas. Ele ainda considera que embora Marcuse tenha tido o mérito de ter percebido a importância do problema da técnica, o seu marxismo era muito pouco marxista para conduzir esta questão. Lebrun indaga: “como ser marxista condenando a razão técnica? Isso me parece incompatível com o pressuposto de Marx. A condenação marcuseana do maquinismo, da razão técnica, vai muito longe. Pode-se perguntar o que ele iria colocar no lugar da sua utopia, se não se quisesse voltar à selvageria original”. Nesta mesma entrevista, ele deixa claro sua descrença a respeito à ideia de uma nova ciência e uma nova tecnologia, declarando de forma irônica estas palavras “No país das fadas, tudo é possível. Pode ser que me falte imaginação, mas não vejo como possa haver (...). O que pode ser outra mecânica quântica? Marcuse ia a esses extremos, que não podem ser chamados de outra coisa que utópicos, no sentido pejorativo do termo” (Lebrun,).²¹¹

Lebrun parece apenas reproduzir as ideias expressas no texto de Habermas, principalmente ao chamar Marcuse de romântico. Embora chame explicitamente Marcuse de tecnofóbico, ele não alcança nenhum avanço além do que está escrito no texto de Habermas. Isto porque chamar Marcuse de tecnofóbico sem uma boa argumentação das razões que o conduziram a esta conclusão não adianta muita coisa. Além disso, considerar qualquer atitude de desconfiança à tecnologia como tecnofóbica

²¹¹ No início desta entrevista, Lebrun define o termo tecnofobia como uma desconfiança que se tem da técnica e dos seus avanços, de modo especial, as “técnicas que colocam em perigo o equilíbrio ecológico, como as tecnologias nucleares. Tecnofobia é essa desconfiança a priori, esse ódio contra a técnica”. Para ele, não apenas a Escola de Frankfurt pode ser considerada tecnofóbica, como também os movimentos ambientalistas.

(como por exemplo, os movimentos ecológicos que ele mesmo cita) e dizer que a crítica à tecnologia de Marcuse seria uma falta de marxismo não adianta ainda, é pouco para poder ser levada em diante esta discussão²¹².

Ainda a respeito do que Lenbrun afirmou, é importante lembrar que Marcuse em nenhum momento propõe um fim da tecnologia ou uma volta a um estado primitivo. A leitura realizada dos textos de Marcuse mostra o contrário, a permanência da base técnica para possibilitar uma mudança qualitativa. Desse modo, o que ele está defendendo é uma alternativa diferente diante da natureza. Alternativa esta, que permita a natureza não ser explorada. Esta ideia se dá a partir do que foi desenvolvida como uma nova sensibilidade. A insistência marcuseana na nova sensibilidade é importante porque demonstra que não há como existir uma revolução se antes não acontecer uma mudança nos sentidos. Esta transformação não está tratando apenas de uma harmonia entre o homem e a natureza, mas da teoria com a prática, da arte e a vida, arte e racionalidade.

Voltado ao texto *Ciência e Técnica como Ideologia*, poderemos observar que, Habermas não adere a ideia de uma nova sensibilidade, pois, essa nova atitude não poderia “deduzir a ideia de uma nova técnica”. Assim, as abordagens de Marcuse que declara que “em vez de tratar a natureza como objeto de uma disposição possível poderíamos considerá-la como o interlocutor de uma possível interação”. Ou seja, “em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraterna²¹³”. São argumentos que não convencem Habermas (HABERMAS, 2006, p.53).

Nessa passagem abaixo, Habermas considera que esta atitude alternativa perante a natureza defendida por Marcuse não poderia deduzir uma nova técnica.

Seja como for, as realizações da técnica que, como tais são irrenunciáveis, não poderiam ser substituídas por uma natureza que abre os olhos. A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como interlocutor em vez de objeto, refere-se a uma estrutura alternativa da ação: à interação simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica. Mas isto quer dizer que os dois projetos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos, do gênero humano na sua totalidade, e não de uma época singular, de uma classe determinada ou de uma situação ultrapassável. Assim como não é

²¹² Na filosofia dizem que um anão quando sobe nos ombros de um gigante consegue enxergar melhor e mais longe do que o gigante. Parece que esta ideia não se aplicou no caso do Lebrun, pois, se tratando de Marcuse, ele não avançou nada em relação ao texto *Técnica E Ciência Como Ideologia* de Habermas.

²¹³ Este termo “natureza fraterna” é Habermas que expressa e não Marcuse.

admissível a idéia de uma nova técnica, também não pode pensar-se de um modo conseqüente a idéia de uma nova ciência, já que no contexto, ciência deve significar sempre a ciência moderna, uma ciência obrigada a manter a atitude de uma possível disposição técnica: tal como para a sua função, assim também para o progresso científico-técnico em geral, não existe substituto algum que seria mais humano (HABERMAS, 2006, p. 53).

Habermas argumenta que na obra *O Homem Unidimensional* há muitas passagens em que a revolução significaria apenas “uma mudança do enquadramento institucional”, isto implica dizer que as forças produtivas não seriam afetadas. Essas passagens citadas por Habermas encontram-se principalmente na última parte do *Homem Unidimensional*²¹⁴. Vale lembrar que quando Marcuse advoga uma nova tecnologia, deixa claro que a estrutura do progresso tecnocientífico seria mantida, modificando apenas os valores regulativos. “Os novos valores traduzir-se-iam para tarefas tecnicamente solucionáveis; o novo seria a direção deste progresso, mas o próprio critério de racionalidade permaneceria imodificado”. Habermas critica duramente Marcuse identificando sua tese como uma tese de duplo significado, onde a técnica poderia tanto debilitar quanto aumentar o poder do homem (HABERMAS, p. 54).

Além disso, Habermas defende as ideias de Arnold Gehlen²¹⁵ que afirmam existir uma conexão inerente entre a técnica que conhecemos e a estrutura da ação racional dirigida a fins. Pois, “se entendemos o círculo funcional da ação controlada pelo êxito como a unificação de decisão racional e de ação instrumental, então podemos reconstruir a história da técnica sob o ponto de vista de uma objetivação gradual da ação racional teleológica”. Desse modo, a evolução técnica faz parte de um modelo interpretativo em que “o gênero humano, teria projetado, uma a uma, ao nível dos meios técnicos, as componentes elementares do círculo funcional da ação racional teleológica, que inicialmente radica no organismo humano”. Essa passagem em que Habermas

²¹⁴ Esta temática foi desenvolvida no item anterior desta dissertação. Podemos observar esta afirmação de Habermas sobre o pensamento de Marcuse, no último capítulo da obra *O homem Unidimensional* quando Marcuse deixa claro que seria necessária a permanência da técnica para acontecer uma mudança social qualitativa.

²¹⁵ De acordo com Wiggershaus, Habermas tinha admiração pela maneira como Gehlen em sua obra *Der Mensch (O Homem)*, “havia reunido um volume de resultados de pesquisa com temas de Scheler, numa antropologia sistemática que mostrava como, por sua própria atividade, o homem conseguia transformar as condições de penúria de sua existência em oportunidades de melhorar sua vida”. Além disso, Habermas gostava da forma como Gehlen “reconstruía o nascimento das instituições” (WIGGERSHAUS, 2006, p. 579).

acompanha Gehlen esclarece que a evolução técnica age obedecendo a uma lógica que corresponde à estrutura da ação racional teleológica. De acordo com estes pressupostos, Habermas indaga como poderíamos renunciar à técnica ou substituí-la por uma técnica qualitativamente diferente. Para isso seria necessária no seu entender, uma modificação da organização humana (HABERMAS, 2006, p.52).

Como observamos acima, ao acompanhar as ideias do antropólogo Gehlen, Habermas acaba considerando a tecnologia como um projeto genérico, ou melhor, um projeto da espécie humana em seu todo, isso implica dizer que Habermas não compreendia a tecnologia como um projeto de uma certa época histórica determinada (Marcuse, compreende a tecnologia como fenômeno histórico e social), como podemos observar, nas sociedades de classe, ou numa classe específica, como a burguesa.

Além disso, numa passagem do livro *A Escola de Frankfurt* escrita por Wiggershaus, esse autor atenta para o seguinte fato:

Diversamente de Weber e Marcuse, Habermas não concebia o acesso da racionalidade científica e técnica ao nível de totalidade histórica como um processo irreprimível que não se preocupava com justificação, mas como um processo que também agravava os problemas. Como contraste, ele escolheu um resumo de evolução social que tomava como fio condutor a repartição desigual e, no entanto, legítima, da riqueza e do poder. Em sociedades tradicionais, esse problema era resolvido pelo fato de que a dominação era acompanhada de imagens do mundo que davam mesmos aqueles que deveriam reprimir mais necessidades do que o necessário, o sentimento de participar de uma forma de vida que visava ao mais alto grau possível de vida em comum satisfatória e boa (...) Aos olhos de Habermas, duas tendências definiam o capitalismo avançado: o aumento do intervencionismo do Estado para garantir um sistema social esmagado por crises e cada vez menos conforme a ideologia da troca livre e justa, e a transformação da ciência e da técnica em primeiras forças produtivas (Wiggershaus, 2006, p. 672).

Wiggershaus, afirma que o Estado intervencionista rapidamente “tentou satisfazer sua necessidade de legitimação por uma plataforma política de recompensa: mantendo em seu lugar um sistema que garantia a segurança social e as oportunidades de ascensão proporcionais ao desempenho”. Para manter isso e garantir a lealdade das massas com o sistema capitalista “era necessário um grande espaço de manobras para as intervenções estatais que corroíam profundamente a vida social e privada. Isso não fazia mais do que aumentar a necessidade de legitimação” (Wiggershaus, 2006, p. 773)

Deste modo, temos aí um problema:

Que é tornar plausível, junto aos membros de uma democracia, a idéia de evitar discutir publicamente questões práticas e guiar a ação dos dominantes visando exclusivamente resolver as questões técnicas e administrativas. A tarefa dos dominadores era então facilitada porque a extensão e a complexidade enormemente aguçadas pela economia, pela técnica e pela ciência contribuíam para fazer surgir a impressão de que as leis imanentes a essa dominações produziria coerções objetivas às quais a política seria forçada a se dobrar para cumprir a plataforma política de recompensa. Assim como, para a epistemologia científica, desligar das ciências a dimensão das orientações das ações do papel de informação não causava problema. Assim também, para a massa despolitizada da população, a aparência tecnocrática assumia um papel de justificativa de sua despolitização e de sua exclusão dos processos de decisão essenciais para o conjunto da sociedade (WIGGERSHAUS, 2006, p.673).

Ao acompanhar esta leitura de Wiggershaus, podemos observar que Habermas já estava iniciando sua própria postura filosófica, ou seja, trilhando outro caminho para a teoria crítica. Desse modo, *Ciência e técnica como Ideologia* além de ser uma análise da instrumentalização da técnica em Marcuse, já apontava para o desenvolvimento da sua teoria futura (o agir comunicativo).

Em resumo, podemos compreender, que Habermas além de demonstrar sua crítica à ideia de uma nova sensibilidade, também diverge de Marcuse no que diz respeito à temática da historicidade. Como dissemos, Habermas não concebe o projeto da tecnologia como um projeto histórico, ao contrário, como um projeto genérico da espécie humana.

Feenberg nos apresenta sua visão, segundo a qual Marcuse estava certo ao argumentar que a tecnologia é um projeto socialmente determinado. E lembra que a crítica à tecnologia sempre esteve presente na Escola de Frankfurt, de modo especial, na *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer. Embora, essa crítica à tecnologia não é tema comum apenas na Escola de Frankfurt, pois, podemos também observar em pensadores como Jacques Elull e outros críticos sociais que podem ser expostos como tecnofóbicos. Feenberg ainda salienta que geralmente as críticas as tecnologias são postas em um quadro especulativo. A abordagem tecnológica de Heidegger, por exemplo, é voltada para uma compreensão ontológica, enquanto a escola de Frankfurt

exerce o mesmo papel com uma teoria dialética da realidade²¹⁶. Estas teorias podem não ser totalmente convincentes, mas têm uma utilidade importante porque funcionam como um antídoto contra a fé positivista no progresso.

