



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS- GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAMILA DUARTE FERREIRA

A DUPLA DIMENSÃO DA TECNOLOGIA EM HERBERT MARCUSE

FORTALEZA

2018

CAMILA DUARTE FERREIRA

A DUPLA DIMENSÃO DA TECNOLOGIA EM HERBERT MARCUSE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Aduino Lopes da Silva Filho.

FORTALEZA

2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Biblioteca Universitária
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

- F44d Ferreira, Camila Duarte.
A dupla dimensão da tecnologia em Herbert Marcuse / Camila Duarte Ferreira. – 2018.
98 f.
- Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2018.
Orientação: Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho .
1. Racionalidade tecnológica. 2. Dominação. 3. Emancipação. I. Título.

CDD 100

CAMILA DUARTE FERREIRA

A DUPLA DIMENSÃO DA TECNOLOGIA EM HERBERT MARCUSE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 17/08/2018.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Fátima Maria Nobre Lopes
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

A minha família e amigos que sempre estiveram ao meu lado e de imprescindível apoio.

Aos mestres que me inspiraram e ensinaram durante toda minha trajetória acadêmica e aos que acreditam nas potencialidades humanas na construção de um mundo melhor.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Aduino Lopes de Silva Filho, pela orientação, atenção e pela confiança depositada.

Aos professores doutores participantes da banca examinadora: Fátima Maria Nobre Lopes e Alberto Dias Gadanha, pelo tempo e pelas valiosas colaborações e sugestões.

Ao coordenador do programa de pós-graduação Prof. Dr. Hugo Filgueiras, pela disponibilidade e apoio durante esse período.

Ao secretário do programa, Sebastião da Silva, pela gentileza e boa vontade, colocando-se sempre à disposição para auxiliar no que fosse necessário.

À minha madrinha Márcia Medeiros, pelo apoio incondicional em todos os momentos. Por ser a maior incentivadora do meu crescimento pessoal e acadêmico.

À minha amada mãe Vânia Medeiros, meu alicerce, minha melhor amiga e companheira. Por toda a compreensão e amor durante esse período.

Aos meus familiares, aos quais não tenho como agradecer nominalmente nesta página, mas sou grata pela colaboração e participação de todos em cada etapa do meu crescimento.

Aos meus amigos Iolanda Carvalho, Jéssica Ramos, Goldembergh Brito, Felipe Leitão, Ana Virgínia Marinho dos Santos, Verônica Amaro, Daniely Araújo e Nahayane Nogueira. Por estarem sempre ao meu lado mostrando força, incentivo e companheirismo de irmãos.

À CAPES, pelo apoio financeiro com a manutenção da bolsa de auxílio.

“A insatisfação é o primeiro passo para o progresso de um homem ou de uma nação.”

(Oscar Wilde - 1893)

RESUMO

Neste trabalho objetivamos dissertar acerca da dupla dimensão da tecnologia no pensamento de Marcuse. No seu delineamento demonstramos elementos de sua teoria que nos leva a uma melhor compreensão de sua posição sobre uma racionalidade tipicamente tecnológica, verificando como a dialética de libertação e dominação ocorre dentro do contexto da tecnologia. Trata-se de uma pesquisa teórica que apoia-se nas seguintes obras de Herbert Marcuse: *Razão e Revolução (1941)*; *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna (1941)*; *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud (1955)* e *O Homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada (1964)* procurando enquadrá-las no período histórico no qual foram elaboradas e publicadas, para fornecer um contexto sócio-histórico, dando suporte para a articulação da nossa problemática. Portanto dessas considerações observamos que, levado por um pensamento dialético, por toda sua obra Marcuse, expõe claramente o potencial opressor e dominador das tecnologias, mas ele também identifica uma possibilidade histórica de uma nova realidade não-repressiva, possível de constituir um novo indivíduo sensível. Desse modo podemos inferir que a tecnologia que possibilita a dominação e a padronização do comportamento dos indivíduos, à luz da sociedade tecnológica e irracional, também contribui para que a mesma perca o seu caráter explorador e opressor, tornando-se, portanto, racional e constituindo-se como instrumento de desenvolvimento da humanidade.

Palavras-chave: Racionalidade Tecnológica. Dominação. Emancipação.

ABSTRACT

In this work, the aim is to discuss the double dimension of technology in Marcuse 's thinking. In its description, is demonstrated elements of his theory that lead us to a better understanding of his position on a technological rationality., verifying how a dialectic of liberation and domination occurs within the context of technology. It is a theoretical research that supports the works of Herbert Marcuse: *Reason and Revolution* (1941); *Some social implications of modern technology* (1941); *Eros and Civilization: A philosophical inquiry into freud* (1955) and *One-dimensional man: studies of the ideology of advanced industrial society* (1964) seeks to frame them in the historical period has not been elaborated and published, to provide a socio- giving support to the articulation of our problem. Therefore, guided by a dialectical thinking, throughout his work, Marcuse exposes clearly the oppressive and domineering potential of technologies, but he can also identifies a historical possibility of a new non-repressive reality, which is possible to construct a new sensitive individual. In this way we can infer that the technology that enables the domination and standardization of the behavior of individuals, in the light of the technological and irrational society, also contributes to the loss of its exploratory and oppressive character, becoming, therefore, rational and constituting itself as an instrument of human development.

Keywords: Technological Rationality. Domination. Emancipation.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	A RAZÃO COMO FUNDAMENTO DO PROGRESSO HUMANO	16
2.1	Do dogma à razão instrumental: o desenvolvimento do pensamento científico	19
2.2	A racionalidade enquanto instrumento para a dominação	23
2.3	Escola de Frankfurt: fragmentos históricos e sociais	28
3	A BUSCA MARCUSEANA POR UMA FILOSOFIA EMANCIPATÓRIA	33
3.1	Marcuse e sua bibliografia: do interesse pela literatura à séria aproximação da Filosofia	35
3.2	Razão, Revolução e a dialética negativa: um primeiro esboço do pensamento marcuseano sobre a sociedade industrial	38
3.3	Algumas implicações sociais da tecnologia moderna em Marcuse.....	47
3.4	O pensamento marcuseano em Eros e Civilização.....	53
4	TÉCNICA, TECNOLOGIA E AS FORMAS DE DOMINAÇÃO OU REPRESSÃO.....	61
4.1	Os conceitos de técnica e tecnologia	62
4.2	O controle realizado por meio dos aparatos tecnológicos: O Homem Unidimensional	70
4.3	O princípio instrumentalista e a legitimação de uma consciência por meio do progresso técnico	78
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
	REFERÊNCIAS	92
	APÊNDICE A – FATOS E OBRAS RELACIONADOS À MARCUSE	96

1 INTRODUÇÃO

Uma preocupação crescente na sociedade do século XXI é o uso pernicioso da tecnologia pelos seres humanos. Produzimos e utilizamos cada vez mais aparatos tecnológicos os quais, convertem-se em instrumentos que nos subjugam. Tais elementos tecnológicos tornam-se, muitas vezes, tão essenciais à nossa sobrevivência que chegam ao ponto de nos apreenderem de tal forma que nos deixam dependentes. A exemplo disso, ouvimos cotidianamente, reclamações acerca da falta de contato entre pessoas ocasionadas pelo uso excessivo dos dispositivos móveis. Tal fato revela que o desenvolvimento rápido e as facilidades que a tecnologia nos traz, pode estar modificando o nosso modo de agir em sociedade, ou seja, o modo como nos comunicamos, nos relacionamos e pensamos.

Os altos investimentos em tecnologias da comunicação e da informação (TICs) e a adesão em massa de milhares de usuários às facilidades oferecidas pelos celulares, *tablets*, *smartphones* etc., demonstram que a tecnologia já se estabeleceu praticamente em todas as nossas atividades diárias. Hoje saímos de casa sem saber o endereço para aonde vamos e no meio do caminho, através de um *smartphone*, buscamos rotas, endereços e desvios que nos levam onde queremos chegar. Nas Escolas, *tablets*, computadores e até celulares são usados como ferramentas de apoio didático e pedagógico. No que concluímos que, de fato a tecnologia está decisivamente presente em nossas vidas, principalmente a chamada tecnologia móvel, sempre à mão onde quer que estejamos.

De um modo geral, as pessoas divergem quando falam de efeitos gerados pela tecnologia, principalmente no que se refere à influência dos mesmos na determinação do comportamento dos indivíduos, na sua formação e desenvolvimento. Neste sentido, o debate a respeito da sua manipulação ideológica adquire pelo menos duas tendências: uma contra e outra a favor. Assim, podemos dividir os grupos entre aqueles que desconsideram qualquer aspecto positivo na manipulação da tecnologia e as consideram prejudicial e aqueles que promulgam seus aspectos positivos, considerando-a benéfica de todo. O fato é que, quando tratamos da relação entre a tecnologia, o homem e o seu meio social, em qualquer um de seus contextos, a discussão se torna polêmica.

Este cenário, já era visível, quando da ocasião da criação do termo *Indústria Cultural*, instituído pelos frankfurtianos Theodor Adorno (1903-1969) e Max Horkheimer (1895-1973) nos anos 40, que viram com muito negativismo a sociedade midiática e tecnológica. O discurso iniciado por Adorno e Horkheimer testemunha que o uso

indiscriminado e impensado da mídia pode comprometer a sociabilidade do homem levando-o à passividade, que é provocada pela carga ideológica embutida nestes meios, que é tão grande, que impede a formação reflexiva do ser humano.

Fato é que, de um modo ou de outro, o uso das novas tecnologias está provocando transformações que podem resultar em inovações nos processos de vida do ser humano, mas podem também resultar em dependência dos indivíduos no sentido de torná-los submissos e cativos em suas teias invisíveis, tornando as relações humanas marcadas pelo positivismo, pela técnica e pela ciência experimental, como reconhece Silva Filho:

A penetração da ciência da natureza na vida social do homem, através da indústria, é hoje mais marcante do que no tempo de Marx. Atualmente há o grande desenvolvimento das ciências experimentais e, com ela, o desenvolvimento da indústria e da tecnologia. No entanto, as ciências naturais se autonomizaram em grandes proporções, como se não decorressem da ação teleológica do homem e, dessa forma, as ciências naturais, amparadas pelo positivismo contemporâneo, terminaram por imprimir o seu selo no ser das relações humanas, ou seja, o mundo contemporâneo, que é predominantemente marcado pela ciência experimental, termina por transformar a sociedade humana numa sociedade cientificizada, onde a ciência experimental passa a ocupar um lugar fundamental na construção da realidade social. (SILVA FILHO, 2015. p. 140)

É predominantemente a dimensão da vida humana cientificizada e tecnologizada, impossível de se ignorar, frente às ofertas de mais e mais agentes científicos e tecnológicos, cujo consumo desenfreado muitas vezes nos torna refém, que pretendemos explorar nesta pesquisa. Sabemos que existem grandes discussões acerca do uso da tecnologia. Entendemos que, tanto a ciência como a tecnologia podem nos ajudar a ter mais conforto, mais saúde e qualidade de vida. Entretanto, não podemos deixar de pensar que tais instrumentos ou ferramentas também ensejam problemas das mais diversas ordens na vida dos seres humanos.

Da mesma forma, são muitos os perigos aos quais estamos submetidos neste início de século XXI. O discurso de que precisamos produzir mais e melhor é assumido no mundo inteiro. Seria uma insensatez negar os benefícios que os grandes saltos tecnológicos e científicos vêm trazendo para o cotidiano humano, porém, nem sempre a um custo justo e razoável, pois, o progresso científico e tecnológico também traz a exclusão, a miséria, os danos ambientais, a concentração de renda, dentre outros malefícios. E aqui, mais uma vez, instala-se o paradoxo: o lado positivo versus o lado negativo do desenvolvimento da ciência e tecnologia. É sob esta ótica que perguntamos: serão os aparatos científicos e tecnológicos os grandes vilões do nosso tempo? Que riscos e custos de natureza social e/ou ambiental estamos

a nos deparar? Na verdade são muitos os questionamentos que podemos fazer, mas parece-nos ser inútil tentar atribuir uma neutralidade axiológica, posto que somos nós mesmos, que optamos por fazer o mal-uso da tecnologia. Diante deste cenário, nos perguntamos principalmente: a quem serve o progresso científico e tecnológico? O “adesismo” acrítico à tecnologia, ou seja, seu uso ilimitado, sem o questionamento sobre suas possibilidades de transformação social deixam, de fato, o homem menos livre?

Para que possamos compreender o recorte que resultou neste trabalho, é preciso situar o contexto da nossa reflexão. Partimos da premissa de que, apesar dos seus benefícios, os aparatos técnicos das sociedades industriais não devem ser considerados neutros, visto que são influenciados pelas grandes corporações, funcionando como instrumentos que servem “para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle social e coesão social” (ADORNO e HORKHEIMER, 1985). Além disso, outro importante aspecto a ser considerado diz respeito ao modo como a indústria cultural tende a produzir subjetividades estandardizadas a partir dos ideais encarnados em seus produtos

Curiosamente, em Marcuse se tomarmos como referência seu livro *O Homem Unidimensional*, uma de suas obras escrita nos anos sessenta, a mesma tecnologia, que possibilita a diversidade e a pluralidade, também contribui para que a dominação tenda a perder o seu caráter explorador e opressor, tornando-se "racional", sem que por isso se desvaneça a dominação política. Entretanto, esta ideia não nos parece muito clara ou pelo menos, não em toda a sua obra, porquanto em um dos primeiros textos onde aborda a problemática da tecnologia. Em “*Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*” (AISTM), de 1941, Marcuse nos fala acerca da dominação da tecnologia sobre o homem, enfocando-a como um instrumento promotor de manipulação e padronização de consciências. Nesta obra, ele chega a distinguir dois conceitos diferentes, qual seja o de *técnica*, instrumento neutro, e o de *tecnologia*, a técnica utilizada com fins de dominação.

Ante a ebulição de conceitos genéricos e polêmicos que marcaram as discussões sobre questões da indústria cultural e da cultura de massa, temos como bem nos mostra Eco (1993) dois grandes grupos teóricos. De um lado os “frankfurteanos”, e do outro os chamados “teóricos da mídia”. Para os frankfurteanos, principalmente seus pensadores da primeira geração, dentre os quais estão Adorno e Horkheimer, o emprego indiscriminado dos instrumentais tecnológicos subjuga os seres humanos, levando-os a uma lógica operacional, sistemática e mecanicista que debilita sobremaneira o processo de emancipação do indivíduo. Do lado dos teóricos da mídia, temos Marshall McLuhan que argumenta que o

desenvolvimento da mídia eletrônica cria um ambiente cultural interacional e unificador, interligado em redes globais de comunicação instantânea denominada por como “aldeia global”. Essa profunda interligação entre todas as regiões do mundo formaria uma teia de dependências tão poderosas que as pessoas se obrigariam a promover a solidariedade e a luta pelos menos ideais.

Cientes da existência de diferentes polos de percepção, não desejamos de todo, clarificar o tom de pessimismo ou otimismo, mas apenas identificar os argumentos encontrados em escritos de Herbert Marcuse, buscando melhor compreendê-lo, pois em nossa leitura, parece-nos apontar a tecnologia com uma dupla perspectiva, qual seja: a de dominação e/ou de emancipação da atual condição humana.

Tomando essas considerações, a presente pesquisa volta-se para o exame das principais ideias do filósofo Herbert Marcuse no que diz respeito ao uso da tecnologia na sociedade moderna para que possamos entendê-las em suas devidas significações. Nosso objetivo é realizar um levantamento dentro da teoria marcuseana que nos levem a compreender melhor a existência de uma racionalidade tipicamente tecnológica e suas funções sociais, quer sejam negativas e/ou positivas. A tarefa aqui é verificar como a dialética de libertação e dominação ocorre no contexto da teoria marcuseana. Desejamos apontar algumas direções para as quais esses temas convergem, na tentativa de traçar uma visão panorâmica das ideias de Marcuse sobre a sociedade industrial e tecnológica.

Para tanto, tomaremos como referencial, não apenas suas obras, mas também procuraremos contextualizá-las no período histórico no qual foram elaboradas e publicadas, pois, acreditamos que a compreensão de uma obra teórica e, portanto, da objetividade do conteúdo, está sujeita ao momento histórico no qual ela está inserida.

Diante do exposto, interessa-nos refletir de forma mais aprofundada sobre o sentido implícito ou explícito de dominação e/ou de emancipação da tecnologia na sociedade contemporânea onde, para alguns, o uso de tecnologia é positivo e imprescindível e, para outros, uma realidade ainda distante ou prejudicial. Para isso, focaremos nas ideias tocantes à tecnologia presentes em algumas de suas obras, tomando por base: *Razão e Revolução*, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, *Eros e civilização - Uma Interpretação filosófica do pensamento de Freud* e *O homem unidimensional - Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial Avançada*, além de outros textos e outros autores que possam melhor esclarecer suas ideias.

Este trabalho é composto de três capítulos. No primeiro capítulo, *A razão como fundamento do progresso humano*, apresentaremos os fundamentos da racionalidade enquanto instrumento da burguesia para a dominação através das ideias de Max Weber (1864 -1920) e trataremos de conceituar Razão e Racionalidade Instrumental na perspectiva de Horkheimer trazendo para o contexto alguns aspectos que julgamos importantes para o entendimento da noção de razão instrumental implícita na questão da tecnologia. Examinaremos a questão da razão e como seus princípios emancipatórios foram sendo modificados ao longo do processo histórico. Verificaremos como a razão iluminista, que prometia uma mudança de cunho qualitativo na vida do homem, acabou por se transformar em razão técnica. Trataremos também aqui dos aspectos históricos e sociais que fundamentaram a Escola de Frankfurt.

No segundo capítulo, *A busca marcuseana por uma filosofia prática com contornos emancipatórios*, discorreremos inicialmente sobre a biografia de Herbert Marcuse, teórico da Escola de Frankfurt, cujos escritos suscitam diversas controvérsias, dentre elas, a sua crítica à ciência e à tecnologia na qual busca a desmistificação do processo de racionalização e do novo lugar assumido pela ciência e pela tecnologia na legitimação da dominação. Partiremos do seu interesse inicial pela literatura até a sua aproximação da filosofia crítica. Enfocaremos, ainda a sua primeira obra em inglês: *Razão e Revolução*, na qual traz para discussão os conceitos mais críticos, revolucionários e emancipatórios de Friedrich Hegel (1770-1831) presentes no desenvolvimento da filosofia crítica de Marx e apresenta a sua primeira tentativa de resgatar uma forma de pensamento ou uma faculdade mental que está em perigo de ser obliterada. Em *Razão e Revolução*, Marcuse clamará o pensamento negativo como elemento central em sua teoria crítica - uma filosofia que une a teoria e a práxis, na qual os conceitos filosóficos servem como fundamento para os indivíduos se questionarem sobre o mundo e sobre a verdade que os guiarão em direção à felicidade e à liberdade. Ainda neste capítulo tomamos a obra *Algumas implicações sociais da tecnologia*, onde Marcuse nos fala acerca da dominação da tecnologia sobre o homem, enfocando-a como um instrumento promotor de manipulação e padronização de consciências. A obra *Eros e Civilização*, entra no contexto deste capítulo para demonstrar porque as tentativas de possíveis mudanças tornaram-se falhas. Marcuse revisita nesta obra conceitos da teoria psicanalítica e tenta resgatar as ideias freudianas acerca do problema dos instintos na constituição social das civilizações fazendo considerações sobre as contradições supostamente insolúveis existentes entre as exigências do instinto que se contrapõem às exigências da vida em sociedade.