Podemos observar que a crítica que Habermas fez à abordagem de Marcuse à tecnologia foi contundente, e bastante influente²¹⁷. Nesse sentido, a obra *Técnica e Ciência Como Ideologia* parece ter deixado o pensamento de Marcuse abalado, de certa forma ele foi incapaz de sair ileso desse debate. No entanto, Feenberg, ao analisar esta passagem da obra de Habermas, argumenta o seguinte;

Em defesa de Marcuse, poderíamos dizer que em nenhum lugar ele afirma que uma racionalidade técnica qualitativamente diferente e que substituiria uma relação interpessoal com a natureza viria a substituir a objetividade característica de toda ação técnica. É Habermas quem usa a expressão “relação fraternal com a natureza” para descrever as posições de Marcuse. Marcuse, na verdade, advoga uma relação com a natureza como um outro sujeito, mas o conceito de subjetividade aqui implicado deve mais à substância aristotélica do que à idéia de uma individualidade (FEENBERG, 2008b, p. 12)

Feenberg lembra que para Marcuse não se “trata de uma conversa com a natureza, mas o reconhecimento dela como portadora de qualidade própria e de sua legitimidade inerente. Dessa maneira, esse reconhecimento deveria incorporar a própria estrutura da racionalidade técnica” (FEENBERG, 2008b, p.13).

²¹⁶ Feenberg, no entanto, comete o erro de enquadrar o pensamento de Marcuse sobre a tecnologia, como uma filosofia especulativa metafísica, não alcançado o grau de concretude que deveria, para poder ser utilizada como guia para uma transformação. Tal enquadramento, sugere um desconhecimento do pensamento de Marcuse (embora Feenberg o conhecesse bem, já que foi seu aluno), pois a sua crítica à racionalidade tecnológica não se deve apenas à compreensão ontológica de Heidegger e a uma visão dialética como ele aponta neste momento ao falar da Escola de Frankfurt, sendo que, Marcuse foi o membro que levou adiante o projeto político. Para Rolf Wiggershaus, Marcuse realizou o que estava faltando na segunda geração da teoria crítica; “integrar, num conjunto sistemático, as análises da sociedade capitalista avançada. Ele o havia feito de maneira concisa e surpreendente – da maneira que o caracterizava e que o diferenciava, no fundo, dos outros teóricos de Frankfurt. Ele apresentava a experiência cotidiana de um teórico sensível com um discreto romantismo” (WIGGERSHAUS, 2006, p.643). Ao observar o sexto capítulo do homem unidimensional e também a própria obra de Habermas que está sendo debatida nesta parte do trabalho, compreenderemos, que o conceito de que a racionalidade tecnocientífica é histórica se deve a obra *A Crise da Ciência Européia* de Husserl. Para Habermas apenas Marcuse foi capaz de “converter o conteúdo político da razão técnica em ponto de partida analítico de uma teoria da sociedade tardo capitalista”. O nosso autor, pretende desenvolver este ponto de vista não só filosoficamente como também sociologicamente (HABERMAS, 2006, p. 50).

²¹⁷ Não foi então à toa que, Habermas foi um membro estimado no instituto por Adorno. Wiggershaus afirma que Adorno gostava do fato de Habermas saber escrever bem. “Pois, ele se queixava várias vezes da carência do instituto de pessoas capazes de fazê-lo. Habermas também se fez notar por uma crítica profunda de Heidegger que Adorno só criticou violentamente a partir dos anos 60” (Wiggershaus, 2006, p. 578).

Nesse sentido, podemos observar que a dificuldade de Habermas²¹⁸ não seria admitir que o desenvolvimento tecnológico fosse influenciado pelas demandas sociais, mas em reconhecer as possibilidades de outras variedades de racionalidade técnica, como acreditava Marcuse. Habermas até poderia aceitar que a tecnologia possa ser projetada de maneira diferente, no entanto, ele insistiria em que a tecnologia continuaria intocada por qualquer realização específica²¹⁹.

Feenberg argumenta que o cerne da teoria de Marcuse é mostrar que estes princípios instrumentais da técnica são insuficientes por eles mesmos para determinar o contorno de uma forma técnica de vida específica. Com efeito, outros fatores que não estão relacionados com a eficiência também devem entrar nesta equação.

Dizendo com Feenberg:

Na verdade, esta teoria é uma crítica da racionalidade e não uma regressão romântica ao imediatismo. Ao contrário, mudanças técnicas implementadas no local de trabalho para intensificar o poder gerencial são justificadas quanto à eficiência no sentido de que podem aumentar o retorno de capital mesmo que tornem o trabalho mais difícil e doloroso. A dimensão moral desse resultado é abafada e não se revela pela aplicação de normas técnicas (FEENBERG, 2008b, p.22).

Como observamos na citação acima, a teoria crítica da tecnologia de Marcuse não diz respeito a uma regressão romântica. Este pensamento demonstra sua atualidade e poder, ao mesmo tempo em que esclarece as relações de forças existentes na sociedade que são justificadas pelo uso técnico. De maneira geral, são invocadas considerações sobre eficiência para remover temas que são de níveis normativos e de discussões públicas.

Como é sabido, Habermas considera utópico e romântico o ideal de uma nova sensibilidade que é defendida pelo nosso autor. Wiggershaus argumenta que o que Habermas pretendia, era preparar o acesso a uma nova teoria da sociedade que não fosse baseada em teorias idealistas. Tendo isso em vista, Habermas buscava definir o

²¹⁸ Ao acompanhar a leitura de Feenberg, percebemos que Habermas não enxergava com bons olhos as formas de recusa que surgiram naquele período, para ele os radicais dos anos 60, eram antimodernos. Dessa maneira, Feenberg afirma que a teoria do agir comunicativo é desenvolvida como uma abordagem contra o pensamento de Marcuse e da nova esquerda, tudo isso, em nome de uma modernidade redimida. Um dos fatores para essa visão habermasiana poderia ser creditado pelo fato dos anos 60, serem vistas como uma zona de irracionalidade que seria incapaz de contribuir para uma reforma da sociedade.

²¹⁹ Marcuse defende o contrário e acredita que a verdadeira essência da tecnologia se encontra ainda aberta na reforma do sistema industrial avançado.

fenômeno do aumento da forma racional da ciência e da técnica (em outras palavras, da racionalidade encarnada nos sistemas de ações racionais com respeito a fins). Ao passo que Marcuse e os seus companheiros da teoria crítica conceituavam este fenômeno pela fusão da técnica com a dominação (WIGGERHAUS, 2010, p.668).

Em resumo, podemos dizer que, para Habermas, a razão técnica e científica não é histórica, isso porque esse pensador interpreta a razão técnica como um conceito genérico de instrumentalidade. Sendo assim, a racionalidade técnica é vista apenas como uma expressão de um certo tipo de racionalidade. Nesse sentido, o único valor que poderemos julgar a racionalidade seria de acordo com sua eficiência (FEENBERG, 2008b, p, 70). Nesse raciocínio, não faz sentido falar em uma nova sensibilidade, por isso ele abandona o tema da tecnologia e passa a trabalhar assuntos que podem ser resolvido através de outros valores, iniciando assim, o desenvolvimento de sua teoria do agir comunicativo. Basta lembrar a separação habermasiana entre o mundo da vida e mundo da técnica. No entanto, Marcuse compreende a razão técnica como histórica, acredita que existe a possibilidade de uma nova tecnologia radicalmente diferente da atual, a partir de uma nova razão pautada em valores não repressivos.

Acreditamos que sem um bom entendimento do que vem a ser uma nova sensibilidade, a crítica de Habermas torna-se verdadeira, isto é, o projeto de uma nova técnica não seria outra coisa do que um mero ideal romântico e utópico. A primeira coisa que podemos compreender é que ao falar de uma nova sensibilidade estamos tratando de uma nova formação do homem, pois, depois de duzentos anos que separam Schiller de Marcuse, temos a proposta de uma nova educação estética para o homem, em que nela estivessem inseridos os ideais da grande recusa. No entanto, nada impede que esta nova educação estética seja da mesma forma considerada romântica.

Assim, a pertinência do ideal de uma nova sensibilidade está presente na sua própria fundamentação, ou seja, nela mesma. Sendo assim, cabe apenas esclarecer e dizer como acontece uma nova tecnologia e uma nova ciência.

Nos textos anteriores percebemos que a nova sensibilidade acontece através da imaginação e da arte, são esses elementos que possibilitam o surgimento de um novo sujeito histórico. Acreditamos que já está esclarecido que a arte e a imaginação são fundamentais neste processo. Embora, ainda falta um aprofundamento mais detalhado da dimensão da arte para o papel da transformação social.

Desse modo, faz-se necessário trabalhar os conceitos presentes na estética de Marcuse e esclarecer a relação entre arte e forma estética, como também arte e

revolução, e, de modo especial, explicitar o papel subversivo da arte. Acreditamos que no tópico que se segue tais questões serão esclarecidas.

3.5. Arte e revolução na autonomia da arte: a nova sensibilidade rumo a uma nova educação estética do homem

A dimensão estética ocupa um papel importante na obra de Marcuse não apenas pelo seu papel de representar a realidade social em todas as suas contradições, mas principalmente pelo fato de possibilitar o surgimento de uma nova sensibilidade.

Ao aprofundar o tema da estética no seu pensamento, o autor passa a declarar a autonomia da arte perante a realidade. Para demonstrar a validade dessa afirmação, pretendemos esclarecer o papel subversivo da arte ao explicitar como acontece a forma estética.

Para uma compreensão adequada desse ponto, iniciaremos com o texto *A dimensão estética* (1977) percorrendo o texto *Arte e Revolução* que é encontrado na sua obra *Contra-Revolução e revolta* e concluiremos retornando ao texto *A dimensão estética*²²⁰. Ao seguir esse itinerário, demonstraremos a intrínseca relação entre arte e revolução, oferecendo elemento para uma melhor definição da nova sensibilidade.

Conforme Marcuse, a arte é uma possibilidade de transcender a realidade. A arte transcende a realidade na medida em que conserva sua verdade. Assim, o autor argumenta que a forma estética é o grande e único compromisso da arte. Para esse pensador, a forma estética é o lugar onde é encontrada uma alternativa para organizar o real, pois, em virtude de sua forma estética a arte possui uma autonomia diante das relações sociais (MARCUSE, 2008, p. 11). Sendo assim, podemos observar que, através do conteúdo da forma estética existiu a possibilidade da arte transcender sua própria dimensão artística²²¹. Nesse sentido, o que está sendo defendido é a autonomia da arte,

²²⁰ Neste tópico, serão trabalhados os textos de Marcuse dos anos 60 e 70, *A Sociedade Como Obra de Arte* (1967), *A Arte na Sociedade Unidimensional* (1967), *Cartas aos Surrealistas de Chicago* (1971). O motivo de termos citado apenas *A Dimensão Estética* e *Contra-Revolução e Revolta*, se deve ao fato destes dois textos serem utilizados nesta parte do trabalho como leituras principais.

²²¹ É importante lembrar que na obra *A Dimensão Estética*, Marcuse critica a estética marxista, ao considerar que o marxismo aborda a arte “no contexto das relações sociais e atribui à arte uma função política e um potencial político. mas ao contrário dos estetas marxistas ortodoxos, vejo o potencial político da arte na própria arte, como qualidade da forma estética” (MARCUSE, 1999, p. 11). A pretensão de Marcuse, não é apenas demonstrar a ortodoxia marxista, e sim defender a autonomia da arte perante as relações sociais.

pois a arte não precisaria de outra dimensão que não a dela própria para transcender a realidade estabelecida.

Desse modo, a transcendência da arte representa um rompimento com a consciência dominante, pois, na medida em que a arte transcende as relações sociais, é transcendida a consciência dominante, nesse sentido, a arte “revoluciona a experiência”. Marcuse argumenta que a arte pode “ser revolucionária em muitos sentidos. Num sentido restrito, a arte pode ser revolucionária ao apresentar uma mudança radical no estilo e na técnica”. Essa mudança poderia ser empreendida por uma vanguarda que antecipa e reflete as mudanças substanciais da sociedade. “Assim, o expressionismo e o surrealismo anteciparam a destrutividade do capitalismo monopolista e a emergência de novas metas para uma mudança radical” (MARCUSE, 2008. p. 12).

Marcuse considera que uma obra de arte pode ser entendida como revolucionária na medida em que sua configuração estética está apresentando “a ausência da liberdade do existente e as forças que se rebelam contra isso no destino exemplar do indivíduo, rompe a realidade mistificada (e reificada) e der a ver o horizonte de uma transformação”. Tendo isso em vista, podemos considerar que uma obra de arte é revolucionária “na medida em que subverte as formas dominantes da percepção e da compreensão, apresente uma acusação à realidade existente e deixe aparecer à imagem da libertação”. (MARCUSE, 2008, p.13).