No terceiro capítulo, *Técnica, tecnologia e as formas de dominação ou repressão*, falaremos sobre o conceito de técnica e como esta, tal como a ciência, estão envolvidas no processo de dominação ou libertação do sujeito. Inicialmente faremos a distinção entre o significado de técnica na Grécia antiga e na sociedade moderna e contemporânea. Para tanto, utilizaremos conceitos de pensadores como Martin Heidegger (1889-1976), cujas ideias são fundamentais para compreensão de Marcuse. Articularemos sobre o princípio instrumentalista presente na natureza e na sociedade e apresentaremos as principais ideias concernentes à Técnica e a Tecnologia presentes em *O homem unidimensional*.

2 A RAZÃO COMO FUNDAMENTO DO PROGRESSO HUMANO

Tendo em vista que o ser humano sempre sentiu necessidade de entender o mundo e suas manifestações, constatamos que a racionalidade é objeto de estudo desde a antiguidade. O mito e a crença, por si só, não foram explicações suficientes para responder aos anseios do entendimento humano. É assim que, já na filosofia aristotélica, mais precisamente na *Ética a Nicômaco* (1911), constatamos que a parte racional da alma tem duas faculdades, uma científica e outra calculativa. A científica busca conhecer as coisas cujos princípios são invariáveis, a calculativa, define aquilo que admite variações, isto é, sobre o futuro e sobre o que é contingente, como as decisões e as ações. A parte racional da alma tem como função o conhecimento das realidades universais.

Pela razão somos capazes de conhecer a realidade, defendem os racionalistas. Somente através da lógica o sujeito é capaz de conhecer a verdade. A razão, nessa perspectiva, é um marco que diferencia os seres humanos de outros animais. O filósofo René Descartes (1596-1650), por exemplo, baseia-se no princípio de que a razão é a principal fonte de conhecimentos e que essa é inata aos humanos e diz: “quanto à razão ou ao bom senso, posto que é a única coisa que nos torna homens e nos distingue dos animais, quero crer que existe inteiramente em cada um, e seguir nisso a opinião comum dos filósofos” (DESCARTES, 2001, p. 29).

De modo geral, argumentamos, elaboramos critérios, estabelecemos métodos para acessar a realidade e conhecê-la. Entretanto, ninguém duvida que os poderes da razão são limitados, incompletos e muitas vezes nos enganam, posto que tais atividades cognitivas advêm do pensamento e este, assim como nossa percepção, é limitado, possui vieses. Conhecemos o mundo e as coisas em geral, de forma parcial e subjetiva. É fazendo uso da razão que chegamos a acreditar e defender pontos de vistas, que por vezes, até parecem estranhos. Somos dotados de uma racionalidade tal, que em todas as atividades, práticas e realizações humanas prepondera uma relação calculada entre meios e fins que busca uma espécie de excelência ou eficácia geral em todos os processos; uma razão instrumental.

Desta forma, evidenciamos que o avanço dos meios técnicos de esclarecimento parece ter sido seguido por um processo de desumanização, de modo que o progresso advindo da racionalização ameaça anular o objetivo que deveria realizar qual seja a emancipação do ser humano. É em Adorno e Horkheimer (1985) que encontramos uma crítica radical à razão que marcou de modo definitivo a filosofia. Eles destacaram as contradições internas presentes

no conceito de razão que veio a mudar os fundamentos do pensamento filosófico e nos levaram a suspeitar da real função emancipatória da própria racionalidade.

Os estudos realizados por Petry (2013) acerca do pensamento de Adorno e Horkheimer, demonstram que a ideia de uma razão instrumental não “deve sua origem à obra *Dialética do esclarecimento*”, como se pode pensar, mas que já pode ser encontrada em escritos de Horkheimer anteriores. Para a autora, a transformação sofrida pela razão e que culminou em sua redução a uma função meramente instrumental, ou seja, a crítica à razão realizada por Horkheimer, remonta aos escritos intitulados: *O fim da razão*, publicado em 1941, e *Eclipse da razão*, de 1947, redigidos em um período imediatamente antecedente à publicação da obra conjunta com Adorno. Em suas palavras:

Em *O fim da razão*, Horkheimer identifica na história da civilização a razão como um princípio predominante e orientador das ações. De forma correspondente, tal princípio se manifestou nas correntes filosóficas como conceito fundamental a partir do qual outras categorias puderam ser derivadas, tais como as ideias de liberdade, justiça ou verdade. Para Horkheimer, “a era da razão é o título de honra reclamado pelo mundo esclarecido”. Horkheimer observa na história da filosofia um movimento de esvaziamento da razão, sinônimo da formalização por ela sofrida. (PETRY, 2003, p. 32-33).

Para Petry (2013) foi por volta dos anos 40, o filósofo alemão Max Horkheimer procurou estudar a racionalidade instrumental, buscando evitar que a barbárie, representada pelo nazifascismo derrotado na Europa, retornasse ao Ocidente. Ele encontra na história da filosofia um movimento de esvaziamento da razão mostrando que tendências filosóficas como o ceticismo teriam contribuído para retirar do conceito de razão seu conteúdo e transformá-lo em uma abstração. Nestes termos, o avanço dos meios técnicos, que deveria favorecer o esclarecimento, acaba por transformar-se em um processo que ameaça sua própria humanidade.

É sob esta ótica, que Horkheimer (1941) defende a existência de uma relação necessária entre razão e eficiência, que não é interna, mas mediada socialmente, pois as estruturas básicas servem aos indivíduos como meios para satisfazer suas necessidades naturais. De acordo com Horkheimer:

[...] o vínculo tão estreito entre razão e eficiência tal como se revela aqui, na verdade sempre existiu. As causas da inter-relação repousam dentro da própria estrutura básica da sociedade. O ser humano pode satisfazer suas necessidades naturais somente por meio de instâncias sociais. A utilidade é uma categoria social e a razão segue-a em todas as fases da sociedade de classes; por meio da razão o indivíduo se afirma nessa sociedade ou se adapta a ela, de forma a seguir seu caminho. Ela induz

o indivíduo a subordinar-se à sociedade sempre que ele não seja forte o suficiente para transformá-la em seu próprio interesse. (HORKHEIMER, 1941, p.366)¹

Foi Horkheimer, portanto, que definiu mais amplamente o conceito de racionalidade instrumental, no qual o ser humano dedica todas suas energias para alcançar um *status*, um padrão de adaptação, tal qual exigido pela sociedade vigente e propõe duas dimensões para a razão: a razão subjetiva (interior) e razão objetiva (exterior). A razão subjetiva (instrumental) é a faculdade que torna possível as nossas ações. É a faculdade de classificação, inferência e dedução, ou seja, é a faculdade que possibilita o “funcionamento abstrato do mecanismo de pensamento”. (HORKHEIMER, 2010, p. 9). Essa razão se relaciona com os meios e fins. Ela é neutra, formal, abstrata e lógico-matemática. “A razão subjetiva se revela como a capacidade de calcular probabilidades e desse modo coordenar os meios corretos com um fim determinado” (HORKHEIMER, 2010, p. 11). Em suas palavras:

[...] relaciona-se essencialmente com meios e fins, com a adequação de procedimentos mais ou menos tidos como certos e que se presumem auto-explicativos. Concede pouca importância à indagação de se os propósitos como tais são racionais. Se essa razão se relaciona de qualquer modo com os fins, ela tem como certo que estes são também racionais no sentido subjetivo, isto é, de que servem ao interesse do sujeito quanto a sua autopreservação — seja do indivíduo isolado ou a da comunidade de cuja subsistência depende a preservação do indivíduo. (HORKHEIMER, 2010, p. 9-10)

Assim, a razão subjetiva perde toda espontaneidade, produtividade e poder para descobrir e afirmar novas espécies de conteúdo – perde a própria subjetividade. Tal razão exige ajustamento às regulações sociais, ela é condição para a formação da civilização.

Por outro lado, o conceito de razão objetiva chama a atenção para um esforço de universalização já presente na filosofia socrática, que enfatiza a pergunta “o que é?” como fundamento “original” dos sistemas filosóficos de Platão e Aristóteles. A razão objetiva teria como ênfase conceitos como a ideia do bem supremo, o problema do destino humano e o modo de realização dos fins últimos. Em suas palavras:

[...] um sistema abrangente, ou uma hierarquia, de todos os seres, incluindo o homem e seus fins. O grau de racionalidade de uma vida humana podia ser determinado segundo a sua harmonização com a totalidade. A sua estrutura objetiva, e não apenas o homem e seus propósitos, era o que determinava a avaliação dos pensamentos e das ações individuais (HORKHEIMER, 2010, p.10)

¹ Tradução nossa

Nesta perspectiva, a crise atual da razão consiste basicamente no fato de que até certo ponto, o pensamento ou se tornou incapaz de conceber tal objetividade em si, ou começou a negá-la e a trata como uma ilusão. Tais argumentos nos levam de volta à questão da razão como fundamento do pensamento científico, que passamos a refletir no próximo tópico.

2.1 Do dogma à razão instrumental: o desenvolvimento do pensamento científico

Ao lançar um olhar crítico sobre o mundo contemporâneo e suas tecnologias não podemos deixar de enxergar que a razão científica, tal qual a entendemos hoje, não era conhecida na Antiguidade. O pensamento científico como conhecemos modernamente, segue a trilha histórica na qual a modernidade emergiu. Ao apreciarmos a História e nos concentrarmos nos acontecimentos ocorridos dos séculos XV ao XVII percebemos que a expansão marítimo-comercial europeia, a reforma protestante e a desagregação do feudalismo foram elementos essenciais para o desenvolvimento da racionalização e para o progresso tecnológico e científico da humanidade, sendo, portanto, fundamental para a interpretação da racionalidade.

Para sermos sucintos em termos de historicidade, partimos de uma Europa, que entre os séculos XVI e XVII, vivia um enorme contraste entre o luxo dos palácios, a riqueza dos nobres aristocratas e a pobreza dos camponeses e plebeus que conviviam com a miséria sem fim. Esta classe, então sofrida, viu crescer o comércio nas novas colônias, numa Europa, na qual, àquela época, já não dispunha de trabalho para todos e, mesmo os que trabalhavam, ganhavam salários mínimos, quase sempre insuficientes para sua subsistência.

O século XVI foi especialmente marcado por protestos e contestações contra os ditames impostos pela Igreja Católica. Com a expansão do comércio e o advento do progresso técnico e científico, a aquisição e posse do conhecimento deixou de ser algo exclusivo do clero. Dogmas, até então incontestáveis passaram a serem questionados. A difusão de conhecimentos deixou de ser algo exclusivo da Igreja católica, que estava interessada apenas em difundir assuntos teológicos e religiosos, e passou a se tornar laico, permitindo que o conteúdo divulgado fosse cada vez mais voltado para as questões cotidianas e até mesmo mundanas. Neste cenário ocorreu a transição do sistema feudalista para o sistema

capitalista, onde as cidades (burgos) foram substituindo os feudos. Tais cidades foram se transformando em centros comerciais, nos quais produtores trocavam seus produtos e seus habitantes, chamados burgueses, inconformados com o pagamento de dízimos e a imposição do pagamento de indulgências, estavam predispostos a buscar não apenas seus direitos por uma participação política mais efetiva, mas também ansiavam por respostas advindas da ciência e da tecnologia da época.

A crença de que o pensamento racional deveria ser levado adiante substituindo as crenças religiosas e o misticismo, que segundo eles, bloqueavam a evolução do homem foi se instalando e tomando corpo. Nessa sociedade extraordinariamente desigual, onde as classes privilegiadas possuíam direitos a isenções notáveis, ao custo da exploração de grande parte da população, uma nova forma de pensar, que defendia o domínio da razão sobre a visão teocêntrica, rapidamente ganhou adeptos entre a ascendente classe burguesa. O homem deveria ser o centro e passar a buscar respostas para as questões que, até então, eram justificadas somente pela fé.

A respeito do que aqui, chamamos de razão, Descartes (2001) nos diz que o verdadeiro conhecimento ocorre através do seu uso, e que tal razão é interior ao homem, pois este é um ser racional, portanto a condição de conhecer o mundo está em si próprio. O filósofo iguala a razão ao bom senso, sendo justamente a razão (ou bom senso) que nos distingue dos demais animais. A razão, ou bom senso, é algo natural.

[...] é a coisa que, no mundo, está mais bem distribuída: de facto, cada um pensa estar tão bem provido dele, que até mesmo aqueles que são os mais difíceis de contentar em todas as outras coisas não têm de forma nenhuma o costume de desejarem [ter] mais do que o que têm. E nisto, não é verossímil que todos se enganem; mas antes, isso testemunha que o poder de bem julgar, e de distinguir o verdadeiro do falso que é aquilo a que se chama o bom senso ou a razão, é naturalmente igual em todos os homens; da mesma forma que a diversidade das nossas opiniões não provém do facto de uns serem mais razoáveis do que outros, mas unicamente do facto de nós conduzirmos os nossos pensamentos por vias diversas, e de não considerarmos as mesmas coisas. (DESCARTES, 2001. p. 5.)

Desta forma, para encontrar a verdade, o homem deveria sempre questionar-se, pois a base do conhecer é a dúvida e esta dúvida cessaria através de uma validação científica. Tal proposta nos remete ao iluminismo, cujo um dos objetivos era substituir a visão teocêntrica por uma visão mais racional de mundo.

Com o advento do Iluminismo, pensadores e intelectuais enfatizaram a importância da racionalidade para o estabelecimento de uma sociedade melhor e mais justa. A

ideia de que o homem possa seguir por si, livre dos grilhões da fé católica e guiado pela sua própria razão e não por opiniões de outrem ou de crenças religiosas, toma corpo. A razão tornou-se, então, o principal instrumento de análise do mundo através dos filósofos iluministas.

Immanuel Kant, importante filósofo da era moderna, define o Iluminismo como:

[...] a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em servir de si mesmo, sem a guia de outrem. *Sapere aude!* Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (KANT, 2013, p.1).

O contundente apelo ao exercício da razão, trazido pelos pensadores modernos, constitui um momento fundamental na estruturação da consciência moderna. É a conquista do mundo e da natureza através do uso da razão. Todavia, é necessário considerar que a menoridade em Kant, ocorre por “culpa própria” do homem. Que sua causa não reside na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Ele acredita que é difícil para o ser humano desprender-se da menoridade, visto que essa tornou-se quase a sua própria natureza humana.

É fácil percebermos que o Iluminismo foi um movimento intelectual e cultural extremamente importante para as transformações sociais, pois, permitiu o uso da razão para o crescimento da ciência. Era a busca da liberdade através da racionalidade, do esclarecimento. Somente, assim, o homem poderia tornar-se mais humano e, portanto, emancipado e livre. Por outro lado, a crença no progresso da ciência e da técnica e a possível libertação da miséria e da dor, do trabalho pesado, da fome e da pobreza, tudo isso prometido pelo iluminismo, aos seres humanos, certamente não ocorreu. O controle sobre a natureza e a dessacralização do mundo que anunciava uma sociedade em que as pessoas seriam livres e autônomas não aconteceu, ou aconteceu de uma forma enviesada, com consequências nem sempre tão desejáveis para a humanidade e, de modo geral, muito negativas para a natureza e para o homem.

Neste ponto, cabe enfatizar que, para Rouanet (1993) o Iluminismo não é uma época ou um movimento, mas um projeto de civilização capaz de manter o que há de positivo na modernidade e corrigir suas patologias. O Iluminismo, portanto, é aqui entendido como um

campo conceitual, um conjunto de ideias que emergiu no século XVIII, este sim, um momento na história cultural do Ocidente.

Para Rouanet (1993) “o projeto civilizatório da modernidade” baseava-se fundamentalmente em três princípios: “universalidade, individualidade e autonomia”. A universalidade é caracterizada pelo pensamento universal, no qual, todos são indivíduos pensantes e a razão é idêntica para todos, não havendo discriminação de nacionalidade, gênero ou religião. Assim, podemos inferir, que o conceito de individualidade exige o sujeito do coletivo, no sentido de que não é necessário partilhar dos mesmos pensamentos, construindo assim sua própria identidade. Nas palavras do autor:

O cristianismo e a Reforma tinham contribuído para o processo de individualização, mas apenas no plano transcendente da relação do homem com Deus. Caberia à Ilustração, levando adiante os fermentos individualizadores da Renascença, liberar plenamente o indivíduo, extraindo-o da matriz coletiva. Ela partiria da hipótese de homens isolados, que se uniam por razões utilitárias para formarem uma sociedade civil. (ROUANET, 1993, p.13)

A autonomia, por sua vez, caracteriza-se por permitir ao sujeito valorizar sua liberdade de atuação dentro das esferas intelectuais, políticas e econômicas, tendo como guia a racionalidade, “a Ilustração limitava-se, a propor garantias contra a ação arbitrária do Estado.” (ROUANET, 1993, p.17). Tratava-se de uma autonomia intelectual, baseada em libertar a razão do preconceito, isto é, da opinião sem julgamento. A ciência deveria substituir o dogma pelo saber.

O universalismo proposto tornou-se nacionalismo. A individualidade apegou-se ao consumismo. E não se consome mais por necessidade ou pelo fato de precisar de algo para sobrevivência, mas por querer estar em pé de igualdade com outrem. Já a autonomia, foi substituída pelo pensamento em massa. A racionalidade passa a ser econômica, não é aliada ao conhecimento ou ao progresso, mas de forma sutil, ela busca a dominação do homem nas diversas esferas da sociedade.

A tão prometida razão, que traria a possibilidade de o homem emancipar-se e viver melhor através do acúmulo de conhecimento, foi direcionada para formas de imposição de poder, surgindo, então novos governos ditatoriais e totalitários. Os ideais iluministas foram substituídos por guerras e lutas ideológicas entre potências capitalistas. E a ciência e a técnica, que foram em sua origem pensadas para a busca da liberdade, na verdade, promoveram uma sociedade escravizada e alienada. Vejamos como este processo ocorreu historicamente.

2.2 A racionalidade enquanto instrumento para a dominação

De um modo geral, considera-se a distinção entre o homem e os animais como resultante de o homem ter a posse da razão. A condição de ser racional, por si só, dá ao ser humano um lugar de destaque e superioridade em relação às outras formas de vida. Entretanto, foi Max Weber quem diagnosticou a razão como a característica fundamental específica da sociedade ocidental cuja ideia principal é uma “regularização da ação humana” em busca de fins específico. Segundo Weber (1993, p.30) “Essa racionalização intelectualista (...) devemos à ciência e à técnica-científica”. Para ele, o desenvolvimento de uma ciência racional fundamentada em princípios racionais e no método científico seria uma das causas do que ele chamou de "desencantamento do mundo". Em suas palavras:

A intelectualização e a racionalização geral não significam, pois, um maior conhecimento geral das condições da vida, mas algo de muito diverso: o saber ou a crença em que, se alguém simplesmente quisesse, poderia, em qualquer momento, experimentar que, em princípio, não há poderes ocultos e imprevisíveis, que nela interfiram; que, pelo contrário, todas as coisas podem em princípio - ser dominadas mediante o cálculo. Quer isto dizer: o desencantamento do mundo." (WEBER, 1993, p.13)

Dessa forma, ao contrário do que prega o senso comum, a ciência moderna não traz somente satisfação e felicidade ao homem. A ciência, também, pode promover a queda de conceitos ou a perda de sentidos existenciais que foram essenciais em tempos passados e, até mesmo, dissolver crenças que um dia deram sentido à vida de alguns homens.

A fim de explicar como ocorreu o desenvolvimento técnico e científico, voltemos à Revolução Industrial. Sob um ponto de vista mais geral, a Revolução Industrial, assim como a expansão do capitalismo provocaram grandes transformações sociais, econômicas e políticas. A vida social, foi afetada pelo êxodo rural e pelo crescimento da vida urbana; foram formadas as cidades industriais. Na economia, a atividade industrial passou a ocupar o centro da vida econômica, onde as grandes empresas industriais e o trabalho assalariado passou a predominar impondo-se ao capitalismo industrial. E, na política, configurou-se a queda do estado absolutista e a disputa entre os países europeus pelo domínio das colônias na África e na Ásia.

Em meio a conquistas de cunho tecnológico, como o surgimento da máquina a vapor e o aperfeiçoamento das técnicas produtivas, também vieram à tona outras mudanças, dentre elas a diminuição do trabalho artesanal e aumento da produção de mercadorias

manufaturadas em máquinas. Os artesãos, que antes sabiam não apenas, cada passo do seu trabalho, mas o compreendia como um todo, foram incorporados pelas grandes indústrias, tornando-se operários, que se encarregaram de pequenas parcelas do “fazer” industrial. Neste contexto, eles perderam a compreensão geral da importância de sua tarefa e até mesmo, a capacidade de raciocinar sobre o que estavam fazendo. São pagos para produzir em massa objetos dos quais, muitas vezes, não possuem conexão nenhuma.

É nesse ambiente, que os conglomerados industriais passaram a tomar conta do mercado provocando um aumento de custo na produção, tanto por conta da necessidade de mais máquinas eficazes, quanto pelo desenvolvimento de um modo de produção que precisava de organização e planejamento. Este tipo de funcionamento dividiu de maneira racional as funções de cada operário, pois, para cada função haveria, um determinado tipo de indivíduo que iria se destacar por cumpri-la de forma mais eficiente. O que, segundo Marcuse (1999), o prepararia para a realização do trabalho, transformando o que seria a própria vocação do sujeito. Sua maneira única e própria de execução, torna-se padronizada. E, ao invés de sua individualidade se destacar, há na verdade um “treinamento vocacional” que servirá para desenvolver habilidades em prol de uma tarefa a ser feita. O homem torna-se, então, ele mesmo um instrumento especializado, que deve manter a padronização do sistema, já que as

[...] habilidades desenvolvidas por esse tipo de treinamento faz da “personalidade” um meio para atingir fins que perpetuam a existência do homem como instrumentalidade, que pode ser substituída a qualquer momento por outras instrumentalidades do mesmo tipo. Os aspectos psicológicos e “pessoais” do treinamento vocacional são mais enfatizados quanto mais são submetidos à arregimentação e quanto menos tenham a oportunidade de um desenvolvimento livre e completo. (MARCUSE, 1999, p. 89)

Em Marx (1986), a divisão do trabalho que ocorre nas fábricas através da capacidade dos trabalhadores serve apenas para o aumento da produção, para ele a:

[..] manufatura não apenas submete o trabalhador ao seu comando e disciplina, como cria entre eles uma graduação hierárquica, apodera-se da força individual de trabalho em suas raízes, de forma monstruosamente o trabalhador, transformando-o em mero aparelho automático de um trabalho parcial, em detrimento de sua inteligência natural, de seu desenvolvimento intelectual, mutilando-lhe um mundo de instintos e capacidades produtivas criadoras...(MARX, 1986, p.103)

Esse modelo de administração, é determinado pela necessidade do sistema econômico no qual a produção de material e a vida pública são estruturados. Assim nos diz Marx:

A sociedade inteira tem em comum com o interior de uma fábrica o fato de possuir também a sua divisão do trabalho. Se se tomasse como modelo a divisão do trabalho numa fábrica moderna para aplicá-lo a uma sociedade, a sociedade melhor organizada para a produção de riquezas seria, incontestavelmente, aquela que só tivesse um empresário-chefe, distribuindo entre os membros da comunidade tarefas previamente determinadas. Mas isso não é o que se verifica. Enquanto no interior da fábrica moderna, a divisão do trabalho é minuciosamente regulada pela autoridade do empresário, a sociedade moderna, para distribuir o trabalho, não tem outra regra ou autoridade que a da livre concorrência. (MARX, 1985, p.125)

Concluímos, portanto que, apesar da teoria marxista abordar sobre as consequências do meio de produção no capitalismo, é a partir de Marx Weber que o conceito de burocracia torna-se compreensível de forma mais clara, no que se refere à expansão dos efeitos da tecnologia sobre a sociedade.

É sob esta ótica que Weber (1979), descreveu a racionalidade como instrumento usado pela burguesia para a dominação burocrática. Para ele, a burocracia é o modo mais eficaz de administração presente na história, pois organiza o trabalho através da racionalização, assegurando a manutenção da dominação em serviço ao capital.

Weber ao perceber a existência da dominação nas relações sociais, defendeu que estas são fundadas em trocas de interesses e controle econômico, onde, se existe algum indivíduo a dar ordens, existe outro, disposto a obedecer. Em seu texto *Os três tipos puros de dominação legítima*, datado de 1956, o autor descreve de que forma pode ocorrer a dominação, e as categoriza em três tipos: legal, tradicional e carismática.

A dominação legal, para Weber, é a forma de dominação mais pura. Ela se legitima em um estatuto. Nela, o subordinado tem sua função definida por um contrato. A obediência é em relação a uma regra e não diretamente à pessoa de seu superior. O “... dever de obediência está graduado numa hierarquia de cargos, com subordinação dos inferiores aos superiores, e dispõe de um direito de queixa regulamentado.” (WEBER, 1979, p.129). Esse modelo de dominação, segundo o autor, é sólido e de difícil alteração.

A dominação tradicional, por sua vez, é uma forma de poder eminentemente patriarcalista. O governante possui o papel de senhor (patriarca) e os dominados são familiares, empregados ou aspectos políticos de uma organização social, que de certa forma tornam-se seus “súditos”. A estrutura fundamenta-se na fidelidade. As pessoas conferem

poder e prestam obediência ao senhor, não existindo normas legais e sim tradicionais. Os “súditos” se deixam dominar pelo simples fato de ter alguém a quem “devem respeito”. Tal tipo de dominação é estável na visão weberiana, por enraizar a tradição na consciência coletiva, promovendo a dependência entre senhor e dominados.

Já na dominação carismática a obediência se dá por conta de qualidades pessoais da pessoa dominante. Esta pessoa possui, em si, características pessoais que não são da ordem de formação profissional, cargo ou tradição, mas sim, da ordem de um reconhecimento por parte de outros, que tornam-se obedientes e os respeitam como líder. Existe aqui um certo caráter autoritário e contunde. Para Weber, este tipo de dominação é instável. Não existe uma segurança concreta na relação entre o dominador e o dominado, sendo assim, na dominação carismática:

O tipo que manda é o líder. O tipo que obedece é o “apóstolo”. Obedece-se exclusivamente à pessoa do líder por suas qualidades excepcionais e não em virtude de sua posição estatuída ou de sua dignidade tradicional; e, portanto, também somente enquanto essas qualidades lhe são atribuídas, ou seja, enquanto seu carisma subsiste. Por outro lado, quando é “abandonado” pelo seu deus ou quando decaem a sua força heróica ou a fé dos que crêem em suas qualidades de líder, então seu domínio também se torna caduco. (WEBER, 1979, p.135)

Os três tipos de dominação acima descritos, exemplificam as relações de poder existente na sociedade que se entrelaçam ao longo da história. Desta forma, destacamos que Marcuse utiliza-se não só de Marx, mas também de Weber para elucidar como ocorre a divisão do trabalho no contexto da sociedade industrial. A burocracia, em termos gerais, é uma forma de organização por critérios racionais que definem as atividades humanas através de hierarquias, cargos e rotinas definidas. Na interpretação marcuseana de Weber em sua obra *a Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber*, presente no livro, *Cultura e sociedade v.2*, há um nexos entre o desenvolvimento do capitalismo, racionalidade e dominação, visto que

[...] a ideia especificamente ocidental da razão se realiza efetivamente em um sistema da cultura material e intelectual (economia, técnica, [modo de vida], ciência, arte), que encontra seu desenvolvimento pleno no capitalismo industrial, e esse sistema tende a um tipo específico de dominação, que se converte no destino do período atual- burocracia total. (MARCUSE, 1998a, vol 2, p.115)

A racionalidade tem então, intrinsecamente, uma forma de dominação. Portanto, a racionalidade técnica também possui um valor de dominação, mas sua forma é metódica,

científica e calculada, estando atrelada a expansão do capital, o que irá importar é a rentabilidade, e não a qualidade.

Na própria constituição do aparelho técnico já se insere os fins e os interesses para os quais este virá a servir, que são mediados pela dominação política. A burguesia não é só uma classe que gera o desenvolvimento de forças produtivas, mas também mantém uma administração total sobre a sociedade, instigando o desenvolvimento da técnica de forma irracional. Sob a ótica marcuseana,

[...] no desenvolvimento da racionalidade capitalista a irracionalidade se torna razão enquanto o desenvolvimento frenético das forças produtivas, conquista da natureza, ampliação da riqueza de mercadorias (e do acesso a elas mesmas para camadas mais amplas da população); mas irracional porque a produtividade superior, a dominação da natureza e a riqueza social se tornam forças destrutivas. (MARCUSE, 1998a, vol 2, p.119)

Marcuse expõe que todos podem modificar seu padrão e o subordinado pode chegar ao mesmo nível do patrão em termos de conhecimento. O que os separa, de fato, é que o patrão tem um padrão de vida mais elevado e conseqüentemente mais poder. Nestes termos, o desenvolvimento do indivíduo não depende apenas de sua educação ou treinamento, mas depende igualmente da sua posição econômica e hierárquica na sociedade. É assim que, o líder tecnológico torna-se também um líder social. Ele exerce seu poder hierárquico de forma autocrática. O que ocorre é que essa democratização é subvertida por uma burocracia privada, que mantém a divisão social e intelectual, e conseqüentemente aumenta a distância entre o povo e os especialistas responsáveis pela coordenação, havendo então um controle maior sobre a racionalização, por essa perspectiva a

[...] burocracia emerge assim num terreno aparentemente objetivo e impessoal, fornecido pela especialização racional das funções, e esta racionalidade, por sua vez, serve para incrementar a racionalidade da submissão. Pois quanto mais funções são divididas, fixadas e sincronizadas de acordo com padrões objetivos e impessoais, tanto menos razoável é para o indivíduo recuar ou resistir. (MARCUSE, 1999, p.95)

Se não fosse esse fato poderia haver uma democratização das funções. A burocracia pública em sua visão, seria a saída para a tecnocracia, já que esta visaria a autoadministração técnica protegendo os interesses individuais dos interesses gerais, mas a racionalidade baseada na competição emergiu, não importando o regime político presente, se é uma sociedade totalitária ou afluente, por meio do qual o interesse individual foi substituído pela necessidade de lucro.

Para Weber, a institucionalização da racionalidade não leva ao progresso, mas à unificação sistemática de tudo que é controlável. Leva à emergência de esferas separadas da ciência, da estética e dos valores morais, cada uma delas constituindo uma lógica interna própria, e à conseqüente perda de significado cultural decorrente da fragmentação das esferas cognitiva, estética e moral do trabalho. Nestes termos, podemos dizer que o processo de racionalização não conseguiu expurgar o aspecto irracional de nossa existência, mas consistiu na sua mais radical afirmação. Fato, que Herbert Marcuse trabalha em sua obra *O homem unidimensional*, a qual voltaremos posteriormente.

Frente às conseqüências desastrosas do progresso técnico e científico no século XX, observou-se sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, o crescimento da miséria e da desigualdade social. Neste momento, os frankfurtianos, principalmente Adorno e Horkheimer, denunciaram a massificação da indústria, configurada no que denominaram de "Indústria Cultural". Eles viam, na produção de bens padronizados, a possibilidade de fornecer aos indivíduos meios imaginários de escape da dura realidade social, debilitando sua capacidade de pensar de forma crítica e autônoma.

Para melhor nos situarmos, vejamos agora um pouco da Escola de Frankfurt, posto que os seus representantes viam na produção tecnológica e cultural meios de aprisionar ou de cooptar a capacidade de pensar dos seres humanos. Vale salientar que foram geradas inúmeras pesquisas no contexto frankfurtiano. Algumas foram fiéis ao pensamento e conceitos fundados, outras tentaram buscar na multidisciplinaridade elementos para ampliar a compreensão dos seus objetos de estudo. Deste modo, busquemos neste primeiro momento, compreender de forma geral, o contexto em que a Escola de Frankfurt emergiu e suas principais ideias.

2.3 Escola de Frankfurt: fragmentos históricos e sociais

Em meio a um contexto histórico-político turbulento na Alemanha e no mundo, no qual conflitos de interesses desembocaram na produção de líderes e estados totalitários, surgiu o embrião de um movimento intelectual denominado de *Teoria Crítica*, que teve, como pano de fundo, a ascensão do nazismo, as guerras mundiais, o "milagre econômico" no pós-

guerra e o *Stalinismo*². Esse movimento intelectual desenvolve-se aproximadamente entre os anos de 1920 e 1970.

Nascida da iniciativa do doutor em ciências política Felix J. Weil, que ao realizar a “*Primeira Semana de Trabalho Marxista*” cujo propósito era abordar a noção de um marxismo verdadeiro e puro, deu origem ao desejo de criação de um instituto permanente e independente de investigação. Denominado inicialmente de *Instituto de Pesquisa Social*, abrigava pensadores críticos da sociedade, que buscavam estudar e demonstrar os efeitos da expansão do capitalismo para a sociedade. Por ocasião dos anos vinte o Instituto desenvolveu um conceito de “teoria social” crítica que contrastava com a “teoria tradicional”.

Fazendo uso dos trabalhos filosóficos de Karl Marx (1818-1883) sobre o capitalismo e o papel do proletariado na sociedade industrial, alguns pensadores, dentre os quais: Friedrich Pollock, Erick Fromm, Theodor Adorno, Max Horkheimer e Herbert Marcuse, e outros buscavam um modelo de marxismo que pudesse ser uma alternativa ao conflito entre a social democracia e comunismo e passaram a produzir artigos, ensaios e resenhas, de cunho marxista, que pregavam que o poder não se encontrava junto aos que controlavam os meios de produção, mas sim, junto àqueles que controlavam as instituições de cultura, chamando atenção para o entendimento da dominação através do uso da razão.

Com a eclosão da Segunda Guerra Mundial e a ascensão de Hitler ao poder, os frankfurtianos foram obrigados a sair da Alemanha, dividindo-se entre alguns países europeus e a América do Norte. Por essa ocasião começa uma outra fase do Instituto, desta vez sob a administração de Max Horkheimer – um filósofo de esquerda, que proporcionou algumas mudanças importantes, enquanto diretor. Tendo ainda como pressupostos, os conceitos marxistas, os estudos do Instituto tornam-se interdisciplinares. Novos campos de pesquisa, foram incorporados para além da economia e da sociologia. Estudos abrangendo as áreas da comunicação, filosofia, psicologia, psicanálise e política se juntaram ao corpo das diversas pesquisas, tendo como veículo de publicação oficial a *Revista de Pesquisa Social*, constituindo assim, o que hoje chamamos de *Escola de Frankfurt*. Por esta época, Kellner (1999, p. 22) declara que os membros do Instituto “produziam críticas de teorias dominantes e conceitos de ideologia, filosofia e ciência social burguesas, além de efetuar análises da

² Stalinismo - período em que o poder político na antiga União Soviética foi exercido por Josef Stalin. O termo também pode ser entendido essencialmente como: o domínio absoluto de uma dada liderança, a qual dispõe de meios por intermédio dos quais estabelece como verdade a sua interpretação particular do marxismo, do qual se arvora a condição de único e legítimo intérprete.

transição do capitalismo liberal e de mercado para o capitalismo estatal e monopolista, incluindo análise do fascismo alemão”.

A partir da gradativa mudança de perspectiva, qual seja, a saída da investigação predominante da obra de Karl Marx, a *Escola de Frankfurt* estabeleceu seu próprio método quando Horkheimer apresentou o conceito de *Teoria Crítica*, que seria, então, um projeto interdisciplinar que buscava unir a teoria com a prática. A prática, nesta perspectiva, consiste em uma análise crítica da realidade atual que ao mesmo tempo busca propor alternativas para aperfeiçoar a realidade e emancipar o homem. A esse respeito e identificando as potencialidades para a emancipação do sujeito, nas palavras de Marcos Nobre:

[...] a teoria é tão importante para o campo crítico que o seu sentido se altera por inteiro: não cabe a ela limitar-se a dizer como as coisas funcionam, mas sim analisar o funcionamento concreto delas à luz de uma emancipação que torna possível a teoria, pois é ela que abre pela primeira vez o caminho para a efetiva compreensão das relações sociais. (NOBRE, 2011, p. 32)

Assim, o conhecimento sistematizado e a ciência desenvolvem-se no que toca às mudanças da vida social. A práxis, desta forma, está relacionada com a organização do conhecimento científico. Neste enquadramento, a

[...] tarefa primeira da Teoria Crítica é, portanto, a de apresentar “as coisas como são” sob a forma de *tendências* presentes no desenvolvimento histórico. E o delineamento de tais tendências só se torna possível a partir da própria perspectiva da emancipação, da realização de uma sociedade livre e justa, de modo que “tendência” significa, então, apresentar, a cada vez, a cada momento histórico, os arranjos concretos tanto os potenciais emancipatórios quanto os obstáculos à emancipação. (NOBRE, 2011, p. 11-12)

Nesta ótica, Nobre (2011) afirma que a teoria se confirma na prática transformadora das “relações sociais vigentes”. O curso histórico permite avaliar a confirmação ou refutação da teoria, que envolve as questões “sociais e políticas”. A prática, portanto, é um momento da teoria e vice-versa. Os resultados comparados aos prognósticos são retrabalhados continuamente pela teoria, que passa a ser também um momento da prática. Prática essa, em dias atuais, de uma vida cercada por elementos tecnológicos e científicos aos quais estamos continuamente submetidos.