Podemos observar bem isso no estilo da poética surrealista. Marcuse, argumenta que o surrealismo luta pelo caráter autêntico da arte, este movimento procurava manter e recuperar o caráter transcendente da arte, pois, a postura realizada por esse movimento visava recuperar a força alienante da arte, ou melhor, o caráter autônomo da arte que se dava pelo distanciamento da realidade estabelecida²²² (MARCUSE, 2007d, p. 181).

Outro pensador que escreveu sobre o movimento surrealista foi Walter Benjamin, ele lembra que, desde Bakunin, não houve novamente na Europa um conceito tão radical de liberdade. E eram os surrealistas que tornavam disponíveis este conceito. “Foram os primeiros a liquidar o ideal de liberdade dos moralistas e dos humanistas, porque sabem que ‘a liberdade, que se pode ser adquirida neste mundo com

²²² Marcuse teve grande interesse pelo surrealismo. Nos anos 20, o surrealismo transformou-se em uma força internacional abordando temas como, poesia, escrita, pintura e música, no cinema e da vida. O potencial político do surrealismo é encontrado no erotismo, na fantasia e no inconsciente. Com artistas surrealistas como Breton, Aragon e Dali, é criada tendências para uma transformação radical da arte e da vida. Marcuse trocou cartas com um grupo de surrealistas de Chicagos mostrando sua posição sobre a “contradição irreconciliável entre a arte e a política (MARCUSE, 2007b, p, 56).

mil sacrifícios, quer ser desfrutada, enquanto dure, em toda sua plenitude e sem qualquer cálculo pragmático”. Nesse sentido, ele conclui afirmando que a causa da liberdade é a única pela qual vale apenas lutar (BENJAMIN, p. 32).

No texto *Society As A Work of Art*, Marcuse afirma que, foi com o surgimento do surrealismo nos anos 20 que foi definida uma nova antítese. Nessa antítese, a arte não seria considerada submissa à política. Ao contrário é a política que estaria submissa à arte, “à imaginação criativa” (MARCUSE, 2007b, p.124).

Nessa passagem abaixo, podemos perceber porque o surrealismo não passou despercebido no pensamento de Marcuse.

A palavra liberdade é a única que ainda me exalta. Considero-a apta a sustentar, indefinidamente, o velho fanatismo humano. Ela responde, sem dúvida alguma, a minha única aspiração legítima. No meio de todas as desgraças que herdamos, cumpre reconhecer que nos foi deixado a maior liberdade de espírito. Cabe-nos a nós não fazer mau uso dela. Reduzir a imaginação à condição de escrava (...), somente a imaginação é capaz de mostrar-me aquilo que pode ser e isto só já é razão (BRETON, 2001,p. 17).

Voltando para a obra *A Dimensão Estética*, Marcuse argumenta que o papel revolucionário da arte é encontrado somente na sua forma estética, pois o que vem a tornar a literatura revolucionária não é o fato de uma obra ser escrita para os trabalhadores ou para a revolução. O nosso autor prossegue, argumentando que só é possível falar de revolução na arte, na medida em que, é apontada a referência para a própria obra de arte no seu conteúdo (MARCUSE, 2008, p.14).

Nesse sentido, o potencial político da arte não se baseia em outra dimensão que esteja fora dela, ou melhor, o seu potencial político está fundado na sua própria dimensão estética. “A sua relação com a práxis é inexoravelmente indireta, mediatizada e frustrante. Quanto mais imediatamente política for à obra de arte, mais ela reduz o poder de afastamento e os objetivos radicais e transcendentais de mudança”. Tendo isto em vista, o autor constata que “pode haver mais potencial subversivo na poesia de Baudelaire e de Rimbaud do que nas peças didáticas de Brecht” (MARCUSE, 2008, p.14).

Na citação abaixo, podemos observar como Marcuse expressa o relacionamento entre a forma de arte e a revolução, e de modo especial, sua defesa da autonomia da arte:

A tese que defendo é a seguinte: as qualidades radicais da arte, em particular da literatura, ou seja, a sua acusação da realidade existente e da ‘bela aparência’ da libertação baseiam-se precisamente nas dimensões em que a arte transcende a sua determinação social e se emancipa a partir do universo real do discurso e do comportamento, preservando, no entanto, a sua presença esmagadora. Assim, a arte cria o mundo em que a subversão da experiência própria da arte se torna possível: o mundo formado pela arte é reconhecido como uma realidade reprimida e distorcida na realidade existente. Esta experiência culmina em situações extremas (do amor e da morte, da culpa e do fracasso, mas também da alegria, da felicidade e da realização) que explodem na realidade existente em nome de uma verdade normalmente negada ou mesmo ignorada. A lógica interna da obra de arte termina na emergência de outra razão, outra sensibilidade, que desafiam a racionalidade e a sensibilidade incorporadas nas instituições dominantes (MARCUSE, 2008, p.19).

Podemos perceber que a função crítica da arte tem o seu lugar na forma estética, e mediante as leis da forma estética, “a realidade é necessariamente sublimada”, o seu conteúdo é estilizado, reformulando e reordenando os dados em concordância com as exigências da forma artística. Esta sublimação estética “dirige-se à componente afirmativa, reconciliadora da arte, embora seja ao mesmo tempo um veículo da função crítica, negadora, da arte”. Desse modo, “a transcendência da realidade imediata destrói a objetividade reificada das relações sociais estabelecidas e abre uma nova dimensão da experiência: o renascimento da subjetividade rebelde”. Nesse sentido, na base da sublimação estética ganha lugar uma dessublimação “na percepção dos indivíduos – nos seus sentimentos, juízos, pensamentos; uma invalidação das normas, necessidades e valores dominantes. Com todas as suas características afirmativo-ideológicas, a arte permanece uma força de resistência” (MARCUSE, 2008, p.20).

Podemos tentar definir provisoriamente a formação estética como o resultado da transformação de um dado conteúdo (fato atual ou histórico, pessoal ou social) num todo independente: um poema, peça, romance, etc. a obra é assim do processo constante da realidade e assume um significado e verdade próprios. A transformação estética é conseguida através de uma remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão, de modo a revelarem a essência da realidade na sua aparência: as potencialidades reprimidas do homem e da natureza. A obra de arte representa assim a realidade, ao mesmo tempo que a denuncia (MARCUSE, 2006, p. 20).

É importante explicitar que o que torna uma obra de arte autêntica e verdadeira não é apenas o seu conteúdo e muito menos a pureza de suas formas, mas, a forma tornada conteúdo. Pois, na “forma estética, autonomia e verdade encontram-se interligadas. Constituem fenômenos sócio-históricos, transcendendo cada um a arena

sócio-históricos”. Nesse sentido, “a verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida para definir o que é real” (MARCUSE, 2008, p. 21).

Com efeito, Marcuse está visualizando uma sociedade emancipada com um desenvolvimento qualitativo. Para acontecer tal transformação seria necessária uma mudança no sistema das necessidades (é importante lembrar que a definição de um novo princípio de realidade implica a transformação radical dos impulsos e das necessidades, como vimos nos heróis gregos, nas imagens de Orfeu e Narciso). Dessa maneira, Marcuse aponta para a necessidade de um aprofundamento das estruturas instintivas dos indivíduos. Além disso, o autor considera que “a solidariedade e a comunidade têm sua base na subordinação da energia destrutiva e agressiva à emancipação social dos instintos de vida” (MARCUSE, 2008, p. 27).²²³

No início da obra *A Dimensão Estética*, percebemos no pensamento de Marcuse a intrínseca relação entre arte e revolução. Os textos marcuseanos demonstram que a arte manifesta seu potencial subversivo na medida em que denuncia a realidade. Podemos perceber bem isto quando o autor, na sua obra anterior *Contra –Revolução e Revolta* (1972) inicia o texto *Arte e Revolução* apontando o que vem a ser uma revolução cultural.

Revolução cultural: a frase, no ocidente, sugere primeiro que os desenvolvimentos ideológicos se antecipam aos desenvolvimentos na base da sociedade; revolução cultural mas (ainda) não revolução política e econômica. Enquanto que nas artes, na literatura e na música, na comunicação, nos costumes e modas, ocorreram mudanças que sugerem uma nova experiência, uma transformação radical de valores, a estrutura social e suas expressões políticas parecem permanecer basicamente inalteradas ou, pelo menos, atrasada em relação a mudanças culturais. Mas ‘revolução cultural’ também sugere que a oposição radical envolve, hoje, em um novo sentido, todo o domínio situado além do das necessidades materiais – melhor ainda, que visa à transformação total da cultura tradicional (MARCUSE, 1973, p. 82).

²²³ Conforme Marcuse, este foi um dos problemas do marxismo, ter negligenciado o potencial político encontrado na dimensão dos instintos. Pois, a revolução das estruturas instintivas deveria ser considerada um pré-requisito básico para o surgimento de um novo sistema de necessidade (MARCUSE, 2006, p. 27). Daí a importância de uma nova educação estética.

Marcuse declara que a linguagem tem uma função fundamental para o surgimento de uma sociedade emancipada²²⁴. Os elementos revolucionários da linguagem estão situados em dois domínios oposto da sociedade que são encontrados na arte e na tradição popular.

A arte possibilita a negação do poder que é estabelecido pelo aparato, tendo como característica sua forma subversiva que é identificada pelo autor como uma arma política. Esse uso subversivo da arte visa uma dessublimação, isto é, a dissolução da forma estética. Sistemática da cultura. “A forma estética significa o total de qualidade (harmonia, ritmo, contraste) que faz de uma obra de arte um todo em si, com uma estrutura e uma ordem próprias (o estilo)”. Marcuse considera que é “em virtude dessa qualidade, a obra de arte transforma a ordem predominante em realidade” (MARCUSE, 1973, p. 83)²²⁵.

O segundo domínio dos elementos revolucionário da linguagem (a tradição popular), representa, predominantemente, a linguagem dos oprimidos e, como tal, possui uma afinidade natural com o protesto e a recusa. Ela é vista nos guetos em suas gírias e expressões próprias. Para Marcuse, isso pode ser bem observado, na linguagem negra, que era metodicamente fomentada pelo povo negro norte-americano, fortalecendo a solidariedade, a consciência de sua identidade e de sua tradição cultural reprimida ou destorcida (MARCUSE, 1973, p. 82).

O que está claro nesse texto de *Contra-Revolução e Revolta*²²⁶ é a busca de formas artísticas que expressem a experiência do corpo e da alma²²⁷, não como veículo do poder e resignação do trabalho, mas como veículo de libertação. “É a busca de uma cultura sensual, sensual no sentido em que envolve a transformação radical da

²²⁴ Podemos observar esta afirmação no texto de Marcuse *Art One-Dimensional Society*, onde é observada pelo autor, a força da linguagem poética e artística, de modo especial, no contexto de oposição a sociedade afluyente e a guerra do Vietnã, podendo ser observado nas letras de Bob Dylan. Para Marcuse, esses acontecimentos definiam um momento revolucionário e o surgimento de uma nova esquerda. (MARCUSE, 2007a, p. 113).

²²⁵ Dessa maneira, podemos perceber que na autonomia da arte surge a possibilidade de romper com as estruturas totalitárias e alienantes do sistema estabelecido e deixar surgir às potencialidades reprimidas e distorcidas de outra forma de realidade.

²²⁶ Também na obra *Um Ensaio Sobre A Libertação*.

²²⁷ É interessante como em certo sentido Foucault elabora uma abordagem similar a esta. Assim, é digno de nota este comentário de Foucault a respeito da teoria crítica. “Se eu tivesse conhecido a tempo a Escola de Frankfurt, muito trabalho teria sido poupado. Eu não teria dito tantas tolices, teria evitado muitos rodeios tentando não me enganar, quando a Escola de Frankfurt já tinha aberto caminho” (RAULET, apud, Bretas, 2010, p.13).

experiência e receptividade dos sentidos do homem; a sua emancipação de uma produtividade autopropulsora, lucrativa e mutiladora”. Nesse sentido, ao falar de uma revolução cultural não se trata apenas de expressar uma reavaliação artística, ela vai, além disso, pois, “ataca as raízes do capitalismo no próprio indivíduo” (MARCUSE, 1973, p. 83).