Marcuse destaca-se, nesse contexto, por sua posição emancipatória, dado que, enquanto que a maioria dos frankfurtianos, apontavam o lado negativo do progresso técnico, ele via outras possibilidades. Jay (2008, p.100), por exemplo, reconhece que das “grandes figuras ligadas ao *Institut*, apenas Marcuse tentou articular uma antropologia positiva em

algum momento de sua carreira.” Ele advoga que, apesar da postura dialética adotada pelos pensadores desse período, principalmente os frankfurteanos, não se tinha na prática, apontadas alternativas para uma sociedade livre e racional. Jay (2008) cita que tal sociedade nunca foi realmente definida e que essa dialética, apenas indicava defeitos dos sistemas existentes, sem apresentar fundamentos concretos para uma eventual melhora social. Vejamos o que ele nos diz:

Tal como sua confiança, implícita numa antropologia negativa, a teoria crítica tinha um ponto de vista basicamente não substancial da razão e da verdade, enraizado nas condições sociais mas externo a elas, ligado à práxis mas mantendo distância dela. Se é possível dizer que a teoria crítica tinha uma teoria da verdade, esta aparecia em sua crítica imanente à sociedade burguesa, que comparava as pretensões da ideologia burguesa com a realidade de suas condições sociais. A verdade não estava fora da sociedade, mas contida em suas próprias reivindicações. Os homens tinham interesse emancipatório em realizar a ideologia. (JAY, 2008, p.107)

O que chama atenção na perspectiva marcuseana, é que, ainda que em seus escritos ele demonstra um certo pessimismo e negativismo em relação a sociedade capitalista, ele também apresenta uma certa confiança na razão. Para Marcuse, é a razão que levará o homem para além daquilo que lhe é imposto, qual seja, olhar além das aparências para a visualização da verdadeira realidade. Jay nos diz que:

Marcuse era muito mais receptivo à filosofia do século XX do que os outros pensadores filosóficos do *Instituit*. Suas experiências com Husserl e Heidegger deixaram marcas, embora a influência dos dois tenha sido muito reduzida durante os anos em que trabalhou no *Instituit*. Além disso seu estilo de filosofar sempre foi mais discursivo que o de Horkheimer ou Adorno, possivelmente por ele não compartilhar os interesses estéticos destes. Mas talvez seu estilo também tenha sido reflexo da crença de escrever de maneira sistemática, linear e não aforística era um modo eficaz de analisar e representar a realidade. (JAY, 2008, p.116)

Marcuse, se utiliza de fato da dialética, e através da teoria, busca por mudanças. A sua relevância dentro da teoria crítica é ressaltar que seus preceitos devem demonstrar um interesse incisivo em relação a busca da verdade, pois essa, segundo o filósofo, não apresenta-se apenas pelos fatos dados, ela está presente também no poder da ação e da contestação, desta forma, “ a teoria crítica deveria expressar um intenso esforço imaginativo, até utópico, que transcendesse os limites atuais da realidade.” JAY (2008, p.123).

É sob esta perspectiva que elegemos Herbert Marcuse como fio condutor da nossa pesquisa. Em Marcuse a teoria, a prática e a tecnologia se completam. E, embora a tecnologia possa atuar como um instrumento de controle social, dependendo do uso que se faz, ela pode

ser um instrumento prático de emancipação, ou de manipulação. Tal paradoxo, se constitui através do próprio processo de racionalização e formação da consciência dos indivíduos.

3 A BUSCA MARCUSEANA POR UMA FILOSOFIA EMANCIPATÓRIA

Com o desenvolvimento das ciências e da tecnologia da informação, na contemporaneidade podemos sentir, em quase todas as áreas da nossa vida, a presença da tecnologia. Ela está presente em processos que vão desde o plantio de nossos alimentos à busca por formas de vida em planetas mais distantes. Mas, apesar das suas grandes contribuições, a tecnologia, também, traz consequências negativas, como por exemplo, quando tratamos da substituição da mão de obra humana pelas máquinas. Neste caso, uma análise por cima, superficial que seja, facilmente revelaria grandes problemas, como o aumento do número de trabalhadores informais e não remunerados, sem garantias trabalhistas, ou ainda, o aumento da criminalidade ou do consumo de drogas devido à desocupação pela falta de empregos para aqueles cujo serviço pode ser facilmente absorvido por máquinas. Nesse caso, estamos a falar, apenas, dos aspectos negativos de uma substituição, para muitos, injusta e desumana.

Mas, não seriam tais postos de trabalhos, de fato dignos de substituição? Pensemos, pois em trabalhos deprimentes, sem dignidade e que por si só afetam a saúde de seus ocupantes. Observem que estamos usando este exemplo apenas como forma de demonstrar, na prática, os problemas e/ou soluções promovidas pela tecnologia. Certamente, ao analisarmos o mesmo fato, podemos encontrar uma solução ao invés do problema. Assim, a partir, da substituição do trabalhador pela máquina, este poderia investir em outras áreas do conhecimento e em capacidades técnicas tornando-se um capital valioso, um “*capital humano*”³, um capital diferenciado, que por mais avançada que uma máquina possa ser, ela não possui. Neste caso, as máquinas jamais substituiriam o homem, elas tornariam seu trabalho menos árduo substituindo funções normalmente enfadonhas e cansativas, liberando-os para tarefas mais nobres e que exijam talentos. Desta forma, os trabalhadores que perderem seus empregos deveriam estar abertos a novas possibilidades e experiências reveladoras de suas novas habilidades e competências.

³ Capital humano, aqui entendido de uma forma mais positiva, sendo este o conjunto de conhecimento, habilidades e atitudes que favorecem a realização de trabalho de modo a produzir valor econômico. São os atributos adquiridos por um trabalhador por meio da educação, perícia e experiência. O “capital humano” (capital incorporado aos seres humanos, especialmente na forma de saúde e educação), conforme defendido pelo economista Theodore Schultz (1902-1998) seria o componente explicativo fundamental do desenvolvimento econômico desigual entre países. Entretanto, a ideia de aplicar o conceito de “capital” a seres humanos, no sentido de transformar pessoas em capital para as empresas, contrariava frontalmente o pensamento humanista que marcou a esquerda no pós-guerra.

Parece-nos, aqui, haver dois lados da mesma moeda. O próprio filósofo parece sugerir a existência de uma dupla abordagem da técnica e da ciência: uma filosófica e outra social. Como podemos ver no texto da palestra ministrada no *Lake Arrowhead Center of the University of California* de julho de 1966 intitulada: *A Responsabilidade da Ciência*, onde diz ele: “Não se trata de duas razões diferentes, uma pertinente à ciência, e outra externa a ela (sociológica ou política). Elas são essencialmente inter-relacionadas e, nessa inter-relação, determinam o rumo do progresso científico (e sua regressão!).” (MARCUSE, 2009, p. 160). E mais na frente, ainda neste mesmo texto ele defende que:

A ciência como um esforço humano continua a ser a mais poderosa arma e o instrumento mais eficaz na luta por uma existência livre e racional. Esse esforço estende-se para além do estudo, além do laboratório, além da sala de aula, e visa a criação de um ambiente, tanto social quanto natural, no qual a existência pode ser libertada de sua união com a morte e a destruição. Tal libertação não será um objetivo externo ou subproduto da ciência, mas antes a realização da própria ciência. (MARCUSE, 2009, p.164)

A união “inexorável” da pesquisa científica com os poderes e planos do *establishment* econômico, político e militar controlam populações inteiras, não importando se na paz ou na guerra. Portanto, para Marcuse (2009, p. 160), “não existem dois mundos: o mundo da ciência e o mundo da política (e sua ética), o reino da teoria pura e o reino da prática impura – existe apenas um mundo no qual a ciência, a política e a ética, a teoria e a prática estão inerentemente ligadas”. Entretanto, a própria lógica da ciência prega a não responsabilidade pelo uso social de suas descobertas. A intenção do cientista fundamenta-se no pressuposto da neutralidade da ciência. Ele não tem como saber, antecipadamente, se o que está fazendo resultará em um fator construtivo ou destrutivo na história.

Mas Marcuse, vai um pouco além, e questiona se tal ponto de vista justifica a neutralidade da ciência e o seu desprezo pelos valores morais. Com efeito, sabemos que grande parte das pesquisas são financiadas por recursos federais, assim, cientistas procuram desenvolver produtos e técnicas para atender às necessidades detectadas pelo próprio governo, assim, ciência e tecnologia, na verdade promovem o poder de forças externas. Neste caso, a “indiferença quanto aos valores” torna a ciência cega para o que acontece com a existência humana. A aliança com os poderes que ameaçam a autonomia humana, frustra a tentativa de realizar uma existência livre e racional.

Marcuse, embora pareça um tanto quanto descrente, propõe uma saída para este engodo: uma completa transvaloração dos objetivos e necessidades; a transformação das

políticas e instituições repressivas e agressivas em agências de fomento ao bem-estar social.

Para ele:

Em seu sentido mais geral, essa transformação implicaria o desaparecimento das necessidades sociais de produção e produtos parasitários e desperdiçadores, de defesa agressiva, de competição por status e conformismo, e exigiria a correspondente liberação das necessidades individuais de paz, alegria e tranquilidade. Em vez de promover a conquista da natureza, a restauração da natureza; em vez da lua, a terra; em vez da ocupação do espaço extraterrestre, a criação do espaço interno; em vez da coexistência não-tão-tranquila da afluência e da pobreza, a abolição da afluência até que a miséria tenha desaparecido; em vez de armas e manteiga nas nações superdesenvolvidas, margarina suficiente para todas as nações. (MARCUSE, 2009, p. 163)

No entanto, diante do novo lugar assumido pela ciência e pela tecnologia na legitimação da dominação, parece existir uma certa ambiguidade. E, ainda que a Ciência e a Tecnologia, possam ser objetos das mais devastadas críticas, há que se realizar o *Pensamento Negativo*, tal qual encontramos em algumas das obras marcuseana, as quais passaremos a elucidar através de alguns dos seus escritos, aqui expostos em ordem cronológica.

Com o intuito de melhor contextualizar nosso trabalho, começaremos, por catalogar alguns momentos que julgamos significativos da vida de Marcuse, que porventura, poderão ser importantes para a compreensão da gênese e desenvolvimento de seu pensamento, principalmente no que se refere à técnica e a tecnologia, para isto, apresentamos no APÊNDICE A um pequeno quadro contendo cronologicamente as obras e fatos relacionados a Marcuse, que nos ajudarão a traçar um perfil do desenvolvimento de suas ideias e concepções. A seguir falaremos um pouco de sua biografia.

3.1 Marcuse e sua bibliografia: do interesse pela literatura à séria aproximação da Filosofia

Herbert Marcuse nasceu em Berlim em 19 de julho de 1898, no seio de uma família de judeus. Sua mãe, foi Gertrud Kreslawsky e seu pai Carl Marcuse, um homem de negócios bem-sucedido. Segundo o próprio Marcuse, sua infância foi a de um típico jovem da classe média alemã, cuja família judia era bem integrada à sociedade, conforme nos informa Kellner (1984).

A educação formal de Marcuse aconteceu na cidade de Charlottenburg entre os anos de 1911 a 1916. Em 1916, Marcuse foi chamado para serviço militar, onde ficou até 1918, tendo iniciado sua educação política. A experiência da guerra e da Revolução Alemã

levou Marcuse a um estudo do marxismo enquanto tentava entender “a dinâmica do capitalismo e do imperialismo, bem como o fracasso da Revolução Alemã” (Kellner, 1984, p. 17).

Em 1919, ingressou na Universidade de Berlim e em 1920 transferiu-se para a Universidade de Friburgo, onde estudou Literatura Alemã. Fez cursos de Filosofia, Política e Economia. Em 1922 concluiu o doutorado com a dissertação intitulada: *Der deutsche Künstlerroman* (O romance do artista alemão).

Após o término de seu primeiro doutoramento, o filósofo retornou a Berlim, onde seu pai o ajudou fornecendo um apartamento e dando-lhe participação em um negócio de editoriais de livros e antiquários. Por esta época, trabalhou principalmente como catalogador e bibliógrafo, tendo publicado uma bibliografia de Schiller em 1925 (Kellner 1984, p. 32-33). Por esta ocasião, entrou em contato com a obra: *O Ser e o tempo*, de Martin Heidegger, que lhe provocou um grande interesse, fazendo-o optar pelo estudo da filosofia em primeiro lugar. Vale salientar que, embora tivesse estudado filosofia anteriormente, seu principal interesse, até então, estava focado na literatura alemã. De acordo com Douglas Kellner (1984), essa mudança de uma preocupação primária com a arte para um envolvimento mais profundo com a filosofia sugere que Marcuse era um pouco cético sobre o poder da arte como uma “fonte cognitiva de conhecimento e como instrumento de liberação pessoal e mudança social”. (Kellner, 1984. p. 36-37).

O filósofo retornou para Freiburg, onde, em 1928 começou a estudar filosofia com Heidegger e Edmund Husserl. Foi, então, assistente de Heidegger e iniciou sua segunda dissertação intitulada *Hegel's ontology and the theory of historicity*, que nunca foi aprovada por Heidegger, mas foi concluída em 1932. A esta época o relacionamento dos dois já estava completamente abalado, pois Marcuse, que se acreditava muito influenciado por Heidegger, não aceitou sua adesão entusiasta às ideias de Hitler. Vale salientar que Heidegger chegou a filiar-se formalmente ao NSDAP (o Partido Nazista) a 1º de maio de 1933.

Tendo sido apresentado por uma carta de apoio escrita por Edmund Husserl e uma palavra de apoio de um membro do Instituto, chamado Leo Lowenthal, em 1933, Marcuse conseguiu emprego no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, entretanto, com a ascensão de Hitler ao poder, Marcuse nunca chegou a trabalhar, de fato, em Frankfurt, pois logo todo o Instituto sofreu pressão do nazismo e seus membros tiveram que exilar-se, incluindo o filósofo. Segundo Konder a ascensão de Hitler ao poder, “não só o forçou ao exílio como lhe confirmou suas apreensões: sentia-se desafiado a contribuir para que o pensamento de

esquerda se renovasse e não continuasse cometendo erros de que a direita se aproveitava.” (KONDER, 1998, p. 18).

Saindo inicialmente da Alemanha e ido para a Suíça e posteriormente para os Estados Unidos, a trajetória de Marcuse na Escola de Frankfurt se instaura essencialmente quando o mesmo se estabelece na Universidade de Columbia em Nova Iorque (1934), logo no início de seu exílio nos Estados Unidos da América, onde além de Columbia, também passou por Harvard e Brandeis, e posteriormente se fixando na Universidade de San Diego na Califórnia até próximo de sua morte.

Após a queda do Nazismo, ao contrário de parte dos integrantes exilados que retomam a Europa, Marcuse continuou nos Estados Unidos. Durante esta fase, seus estudos se voltaram para os contrastes presentes nos sistemas vigentes de sua época (União Soviética e Estados Unidos), assim como também, para a tecnologia que estava intrínseca no processo de repressão dessas sociedades. Porém, o que marca profundamente as análises autores frankfurtianos, e principalmente a do filósofo alemão é a constatação de um tipo de capitalismo avançado que eles desconheciam até então. Douglas Kellner, filósofo estadunidense, descreve o percurso de Marcuse de 1942 a 1951 dizendo que nesse período:

Herbert Marcuse trabalhou para vários órgãos do governo dos Estados Unidos, incluindo órgãos de informação relacionados à segunda Guerra Mundial e ao Departamento de Estado. Durante este período, Marcuse escreveu alguns ensaios importantes sobre o fascismo alemão e realizou estudos históricos e teóricos que moldaram sua obra subsequente. (KELLNER, 1999, p. 21)

Na sociedade alemã, os meios de comunicação e as tecnologias eram predominantemente instrumentos de propaganda política, já na sociedade norte-americana tais tecnologias se encontravam inseridas no contexto mercadológico de venda de bens e serviços. Como bem frisa Ortiz (1986) nos Estados Unidos, Marcuse se deparou com um mercado cultural no qual a presença de grandes indústrias como Hollywood é marcante, o rádio um enorme alcance como meio de comunicação. Neste contexto, o foco dos estudos marcuseano passou a ser a análise crítica da sociedade, procurando entender como e porque, apesar de todo o avanço científico e tecnológico a sociedade se encontrava aprisionada a certos padrões autoritários e a sistemas manipuladores. Neste sentido, Kellner (1999, p.21) salienta que:

As interpretações sobre o fascismo, as tendências das sociedades industriais avançadas e o potencial emancipatório da arte e da teoria social crítica presentes no trabalho de Marcuse nos anos 40 continuam importantes no mundo atual, quando novas tecnologias transformam cada aspecto da vida e vários movimentos fascistas e

de direita persistentemente exercem sua influência sobre os medos e inseguranças de nossa época.

Neste momento de sua vida, Marcuse preparou um livro, *Razão e Revolução*, no qual propõe uma forma de resgatar de uma forma pensamento ou uma faculdade mental que estava em perigo de ser obliterada e demonstrou um potencial antifascista introduzindo Hegel e Marx e onde iria delinear as origens da *Teoria Crítica*, que passamos a descrever no próximo tópico.

3.2 Razão, Revolução e a dialética negativa: um primeiro esboço do pensamento marcuseano sobre a sociedade industrial

Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social, de Herbet Marcuse foi lançado em 1941. Sendo este o seu primeiro texto em inglês e fruto dos estudos sobre Hegel e Marx, o mesmo se constituiu em um primeiro esboço do pensamento marcuseano acerca da sociedade contemporânea, à qual estava imerso. Para Kellner (1999, p.25):

Dentro do contexto em que foi escrito e publicado, *Razão e revolução* demonstrou um potencial antifascista na tradição alemã e a contínua relevância, na verdade, a crescente importância, da necessidade da teoria social crítica na conjuntura vigente. No início dos anos 40, quando exércitos de Hitler estavam avançando sobre a Europa e marchando sobre a União Soviética, parecia que a Alemanha conquistaria o mundo e que os vestígios de liberdade, democracia e a herança progressista da civilização ocidental seriam eliminados.

Em *Razão e Revolução* Marcuse faz uma análise dos conceitos críticos, revolucionários e emancipatórios de Hegel, para assim incorporá-los no desenvolvimento da iniciação do advento da *Teoria social*, cujo propósito era expor e depois superar pela ação revolucionária as contradições pelas quais as sociedades industriais avançadas eram constituídas.

Gadanha (2013, p.13), ao expor a fundamentação filosófica de uma *práxis* revolucionária desenvolvida por Marcuse, chama atenção para o fato de que esta obra transformou-se “ao longo das décadas após sua publicação, num ícone da avaliação da teoria social, significou a resposta às filosofias críticas que buscavam a integração como práxis, a integração entre teoria e prática, a integração entre razão e revolução, contrapondo-se desde sua gênese à escravidão positivista.” Neste mesmo trabalho, ao fazer a tradução do prefácio da edição de 1960 da obra *Razão e Revolução* de Marcuse, a qual chamou de: *A Note on*

Dialectic, (Uma nota sobre dialética)⁴, Gadanha nos alerta para o fato de Marcuse considerar a dialética negativa uma abordagem poderosa, principalmente quando aliada a teoria e a política. Para ele, todo progresso genuíno, requer o reconhecimento do negativo como força e realidade social. Para Gadanha, Marcuse vai além do resgate do pensamento de Hegel ao afirmar a importância do pensamento negativo, indicando a seguinte citação:

O poder do pensar negativo é a força motriz do pensamento dialético, utilizado como instrumento para analisar o mundo dos fatos em termos de sua inadequação interna. Eu escolho esta formulação vaga e não científica para apurar o contraste entre o pensar dialético e o não-dialético. Inadequação implica um juízo de valor. O pensamento dialético invalida a oposição a priori entre valor e fato, compreendendo todos os fatos como etapas de um único processo – processo em que sujeito e objeto estão tão unidos que a verdade só pode ser determinada no âmbito da totalidade sujeito-objeto. Todos os fatos incorporam tanto quem os conhece quanto quem os executa. Eles constantemente convertem o passado no presente, e os objetos, portanto ‘contêm’ subjetividade, em sua própria estrutura. (MARCUSE, 1960, apud GADANHA, 2013, p. 163)

Marcuse, diferentemente de outros frankfurtianos, rejeita as positivities abstratas que se pretendem como contraposições transcendentais ao estabelecido. Ele defende a filosofia como uma base crítica para a análise da realidade, pois, para ele:

O pensamento 'corresponde' à realidade só enquanto ele transforma a realidade por compreender sua estrutura contraditória. Aqui o princípio da dialética leva o pensamento para além dos limites da filosofia. Compreender a realidade, significa compreender que as coisas realmente são, e isto, por outro lado, significa rejeitar sua mera fatalidade. Recusa é processo de pensamento quanto de ação. Enquanto o método científico vai da experiência imediata das coisas à sua estrutura lógico-matemática, o pensamento filosófico vai da experiência imediata da existência para a sua estrutura histórica: o princípio da liberdade. (MARCUSE, 1960, apud GADANHA, 2013, p. 164)

Observamos ainda que, nas páginas iniciais de *Razão e Revolução*, Marcuse diz que o idealismo alemão foi considerado a “teoria da Revolução Francesa” e que isso não implica que Kant, Fichte, Schelling e Hegel forneceram uma interpretação teórica da Revolução Francesa, mas que eles escreveram sua filosofia, em parte, como uma resposta ao desafio da França de reorganizar o Estado e a sociedade, tendo como referencial uma base racional de modo que instituições sociais e políticas pudessem compactuar e promover a liberdade e o interesse do indivíduo.

⁴ Tradução de Alberto Dias Gadanha do prefácio *A note on dialectic* do livro de Herbert Marcuse *Reason and Revolution - Hegel and the rise of social theory* - Boston: Beacon Press, 1960. Da tradução brasileira *Razão e Revolução - Hegel e o advento da teoria social* RJ, Paz e Terra, 2004; não consta este prefácio, o da 2ª edição.

Vale salientar que, por esta ocasião, Marcuse baseia-se em um Hegel, para o qual, a Revolução Francesa inaugurou uma nova época histórica, tendo em vista que com a abolição do feudalismo e os primeiros passos de novas relações de produção capitalistas, o indivíduo tornava-se o senhor de sua própria vida. Nas palavras de Marcuse, “a situação do homem no mundo, seu trabalho e lazer, deveriam, doravante, depender de sua própria atividade racional livre e não de qualquer autoridade externa” (MARCUSE, 1988, p.17). O mundo deveria se tornar uma ordem de razão. Pois, em Hegel, a reviravolta ocorrida na Revolução Francesa deu-se justamente pelo uso da razão. Foi o pensamento que prevaleceu e governou a realidade, mas para que isso ocorresse foi necessário que a realidade tivesse se tornado racional em si mesma. Tomando essa posição de Hegel, diz Marcuse (1988, p.19-20):

O homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional e livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes. O homem é um ser pensante. Sua razão o capacita de reconhecer suas próprias potencialidades e as de seu mundo.

Nesse contexto, é certo que, apesar da amarga crítica ao terror, os idealistas alemães acolheram a revolução, chamando-a de alvorecer de uma nova era, e ligaram os seus princípios filosóficos básicos aos ideais que dela floresceram.

Marcuse julga relevante a filosofia de Hegel para o resgate do pensamento dialético, pois a filosofia perdeu a característica da negatividade, para ele:

A filosofia de Hegel, é na verdade, aquilo de que foi acusada por seus opositores imediatos, qual seja: uma filosofia negativa. Ela é, na sua origem, motivada pela convicção de que os fatos que aparecem ao senso comum como indícios positivos da verdade são, na realidade, a negação da verdade, tanto que esta só pode ser estabelecida pela destruição daqueles. A força que move o método dialético está nesta convicção crítica. A dialética está inteiramente ligada à ideia de que todas as formas do ser são perpassadas por uma negatividade essencial, e que esta negatividade determina seu conteúdo e movimento. A dialética constitui a oposição rigorosa a qualquer forma de positivismo. (MARCUSE, 1988, p. 37-38).

Sobre essa afirmação, Hyppolite (1971) nos diz que Hegel, em certo sentido, considerava a positividade como um obstáculo à liberdade do ser humano, conforme as suas palavras: “[...] a positividade deve ser conciliada com a razão, que perde então o seu caráter abstrato e se torna adequada à riqueza concreta da vida” (HYPPOLITE, 1971, p. 37). Observa-se, portanto, que o conceito de Razão em Hegel, possui um caráter crítico, negativo e sintético. Como se pode observar no texto marcuseano:

Ele se opõe a toda aceitação imediata de um dado estado de coisas. Ele nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência, denunciando os antagonismos que a dissolvem em outras formas. Procuraremos mostrar que o “espírito de contradição” é a mola propulsora do método dialético de Hegel. (MARCUSE, 1988, p. 24).

Marcuse, portanto, toma a lógica dialética hegeliana, inclusive destacando a categoria das contradições: o Ser é um processo que se desenvolve através de contradições que podem ser percebidas historicamente quando se abre uma diferença entre a forma como a coisa se apresenta e aquilo que ela é essencialmente. Ou seja, para realizar sua essência, o Ser deve negar o que é para então poder desenvolver seu potencial, o seu novo Ser, a síntese. Marcuse destaca ainda que:

Hegel concebe a vida como espírito, isto é, como algo capaz de compreender e dominar os antagonismos que abarcam a totalidade da existência. Em outras palavras, o conceito hegeliano de vida refere-se à vida dos seres racionais e à qualidade que só o homem possui entre todos os outros seres. (MARCUSE, 1988, p. 47)

Conhecido por seu pensamento crítico e revolucionário, o filósofo expõe que, para que houvesse grandes mudanças na sociedade, as pessoas deveriam contribuir com pensamentos críticos e ideias inovadoras para romper com os paradigmas de uma sociedade fadada ao processo de alienação. Porém, ele também, defendeu que a filosofia precisava aliar-se à economia e à política para uma transformação qualitativa. No entanto, ao avançar sobre a natureza para usá-la a seu favor, não deixou o sentimento de dominação e competição para trás, fazendo com que não houvesse apenas uma dominação do homem sobre a natureza, mas também do homem sobre o próprio homem, o que fatalmente culminaria em catástrofes, guerras e meios de alienação que se perpetuam na sociedade industrial e capitalista. Isabel Loureiro, que procurou definir o filósofo como alguém que buscou construir uma filosofia política, nos diz que:

Marcuse de fato foi o único filósofo da Escola de Frankfurt que, mesmo sem ter militância política em sentido estrito, sempre permaneceu um teórico da revolução. Desde o início sua obra gira em torno de um problema: a necessidade da transformação radical da sociedade capitalista. Foi a derrota da revolução alemã que o sensibilizou para a política, como ele mesmo reconhece em várias entrevistas dadas ao longo da vida. Marcuse tem uma necessidade premente de entender por que uma revolução, que parecia na ordem do dia, acaba derrotada e as antigas classes dominantes retornam, fortalecidas. (LOUREIRO, 2005, p.9)

Na sociedade industrializada, assim preconizada por Marcuse, duas categorias centrais da teoria marxista parecem postas em questão: “alienação” e “ideologia”. Ele sugere

que os indivíduos não se reconhecem no produto de seu trabalho (alienação). Em suas formulações a respeito do conceito de trabalho, ele mantém forte relação com a concepção de trabalho de Marx, segundo a qual o trabalho desempenha papel fundamental na constituição de ser humano, sendo por meio dele que os humanos se diferenciam dos animais. Neste caso, os trabalhadores se identificam com a uma existência que lhes é imposta, ou seja, uma ideologia. Ao tentar esclarecer os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho econômico de trabalho, Marcuse (1988c) faz uma aproximação entre Marx e Hegel no que se refere à definição de trabalho. Segundo Marcuse, o próprio Marx

[...] assume o conceito de trabalho de Hegel com todas as características essenciais: “o trabalho é o tornar-se-para-si (*Fursichwerden*) do homem no âmbito da exteriorização (*Entausserung*) ou como homem exteriorizado!, o ato de “auto-elaboração ou de auto-objetivação do homem.” Naturalmente, frente às análises concretas do “processo de trabalho no Capital, esta é apenas uma determinação “abstrata” do trabalho que de maneira alguma é suficiente para a teoria econômica do trabalho; mas ela permanece como base para todos os conceitos de trabalho em Marx e se apresenta com vigor ainda maior no Capital: “como formador de valores de uso, como trabalho útil, o trabalho por isso é uma condição de existência dos homens independentemente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural, para mediar o intercâmbio material entre homem e natureza, e portanto vida humana.” (MARCUSE, 1988c, p. 12-13)

Ao assumir tal concepção, entretanto, Marx enfatiza sua discordância com Hegel, pois, ao apreender o trabalho enquanto essência, vemos apenas o lado positivo, porém, para Marx o trabalho ganha dupla dimensão como valor de uso e valor de troca. Diz Marx (1986, p.31):

Na sua origem, as mercadorias têm a forma de valores-de-uso. No entanto, só são mercadorias por sua dupla função: por sem objetos úteis e veículos de valor, na medida em que são resultado de uma mesma substância social, o trabalho humano, da mesma unidade social, seu valor só pode se manifestar nas transações sociais, nas relações de uma mercadoria por outra, no fato de uma poder ser trocada por outra, ou seja, possuírem valor-de-troca.

O valor de uso constitui-se da utilidade que tal objeto possui para satisfazer as necessidades humanas, este tendo nada a ver com a relação social de produção e custo, já o valor de troca, no capitalismo em especial, é constituído pela forma social de riqueza, há um valor de custo para cada mercadoria produzida, é aqui então que surge o estranhamento entre o trabalhador e o produzir. Desse modo, para Marcuse (1988c), assim como na teoria marxista, o trabalho alienado não é apenas um assunto econômico, mas também é a essência do homem no capitalismo e explica que:

No que diz respeito ao trabalho, sempre se trata da coisa, seja explicitamente ou não, seja voluntariamente ou não. Trabalhando o trabalhador está “no plano da coisa” esteja ele junto a à máquina projetando planos técnicos, propondo medidas organizativas, investigando problemas científicos, educando pessoas etc. Em seu fazer ele se deixa guiar pela coisa, [...] se coloca a serviço do “outro de si próprio”, está “com o outro de si próprio”, inclusive quando esse fazer justamente confere plenitude à sua própria vida assumida livremente. Essa exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*) da existência, essa aceitação da lei da coisa no lugar do deixar-acontecer da própria existência por princípio é inevitável (embora durante e após o trabalho ela possa desaparecer até o esquecimento total). de maneira alguma coincide com a resistência do “material” (*Stoff*) e também não cessa com o término do processo laboral individual; por si mesma a existência se encontra direcionada para essa realidade material-objetiva (*Sachlichkeit*). (MARCUSE, 1988c, p. 29)

Assim. o trabalho pode significar uma autorrealização do homem, mas também, ocorre o estranhamento e a alienação, uma vez que, as circunstâncias em que a história e os sistemas vigentes impõem os meios de se fazer tal atividade, assim:

O que acontece com os objetos elaborados e trabalhados já não ocorrem na dimensão da “natureza”, da “materialidade” etc., mas na dimensão histórica humana - e mesmo assim esse acontecer objetivo é diferente do acontecer da própria existência humana. O que acontece com a mercadoria produzida, com a fábrica posta em funcionamento, com a mata aberta sucede no espaço e no tempo de uma vida histórica, é um acontecimento histórico. (MARCUSE, 1988c, p. 30)

É sob esta perspectiva que os conceitos sobre alienação em Hegel e Marx, foram essenciais nos escritos de Marcuse. Para Hegel (1990), por exemplo, a história do homem acontece conforme o desenvolvimento da humanidade, esta vai conhecendo a si e modificando sua realidade. Para Hegel o mundo alienado, surgiu da desagregação do mundo antigo e situa-se no período que vai da Idade Média até o século XVIII, é definido por ele como o período da cultura: “Mas esse mundo perdeu também para o si toda a significação de algo estranho, assim como o si perdeu toda a significação de um ser-para-si separado do mundo, - fosse dependente ou independente dele. ” (HEGEL, 1990, p.8). Portanto o trabalho é a essência do homem, pois a partir da criação humana o mundo vai se transformando.

Para Marx, por sua vez, o trabalho é o fator que define o homem, porém no capitalismo essa dimensão do trabalho foi modificada em prol do seu caráter mercadológico, pois, já não contém mais a essência do homem como prioridade. Ao mesmo tempo em que indústria uniu a ciência e a natureza, permitiu também a subordinação do indivíduo tanto em relação à máquina de consumo como dos seus patrões, pois, apesar de o trabalho ser um fator necessário à constituição do homem, o processo produtivo o afastou da sua realização. Segundo Marx (2010, p.80):

O trabalhador se torna tanto mais pobre quanto mais riqueza produz, quanto mais sua produção aumenta em poder e extensão. O trabalhador se torna uma mercadoria tão mais barata quanto mais mercadorias cria. Com a *valorização* do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a *desvalorização* do mundo dos homens (*Menschenwelt*). O trabalho não produz somente mercadorias; ele produz a si mesmo e ao trabalhador como uma mercadoria, e isto na medida em que produz, de fato mercadorias em geral.

O trabalho como meio de sobrevivência forçado, é um fator que leva a uma alienação da atividade produzida. O trabalhador produz aquilo que lhe é mandado não por satisfação de estar realizando algo, mas porque é uma determinação externa a ele, tornando-o, assim, um indivíduo infeliz e alienado, visto que, realiza o seu trabalho só por fazer, sem ter gratificação espiritual nenhuma.

No trabalho capitalista os trabalhadores são explorados enquanto os seus patrões se tornam cada vez mais ricos. Quanto mais o trabalhador produz maior será o poder do capital do seu superior. Desse modo, o homem torna-se assim vítima de um poder que ele próprio criou. Há uma passagem do seu livro *Manuscritos Econômico-Filosóficos* em que Marx descreve sobre a exteriorização do trabalho:

O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si quando fora do trabalho e fora de si quando no trabalho. Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha não está em casa. O seu trabalho não é portanto voluntário, mas forçado, trabalho obrigatório. O trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele. (MARX,2010, p. 83)

Com a alienação da atividade produtiva, o trabalhador aliena-se também do gênero humano. Diante dos fundamentos marxista, o trabalhador ao realizar uma atividade sem sentido para ele, e sem perceber que a maior parte do ganho do seu trabalho vai para outra pessoa que não ele; o trabalhador torna-se cada vez mais alienado. E seu trabalho torna-se apenas uma forma de sobreviver e não de satisfação pessoal.

Marcuse explica a alienação, desenvolvida por Marx, como a relação do homem com o outro como uma relação de dinheiro e troca de mercadorias. Nesse caso o indivíduo como trabalhador, é separado do objeto do seu trabalho e forçado a vender-se como uma mercadoria. A consequência desta alienação do trabalhador é a alienação do homem pelo homem. Os homens são isolados e colocados uns contra os outros. Eles estão relacionados pela troca de mercadoria ao invés da relação entre as pessoas. A alienação do homem em si mesmo é simultaneamente um distanciamento dele com os outros homens.

A partir dessa teoria de Marx, exposta principalmente na obra *Manuscritos Econômicos - Filosóficos de Marx*, Marcuse apresentou uma crítica à filosofia idealista e fortaleceu a necessidade da práxis, indicando assim a melhor forma de uma teoria crítica se constituir. Em Marx, a razão exige mais do que o pensar, exige transformação da realidade. É no agir por meio do trabalho que o homem transforma a natureza e a si mesmo, ao mesmo tempo criando sua história. Sobre esse aspecto, de Silva Filho (2005) diz que, para Marx, a história se molda a partir da produção do homem através do seu trabalho:

Nesse sentido, o homem transforma a natureza através do trabalho e nesse ato ele próprio se modifica e se instaura como ser social. É esta a relação dialética homem e natureza mediada pelo trabalho. É dessa relação que resulta a sua história, e na qual ele se manifesta como um ser livre e criativo. (SILVA FILHO, 2005, p.127)

Evidenciamos, que Marx se preocupava não só com a transformação da sociedade, mas essencialmente com a emancipação do homem tanto em relação ao capitalismo como também em relação à toda forma de poder que cega e escraviza o homem. Segundo o materialismo dialético, o homem é autor da sua própria história, sendo ele o único capaz de modificar sua realidade. Para Silva Filho (2005, p.135)

[...]o homem se revela como sujeito de sua própria história e somente ele, através das suas ações, é que pode superar essa negatividade socialmente construída por ele próprio. Tal superação proporciona-lhe uma interação com a natureza de uma forma mais efetiva.

Portanto, para Marx, a história se inicia com o próprio homem que busca satisfazer as suas e necessidades por meio do trabalho, quer dizer, a constituição se dá através do próprio trabalho na relação com a natureza e com outros homens. De acordo com o entendimento de Marcuse em *Razão e Revolução*, Marx tinha o processo do trabalho como fator determinante em todas as coisas, por meio do qual

a sociedade é perpetuada pela troca universal e ininterrupta de produtos do trabalho, a totalidade das relações humanas é governada pelas imanes da economia. O desenvolvimento do indivíduo e o alcance de sua liberdade dependem da extensão em que seu trabalho satisfaz uma necessidade social. (MARCUSE, 1988, p.251)

A natureza, a vida e a consciência humana constituem-se matérias em movimento, estando em constante evolução. A realidade é, então, um processo contraditório de movimento, onde há um método de transformação que a modifica através de uma ação. Considera-se, portanto, a realidade material, como a fonte de determinação do ser e da consciência. Nestes termos, o homem, enquanto indivíduo, pode ser estudado através de sua

totalidade, já que para Marx os animais têm condições reduzidas ou restritas, por não terem a capacidade de raciocínio. Sendo assim, por mais que se queira entender o homem apenas por sua consciência e religião, o que realmente irá caracterizá-lo é a forma como produz e reproduz suas condições existenciais e materiais, ou seja, pela maneira que promove e desenvolve o seu trabalho o que requer, na contemporaneidade, o desenvolvimento de tecnologias.