O fim dos anos 60 foi propício para Marcuse vislumbrar novas experiências de libertação. Isso porque além de ter acompanhado a revolta dos movimentos estudantis também dedicou parte da sua pesquisa à análise dos movimentos sociais, como é o caso dos guetos com suas formas de linguagem e gírias, também de outros movimentos que emergiram naquele período, de modo especial, o *Maio de 68*, e os movimentos ecológicos e feministas²²⁸. O autor considerava que, essas mudanças são fundamentais para uma revolução, essa leitura se deve principalmente ao fato, de que ele acreditava que esses movimentos concomitantemente com a experiência estética abririam espaço para uma nova experiência com a realidade.

Desse modo,

Uma nova experiência da realidade, novos valores, enfraquecem a conformidade na população subjacente. Mais efetivamente do que suas metas e slogans políticos, esse protesto ‘existencial’, difícil de isolar e difícil de punir, ameaça a coesão do sistema social. E é esse protesto que motiva os esforços para subverter também a cultura superior do sistema; a luta por modos essencialmente diferentes de vida parece depender, em grande parte, da libertação da cultura burguesa (MARCUSE, 1973, p.84).

Um dos motivos do autor criticar a cultura burguesa se deve ao fato dele considerar que o estilo de vida encontrado no materialismo burguês “estava totalmente impregnado de uma racionalidade instrumentalista que milita contra as tendências libertárias, degrada o sexo, discrimina contra as mulheres e impõem a repressão em nome de Deus e dos negócios” (MARCUSE, 1973, p. 85). No entanto, “é bastante óbvio que isso deixou de ser hoje a cultura dominante. A classe dominante, atualmente, não tem uma cultura própria (a tal ponto que as ideias da classe dominante sejam consideradas ideias dominantes) nem a prática a cultural burguesa que herdou”. Isto se deve ao fato da cultura burguesa clássica que conhecemos “estar hoje antiquada em desintegração – não sob o impacto da revolução cultural e da rebelião estudantil mais,

²²⁸ Podemos observar como os movimentos sociais entraram no pensamento de Marcuse, ao observar os textos, *Um ensaio sobre a libertação* que trata dos movimentos estudantis e *Revolução e contra revolta*, no segundo Marcuse, acrescenta os movimentos ecológicos e femininos.

outrossim, em virtude da dinâmica, do capitalismo monopolístico que tornou essa cultural incompatível com o requisito para sua sobrevivência e crescimento” (MARCUSE, 1973, p. 86).

Pelo exposto, podemos observar que, é predominante na sociedade uma cultura antiburguesa, pois a cultura superior denuncia e rejeita “a cultura material da burguesia”. Nesses termos, “o universo estético contradiz a realidade – uma contradição ‘metódica’, intencional”. De acordo com Marcuse, essa contradição não é direta nem imediata ou total, e muito menos “assume a forma de um romance, poema, quadro etc. social ou político, a obra permanece comprometida com a estrutura da arte, com a forma do drama, do romance, da pintura, articulando, por conseguinte, a distancia da realidade”. Sendo assim, a negação estaria contida pela forma, pois, essa “é sempre uma contradição ‘interrompida’, ‘sublimada’, que transfigura, transubstancia a realidade dada – e a libertação desta”. Essa transfiguração passa a criar um universo fechado sobre si mesmo, assim, “por mais que aparecem dentro de uma ordem universal a que pertencem. E essa ordem universal é primeiramente, muito concreta e histórica: a da cidade Estado dos gregos, ou das cortes feudais, ou da sociedade burguesa” (MARCUSE, 1973, p.88).

Dizendo com Marcuse:

Em virtude dessa transformação do universo histórico específico da obra de arte – uma transformação que se destaca na apresentação do próprio conteúdo específico – a arte abre a realidade estabelecida a uma outra dimensão: a da possível libertação. Certo, isso é ilusão, *schein*, mas uma ilusão em que outra realidade se manifesta. E somente o faz se a arte for deliberadamente ilusória – como um mundo irreal diferente do estabelecido. E nessa transfiguração, precisamente, a arte preserva e transcende o seu caráter de classe. E transcende-o, não no sentido de mera ficção e fantasia, mas no de um universo de possibilidades concretas (MARCUSE, 1973, p. 89).

Marcuse argumenta que, o que está em jogo é o caráter afirmativo da cultura burguesa, “em virtude do qual a arte serve para embelezar e justificar a ordem estabelecida”. Entretanto, esta afirmação tem seu próprio movimento dialético. Isto porque toda obra em sua própria estrutura evoca, “as palavras, as imagens, a música de outra realidade, de uma outra ordem repelida pela ordem existente e, entretanto, viva na memória e na antecipação, viva no que acontece aos homens e mulheres, e na rebelião contra isso”. Somente quando a tensão existente entre “afirmação e negação, entre

prazer e dor, cultura superior e cultura material, deixa de prevalecer, sempre que a obra deixa de sustentar a unidade dialética do que é e do que pode (e deve) ser, a arte perdeu a sua verdade, perdeu-se a si própria”. Marcuse afirma que a forma estética é o lugar onde acontece essa tensão entre as qualidades críticas e negadoras, essas que são “transcendentes da arte burguesa – as suas qualidades antiburguesas”. Desse modo, “recuperá-las e transformá-las, para salvá-las da expulsão, deve ser uma das tarefas da revolução cultural” (MARCUSE, 1973, p. 94).

Marcuse defende que, as formas estéticas idealizam um mundo libertado, oposto ao universo repressivo, nessa abordagem, a forma estética contém outra ordem diferente da ordem estabelecida. Resultando em um universo diferente, embora derivado do existente, pois, não teria a violência contra os homens e as coisas, igualmente, falar por eles, dando palavras e sons ao que até então é silencioso e distorcido pela realidade estabelecida. Para o filósofo, este poder libertador da arte encontra-se em todos os seus estilos e formas, como por exemplo, no romance ou numa pintura realista que expressa à história de maneira como ela deveria acontecer. Desse modo, a história é mudada pela forma estética (MARCUSE, 1973, p, 95-96).

O carácter afirmativo da arte não se baseia tanto em seu divórcio da realidade como na facilidade com que poderia se reconciliar com a realidade dada, usada como seu décor, ensinada e experimentada como valor incompromissivo, mas recompensador, cuja posse distinguia a ordem ‘superior’ da sociedade, os educados, das massas. Mas o poder afirmativo da arte é também o poder que nega essa afirmação. Apesar do seu uso (feudal e burguês) como símbolos de status, consumo conspícuo e refinamento, a arte conserva aquela alienação da realidade estabelecida que esteja na origem da arte. É uma segunda alienação, em virtude da qual o artista se dissocia metodicamente da sociedade alienada e cria o universo irreal, ‘ilusório’, em que a arte tem e comunica a sua verdade. Ao mesmo tempo, essa alienação relaciona arte e sociedade: preserva o conteúdo de classe e torna-o transparente. Como ideologia, a arte invalida a ideologia dominante. O conteúdo de classe é idealizado, estilizado e, por conseguinte, converte-se no receptáculo de uma verdade universal que transcende o conteúdo particular de classe. Assim, o teatro clássico estiliza o mundo de príncipes, nobres e burgueses do respectivo período dominante dificilmente falasse e atuasse como os seus protagonistas no palco, ela pôde reconhecer neles, pelo menos, a sua própria ideologia, o seu próprio ideal ou modelo (MARCUSE, 1973, p. 97- 98).

Há outra dimensão na realidade estabelecida, que surge numa compreensão da forma estética como ilusão. Nessa dimensão em que a arte é identificada como ilusão, a própria arte passa a ser compreendida como alienação de uma sociedade estabelecida,

nessa alienação artística, a obra de arte, o universo da arte, essencialmente irreal – cria um ‘mundo que não existe, um mundo da ilusão (*schein*), aparência, ilusão. “Mas nessa transformação da realidade em ilusão e somente nela, a verdade subversiva da arte se manifesta”. A verdadeira arte acontece por meio de uma segunda alienação²²⁹ onde a arte se distancia da sociedade alienada. Essa alienação cria o universo da ilusão onde a arte comunica sua verdade (MARCUSE, 2006, p.98).

Nessa passagem abaixo, podemos compreender a leitura que Marcuse fazia dessa segunda alienação.

É esta segunda alienação que desaparece nos sistemáticos esforços de hoje para reduzir, senão eliminar, o hiato entre a arte e a realidade. O esforço está condenado ao fracasso. Há rebelião, sem dúvida, no teatro de guerrilha, na poesia da imprensa livre, na música rock – mas permanece artística sem o poder negador da arte. No grau em que se faz parte da vida real, perde a transcendência que opõe a arte à ordem estabelecida; permanece imanente nessa ordem, unidimensional, e, portanto, sucumbe a essa ordem. A sua qualidade vital imediata consiste, precisamente, no desfazer dessa antiarte e seus atrativos. Move-se aqui e agora, dentro do universo existente e termina no tumulto frustrado de sua anulação (MARCUSE, 1973, p.101).

Marcuse mostra que uma revolução cultural continuaria sendo uma força progressiva. No entanto, “no seu esforço para libertar o potencial político da arte, vê-se bloqueada por uma contradição não resolvida”. O potencial progressivo faz parte da natureza da arte, assim, o autor indaga como este potencial político da arte pode ser expresso como um elemento de práxis revolucionário “sem deixar de ser arte?” Ou melhor, “como pode ser traduzida de tal modo que a forma estética seja substituída por “algo real”, vivo, e que, entretanto, transcenda e negue a realidade estabelecida?” (MARCUSE, 1973, p.102).

A primeira coisa a ser compreendida é que arte conserva seu potencial subversivo e revolucionário na medida em que contradiz a realidade estabelecida, e, esta contradição é realizada na própria forma estética.

Desse modo, Marcuse afirma o seguinte:

²²⁹ É importante perceber que essa alienação não diz respeito a uma atividade repressiva, ao contrário ela visa à libertação, como segunda alienação, alienação principalmente da primeira forma de alienação que está relacionada com a realidade estabelecida. É digno de nota lembrar que em um texto anterior intitulado *Algumas Considerações Sobre Aragon: Arte e Política Na Era totalitária* de 1945, Marcuse afirma o seguinte: “A arte é essencialmente irrealista: a realidade que cria é alheia e antagônica à outra, a realidade que ela nega e contradiz em nome da utopia que deve ser real. mas a libertação é ação realista, política” (MARCUSE, 1998c, p.272).

A arte só pode expressar o seu potencial radical como arte, em sua própria linguagem e imagem, a qual invalida a linguagem corrente, a *prose du monde*. A mensagem libertadora da arte também transcende as metas realmente alcançáveis da libertação, assim como transcende a crítica real da sociedade. A arte continua comprometida com a idéia (Schopenhauer), com o universal no particular; e como a tensão entre idéia e realidade, entre o universal e o particular, persistirá, provavelmente, até o advento do milênio que nunca haverá, a arte tem de continuar sendo alienação. Se arte, por causa dessa alienação, não fala às massas, isso é obra da sociedade de classes que cria e perpetua as massas. Se e quando uma sociedade sem classe realizar a transformação das massas em indivíduos ‘livremente associado’, a arte terá perdido o seu caráter elitista mas não o seu distanciamento da sociedade. A tensão entre afirmação e negação impede qualquer identificação da arte com a práxis revolucionária. A arte não pode representar a revolução; ela pode apenas invocá-las em um outro meio, numa forma estética em que o conteúdo político torna-se metapolítico, governado pela necessidade interna da arte (MARCUSE, 1973, p. 103)²³⁰.

Marcuse demonstra que a relação entre arte e revolução é uma unidade oposta e antagonica. A arte tem sua necessidade e liberdade que é própria de sua dimensão estética, e não da revolução. O que vem unir arte e revolução é o desejo de mudar o mundo, ou melhor, a busca pela libertação. A respeito disso, o que o autor quer deixar claro, é que a arte não abandona as exigências que fazem parte de sua própria dimensão, permanecendo dessa forma não-operacional. Nesse sentido, a forma política só é manifestada na arte através da transfiguração de sua forma estética. Assim, a revolução poderia estar ausente na obra de arte mesmo que o artista fosse um revolucionário (MARCUSE, 1973, p. 105)²³¹.