De forma análoga, tendo como preceito o conceito de totalidade, Marcuse, referiu-se a forma histórica da sociedade que compreende a essência do homem e suas relações. É a partir da realização das potencialidades humanas que se pode pensar em mudanças efetivas. Nesta perspectiva, como definiu Soares (1999, p. 34), podemos ver “o caráter profundamente prático e político de sua concepção de filosofia, cuja meta é a análise e a transformação da existência concreta dos indivíduos”. Assim, o homem é tido como um ser pertencente ao mundo, sendo um agente ativo e produtor de ações revolucionárias.

Nesse sentido, abrimos um parêntese aqui para citar um texto de Marcuse que data de 1937, portanto anterior à *Razão e Revolução*. Em *Filosofia e Teoria Crítica* (1997), Marcuse afirma que Marx previa uma mudança do sistema através da revolução operária em face a opressão da burguesia opressora. Mas, a história não seguiu esse curso, as classes dominantes condicionaram a base econômica através da promoção de uma falsa consciência das classes trabalhadoras, ajudando a serem assimiladas à sociedade capitalista. Nesse viés, a mercadoria tornou-se o principal instrumento dessa sociedade.

Ele defendeu que a organização social deveria acontecer de maneira racional conforme o estudo das relações políticas e econômicas das quais se constituem a sociedade. Sob essa ótica, percebemos que a *Teoria Crítica* para Marcuse (1997, p. 145), vai além de constatações feitas sobre fatos. Em suas palavras, ela

[...] confronta o desânimo e a traição com as possibilidades ameaçadas e sacrificadas dos homens, a teoria crítica não se completa com uma filosofia. Ela expõe apenas o que desde sempre esteve na fundação de suas categorias: a reivindicação que mediante a superação das atuais relações materiais de existência liberte-se o todo das relações humanas. (MARCUSE, 1997, p.147)

Tal proposição denota a capacidade da *Teoria Crítica* opor-se à realidade, já que, sua “teimosia foi mantida como autêntica qualidade do pensamento filosófico”. Desta forma, ela possui um papel fundamental para o desenvolvimento do pensamento filosófico, pois não é apenas um acúmulo de dados e informações que a constitui, mas também a necessidade de

tornar possível questões outras, como: Estados melhores e a concretização da felicidade, que eram vistas até então como utópicas.

A filosofia, desta maneira, traz consigo o elemento teórico do qual a *Teoria Crítica* necessita para compreender sobre os problemas e as expectativas de mudança. Do ponto de vista marcuseano, não se trata de reduzir conceitos filosóficos para fundamentar as questões sociológicas, mas utilizar-se da filosofia para fundamentar questões humanas e conceituais, guiando, assim, o indivíduo da melhor maneira possível para o alcance da sua liberdade e felicidade. Portanto o “debate da Teoria Crítica com a filosofia está interessado no conteúdo de verdade dos conceitos e problemas filosóficos: pressupõe que a verdade esteja efetivamente contida neles.” (MARCUSE, 1997, p.149.)

Para Marcuse a sociedade deveria ser vista para além das suas relações econômicas, portanto, a liberdade e a felicidade, além de outras necessidades, seriam fatores que deveriam estar presentes nas relações sociais. Caso contrário, continuaria em evidência o modo de produção em massa e o trabalho mecanizado que não proporciona realização para o ser humano.

Ainda tendo como foco os escritos dos anos 40, apresentaremos, a seguir, outro texto marcuseano, o qual expõe sobre ameaça em relação à liberdade e ao bem-estar humano, trata-se de: *Some Social Implications of Modern technology (Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna)*, publicado na Revista do Instituto em 1941.

3.3 Algumas implicações sociais da tecnologia moderna em Marcuse

O texto *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* de Marcuse, foi um dos primeiros dos seus ensaios sobre as questões que envolvem a técnica e a tecnologia. Publicado em 1941, no texto, o filósofo utiliza dois conceitos principais: o de maquinismo, do historiador Lewis Mumford, que relaciona-se ao desenvolvimento do maquinário e ao conceito de razão do sociólogo Max Weber, que apregoa uma lógica de dominação não somente do homem sobre a natureza, mas também do homem sobre o homem.

É a partir dessas concepções que ele analisou as novas características sociais responsáveis por acarretar repressão ou cooptação do sujeito intensa e qualitativamente diferentes que definem as relações entre indivíduo e sociedade. Neste texto, Marcuse procurou ir além de questões como a influência ou efeito da tecnologia sobre os indivíduos e

chamando atenção para como os grupos sociais direcionam aplicação e utilização da tecnociência. Em suas palavras:

Não estamos tratando da influência ou efeito da tecnologia sobre os indivíduos, pois são em si uma parte integral e um fator da tecnologia, não apenas como indivíduos que inventam ou mantêm a maquinaria, mas também como grupos sociais que direcionam sua aplicação e utilização. A tecnologia, como modo de produção. (MARCUSE, 1999. p.73)

Para o autor, a tecnologia pode modificar os padrões de comportamento, e comenta que:

[..] como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim ao mesmo tempo uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação. (MARCUSE, 1999, p.73.)

Assim sendo, a tecnologia torna-se o principal modo de gestão dos recursos da sociedade, fato que Marcuse mostra utilizando como exemplo do Estado nacional-socialista de Hitler, no qual, se dava uma espécie de tecnocracia. No caso, o Estado utilizava-se da tecnologia para a manipulação do poder, intensificando a economia de guerra através da produção eficiente de armas, aparatos de comunicação. É a ciência tecnológica mantendo o terror de forma racionalizada e mecanizada.

Vale lembrar, que nesta época, Marcuse, vivia em exílio nos Estados Unidos. É de lá que ele investiga como o desenvolvimento das forças produtivas e a introdução da maquinaria transformaram o processo de trabalho, criando um novo indivíduo e uma nova sociedade, principalmente, nos Estados Unidos que, na época, estava em plena ascensão de seu poder bélico e econômico, tendo pois, o país crescido vertiginosamente, a partir da produção e do consumo, como bem nos mostra Robespierre (2012, p. 158):

Enquanto no nacional-socialismo se buscava diminuir o papel do indivíduo em favor da comunidade, do *Volk*, nos Estados Unidos ocorria a exaltação do indivíduo segundo a doutrina liberal do *self-mademan*. A sociedade norte-americana se constituiu mediante o estímulo à competitividade, pela qual o homem com vontade e ambição se faz a si mesmo.

Nesse sentido, a sociedade americana, citada por Marcuse, utiliza-se da tecnologia como modo de dominação, mas, diferentemente do Estado Alemão, que desejava a manipulação do indivíduo pelo terror, a manipulação norte-americana visava a obtenção e a perpetuação do lucro. Por isso, a racionalidade e a individualidade tornavam-se ameaçadas na

era da máquina, seria necessária então uma sociedade livre de concorrência, na qual o indivíduo pudesse produzir e usufruir daquilo que precisa encontrando, ali, sua identidade.

Como pudemos constatar anteriormente, para os frankfurtianos, de uma forma geral, o homem esclarecido deveria manifestar-se como sujeito das transformações sociais, como diz Marcuse (1999, p.75): o “homem tinha de superar todo o sistema de ideias e valores que lhe era imposto, para encontrar-se e apossar-se das ideias e valores que lhe ajustassem a seu interesse racional”. Assim, o indivíduo como ser racional deveria fazer questionamentos sobre os valores existentes na sociedade, buscando padrões que os realizassem enquanto homens.

Contudo, o que aconteceu no período de desenvolvimento da máquina foi o fato de a razão ter se transformado em um simples instrumento de manipulação, o que permitiu sua utilização a serviço da barbárie e da regressão social. Nessa lógica, o filósofo une o conceito de tecnologia ao de razão demonstrando que a racionalidade, a seu ver, se transformou em racionalidade tecnológica, sendo utilizada como instrumento de busca pelo lucro e pela produção em larga escala.

O filósofo salienta ainda que, com a ciência e a tecnologia a serviço do capital, estudos e pesquisa tornaram-se subsidiados, em sua maioria, por empresas particulares. Dessa forma, o processo de conhecimento humano foi substituído pela busca maior de lucro, portanto, a racionalização tornou-se padronizada. Assim, a realização final é o lucro a ser obtido. É a ciência buscando evitar o desperdício e padronizar o produto. Fato que podemos notar no exemplo do taylorismo, apontado por Marcuse (1999), no qual, o engenheiro norte-americano Frederick Winslow Taylor propõe uma produção baseada na medição de tempo e eficácia do operário nas indústrias, sendo, então, recompensado ou punido de acordo com seu desempenho. Neste contexto, a tecnologia não significa necessariamente maquinismo, ou surgimento de máquinas mais eficientes, mas a modificação do padrão de valores.

Para Lewis Mumford a máquina permitiu que o homem desenvolvesse uma ilusão de que ele poderia ser invencível; conferiu a ele o poder de transformação do mundo. Mas, o que ocorreu, de fato, foi uma inversão de valores, e a máquina passou a ser mais importante do que o próprio homem, pois, além de permitir que novos bens fossem criados e consumidos, também transformou o modo vida do homem, tornando-o submisso e passivo ao progresso do maquinário. Como se pode ver em suas palavras:

A ciência e as técnicas reforçaram nossa moral: por suas próprias austeridades e abnegações, eles aumentaram o valor da personalidade humana que se submeteram à

sua disciplina: lançaram desprezo sobre medos infantis, suposições infantis, asserção igualmente infantil. Por meio da máquina, o homem deu uma forma concreta e externa e impessoal ao seu desejo de ordem: e de forma sutil, ele estabeleceu um novo padrão para sua vida pessoal e seus atributos mais orgânicos. Como ele era melhor do que a máquina, ele só se acharia reduzido ao seu nível: burro, servil, abjeta, criatura de reflexos imediatos e respostas passivas não seletivas. (MUMFORD, 1963, p. 324) ⁵

Ocorre que, os indivíduos foram modificados a partir do funcionamento das fábricas, que ofereciam uma organização de modo eficiente e sincronizada, transformando-os em anexos tecnológicos. O homem, deveria então adaptar-se às máquinas e adequar-se aos sistemas de produção. Essa realidade aboliu a espontaneidade substituindo-a pela conformidade, negando assim, tudo o que não consegue manipular e observar. Nesse caso, ao

[...] cortar deliberadamente certas fases da personalidade do homem, a vida calorosa de sensações privadas e sentimentos privados e percepções privadas, as ciências ajudaram a construir um mundo mais público o que ganhou em acessibilidade, perdeu em profundidade. Para medir um peso, uma distância, uma carga de eletricidade, por referência em leituras indicadas e estabelecidas dentro de um sistema mecânico, construídas deliberadamente para esse propósito, limitou a possibilidade de erros de interpretação e cancelou as diferenças de experiência individual e história privada. (MUMFORD, 1963, p. 327) ⁶

Consequentemente, não foi a máquina que se adaptou ao homem, mas o homem que passou a preocupar-se em mantê-la. O que aconteceu durante esse período foi o surgimento de padrões e demandas de ordem social dominante. É nesse sentido que para Marcuse (1999) a tecnologia relaciona-se tanto com o modo de produção para atender as reais necessidades humanas, como também com a sua face de domínio sobre os homens tornando-se um aparato que rege a suas vidas, tendo assim um duplo aspecto. Obviamente que os indivíduos continuam sendo seres produtivos; as suas individualidades não desaparecem, mas se modificam em relação à nova forma de economia, que está ligada ao desempenho na esfera do trabalho e às formas de manipular o aparato. É, portanto, possível, que o indivíduo suspenda todas as suas ideias e valores para absorver o que lhe é imposto embora que sutilmente.

Para exemplificar esse processo, tomemos, como exemplo prático, o uso do GPS (sistema de posicionamento global) que é um aparato tecnológico bem acessível nos dias atuais. Nesse caso, o indivíduo utiliza o equipamento para chegar a um local, seguindo as direções que o GPS fornece, e o resultado desejado é chegar ao destino programado.

⁵ Tradução nossa.

⁶ Tradução nossa.

Evidentemente, que tal equipamento não realiza “críticas” que levem ao sujeito a ter opções que sejam mais seguras em relação a assaltos, danos nas estradas, etc., ou que possuam paisagens mais agradáveis aos olhos. O caminho descrito pelo GPS indica o de menor percurso e não o melhor segundo a subjetividade de cada indivíduo. Por esse ângulo, a racionalidade do homem se transforma em submissão para se obter meios e fins, uma racionalidade tecnológica e instrumental que extrai do homem a sua capacidade de pensar e de ser autônomo, sendo pois, guiado pelo aparato tecnológico.

A racionalidade individual, nesses termos, transforma-se em uma submissão para se obter meios e fins, ao invés de questionar e modificar o sujeito, irá fazer de tudo para que o resultado seja alcançado, pois os

[..] fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência. (MARCUSE, 1999, p. 79)

Sob este ângulo, seguir manuais de instruções é uma atitude que tira toda a autonomia crítica do indivíduo, já que este deverá sempre seguir à risca, um ordenamento de atividades pré-estabelecidas sem nunca questionar. E, as indústrias, sobretudo de produção em larga escala, preocupam-se cada vez mais com a excelência nos resultados, tanto da máquina como do trabalhador.

Para explicar melhor sobre essa questão tomemos o conceito de *Mais-Valia* como proposto por Karl Marx. Para ele a *mais-valia*, de onde o capitalismo extrai o seu lucro, é um processo de extorsão que ocorre por meio da apropriação do trabalho excedente na produção de produtos com valor de troca. Em termos gerais, é o tempo social do trabalhador gasto na produção pelo qual não é pago, ou seja, parte do valor da força de trabalho efetuada e que não é remunerada pelos seus superiores. No que refere à tecnologia, Marx (1985) não a separava do processo de produção. Para ele, tanto a ciência como a técnica estavam inseridas no estudo sobre o capital, e, “... as máquinas, assim como o boi que puxa o arado, não são uma categoria econômica. Elas são apenas uma força produtiva. A fábrica moderna, fundada na utilização de máquinas, é uma relação social de produção, uma categoria econômica.” (MARX, 1985, p. 125)

Por conseguinte, ciência e técnica relacionam-se com o conceito de *mais-valia*, ou seja, são formas de riqueza do sistema capitalista, no qual há uma produção de capital através

da expropriação do valor do trabalho dos operários pelo patrão, dessa forma “...aumentar a taxa de mais-valia, que representa o lucro capitalista, são necessários investimentos para melhoria e eficiência tanto das máquinas quanto dos trabalhadores e do próprio sistema administrativo.” (ROBESPIERRE, 2012, p.159).

Um sistema de produção eficiente afeta a produção e o consumo do trabalhador promovendo um conjunto de valores relacionados ao funcionamento do aparato que levam o indivíduo a vivenciar um padrão de comportamento tecnológico, fato que hoje constatamos praticamente diariamente, como no caso do uso dos celulares que proporciona uma comunicação mais rápida e eficiente, além de oferecer várias outras funções permitindo uma certa comodidade ao indivíduo, porém, este aparato tecnológico também ganhou um valor agregado, que para alguns chega à adoração, promovendo incidentes que estampam páginas policiais passando a ideia de que o celular é mais importante que a própria vida do seu dono.

Na concepção marcuseana, a lógica da *mais-valia*, vista em Marx, vai além das fábricas, se expande pelas esferas sociais infiltrando-se na família, no entretenimento e nos desejos onde tais relações, segundo o filósofo são mediadas pelo processo da máquina, formando uma forte identificação com os objetos materiais. É nesse aspecto que a racionalidade se transforma em racionalidade tecnológica, pois a tecnologia insere-se tanto nas indústrias quanto fora dela. Como nos diz Marcuse (1999, p. 84):

A racionalidade está se transformando de uma força crítica a uma força de ajuste e submissão. A autonomia da razão perde seu sentido na medida em que os pensamentos, sentimentos e ações do homem são moldados pelas exigências técnicas do aparato que ele mesmo criou. A razão encontrou seu túmulo no sistema de controle, produção e consumo padronizados.

Em virtude disso o filósofo preocupa-se com o futuro do indivíduo, pois todos os homens agem de maneira “racional” para que se continue o funcionamento do aparato e manutenção da própria vida. Os operários, ao invés de lutarem por sua liberdade e suas necessidades, lutam por privilégios e lucros fomentando ainda mais esse valor de verdade. Em suas palavras:

Os grupos de oposição foram se transformando em partido de massa e suas lideranças em burocracias de massa. Essa transformação, no entanto, longe de dissolver a estrutura da sociedade individualista e criar um novo sistema, sustentava e reforçava suas tendências básicas. (MARCUSE, 1999, p.88)

Esses grupos de massas segundo o filósofo é formado por indivíduos que deveriam pensar criticamente, mas o que ocorre é que ele dentro da massa deixa-se levar, é movido pelas emoções e pensamentos de outros indivíduos. Ele isolado pode pensar e criticar,

mas torna-se um sujeito padronizado quando segue os demais sem lutar por sua individualidade.

Como há uma diminuição do número daqueles que têm liberdade de desempenho individual, há um aumento no número daqueles cuja a individualidade é reduzida à autopreservação pela padronização. Estes podem perseguir seu interesse próprio somente se desenvolverem “padrões de reação confiáveis” e desempenhando funções predeterminadas. Mesmo as demandas profissionais altamente diferenciadas da indústria moderna promovem a padronização. (MARCUSE, 1999, p. 88)

Sua individualidade se destaca na medida do que é capaz de fazer, mas na multidão torna-se um ser facilmente manipulado, pois o indivíduo é recompensado por aquilo que sabe fazer de diferente, mais ao mesmo tempo, ele se encontra dentro de um padrão no qual sua função é manter a funcionalidade do aparato e da sociedade. Cada um é instruído para preencher as demandas de mercado, mas são levados ao pensamento que ele se realiza ali.

Contudo Marcuse ainda nesse ensaio aponta uma saída para tal manipulação, pois, com a abolição da competição, o homem poderia se conhecer melhor, buscando suas emoções e paixões. A tecnologia poderia ser usada para diminuir o tempo gasto em trabalho (forçado) e diminuir a escassez e assim o homem teria mais tempo para si e aproveitar o seu tempo com a sua singularidade.

Por volta dos anos 50 - 60, entretanto, Marcuse passa a considerar a existência de um panorama utópico no qual a liberdade se daria a partir dos contrassensos produzidos pelas formas socioculturais do capitalismo tardio. Veremos tal proposta em seu livro: *Eros e Civilização*, que passamos a examinar a seguir. Nele Marcuse nos leva a discordar da impossibilidade da felicidade, expressa em uma obra freudiana, que teoriza sobre a repressão permanente das pulsões humanas. Além disso, essa obra se torna importante para percebermos o porquê das tentativas de possíveis mudanças em direção à emancipação tornam-se falhas, e também busca demonstrar de que maneira o indivíduo torna-se subjugado ao sistema capitalista.