Nesse momento, há uma mudança no engajamento político, isso porque ele está sendo convertido num problema de técnica artística, dessa forma, “em vez de se traduzir arte (poesia) para realidade, a realidade é traduzida para uma nova forma estética. A recusa, o protesto radical, manifesta-se no modo como as palavras são agrupadas e reagrupadas, libertas de seu uso e abuso tradicionais”. A partir da criação de novas

²³⁰ Marcuse, declara que existe um momento simbólico em que é anunciada a transição da vida cotidiana para outra experiência de vida essencialmente diferente, acontece um salto do “universo social estabelecido para o universo distanciado da arte; é a ocorrência do silêncio”. Este silêncio faz parte da forma estética (MARCUSE, 1973, p. 104).

²³¹ Marcuse cita como um exemplo, Rimbaud, este poeta foi simpatizante das comunas e redigiu uma constituição para os comunistas. Entretanto, o teor dos seus poemas que foram escritos som o impacto da comuna, não diferiu em nenhum aspecto, dos outros poemas. “a revolução estava ao fim, em sua poesia: como uma preocupação de ordem técnica, a saber, traduzir o mundo para uma nova linguagem” (MARCUSE, 1973, p. 106).

palavras, com imagens e som, temos a fundação de outra realidade “a partir da existente – permanente revolução imaginária, surgimento de uma segunda história, dentro da seqüência histórica”. Desse modo, Marcuse aponta a permanente subversão estética como o caminho da arte (MARCUSE, 1973, p.106).

Contudo, “a tensão entre arte e revolução parece irreduzível. A própria arte, na prática, não pode mudar a realidade e a arte não pode submeter-se às exigências concretas da revolução sem negar a si própria”. No entanto, a arte pode contribuir ao “extrair suas inspirações e sua forma do movimento revolucionário que então prevalece – pois a revolução está na substância da arte” (MARCUSE, 1973, p. 114).

Ao perceber o caráter subversivo da arte na sua forma estética, veremos que a arte poderia se transformar em uma arma na luta de classes, de modo especial, ao possibilitar uma mudança na consciência predominante. “Contudo, os casos em que existe uma correlação transparente entre a respectiva consciência de classe e a obra de arte são extremamente raros (Molière, Beaumarchais, Defoe)”. Podemos observar que, “em virtude de sua própria qualidade subversiva, a arte está associada à consciência revolucionária” (MARCUSE, 1973, p. 122).

Retornando mais uma vez à obra *A Dimensão Estética*, observamos que, o nosso autor entende que a arte não é capaz de mudar o mundo, “mas pode contribuir para a mudança da consciência e impulsos dos homens e mulheres, que poderiam mudar o mundo”. Nesse momento, ele observa que os movimentos que surgiram nos anos 60 “levaram a uma transformação radical da subjetividade e da natureza, da sensibilidade, da imaginação e da razão. Abriam uma nova visão das coisas, permitiram o ingresso da superestrutura na base” (MARCUSE, 2008, p.39).

Dizendo com Marcuse:

A verdade da arte não é apenas uma questão de estilo. Há na arte uma autonomia abstrata, ilusória: invenção arbitrária privada de algo novo, uma técnica que permanece estranha ao conteúdo ou técnica sem conteúdo, forma sem matéria. Tal autonomia vazia perde a realidade própria à arte, que paga tributo ao que existe, mesmo na sua negação. Nos seus verdadeiros elementos (palavras, cor, tom), a arte compartilha-o com a sociedade existente. E por muito que a arte subverta os significados, normais das palavras e das imagens, a transfiguração é ainda a de um dado material. É também esse caso quando se destroem as palavras, quando se inventam outras novas – de outro modo, toda a comunicação seria cortada. Esta limitação da autonomia estética é a condição sob a qual a arte pode tornar-se um fator social (MARCUSE, 2008, p.46).

Para o autor, a arte faz parte do que existe “e só como parte do que existe fala contra o que existe. Essa contradição é preservada e resolvida na forma estética, que dá ao conteúdo familiar e à experiência familiar o poder de afastamento”. É nessa contradição que é decidida a qualidade e a verdade da obra de arte. Isso acontece porque a forma estética não se opõe ao conteúdo e nem vice-versa (MARCUSE, 2008, p. 46).

A arte é também uma promessa de libertação.²³² Para o autor, essa promessa é uma qualidade da forma estética. Assim, ele demonstra que tal promessa de libertação é retirada da realidade estabelecida. “conjura a dominação do poder, a aparência da libertação. mas só a aparência; a realização desta promessa não está dentro das possibilidades da arte”. Sendo assim, Marcuse, pergunta “será que não há ou poderá haver obras autênticas em que as Antígonas destroem os Creontes, em que os camponeses derrotam os príncipes, em que o amor é mais forte do que a morte?” (MARCUSE, 2008, p.50).

Na mimese transformadora, a imagem da libertação só se manifesta como algo quebrado pela realidade. Se arte fosse prometer que, no fim, o bem triunfaria sobre o mal, tal promessa seria refutada pela verdade histórica. Na realidade, é o mal que triunfa, apenas existem ilhas de bem onde nos podemos refugiar durante algum tempo. As verdadeiras obras de arte têm disso consciência; rejeitam as promessas fáceis; recusam o alívio final feliz. Devem rejeitá-los, pois, o reino da liberdade é inabarcável pela mimese, estas não conseguem dar-lhe forma. O final feliz é o contrário da arte. Onde, no entanto, aparece, como em Shakespeare, como na *Ifigênia de Goethe*, como no final do *Fígaro*, como em *Falstaff*, como em *Proust*, parece ser negado pela obra no seu conjunto. No *Fausto*, o final feliz acontece pura e simplesmente no paraíso e a grande comédia não se pode libertar da tragédia que tenta banir. A mimese persiste como representação da realidade, representação transformadora. Esta sujeição resiste à qualidade utópica da arte: a infelicidade e a servidão ainda se refletem na mais pura imagem da felicidade e da liberdade. Contêm o protesto contra a realidade em que são destruídos (MARCUSE, 2008, p. 50-51).

Marcuse, diz que a questão não está relacionada com o final feliz; e sim na obra como um todo. A obra ao mesmo tempo em que preserva a lembrança da tristeza passada pode também ser superada na resolução dos conflitos, e é como superada que

²³² No texto *Algumas Considerações Sobre Aragon: Arte e Política Na Era totalitária*, Marcuse argumenta que a obra de arte em seu ponto de ruptura deve expor a nudez da existência do homem e da natureza, “despida de toda a parafernália da cultura de massa monopolista, completa e absolutamente só, num abismo de destruição, desespero e libertação. A obra de arte, mais revolucionária será, ao mesmo tempo, a mais esotérica”. A meta da revolução é o indivíduo livre (MARCUSE, 1998c, p.272).

permanece. Mas também pode permanecer na angústia perante o futuro. O filósofo coloca como exemplo, a obra *A Dama do Mar* de Henrik Ibsen: “o mais burguês dos grandes dramaturgos faz a dama do mar voltar ao seu casamento por sua própria decisão; afasta-se do estrangeiro com quem viveu a aventura do mar e procura então realizar-se no seio da família. Mas a peça no seu limite contraria essa solução.” Isso porque o autor considera que a liberdade de Elida tem seu limite na “impossibilidade de desfazer do passado”. Para evitar confusões, Marcuse atenta para o fato de que “tal impossibilidade nada tem a ver com a sociedade de classe; baseia-se antes na irreversibilidade do tempo, na objetividade inconquistável e na legalidade da natureza” (MARCUSE, 2008, p.51)

Nesse momento, voltamos ao conceito de arte como ilusão, pois, a arte não cumpriu sua promessa enquanto a realidade não oferece promessa. É importante perceber que arte entendida como ilusão tem um conteúdo e uma função cognitiva.

Atentando para esse fato Marcuse argumenta o seguinte:

A verdade única da arte rompe com a realidade de todos os dias e das férias, que bloqueia toda a dimensão da sociedade e da natureza. A arte é a transcendência para esta dimensão onde sua autonomia se constitui como autonomia na contradição. O combate contra esta transcendência, na qual se impõem a autonomia histórica da arte – e com isso o seu protesto contra a sociedade existente – entrega a arte àquela realidade para cuja transformação devia servir (MARCUSE, 2008, p. 52).

Pelo que vimos, a obra de arte ganha relevância política na medida em que se mantém como uma obra autônoma. Nesse sentido, “a forma estética é essencial à sua função social. As qualidades da forma negam as da sociedade repressiva – as qualidades da sua vida, do seu trabalho, o seu amor” (MARCUSE, 2008, p.55).

Nessa passagem, vejamos o que Marcuse, nos diz sobre isso.

Há na arte inevitavelmente um elemento de *hybris*: o mundo criado pela arte não pode ser transposto para a realidade. Permanece um mundo fictício, embora como tal visione e antecipe a realidade. Assim, a arte corrige a sua idealidade: a esperança nela apresentada não deve e nem pode permanecer um ideal (oculto imperativo categórico da arte!), a sua realização, porém, permanece exterior à arte. Na realidade, a pura humanidade da *Ifigénia* de Goethe realiza-se na cena de despedida da peça – mas só aí, na própria peça. É absurdo concluir que precisamos de mais *Ifigénias* que preguem o evangelho da pura humanidade, e de mais reis que aceitem. Além disso, sabemos há muito tempo que essa pura humanidade não redime todos os crimes

e sofrimentos humanos: torna-se antes sua vítima. Assim, ela permanece ideal: as condições para a sua realização geram-se na luta política contra a realidade dada. O ideal entra nesta luta apenas com o fim, telos; transcende a práxis concreta. Mas, as imagens do próprio ideal mudam com a mudança da luta política. Hoje em dia, a pura humanidade (tanto quanto hoje pode ser um ideal) encontrou talvez a sua representação literária mais verdadeira na filha surda – muda da Mãe Coragem, que é morta por um grupo de soldados enquanto salva a cidade com o seu tambor (MARCUSE, 2008, p.60).

Nesse momento, Marcuse passa a tratar da questão da formação estética. Para o nosso autor, a formação estética segue a lei do belo e a dialética da afirmação e da negação, assim, esse movimento, é uma dialética do belo. Para o filósofo, o potencial radical do belo reside na sua qualidade erótica, nesse sentido o belo representa o princípio de prazer. Pois, “na obra de arte, o belo fala a linguagem libertadora, invoca as imagens libertadoras da sujeição da morte e da destruição, invoca a vontade de viver. Esse é o elemento emancipatório na afirmação estética” (MARCUSE, 2008, p. 65-66).²³³

É interessante perceber que, a obra de arte tem sua beleza quando impõe sua ordem não repressiva à realidade estabelecida. Essa ordem não repressiva surge “nos breves momentos de realização, de tranquilidade – no belo momento que suspende a dinâmica incessante e a desordem, a necessidade constante de fazer tudo que deve ser feito para se continuar a viver”. Nessa direção, Marcuse declara que “o belo pertence às imagens da libertação” (MARCUSE, 2008, p. 67)²³⁴.

Ao subir ontem pelo vale acima, vi duas jovens sentadas numa pedra: uma atava o cabelo, a outra ajudava-a; o cabelo dourado caía, o rosto pálido muito sério, e contudo era tão jovem, o vestido preto, e a outra, solícita, querendo ajudar... Por vezes, desejaria ser uma cabeça de Medusa para poder transformar em pedra um espetáculo destes que todos pudessem ver. As jovens levantaram-se, a bela imagem desfêz-se; mas, enquanto descia por entre as rochas, vi desenhar-se outro quadro. Os mais belos quadros, os tons mais cheios reagrupam-se, dissolvem-se. Só uma coisa fica: uma beleza infinita, que passa de uma forma a outra (BÜCHNER Apud, MARCUSE, 2008, p. 67, 68).

²³³ Em alguma medida o belo parece ser neutro, podendo ser uma qualidade social tanto de uma dimensão progressista quanto conservadora, podendo até filmar a beleza de uma festa fascista. No entanto, Marcuse mostra que não existe neutralidade, isso é demonstrado quando é reconhecido o que está suprimido e oculto (MARCUSE, 2008, p. 66).

²³⁴ Desse modo, o belo está em inseparável unidade com a ordem, ordem entendida no seu sentido não repressivo. Em outras palavras, a ordem no belo, passa a ser compreendida como libertação (MARCUSE, 2007b, p.126).

Conforme Marcuse, “a substância sensível do belo é preservada na sublimação estética. A autonomia da arte e o seu potencial político manifestam-se no poder cognitivo e emancipatório desta sensibilidade”. Desse modo, não seria surpreendente “que, historicamente, o ataque à arte autônoma se una à denuncia da sensibilidade em nome da moralidade e da religião” (MARCUSE, 2008, p. 68).

Mais uma vez percebemos que uma transformação qualitativa implica uma transformação dos sentidos, isso porque na sensibilidade é constituída uma relação paradoxal “da arte com o tempo – paradoxal porque o que é experimentado através da sensibilidade é presente, embora a arte não possa mostrar o presente sem o mostrar como passado. O que se tornou forma na obra de arte já aconteceu: é recordado, re-apresentado”. Sendo assim, “A mimese traduz a realidade para a memória. Nesta recordação, a arte reconheceu o que é que podia ser dentro e fora das condições sociais. A arte retirou este conhecimento da esfera do conceito abstrato e implantou-os no domínio da sensualidade” (MARCUSE, 2008, p. 69)²³⁵.

Acreditamos que já está claro porque a nova sensibilidade só é possível através da arte²³⁶, isso se deve principalmente pela emergência de um novo homem, um homem com uma racionalidade pós-tecnológica²³⁷, esse que teria uma sensibilidade desenvolvida, realizando um uso não repressivo da tecnologia²³⁸. Conforme, *A Dimensão Estética*, a arte possibilita outros caminhos que a experiência cotidiana desconhece, uma dimensão inacessível. A arte abre essa nova dimensão “em que os seres humanos, a natureza e as coisas deixam de se submeter à lei do princípio da

²³⁵ Marcuse argumenta que, a força sensual encontrada no belo “mantém a promessa viva – a memória da felicidade passada, que procura regressar”. (MARCUSE, 2008, p. 69).

²³⁶ Marcuse diz que a convergência da tecnologia com a arte não é algo inventado, pois, esta convergência já estava indicada no processo de produção material. O autor argumenta que esta relação entre tecnologia e arte já era antiga. Esta afinidade foi rompida no processo social a partir do momento em que a tecnologia permaneceu como uma transformação técnica do mundo, enquanto a arte permaneceu como uma transformação da imaginação. Por isso a arte jamais se tornaria política sem aniquilar e violar sua essência própria (MARCUSE, 2007b, p. 128).

²³⁷ Essa passagem indica a necessidade de uma nova tecnologia, como sabemos, esta nova tecnologia acontece através da nova sensibilidade (integração entre arte e técnica). Isso aponta para uma razão sensível, que seria guiada pela imaginação estética. Por isso falamos em uma razão pós-tecnológica, pois, embora, conserve o uso da tecnologia, teria uma nova racionalidade tecnológica, na qual a técnica é, ela própria, o instrumento de pacificação o método da “arte da vida” (MARCUSE, 1982, p. 224). Essas passagens podem ser encontradas detalhadamente no *Nono* capítulo da obra *O Homem Unidimensional* e no texto *A Nova Sensibilidade* que faz parte da obra *Um Ensaio sobre A Libertação*.

²³⁸ Percebemos então como esta nova sensibilidade é capaz de alimentar uma nova racionalidade que poderá guiar as realizações de uma nova sociedade, de modo, especial uma nova tecnologia.

realidade, hoje dominante, sujeitos e objetos encontram a aparência dessa autonomia que lhes é negada na sua sociedade”. Desse modo, “o encontro com a verdade da arte acontece na linguagem e imagens distanciadoras, que tornam perceptível, visível e audível o que já não é percebido, dito e ouvido na vida diária” (MARCUSE, 2008, p. 74).

Enfim, a autonomia da arte demonstra a ausência de liberdade dos indivíduos na sociedade sem liberdade. Nesse sentido, “se as pessoas fossem livres, então a arte seria a forma e a expressão da sua liberdade. A arte continua presa da ausência de liberdade; ao contradizê-la, adquire a sua autonomia”. Dessa maneira, a ordem que a arte obedece não é aquela do princípio de realidade estabelecida, e sim o que é encontrado nas suas “transformações – até à sua negação”. O autor conclui afirmando o seguinte, “uma mera negação seria abstrata, má utopia, que vem à manifestação na grande arte, nunca é a simples negação do princípio da realidade, mas a sua preservação transcendente em que o passado e o presente projetam a sua sombra na realização” (MARCUSE, 2008, p.75).

Dessa maneira, podemos encerrar este capítulo afirmando que um novo princípio de realidade é necessário, principalmente no que diz respeito à racionalidade tecnológica e seu potencial destrutivo de controle e conservação do aparato. Assim, temos a proposta de uma nova sensibilidade. E essa nova sensibilidade teria um novo desenvolvimento do homem, não voltado para a eficácia, pois, ela seria desenvolvida através de uma educação estética que cultivaria a imaginação, fantasia, sentido e a memória. Na nova sensibilidade estariam combinados os sentidos e a razão, produzindo dessa maneira uma nova racionalidade (na verdade uma razão pós-tecnológica) em que a razão seria corporal, erótica e política (KELNNER, 2007, p. 47).

Por que seria então necessária uma mudança na estrutura da racionalidade tecnocientífica, e não apenas uma mudança nas estruturas sociais? Será realmente necessária uma nova técnica? Acreditamos que as respostas a tais questões estão na própria sensibilidade do homem. Isso porque não seria possível para Marcuse uma mudança social verdadeiramente qualitativa sem antes passar por uma mudança dos sentidos, ou seja, uma mudança do sistema das necessidades. Como vimos, esta revolução passa pela consciência. Tendo isso em vista, percebemos como a ideia de uma nova técnica por meio da arte não é tão equívoca, e nem utópica e romântica como acreditava Habermas. Nesse sentido, a arte ajuda a cultivar as condições para uma nova sensibilidade fundada em outra educação estética do homem (KELLNER, 2007, p. 48).

Considerações Finais

Toda a obra de Marcuse, explicitou o caráter totalitário da sociedade industrial avançada (esse modelo de sociedade tem como uma das suas principais características o pensamento único). Entretanto, esse autor é a contraposição dessa sociedade administrada, pois o seu pensamento representa uma ameaça a tudo o que a sociedade unidimensional representa. Nesse sentido, o nosso autor, pode ser entendido como o filósofo da grande recusa.

Por isso, desde seus primeiros textos, a negação dialética foi essencial para uma revitalização do pensamento crítico, principalmente pelo fato desse modo de pensar ser paralisado pela racionalidade tecnológica. A negação é uma atitude essencialmente de recusa, recusa em aceitar as coisas tal como estão estabelecidas sem poder questionar ou propor novas alternativas. Como já foi demonstrado antes, tudo já é pensado e planejado. Nesse contexto, o indivíduo é reduzido à sua eficácia. Mediante a esses pressupostos, fica claro porque Marcuse desde seus primeiros textos, como *Materialismo Histórico e Existência*, e também *Razão e Revolução*, deu tanta ênfase à dimensão dialética da negação.

Ao observar os textos de Marcuse do final dos anos 20, até os anos 40, percebemos como é forte nesse período, a busca pela emancipação do homem, diante de toda forma totalitária de poder que estivesse permeada na sociedade. Isso explica, porque é tão frequente no pensamento marcuseano a crítica à racionalidade tecnológica. Como já dissemos, o filósofo não deixa passar despercebido o fato da tecnologia ser transformada numa arma destrutiva que serve como um instrumento de controle e de manipulação. Sendo assim, o autor aponta para a necessidade de uma ruptura com esse modo de pensar.

Tendo isso em vista, Marcuse, nos seus textos posteriores, dedica boa parte do seu tempo ao estudo do conturbado e criativo final dos anos 60, pois os eventos que aconteceram naquele período mostraram que é possível uma oposição dentro de um sistema de manipulação como é o sistema capitalista.

Marcuse, foi um pensador de uma marca indelével no seu tempo, ele próprio representou a típica definição utilizada por ele de intelectual, como “alguém que não faz

compromisso com os dominantes,²³⁹ defendendo um pensamento que saía da academia e ganhava corpo com os movimentos da contracultura no final dos anos sessenta. É interessante perceber como o seu pensamento estava em concordância com as reivindicações que a juventude exigia.²⁴⁰ Esses manifestos foram compreendidos por Marcuse, como uma nova expressão de racionalidade e um novo começo. O protesto de uma juventude não conformista e os novos movimentos (como o ecológico e o feminismo) juntamente com os manifestos dos guetos, possibilitariam uma nova cara à civilização. Em outras palavras, um novo princípio de realidade (e de racionalidade). Para o autor, esses eventos são expressões da grande recusa abrindo variadas fendas.

Esses movimentos não fracassaram, ao contrário, deixaram marcas na civilização, de modo especial, no desenvolvimento da grande recusa que sempre estará presente em qualquer situação repressiva. Com essas palavras de Marcuse, podemos perceber de forma clara a interpretação realizada pelo autor desses acontecimentos:

Eu vivenciei de fato em primeiro lugar em Paris. Estava em Paris na época em que a revolta estudantil explodiu. Depois aqui na América, onde na medida do possível, atuava ativamente na oposição contra a guerra do Vietnã. O que se tornou totalmente consciente para mim foi que aqui acontecia alguma coisa que significava o começo de uma nova fase do desenvolvimento do capitalismo. Portanto, não acredito de modo algum, como geralmente se admite hoje, que o movimento tenha fracassado. O movimento deixou suas marcas, o capitalismo não é mais o que era. A repressão é maior, mas a contradição e a recusa também são maiores. Toda a ética puritana dos valores, de cujo funcionamento o capitalismo depende, a ética puritana do trabalho parecem ter desaparecido, não são mais sentidas como necessidades indispensáveis nem, de modo algum, como valor (MARCUSE, 1999e, p. 18).

É interessante quando observamos como o trajeto filosófico de Marcuse sempre esteve relacionado com os problemas de sua época. Passando por temas como: a fenomenologia de Heidegger e sua interpretação da historicidade, à alienação em Marx, uma proposta de uma revitalização da dialética hegeliana, o diálogo com a filosofia da ciência, como também com a lógica e a filosofia analítica, e o seu sobrevôo na educação

²³⁹ A experiência de vida de Marcuse também se aproxima muito, da definição utilizada por Sartre de intelectual. Pois, este pensador acreditava que o intelectual tem como função desempenhar um papel ativo na cultura.

²⁴⁰ Essa afinidade entre o pensamento de Marcuse e os movimentos estudantis, são observados, em obras de Marcuse como *Um Ensaio Sobre a Libertação, Contra-Revolução E revolta* e também em algumas entrevistas realizadas em canais de TV, também em rádios jornais etc.

estética de Schiller. Todos esses diálogos filosóficos mostraram um elemento comum, que está presente em toda obra marcuseana; esse elemento comum é a busca por uma emancipação frente à sociedade industrial avançada, ou melhor, uma sociedade menos repressiva, pois, “a liberdade pressupõem sempre a emancipação” (MARCUSE, 1998f, p,143). Foi todo esse percurso que conduziu Marcuse, a formular uma nova ideia de tecnologia, que por sua vez, o fez desenvolver a ideia de uma nova sensibilidade.

Ao analisar a tecnologia na filosofia de Marcuse, percebemos que um dos temas espinhosos dessa dissertação é a temática da neutralidade tecnológica. Vale lembrar que, no pensamento de Marcuse, esse tema tem duplo significado. Tal afirmação foi observada a partir do caráter tanto neutro quanto não neutro da tecnologia. Isso fica claro, quando Marcuse aponta para a necessidade de uma nova mudança tecnológica, tal afirmação se deve principalmente ao fato de a tecnologia não ser compreendida como um fenômeno neutro, ao contrário, a tecnologia é carregada de valores. Entretanto, Marcuse ao visualizar uma nova tecnologia, argumentava que essa nova sociedade deveria estar a serviço da pacificação e não se comportando como um instrumento de forças violentas.

Ao propor essa nova transformação tecnológica, o autor está também apontando a exigência de uma nova racionalidade, uma razão sensível. Tal racionalidade tecnológica proposta por Marcuse, teria como tarefa produzir forças não repressivas, ou seja, seu modo de produção estaria a serviço da libertação. Ao aprofundar essa proposta, percebemos como esse tema é paradoxal, pois é possível mudá-la (a racionalidade tecnológica) tão profundamente que consiga vincular-se a outros valores que não aos quais está atualmente vinculada. Nesse sentido, a tecnologia atual pode ser vista como carregada de valores estando adequada aos valores da dominação, violência e controle. No entanto, o conceito de tecnologia é maior do que a nossa tecnologia real existente.