3.4 O pensamento marcuseano em Eros e Civilização

Embora Marcuse tenha tido contato com a obra freudiana já nas décadas de 1920 e 1930, somente nos anos 50, quando foi convidado para dar uma série de palestras pela *Washington School of Psychiatry*, é que seu interesse nos conceitos freudianos se intensificou,

resultando em um dos seus mais famosos livros: *Eros e Civilização: Uma Investigação Filosófica em Freud*, datado em 1955, cuja tradução usada aqui é a de 2015a.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse, parece apresentar uma reação ao pessimismo da obra freudiana intitulada: *A Civilização e os Seus Descontentamentos*, de 1930. Marcuse utiliza-se dos conceitos do médico e psicólogo austríaco Sigmund Freud (1856-1939), sobre o sistema psíquico humano para demonstrar que as escolhas do homem vão além do seu consciente e que o processo de repressão está enraizado no ser humano através de vivências históricas ocorridas dentro do contexto social, fato que podemos observar claramente no excerto: “o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental.” (MARCUSE, 2015a, p. 13), assim, a subjugação é imposta pelo próprio indivíduo, que irá introjetar tais valores.

Na concepção freudiana, observada por Marcuse, o homem não pode ser somente gratificado por seus instintos de prazer, ou seria difícil de se viver em sociedade, pois cada indivíduo seria dominado por instintos que possivelmente iriam ferir os direitos e o respeito dos outros. Partindo desse raciocínio, se faz necessário que o “princípio de prazer” seja refreado, “reprimido” pelo “princípio de realidade”, de forma que o indivíduo analise por meio do uso da razão, a forma mais benéfica para viver entre seus semelhantes. Dessa forma o “princípio de realidade materializa-se num sistema de instituições. E o indivíduo, evoluindo dentro de tal sistema, aprende que os requisitos do princípio de realidade são os da lei e da ordem, e transmite-os para a geração seguinte.” (MARCUSE, 2015a, p. 13)

O que Marcuse aponta a partir desses dois princípios da teoria freudiana é que o princípio de realidade superou, em muito, o princípio de prazer, fazendo com que as necessidades individuais sejam organizadas somente pela sociedade e seus desejos tornaram-se reprimidos ou direcionados para uma acomodação de pensamento, na qual ele enxerga que pode ocorrer uma repressão, mas que também tais meios, poderiam propiciar e permitir um desenvolvimento intelectual e emancipatório do homem. Aqui vemos uma proposta bem mais otimista que a do próprio Freud para criação de uma civilização não repressiva.

Na visão marcuseana, o indivíduo é, sem perceber, inserido em um sistema que auto reprime suas convicções. Ao apoiar (mesmo que inconscientemente) tais formas de controle ele perde sua identidade o que por sua vez fomenta a perda de criticidade e autonomia. Desta forma, o indivíduo não se percebe manipulado posto que recebe uma gratificação em troca de sua obediência; irracional, portanto, seria rebelar-se. É nesse sentido, então, que Marcuse entende que ocorre a auto repressão.

Ao fazer uma releitura de Freud, Marcuse (2015a), demonstra que o processo de repressão do *Eros* ocorre de forma interna, dentro da família. Inicialmente o pai representa o papel do provedor, efetua um certo modo de repressão para manter a ordem. Essa mesma dinâmica ocorre entre os líderes sociais e seu povo, pois, os instintos humanos são reprimidos para que se preserve a civilização, portanto a “...repressão é um fenômeno histórico. A subjugação efetiva dos institutos, mediante controles repressivos, não é imposta pela natureza, mas pelo homem.” (MARCUSE, 2015a, p.13). É neste contexto que ele se utiliza da psicanálise para explicar essa dinâmica entre o desejo individual e a repressão social, o que poderia explicar a servidão voluntária do indivíduo para com o sistema.

Para compreendermos o comportamento do homem perante o mundo em Freud, se faz necessário explicarmos a relação entre a civilização e o sujeito em si, que ele traz em sua obra de 1930 chamada o *Mal-Estar na Civilização*. Nessa publicação Freud apresenta a tese de que, o progresso de uma sociedade e a sua cultura, produzem um certo desconforto, ou “mal-estar”, pois, certamente existem divergências entre os desejos individuais e os desejos da coletividade. É, portanto, necessário que se estabeleça limites aos cidadãos, tornando assim, possível uma organização social na qual todos possam conviver pacificamente. A civilização para Freud é o que diferencia o reino humano do reino animal. É na civilização que se incorpora todos os regulamentos que controlam a vida humana. Por este ângulo, a civilização: “designa a inteira soma das realizações e instituições que afastam a nossa vida de nossos antepassados animais, e que servem para dois fins: a proteção do homem contra a natureza e a regulamentação dos vínculos dos homens entre si.” (FREUD, 2011, p. 34)

Marcuse constata ainda, na teoria freudiana a existência de duas forças pulsionais que são intrínsecas ao homem e que estão presentes no desenvolvimento de toda uma civilização; são elas: *Eros* e *Thanatos*. *Eros* representa a vida ou pulsão erótica, já *Thanatos* é representada pela pulsão de morte ou destruição, e sua missão é levar tudo o que se encontra em estado vivo para o estado inorgânico. Tais forças vivem em uma dinâmica constante, onde a “luta pelo destino da felicidade humanas é travada e decidida na luta dos instintos – literalmente, uma luta de vida ou morte – em que o soma e a psique, a natureza e a civilização participam.” (MARCUSE, 2015a, p. 17). Dessa maneira, o indivíduo guiado por tais pulsões, buscaria a satisfação e gratificação, o gozo freudiano, o que poderia levar uma civilização à destruição, neste momento, então, faz-se necessária a repressão, esta que se incorporada à formação moral do indivíduo, torna-se “sutil”, ou seja, quase imperceptível para

o próprio indivíduo. Esta imposição de limites sob o ego é o que permite o homem viver em sociedade, ou seja, em um mundo civilizado.

Além dos conceitos sobre as pulsões, Freud buscando ser mais específico sobre o comportamento humano, propõe um modelo estrutural do aparelho psíquico do indivíduo demonstrando que sua mente é composta por três instâncias fundamentais: o *id*, o *ego* e o *superego*. O *id* é composto pelo princípio de prazer, buscando sempre a facilidade e a gratificação por meio do prazer a qualquer preço. O *superego*, ao contrário do *id*, representa o que seria a censura, baseia-se no princípio de realidade e incorpora as leis que limitam o indivíduo. Segundo Marcuse (2015a, p. 25) o *superego*: “Tem origem na prolongada dependência da criança de tenra idade, em relação ao país; a influência parental converte-se no núcleo permanente do superego. Subsequentemente, uma série de influências sociais e culturais são admitidas pelo superego”. Por outro lado, o *ego* porta-se como o mediador entre as duas outras instâncias, também chamado de princípio da consciência, tendo a tarefa de representar o mundo externo ao *id* e de conter as ordens exigidas pelo *superego*. Freud apresenta então os mecanismos de controle social que Marcuse utiliza para compreender e criticar a sociedade capitalista.

Dessa forma, Marcuse destaca as duas formas de repressão descrita por Freud, chamadas *filogenética* e *ontogenética*. A primeira ocorre de forma primitiva, ligada a relação entre pai e filho, onde o chefe de família impõe ordem e monopoliza o prazer, e depois os filhos passam a reproduzir os mesmos valores que os pais. A segunda começa na infância com a imposição dos pais e perdura na vida adulta com as instituições presentes na sociedade que irão dar limites ao princípio de prazer.

Analisando então o modelo do aparelho psíquico proposto por Freud, o ego surge a partir da relação entre o princípio de realidade e o princípio de prazer, faz-se ainda necessária uma compreensão sobre sua teoria do Complexo de Édipo, visto que, é na fase infantil e da relação com os pais que se forma a psique do indivíduo. O complexo de Édipo ocorre quando a criança começa a ser proibida de realizar impulsos que antes lhes eram permitidos. No momento em que ela não pode mais fazer o que bem entende, pois a família e o mundo externo passam a impor limites e padrões é que se constituem as estas três instâncias. Para Freud, esta é a fase na qual a criança se “apaixona” por um dos pais e odeia outro por este ser um empecilho em sua relação. Para solucionar tal impasse, se formam impulsos psíquicos e a criança é obrigada a se aliar ao pai de sexo oposto, incorpora seus valores, ou seja, ocorre a identificação.

Marcuse enxerga, então, que essa relação de nível individual não se altera em sua forma, mas, em seu conteúdo em si. O indivíduo que encontrava no pai o superego (aquele que lhe impõe limites), passa a encontrar essa figura nos líderes sociais, a exemplo do líder nazista da Segunda Guerra Mundial, Adolf Hitler. Isso explicaria porque cidadãos os seguem sem questionamento, mesmo quando a barbárie de seus atos estavam, a nosso ver, tão evidentes. Neste caso Hitler configurava a representação da figura do superego. E seria exatamente esta a relação que Marcuse quer destacar, o que antes era constituído por uma relação parental, o indivíduo passa ser um ideal do ego, no momento em que vê seu no líder a figuração do poder.

Na *horda* primordial descrita por Freud, o filho com o desejo de substituir o pai é o que marca o início da civilização, onde os filhos do pai primordial o retiram do poder total e estabelece os clãs: “Por consequência, num sentido restrito a civilização só começa no clã dos irmãos, quando os tabus, agora auto impostos pelos irmãos governantes, implementam a repressão no interesse comum de preservação.” (MARCUSE, 2015a p.48)

O surgimento da civilização introjeta dessa maneira o sentimento de culpa para assim manter-se uma ordem através de certas restrições. O que ocorre quando o filho chega ao lugar do pai é um sentimento de liberdade, mas logo esse sentimento é substituído pelo de dominação, pois sem a figura do pai, os filhos tomam seu lugar perpetuando-a. Ao mesmo tempo o sentimento de culpa impede que o fato se repita.

Freud supõe que o crime primordial e o sentimento de culpa que lhe é concomitante reproduzem-se, em formas modificadas, ao longo da história. O crime é reproduzido da velha e da nova geração, na revolta e rebelião contra a autoridade estabelecida -e no arrependimento subsequente, isto é, na restauração e glorificação da autoridade. (MARCUSE, 2015a, p.52)

Enquanto que na horda primordial, os filhos se rebelaram contra a figura do pai para tomar seu posto, há na ação o sentimento de culpa por terem feito mal ao pai, já na sociedade avançada existem vários líderes, por tanto em Marcuse o sentimento de culpa torna-se maior. A revolta contra o sistema hierárquico é falha, pois esse sistema através da organização e a produção de bens e serviços, satisfaz as necessidades humanas, impedindo que haja uma revolução verdadeira.

Portanto é através das origens psíquicas que Marcuse aponta para uma compreensão das transformações políticas-sociais. É através da luta entre a pulsão de vida e de morte, *id*, *ego* e *superego*, que os indivíduos adquirem a capacidade de se colocar diante de uma sociedade que se mostra incapaz de permitir que seus cidadãos alcancem a felicidade

através de suas pulsões. Dessa forma, o homem se utiliza de mecanismos que garantam a sua existência no mundo, e assim as pulsões e desejos originais passam a ser organizados de acordo com o princípio de realidade. Essa repressão é vista como externa ao indivíduo, mas o poder que ela exerce é de uma forma tão eficaz que leva o indivíduo reprimido a interiorizar e reproduzir em sua mente os valores e atitudes dos seus líderes. Logo, a introjeção de valores do opressor, por parte dos próprios oprimidos, é que dá forma aos mecanismos mais perigosos da manutenção de ordem social. Marcuse tenta demonstrar com isso, o porquê dos movimentos que lutam pela liberdade e por uma vida mais digna, são traídos, o indivíduo se enxerga no poder que ele próprio se revolta.

A sociedade capitalista, que deveria oferecer um bem-estar e ser capaz de suprir todas as necessidades do indivíduo através do progresso técnico e científico, transformou-se em uma civilização voltada somente para o consumo exacerbado de mercadorias. Por esse motivo Freud defende que é quase impossível o indivíduo ser feliz, pois, por mais que haja um progresso técnico e científico, a vida civilizada não oferece alternativas para a satisfação do prazer, mas, ao contrário, nos oferece apenas repressão. O homem passa a viver nesse sistema sem questionar o porquê de ele ser assim, acha natural suas regras e imposições.

Marcuse, diferente de Freud, acredita que essa repressão não é só um fato biológico, mas histórico. As regras impostas são feitas pelo próprio homem. A repressão em Freud é perpétua e não existe a possibilidade de mudança na história, já para Marcuse, ela pertence a um regime social específico da história, ou seja, é um princípio de realidade que se modifica de acordo com a história da civilização. Por esse motivo, Marcuse acrescenta dois novos conceitos aos de Freud: *mais-repressão* e o *princípio de rendimento ou de performance*, para demonstrar que de fato a repressão não é só biológica, mas também histórico-social.

O conceito de mais-repressão refere-se às imposições que são além do princípio de realidade, ou seja, além das restrições das pulsões, as de cunho social. Marcuse expõe que já não são necessárias as repressões primitivas das pulsões, pois já temos conhecimento avançado sobre a natureza e o progresso técnico e científico que permitiriam uma civilização não repressiva. Mas o que ocorre é a perpetuação da repressão por mecanismos mais eficientes, ou seja, uma repressão exagerada do repressor para com o reprimido.

Além disso, embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação

introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles *adicionais* gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão*. (MARCUSE, 2015a, p.29)

O princípio de *rendimento* refere-se ao desempenho de cunho econômico do indivíduo, pois a sociedade é organizada de tal maneira que o indivíduo tem que trabalhar para conseguir viver, o tempo de trabalho ocupa a maior parte da vida, pois se você quer viver bem e poder consumir certos produtos, você deve render de alguma forma para o sistema, onde “os interesses de dominação e os interesses - do todo coincidem: a utilidade lucrativa do sistema produtivo satisfaz às necessidades e faculdade dos indivíduos.” (MARCUSE, 2015a, p.34)

Para uma civilização conseguir manter-se é necessário que as energias eróticas do indivíduo sejam direcionadas para o trabalho, pois para que seja possível um progresso humano, em sua visão, o homem não pode ser governado pelo princípio de prazer. O trabalho que deveria ser uma atividade prazerosa e gratificante torna-se obrigatória e sofrida, pois o homem é obrigado a cumprir essa atividade para de certa forma sobreviver na sociedade capitalista.

Para o nosso autor com a eliminação da *mais-repressão* elimina-se automaticamente a existência humana como instrumento de trabalho e, por conseguinte a criação de novas relações de trabalho que permitiriam a libertação do Eros. Nesse sentido a tecnologia seria uma aliada contra o tempo desperdiçado em atividades não prazerosas ao indivíduo, pois segundo Marcuse, esta poderia suprir tanto os recursos naturais necessários ao homem como também o trabalho penoso.

A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas além do domínio da necessidade e do supérfluo necessário. (MARCUSE, 2015a, p.70)

O trabalho em si gera gratificação de um instinto que gera prazer. Pode haver prazer no trabalho alienado no sentido de que o indivíduo se ver satisfeito em realizar tal tarefa para o “funcionamento da engrenagem”, mas este nada tem a ver com “gratificação instintiva primordial.”

Para que não haja escassez é necessário que haja trabalho e a energia sexual deve ser liberada para tal atividade, pois não prejudica a comunidade e a enriquece. “Contudo, a questão permanece: como pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não

liberdade se tornou parte integrante da engrenagem mental? E, se assim não for, quem está autorizado a estabelecer e impor padrões objetivos?” (MARCUSE, 2015a, p.172)

A resposta apontada pelo filósofo, seria através da busca da educação e do conhecimento. Conhecimento esse, que deixaria de ser um privilégio da elite, e deveria ser adquirido pelo povo de forma geral. Cidadãos educados, cujo esclarecimentos promovidos por uma educação crítica levaria o homem a uma sociedade não repressiva, já que, para Marcuse a

[...] distinção entre autoridade racional e irracional, entre repressão e mais repressão, pode ser efetuada e verificada pelos próprios indivíduos. O fato de eles não poderem fazer essa distinção não significa que não podem aprender a fazê-la, uma vez que lhes seja concedida a oportunidade de o fazer. (MARCUSE, 2015a, p.172)

Uma sociedade livre nessa perspectiva, se constrói através de uma racionalidade sensível, permitindo a busca dos seus indivíduos pela realização das suas reais satisfações e tendo os processos tecnológicos como aliados.

4 TÉCNICA, TECNOLOGIA E AS FORMAS DE DOMINAÇÃO OU REPRESSÃO

É sabido que as novas tecnologias, de modo geral, estão contribuindo decisivamente para desafiar pressupostos sobre as relações entre conhecimento e realidade. Porém, uma dúvida paira sobre o homem que, quanto mais produz conhecimento e ganha domínio sobre a natureza, mais se perde o controle sobre alguns aspectos da sua própria vida.

Nós, os “homens” da atualidade, temos cada vez mais controle processos mecânicos e digitais, cuja consequência negativa mais visível é a substituição da mão de obra humana pelo trabalho de máquina e equipamentos o que levou ao fechamento de várias frentes de trabalhos. Uma única máquina, já pode ser utilizada para quebrar concreto e derrubar paredes, fazendo o trabalho de aproximadamente vinte trabalhadores, possivelmente com maior eficiência e no menor espaço de tempo⁷.

Na ficção do cinema, por exemplo, este medo se torna maior, o filme *Blade Runner* (1982), surpreendeu-nos com a possibilidade de andróides virem a nos confundir de tal forma a tomar nosso espaço, agindo como se fossem pessoas e nos atemorizando quanto à eventualidade de um mundo novo de clones e seres a nós similares nos subjugar.

Martin Heidegger já dizia que a época moderna é a época da técnica. A análise da técnica e a história do ser, no pensamento heideggeriano, são eventos inseparáveis. O problema da técnica não é meramente instrumental, mas sim dependente do desocultamento da verdade e do ser (COCCO, 2007, p.14).

Do ponto de vista de Adorno e Horkheimer (1985) a técnica, que é a essência do saber, que possibilita o domínio da natureza, não deve ser pensada de uma maneira universal e descontextualizada, mas deve ser refletida à luz do próprio sistema que a produziu. Assim sendo, ela é “[...] tão democrática quanto o sistema econômico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital “. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 20)

É nesta perspectiva, que o modelo técnico-científico, enquanto essência desse saber, é que orienta a relação do homem com a natureza e, conseqüentemente, com os outros homens. De posse desse saber, o homem finalmente teria condições de dominar a natureza. No entanto, como esse saber é incapaz de refletir sobre si mesmo, ou seja, um saber metódico,

⁷ No entanto essa substituição não favoreceu ao trabalhador proporcionando-lhe tempo livre, lazer e de produção intelectual, ao contrário, proporcionou-lhe tempo livre de desemprego, de ausência de remuneração.

que expulsa o pensamento dos seus procedimentos, finda por tornar-se alienante e regressivo, abdicando de sua característica principal: a reflexividade. Dessa maneira, o caráter político manipulatório da técnica, alertando para um novo tipo de totalitarismo como produto dessa trajetória, torna, assim, evidente o caráter contraditório da conquista racional do mundo, uma vez que o homem torna-se escravo da sua própria técnica. Nesses termos, podemos indagar: será que a criatura, ou o objeto criado, se volta sempre contra o seu criador?