À luz do que vimos, podemos inferir que, se mudarmos a própria racionalidade tecnológica poderemos desvincular os aparatos técnicos de sua atual vinculação com valores da sociedade industrial avançada, produzindo assim, aparatos que não sejam essencialmente agressivos e controladores. Nesse sentido mais amplo, a tecnologia pode ser interpretada como neutra, pois, pode vincular-se a outros valores, desde que seja profundamente modificada em sua racionalidade.

É nesse sentido que, a neutralidade tecnológica no pensamento de Marcuse ganha um duplo significado, podemos observar bem isso, ao constatar que a tecnologia na sua estrutura atual (o funcionamento tecnológico na sociedade vigente) não é neutra,

não existindo uma neutralidade tecnológica, pois, há uma intrínseca relação entre a tecnologia e os valores sociais, de modo especial, na maneira como a tecnologia é convertida num instrumento de manipulação, de dominação e controle, contribuindo e reforçando nossa unidimensionalidade racional. Por outro lado, quando Marcuse visualiza uma nova técnica em que a tecnologia estaria a serviço da pacificação, esse fenômeno passa a ser compreendida como neutra, já que pode desvincular-se dos valores as quais está atualmente vinculada e ligar-se a outros.²⁴¹

É interessante como o problema da tecnologia acompanhou Marcuse em toda a sua obra, desde seus primeiros textos, como mencionamos no primeiro capítulo desta dissertação, até os últimos textos. Não podemos deixar de mencionar a temática da estética, pois esse tema esteve presente desde o início do trajeto filosófico do nosso autor. Ao adentrar nos textos de Marcuse dos anos 60 e 70, temos a impressão de existir uma guinada no pensamento do autor, de modo especial, através do refúgio na dimensão estética. Embora, nos anos 40, a própria discussão da estética já estava presente no pensamento de Marcuse. É uma pena que seus textos anteriores a *Eros e Civilização* sejam tão pouco estudados. Podemos colocar como exemplo, o texto *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária* que já abordava muitos desses temas relacionados aos estudos da estética, como por exemplo, o surrealismo.

Sabe-se que, muito dos temas estudados por Marcuse na obra *O Homem Unidimensional* já estava presente no texto *Algumas Implicações da Tecnologia Moderna*, entretanto, não é muito lembrado que alguns temas da estética também estavam presentes nos anos 40, como foi observado acima, com o texto *Algumas considerações sobre Aragon*. Isso já nos dá indício de que a relação entre tecnologia e arte já encontrava naquele período seus primeiros germes²⁴². Embora, seja necessário atentar para o fato de que, no final dos anos 60, os textos de Marcuse ganharam um conteúdo qualitativamente superior, motivado pela experiência histórica²⁴³ daquele

²⁴¹ Não foi à toa então que, Habermas compreendeu a filosofia da tecnologia de Marcuse como uma teoria de duplo significado, quando lembra que a tecnologia poderia ser usada tanto como um fenômeno opressivo como libertador.

²⁴² Podemos observar bem a importância da arte no pensamento de Marcuse, pois, esse tema é encontrado desde sua tese de doutorado *O romance de Artista Alemão* (1922) até sua última obra *A Dimensão Estética* (1977).

²⁴³ Em uma entrevista de Marcuse concedida a Wiltrud Manfeld, é feita a seguinte pergunta: “Já que o senhor passou a metade da sua vida ensinando, quem o educou?” Marcuse respondeu com estas palavras: “O que realmente me educou foi a história, tal como a vivi”(MARCUSE, 1999e, p. 12).

momento. Pois, o pensador enxergou nas revoluções estudantis a própria expressão da grande recusa, onde a utopia é possível. Sendo assim, utopia é entendida por Marcuse como “utopia concreta”.

Nesse contexto, Marcuse entende por nova sensibilidade a integração da estética com a racionalidade, esse acontecimento resulta na fusão de arte e tecnologia. Conforme o autor, só seria possível a construção de uma nova sociedade a partir do momento em que acontecer uma mudança de comportamento. Nesse momento, fica clara a intrínseca relação entre arte e técnica.²⁴⁴ A partir dessas afirmações, podemos compreender que, a formulação de uma nova sociedade implicaria a formulação de um novo comportamento, uma sociedade como obra de arte. Então, a nova sensibilidade é desenvolvida atendendo as necessidades de uma nova educação estética do homem.

Os textos de Marcuse apontam para uma nova ciência e tecnologia, implicando a existência de um novo sujeito histórico, tal mudança, surgiria do desenvolvimento de uma racionalidade pós-tecnológica²⁴⁵. Nesse momento, o autor defende um novo *ethos* estético, ou seja, uma nova sensibilidade realizando-se de acordo com a união entre arte e técnica. Assim como Schiller, Marcuse coloca a importância de uma educação estética, pois, deve ser valorizada a sensibilidade, em outras palavras, o modo como sentimos.

Diante dessas considerações, podemos declarar que estamos diante de uma nova educação estética, um novo homem. Isso demonstra que o pensamento marcuseano não estava reduzido apenas a uma crítica à tecnologia, ao demonstrar seu papel destrutivo, até porque Heidegger já tinha realizado este empreendimento. Sua relevância se dá na proposta de uma nova estética, uma maneira nova de se relacionar com a tecnologia, empreendendo um novo modelo de técnica e relacionamento com a natureza em que mantém o próprio uso técnico.

Acreditamos que a vinculação entre tecnologia e arte não tem nada de insólito, ao contrário, é clara no pensamento de Marcuse, basta apenas acompanhar o trajeto filosófico do autor. Até mesmo quando o pensador defende o potencial subversivo da arte e de sua autonomia, ele está entrando numa seara onde ele pode sair com

²⁴⁴ É interessante perceber como a afinidade entre arte e técnica, foi observada por Marcuse, desde o pensamento grego. Vale lembrar que mostramos que esta afinidade foi trabalhada também por Heidegger na *Questão da Técnica*.

²⁴⁵ Vale lembrar que pós-tecnológico aqui não é entendido como uma racionalidade sem o uso da tecnologia. Esse termo indica uma racionalidade tecnológica com uso pacificador das forças produtivas.

contribuições essenciais para o desenvolvimento da questão da técnica, dando também uma contribuição também ao próprio marxismo. Da mesma maneira, Marcuse, ao falar em surrealismo, não quer apenas falar de um movimento, mas de revolução e recusa.

Marcuse, refletindo sobre o surrealismo e outros movimentos literários, observa que o poder da imaginação manifesta-se na arte como uma forma de grande recusa, de modo especial, quando a arte nega o princípio de desempenho. É interessante notar que a negação do princípio de desempenho não significa uma negação do progresso tecnológico, mas uma contribuição para o amadurecimento da civilização. Essa tarefa de negação do princípio de desempenho é assumida pela arte. Neste sentido, o interesse desse pensador pelo surrealismo, é o interesse em abordar uma possibilidade de libertação. Como já vimos na declaração de Walter Benjamin, “a única causa a ser digna de luta é a liberdade”. Lutar pela liberdade significa lutar contra um sistema que oprime.

O valor da verdade da imaginação relaciona-se não com o passado, mas também com o futuro; as formas de liberdade e felicidade que invoca pretendem emancipar a realidade histórica. Na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e à felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em aceitar como finais as limitações impostas à liberdade e a felicidade pelo princípio de realidade, na sua recusa em esquecer o que pode ser, reside à função crítica da fantasia (MARCUSE, 1999b, p. 138).

Com os surrealistas,²⁴⁶ Marcuse levou adiante sua proposta de uma transformação tecnológica guiada por uma proposta estética, pois na parte *fantasia e utopia* da obra *Eros e Civilização*, é observado que o lema surrealista de que o sonho pode tornar-se realidade sem comprometer-se com o seu conteúdo chega a certa medida superar a psicanálise (MARCUSE, 1999b, p. 139). Isso se deve principalmente pelo fato de os surrealistas conceder à imaginação todo o poder.

O que nos interessa agora é a possibilidade de uma nova sensibilidade. Marcuse esclarece que a nova sensibilidade seria uma práxis revolucionária, ela implicaria uma transformação não apenas no campo político, mas em toda amplitude da racionalidade tecnológica, ressaltando a importância dos sentidos. Desse modo, a dimensão estética

²⁴⁶ Ao falar da presença do surrealismo no pensamento de Marcuse, é digno de notar atentar para o fato de que o surrealismo antes de ser um modismo foi uma concepção estética revolucionária, tendo pretensões que iam além do domínio da arte, ao conter fortes elementos da psicologia e da política. O Surrealismo teve com André Breton uma proposta estética revolucionária, constituindo uma nova forma de expressão artística, sintonizada com todas as mudanças sociais.

possibilita o desenvolvimento da dimensão dos sentidos por meio de uma nova sensibilidade, ou melhor, uma nova razão sensível. Podemos concluir afirmando que, o poder sensual dos sentidos evoca o poder da imaginação.

O que há então de novo nessa proposta de uma nova técnica e uma nova ciência? Acreditamos que a contribuição de Marcuse para tal questão, se encontra no próprio desenvolvimento de uma nova sensibilidade. Não se trata apenas de falar de uma nova tecnologia e uma nova ciência, pois não faria muita diferença uma mudança de sua metodologia se continuasse vivo o seu contínuo processo de dominação. Dessa maneira, a novidade não é apenas falar de uma nova tecnologia, mas em uma proposta de uma racionalidade pós-tecnológica livre do compromisso com a dominação.

Marcuse, visualiza uma tecnologia que esteja a serviço da pacificação e da luta pela existência, tendo a sensibilidade a função de fazer uma reconciliação entre *Eros* e *Thanatos*. Nessa direção, o autor considera que a razão sensível é uma oposição contra a razão repressiva. A nova sensibilidade expressa à afirmação dos instintos de vida sobre a agressividade e a culpa. Pois a libertação da consciência promoveria o desenvolvimento de uma ciência e tecnologia livres. A técnica tenderia a tornar-se arte, e a arte formaria a realidade. Dessa maneira, surgiria um novo princípio de realidade que combinaria uma inteligência científica não sublimada no rumo de uma criação estética (MARCUSE, 1969b, p, 23-24).

Nesse momento, há uma defesa da autonomia da arte. O nosso autor, entende que o potencial político da arte está baseado somente na sua dimensão estética, essa possibilitaria libertar o indivíduo da escravidão. Isso acontece na medida em que a arte cultiva uma subjetividade crítica capaz de direcionar uma ação motivadora para uma ação transformadora, que possa produzir um mundo melhor. Enfim, podemos concluir, afirmando a intrínseca relação entre arte e técnica.

Já é evidente, a necessidade de uma nova racionalidade tecnológica, uma nova técnica e uma nova ciência. Conforme Marcuse, tal proposta só é possível através de um pensamento pós-tecnológico como é apontado na obra *O Homem Unidimensional*, Como foi visto nessa dissertação, a técnica funciona como um instrumento de pacificação do homem e da natureza. A nova sensibilidade é apontada como o caminho para tal realização, e somente na medida em que a técnica fosse transformada em arte, seria possível uma sociedade livre. Isso seria uma educação política na emergência de criar um novo indivíduo que tenha um desenvolvimento sensível da razão. Enfim, uma

nova técnica teria como meta, promover arte, e arte promover a vida, não só viver, mas viver bem e viver melhor.

Referências bibliográficas

Obras de Herbert Marcuse:

MARCUSE, Herbert. *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston: Beacon Press, 1960.

_____. *Le Marxisme Soviétique*. Paris: Galimard, 1963

_____. *Contribuições para a compreensão de uma fenomenologia do materialismo histórico* IN: *Materialismo Histórico e Existência*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968a.

_____. *Novas Fontes Para a Fundamentação do Materialismo Histórico*. IN: *Materialismo Histórico e Existência*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968b.

_____. *The Concept of Essence*. IN: *Negations*. Penguin Books, 1968c.

_____. *AN Enssay on Liberation*. Boston: Beacon Press, 1969a.

_____. *La Obsolescencia Del Marxismo*. In: *La Sociedad Industrial Y El Marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria, 1969b.

_____. *Las Perspectivas Del Socialismo Em lãs Sociedades Industriales Avanzadas*. In: *La Sociedad Industrial Y El Marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria, 1969c.

_____. *Sobre O Conceito de Negação na Dialética*. IN: *Idéias Sobre Uma Teoria da Sociedade*. Tradução de Fausto Guimarães. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972a.

_____. *L'Ontologie de Hegel ET La théorie de l'historicité*. Gallimard, 1972b.

_____. *Contra-Revolução e Revolta*. Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1973.

_____. *A Ideologia da Sociedade Industrial: O Homem Unidimensional*. Tradução de Giasone Rebuá, 6ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

_____. *Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna*. In: *Tecnologia, Guerra e fascismo*, editado por Kellner. Tradução de Maria Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1998a.

_____. *Heidegger e Marcuse: Um Diálogo através de Carta*. IN: *Tecnologia, Guerra e fascismo*, editado por Kellner. Tradução de Maria Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1998b.

_____. *Algumas Considerações Sobre Aragon: Arte e Política Na Era totalitária*. IN: *Tecnologia, Guerra e fascismo*, editado por Kellner. Tradução de Maria Borba. São Paulo: Editora Unesp, 1998c.

_____. *O Existencialismo*. IN: *Cultura e sociedade Vol 2*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998d.

_____. *Industrialização e Capitalismo Em Max Weber*. IN: *Cultura e sociedade Vol 2*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998e.

_____. *Ética e Revolução*. IN: *Cultura e sociedade Vol 2*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998f.

_____. *A Grande recusa Hoje*. Tradução de I. Loureiro e R. Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999a.

_____. *Eros & Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral, 8ª Edição. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999b.

_____. *Prefácio Político de 1966*. In: *Eros & Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral, 8ª Edição. Rio de Janeiro: LTC Editora, 1999c.

_____. *Ecologia e Crítica da Sociedade Moderna*. In: *A Grande recusa Hoje*. Tradução de I. Loureiro e R. Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999d.

_____. *Herbert Marcuse (Entrevista) Marcuse – vida e obra*. In: *A Grande recusa Hoje*. Tradução de I. Loureiro e R. Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999e.

_____. *Cultura e Psicanálise*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robspierre de Oliveira. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *Razão e Revolução – Hegel e o Advento da Teoria Social*. Tradução Marília Barroso, 5ª Edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2004.

_____. *The New Left And the 1960s*. Collected Papers Vol 3. Edited by Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2005.

_____. *Cultura e sociedade Vol. 1*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira, 2ª edição. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 2006a.

_____. *Para Crítica do Hedonismo*. IN: *Cultura e sociedade Vol. 1*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira, 2ª Edição. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 2006b.

_____. *Art And Liberation* Collected Papers Vol. 4. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007.

_____. *Arte in The One-Dimensional Society*. In: *Art And Liberation* Collected Papers Vol. 4. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007a.

_____. *Society As A Work of Art*. In: *Art And Liberation* Collected Papers Vol. 4. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007b.

_____. *The German Artist Novel: Introduction*. In: *Art And Liberation* Collected Papers Vol. 4. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007c.

_____. *Letters to the Chicago Surrealists*. In: *Art And Liberation* Collected Papers Vol. 4. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007d.

_____. *A Dimensão Estética*. Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *A Responsabilidade da Ciência*. Tradução de Marília Pisane. São Paulo: Revista scientia e Studia, v, 7, n, 1, 2009.

Obras de Referência:

ABROMEIT, John. *Herbert Marcuse – A Critical Reader*. New York, Routledge. 2004

GORZ, André. *El Hombre Unidimensional por André Gorz*. In: *La Sociedad Industrial Y El Marxismo*. Buenos Aires: Editorial Quintaria, 1969.

ARENDT, Hannah. *Martin Heidegger faz oitentas anos*. In: *Homens em Tempos Sombrios*. Tradução Denise Bottmann. São Paulo: Companhia De Bolso, 2002.

ADORNO, Theodor W; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Tradução Guido Antonio De Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006.

- ARANTES, Paulo. Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse. In: *Zero À Esquerda*. São Paulo: Editora Conrad, 2004a.
- _____. O Pensamento único e o Marxista Distraído. In: *Zero À Esquerda*. São Paulo: Editora Conrad, 2004b.
- BEAINI, Thaís Curi. *A Escuta do Silêncio*. São Paulo: Cortez, 1981.
- _____. *Heidegger: A Arte Como Cultivo do Inaparente*. São Paulo: Editora Nova Stella, 1986.
- BENJAMIN, Walter. *O Surrealismo. O último instantâneo da inteligência européia*. In: *Obras Escolhidas: Magia E técnica, Arte E Política*. Tradução de Paulo Sérgio Rouanet. São Paulo: Editora brasiliense, 2010.
- BRETAS, Alexia. *A Permanência da Arte: Estética e Política em Herbert Marcuse*. Tese de Doutorado apresentada no Departamento de filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP, 2010.
- BRETON, André. *Manifestos do Surrealismo*. Tradução de Sergio Pachá. Rio de Janeiro: NAU Editora, 2001.
- CARNEIRO, Silvio Ricardo. *O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse*. Dissertação de Mestrado apresentada no Departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da USP, São Paulo, 2008.
- CHACON, Vamireh. *A Fenomenologia Dialética de Herbert Marcuse*. In: *Materialismo Histórico e Existência*. Tradução de Vamireh Chacon. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1968.
- DAGNINO, Renato. *Neutralidade da Ciência e determinismo Tecnológico*. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2008.
- DUSEK, Val. *Filosofia Da Tecnologia*. Tradução de Luis Carlos Borges. São Paulo: editora Loyola, 2006
- FEENBERG, Andrew. *Subversive Rationalization: Technology, Power, and Democracy*. In: FEENBERG, Andrew – HANNAY, Alastay (org). *Technology and the Politics Of Knowledge*. Indiana University Press, 1995.
- _____. *Questioning Technology*. New York: Routledge, 1999.
- _____. *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. Nova York: Routledge, 2005.
- _____. *A Tecnologia Pode Incorporar Valores? A Resposta de Marcuse a Questão da Época*. IN: *Racionalização Subversiva: Tecnologia, Poder e Democracia*. Tradução de Newton Ramos de Oliveira, Universidade de Brasília, 2008a.

_____. *Marcuse Ou Habermas: Duas Críticas Da Tecnologia*. In: *Racionalização Subversiva: Tecnologia, Poder e Democracia*. Tradução de Newton Ramos de Oliveira, Universidade de Brasília, 2008b.

FERNANDES, Paulo Irineu. *Arte e Revolução em Theodor Adorno e Herbert Marcuse*. Cadernos de Ética e Filosofia Política 13, 2/2008, p, 93-107.

FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Tradução de Raquel Ramallete. Petrópolis: Editora Vozes, 1997.

GADANHA, Alberto. *Dialética De Marcuse, o Todo É A Verdade E O Todo É Falso*. Fortaleza: Revista *Kalagatos*, Nº8, 2007.

GMEINER, Conceição Neves. *A Morada do Ser*. São Paulo: Editora Loyola, 1998.

HABERMAS, Jung. *The Theory Of Communicative Active Vol 4: Reason And The Racionalization Of Society*. Boston: Beacon Press, 1984.

_____. *Técnica e Ciência Como Ideologia*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Editora edições 70, 2006.

HEIDEGGER, Martin. *Sobre o Humanismo*. Tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editora Tempo Brasileiro, 1978.

_____. *A Sentença de Anaximandro*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: Nova Cultura (Coleção Os Pensadores), 1986.

_____. *A Questão da Técnica*. In: *Ensaio e Conferências*. Tradução Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Editoras Vozes, 2001a.

_____. *Serenidade*. Rio de Janeiro: Instituto Piaget, 2001b.

_____. *Ser e Tempo* vol. 1. Tradução de Márcia Cavalcante, 12ª Edição. Petrópolis: Editoras Vozes, 2002.

_____. *Die Kehre*. Tradução de María Ruiz. Argentina: Alción Editora, 2008.

HEGEL, G. W.F. *Enciclopédia Das Ciências Filosóficas*. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

HOBBSAWN, Eric. *Era Dos Extremos: O breve século XX 1914-1991*. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo, Companhia Das Letras, 2009.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

JANSER, Peter. *Sobre o Background Teórico e a Prática Política do Movimento Estudantil Alemão*. In LOUREIRO, Isabel (org). *A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

- KANGUSSU, Imaculada. *Leis da Liberdade: A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora Loyola, 2008.
- KELNNER, Douglas (Ed.). *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1998.
- _____. *Marcuse, Art, And Liberation*. In: *Art And Liberation Collected Papers Vol. 4*. Edited By Douglas Kellner. London and New York; Routledge, 2007.
- KUHN, Thomas. *A Estrutura Das Revoluções Científicas*. São Paulo: Editora Perspectivas, 1992.
- LANCEY, Hugh. *Valores e Atividades Científica 1*. São Paulo: editora 34 (Coleção Filosofia da Ciência e da Tecnologia), 2008.
- _____. *Valores e Atividades Científica 2*. São Paulo: editora 34 (Coleção Filosofia da Ciência e da Tecnologia), 2008.
- LEBRUN, Gérard. *Sobre a Tecnofobia*. IN: NOVAES, A. (Org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LOUREIRO, Isabel (org). *A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- _____. *Herbert Marcuse: Anticapitalismo e Emancipação*. São Paulo: Biblioteca Eletronica Scielo Brasil, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *A Teoria do Romance*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 2009.
- MAAR, Wolfgang. *Marcuse: Em Busca de Uma Ética Materialista*. IN: *Cultura e sociedade Vol. 1*. Tradução de W. Maar, I. Loureiro e R. Oliveira, 2ª Edição. Rio de Janeiro; Paz e Terra, 2006a.
- MACINTYRE, Aladay. *As Idéias de Marcuse*. Tradução de Jamir Marins. São Paulo: Cultrix, 1970.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômicos-filosóficos*. Tradução de Alex Marins. São Paulo: Editora Martin Claret, 2002.
- MATOS, Olgária. *A Escola de Frankfurt: Luzes e Sombras do iluminismo*. São Paulo: Editora Moderna, 2008.
- MERQUIOR, José Guilherme. *Arte E Sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1969
- MÉSZÁROS, István. *O Poder da Ideologia*. Tradução Paulo Cesar Castanheira. São Paulo, Editora Boitempo, 2010.
- NEF, Frédéric. *A Linguagem: uma abordagem filosófica*. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

- NOBRE, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papyrus Editora, 2009.
- OLIVEIRA, Manfredo Araujo. *Dialética Hoje: Lógica, metafísica e Historicidade*. São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- PISANI, Marília. *Algumas Considerações Sobre Ciência e Política no Pensamento de Herbert Marcuse*. São Paulo: Revista Scientia Studia Vol 7, no, 2009.
- _____. Tese de doutorado apresentada ao departamento de Filosofia do Programa de Pós-Graduação em Filosofia e Metodologia das Ciências da UFSCAR, São Carlos, 2009.
- RORTY, Richard. *Feminismo, ideologia e desconstrução: uma visão pragmática*. In: ZIZEK, Slavoj (Org). *Um Mapa da Ideologia*. Tradução Vera Ribeiro. Rio de Janeiro; Editora Contraponto, 2010.
- TERRA, Ricardo, *Herbert Marcuse Os Limites Do paradigma Da Revolução: Ciência, Técnica E Movimentos Sociais*. In: NOBRE, Marcos. *Curso Livre de Teoria Crítica*. São Paulo: Papyrus Editora, 2009.
- SARTRE, Jean Paul. *A Imaginação*. Tradução de Luiz Roberto Salinas Fortes. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- SCHILLER, Friedrich. *Sobre A Educação Estética Do Ser Humano Numa Série De Cartas e Outros Textos*. Tradução de Teresa Rodrigues Cadete. Lisboa: Imprensa Nacional Casa Da Moeda, 1994.
- STEIN, Ernildo. *Pensar é pensar a diferença: Filosofia e Conhecimento Empírico*. Ijuí, RS: Editora UNIJUI, 2002.
- VERGNIÉRES, Solange. *Ética e Política em Aristóteles: physis, ethos, nomos*. São Paulo: Paulus, 2003.
- WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola De Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2006.
- WOLIN, Richard; ABROMEIT, John. *Heideggerian Marxism*. Nebraska: University Of Nebraska Press, 2005.
- ZARADER, Marlene. *Heidegger e as palavras de Origem*. Rio de Janeiro: Instituto Piaget, 1990.
- ZIZEK, Slavoj. *Bem Vindo Ao Deserto do Real: Cinco Ensaio Sobre O 11 de Setembro e Datas Relacionadas*. São Paulo: Editora Boitempo, 2005.
- _____. *A Visão Em Paralaxe*. São Paulo: Editora Boitempo, 2008.