Diante dessas e de outras questões que perpassam a ideia de usarmos instrumentos de forma racional enquanto forma de complementação de nossas habilidades e assim, melhor elaborarmos uma crítica ao pensamento tecnológico, achamos por bem, diferenciarmos: a técnica antiga da técnica moderna, o pensamento tecnológico do processo tecnológico.

4.1 Os conceitos de técnica e tecnologia

O homem entendido como animal, é um ser que vive em constante mudança, não só interna como externamente. Ele é capaz de modificar seu *habitat* para melhor suprir suas necessidades e assim sobreviver. Não obstante, durante uma grande parte da história, a humanidade dispunha apenas de recursos técnicos muito modestos, apesar de corresponderem a invenções altamente engenhosas para a época. E, embora, hoje possamos considerar tais recursos precários, eles já demonstravam a busca pelo domínio de métodos e processos que pudessem ajudar ao homem de alguma forma. Gehlen confirma tal posição dizendo: “A técnica não tinha ainda penetrado no centro da concepção do mundo, nem, portanto na concepção do homem, como hoje, que esperamos da cibernética e da teoria da regulação, esclarecimentos sobre o funcionamento das nossas atividades cerebrais e nervosas”. (GEHLEN, 1957 p.22).

Segundo o ponto de vista de Vargas (1994), a técnica sempre teve um caráter mágico e simbólico. Assim ele escreveu:

Todas as técnicas tiveram origem mágica. Desde o arado que penetrava a mãe terra para fecundá-la e que, portanto, tinha a forma de um falo, até a medicina grega originária do deus Asclépio – que curava os doentes durante o seu sono – passando pela forjaria e a tempera dos aços das espadas árabes – em que os cavaleiros arrebataavam as espadas das forjas, e as temperavam e brandiam-nas contra o vento combatendo espíritos. ... A transmissão dos conhecimentos técnicos de geração a geração foi também inicialmente feita como segredos revelados pelos deuses e, portanto, a uma corporação. De uma forma positiva, entretanto, pode-se pensar a invenção das técnicas e a sua transmissão de geração a geração como baseado num instinto esclarecedor inato ao homem – a partir, talvez, do inconsciente (VARGAS, 1994, p.19).

Observamos aqui um certo parentesco entre a técnica e a magia. Ambas usadas no sentido de modificação e interferência no curso da natureza. Desse modo, a fascinação do homem pela técnica parece ter a mesma raiz que a da magia. Esta última pode ser entendida como um empreendimento do homem para evocar mudanças vantajosas, tentando desviar ou redirecionar o andamento das coisas para colocá-las a seu serviço. A verdade é que, o homem para além de ser parte integrante desse mundo, ele atua transformando-o a todo momento. Assim sendo, se faz sentido cogitar algum tipo de separação ou dicotomia entre homem e natureza, então a tecnologia (ou de modo mais geral a técnica) é um dos elementos fundamentais nessa eventual separação.

Usher (1993), ao elaborar um levantamento minucioso das invenções mecânicas desenvolvidas pelo Homem desde os tempos mais remotos, menciona a presença dessas técnicas, por volta dos anos 55 d.C. Elas aparecem nas “escavações em Pompéia revelaram pinturas, em parede, de prensas com dois parafusos aplicados para prensar tecidos” (USHER, 1993, p.175). Ele cita, também, artefatos que vão desde o prego, polias, parafusos de madeira e passam pelas prensas para produção do vinho e do azeite de oliva que possibilitaram o desenvolvimento de ferramentas e tecnologias que hoje conhecemos. Obviamente que durante toda a Idade Média temos também uma grande efervescência invenções que foram influenciadas pela diversidade de povos que por ali transitavam.

Medeiros (2006) ao fazer um resumo mais conciso, divide a formação da sociedade tecnológica atual em três momentos: Idade Média, Revolução Industrial e a Formação da Sociedade Informatizada atual. Para a pesquisadora:

[...] as raízes do mundo tecnológico que vivenciamos hoje podem ser encontradas no Renascimento, movimento histórico e cultural que durou do século XIV ao século XVI e que significou uma grande ruptura com o mundo da Idade Média. [...] Para as pessoas daquela época, o dogma cristão era inquestionável: bastava saber que o mundo havia sido criado por Deus, cabendo ao homem tomar conta dessa obra divina. [...] Entretanto, tal explicação não era satisfatória para alguns da época. Conhecer e acreditar não eram necessariamente inconciliáveis. O desejo de compreender o “funcionamento” das coisas se fez imperioso, a visão “teocêntrica” do mundo foi substituída pela racionalidade instrumental do mundo antropocêntrico. (MEDEIROS, 2006, p. 35)

Não obstante, seja qual for a divisão ou expressão que reflita como a técnica e a tecnologia se desenvolveram e ainda se desenvolvem, é importante evidenciar que o progresso tecnológico remete a divergências e, onde quer que as relações sociais sejam mediadas pela

tecnologia moderna, nos parece ser possível introduzir controles e mudar padrões culturais. O que vemos em dias atuais, é o desenvolvimento e a naturalização dos processamentos digitais.

O tempo e a capacidade de processamento, atualmente, não incidem apenas sobre máquinas antes consideradas muito avançadas como o computador. Hoje, temos processadores de computadores embutidos nas televisões, nos celulares e até mesmo fogões e geladeiras de nossas casas. Feenberg (2015), por exemplo, pondera que em uma sociedade moderna e madura como a japonesa, a tecnologia foi assumida da mesma forma que os costumes e mitos da sociedade tradicional anterior, quem sabe tornando-se uma extensão da cultura existente.

Na tentativa de melhor elucidarmos o emprego do termo tecnologia, destacamos as ideias de Andrew Feenberg, que parte da abordagem relativa ao estudo da técnica, como marco criador de uma filosofia que coloca a questão da técnica como um dos grandes desafios reflexivos para a humanidade na atualidade. Notemos que, em um texto de Feenberg resultante de uma conferência realizada para os estudantes universitários de Komaba em junho de 2003, sob o título de “*What is Philosophy of Technology? (O que é filosofia da tecnologia?)*”, ele começa nos lembrando que já na filosofia grega procurou-se estudar e entender o mundo e as coisas que nele estariam presentes. Feenberg (2015, p.2), nos recorda que na Filosofia Grega existem dois conceitos, *physis* e *poiesis*. *Physis* diz respeito à natureza, àquilo que cria a si mesmo, que emerge para fora de si mesmo. *Poiesis* relaciona-se à capacidade de criação do homem.

Existe então na antiguidade o mundo da natureza (*physis*), o qual não é criação humana, mas é causa em si mesma na medida em que se autoconstrói, se autorregula, como por exemplo uma árvore por si tem o poder de crescer e se desenvolver, deixando posteriormente seus frutos no solo para que outras possam nascer.

Mas nem tudo o que existe é *physis*. Há coisas no mundo que dependem de outras, além de si próprias, para virem a ser. Esta atividade prática de produção na qual os seres humanos se engajam, quando fabricam, algo os gregos chamavam de *poiesis*. Aos produtos da *poiesis* chamamos artefatos e dentre eles estão os produtos das artes, ofícios e até das convenções sociais. Neste caso, a *poiesis* seria uma “força criadora” e a *téchne* seria o conhecimento que permite que tal criação seja possível. Assim cada artefato produzido possui uma essência, embora seja fabricado pelo homem já tem seu propósito e já é algo mesmo antes de sua produção. Pois,

[...] cada *téchne* inclui um propósito e um significado para os artefatos cuja produção ela orienta. Note-se que, para os gregos, as *technai* mostram a “maneira correta” de fazer coisas de maneira muito forte, até mesmo em um sentido objetivo. Embora os artefatos dependam da atividade humana, o conhecimento contido nas *technai* não é matéria de opinião ou intenção subjetiva. Até mesmo os propósitos das coisas que são feitas compartilham dessa objetividade na medida que estão definidas pelas *technai*. (FEENBERG, 2013, p.2)

Não obstante, o conceito grego de *téchne*, diz respeito ao conhecimento ou disciplina associado a alguma forma de *poiesis*. Cada *téchne* inclui além dos métodos de produção, um propósito e um significado para os artefatos cuja produção ela guia. É oportuno lembrar que o espectro semântico do termo grego *téchne* é muito mais abrangente do que o que nos mostra a tradução mais usual, que corresponde à palavra arte em nosso dicionário. Em grego *téchne* se refere não apenas à habilidade ou destreza de um especialista qualificado capaz de produzir com maestria algum artefato (alguma arte), mas também a uma dimensão teórica e especulativa. A *téchne*, é para os gregos antigos uma forma de conhecimento. A mitologia grega, por exemplo, apontava que os deuses se destacavam dos homens por dominarem melhor a arte do fazer do que os homens, ou seja, os deuses, tinham um melhor domínio da técnica.

Essa relação estreita entre a *téchne*, por um lado, e o conhecimento teórico, por outro, é o que explica e fundamenta a intercambialidade dos termos *téchne* (arte) e *epistéme* (ciência) durante todo o século V a.C. Por este ângulo, *techné* se constrói na relação histórica do homem com a natureza, no esforço humano de criar instrumentos que superam as dificuldades impostas pelas forças naturais. Porém, mesmo sendo dependente da atividade humana, o conhecimento nas *technai* não está sujeito à opinião ou intenção subjetiva. Portanto, os propósitos das coisas produzidas são definidos pelas *technai*. Desse modo, os propósitos são objetivos.

Feenberg (2015), enuncia ainda que da relação entre *physis*, *poiesis* e *technê*, é o que forma todo o pensamento filosófico Ocidental referente a técnica. Ele baseia-se em Martin Heidegger, a quem considera um dos pensadores mais importantes do século XX, e defende que para ele a tecnologia superou todos os outros valores, já que a conquista da natureza transformou tudo em processos técnicos, ou seja, a matéria-prima como o próprio ser humano e comenta:

Ele [Heidegger] notou que a filosofia grega já tinha fundado sua compreensão do ser no fazer técnico e argumentou que esse ponto de partida culmina na tecnologia moderna. Onde os gregos tomavam a *technê* como o modelo do ser na teoria, nós

transformamos o ser tecnicamente na prática. Nossas metafísicas não estão em nossas cabeças, mas consistem na real conquista técnica da terra. (FEENBERG, 2013, p.9)

Vale lembrar aqui que o texto *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)*, escrito por Heidegger, no qual ele faz uma comparação histórica do que seria técnica na antiguidade e como ela se apresenta em seu tempo. Tal conferência, proferida por Heidegger em 1953 no *Auditorium Maximum da Escola Superior Técnica de Munique* e que fez parte do ciclo de conferências cujo tema era: As artes na época da técnica, promovido pela *Academia Bávara de Belas Artes*.

Ocorre que Heidegger não era um tecnicista, porém, ele se preocupava com a existência, e se perguntava: qual seria o sentido de existir? Nessa obra, em específico, ele debate sobre a influência da técnica sobre a essência do indivíduo, ou seja, como a máquina interfere no processo de construção da nossa humanidade. E, começa indagando sobre o que seria a técnica e qual a sua essência? Entende assim que a técnica é uma atividade humana, é um meio para o fim, visto que:

O aprontamento e o emprego de instrumentos, aparelhos e máquinas, o que é propriamente aprontado e empregado por elas e as necessidades e os fins a que servem, tudo isso pertence ao ser da técnica. O todo destas instalações é a técnica. Ela mesma é uma instalação; expressa em latim, um *instrumentum*. (HEIDEGGER, 2007, p.376)

Nesses termos, a essência da técnica em Heidegger é definida pela da palavra alemã: *Gestell*, que na tradução literal significa armação, ou seja: um objeto, como uma prateleira, mas o filósofo a utiliza como forma de provocação do sujeito, como modo de pensar e se envolver com o mundo. Ele argumenta que:

Armação significa a reunião daquele pôr que o homem põe, isto é, desafia para desocultar a realidade no modo do requerer enquanto subsistência. Armação significa o modo de desabrigar que impera na essência da técnica moderna e não é propriamente nada de técnico. Ao que é técnico pertence, em contrapartida, tudo o que conhecemos como sendo estruturas, camadas e suportes, e que são peças do que se denomina como sendo uma montagem. Esta, contudo, com todo o seu conjunto de peças, recai no âmbito do trabalho técnico, que sempre corresponde apenas ao desafio da armação, mas nunca perfaz esta ou mesmo a efetua. (HEIDEGGER, 2007, p.385)

Ao comparar o significado da técnica de seu tempo com o da antiguidade Heidegger (2007) ressalta que na antiguidade a relação entre o homem e a técnica era

diferente, tendo em vista que ainda imperava o respeito pela natureza. Não existia a mesma urgência que hoje existe, de se destruir algo para construir outro. Havia uma convivência harmoniosa entre natureza e técnica. A técnica, sob esta ótica, não poderia ser considerada uma atividade somente humana, a própria natureza estava envolvida no processo técnico.

Conforme Heidegger, os gregos utilizavam a “teoria das quatro causas” ao produzir um objeto. A primeira causa seria “material” e refere-se a matéria do qual o objeto é feito. A segunda seria seu “aspecto”, ou seja, a forma a qual se torna a matéria. A terceira seria o “fim” pelo qual são determinados a forma e matéria. E por último viria a “causa eficiente”, aquilo que produz o feito. Para exemplificar, podemos pensar na madeira como matéria, esta mesma tomaria uma forma para chegar ao formato de uma cadeira, que seria a causa eficiente produzida pelo artesão.

Note, porém que todo esse processo, na antiguidade, seria definido pelo artesão. Na modernidade, todavia, há uma inversão e a determinação vem da utilidade e da necessidade de se produzir tal objeto. Nesta perspectiva, o produto torna-se a causa eficiente. Nas palavras de Heidegger (2007, p.381):

Diz-se que a técnica moderna é algo totalmente incomparável com todas as outras técnicas anteriores, porque ela repousa sobre a moderna ciência exata da natureza. Entretanto, reconheceu-se com mais clareza que também o inverso é válido: a física moderna, como algo que é experimental, depende de aparelhos técnicos e do progresso da construção de aparelhos.

Nesse sentido, o que podemos verificar é que a técnica não é só mais uma forma de produzir, pois, muito embora ela ainda dependa do homem para existir, por si só, ela dita a produção. Ela sustenta todo um capital, onde se produz para se vender em massa, não só para a melhoria e desenvolvimento humano, a tecnologia, sob esta perspectiva, torna tudo mecanizado, até o próprio homem.

Severiano (2001), ao realizar uma reflexão crítica acerca dos processos de “pseudo-individação e homogeneização” vigentes nas atuais sociedades de consumo, considera que o crescente protagonismo da tecnologia embarcada nos mais diversos objetos que são ofertados pela Indústria, nos levam a um consumismo exacerbado. Para ela, a “onipresença” da mídia publicitária é um núcleo privilegiado de produção simbólica e referente de identidade, pois veiculam valores, estilos de vida e normas de conduta agregados aos bens de consumo.

Com o progresso técnico o homem deixou de ver os objetos como eles são de fato. O homem moderno, pensa nas coisas em termos de como elas poderiam ser. Ao observar uma árvore, por exemplo, ele imagina qual seria sua utilidade como objeto, o para que vem antes de tudo. É assim que deixamos de pensar no que, ou seja, em como ela é importante para o meio ambiente, para todo um ciclo ecológico no qual habitamos. Ao tentar querer ter o controle do mundo, fazendo todo e qualquer tipo de intervenção e mudança na natureza para atender o seu próprio bem-estar, o indivíduo interfere em sua essência. A natureza deixa de ser algo mítico e importante, passa a ser algo que pode ser explorado, não é necessário curvar-se a esta. Com efeito, tal técnica torna-se maléfica quando o homem tem a ilusão de que tem todo o poder sobre tudo, quando na verdade ele não tem.

Diante desse quadro, parece oportuno destacar, juntamente com Correia (1999), que ao olharmos historicamente a maneira de abordar o conhecimento humano e técnica, durante o renascimento, observamos:

a intensa atuação da burguesia no Renascimento, liderada por príncipes esclarecidos sobre o mundo, auxiliados pelas técnicas, favoreceu a instituição de uma “Ciência Renascentista” que não se diferenciava muito das “techné” ou das “ars” e que foi fundamental e necessário à “Ciência Moderna”. A tecnologia, entendida genericamente, é um conjunto de conhecimentos e informações organizados, provenientes de fontes diversas como descobertas científicas e invenções, obtidos através de diferentes métodos e utilizados na produção de bens e serviços. (CORREIA, 1999, p. 6)

Partindo desse conceito, a tecnologia, na sociedade capitalista, tem como principal característica o fato de ser um tipo específico de conhecimento com propriedades que torna apto a imprimir, uma vez aplicado ao capital, determinado ritmo à sua valorização.

Heidegger (2007), portanto, é categórico ao colocar que o mal não está na técnica mais sim em sua essência. Essência esta vista como um modo de desocultamento, uma forma de “desabrigar”, ou seja, tirar do seu abrigo, visto que na produção é revelado qual o propósito, ou seja, a qual tal objeto irá servir. Observem que, a Filosofia Antiga pensava o Universo, ou o *Kósmos*, como um conjunto de tudo. A essência das coisas já existe independente do homem e possui seu sentido intrínseco. O papel do homem é então ser o instrumento que reúne todas estas e as fazem aparecer. Portanto para os gregos antigos, o homem não cria a essência das coisas, mas tem a capacidade de conhecê-las e de desvelar, ordenando e dando significado ao que ainda não possui.

Por conseguinte, Heidegger nos apresenta, então, dois tipos de desabrigo provocado pela técnica moderna: um chamado de “desvelamento”, no qual há ainda uma

relação do objeto produzido com a natureza, e oferece os subsídios para o homem que dela se beneficia; e o outro, com o sentido de desafiar, nele se extrai da natureza aquilo do que se precisa, exploramos a natureza sem, contudo, respeitá-la.

Considerando-se Heidegger (2007), na técnica moderna, não há saída alguma para uma alternativa da técnica enquanto instrumento de libertação. Ele defende que a tecnologia moderna aprisiona o homem, impedindo seu desvelamento verdadeiro da realidade. Pressupondo-se que o mesmo objeto que aprisiona pode também libertar, por que então isso não ocorre? Para Heidegger (2007), isso só não ocorre porque sua própria essência já está determinada, não há originalidade em sua produção. Neste sentido vale dar uma olhada nas palavras do autor, que diz:

A ameaça dos homens não vem primeiramente das máquinas e aparelhos da técnica cujo efeito pode causar a morte. A autêntica ameaça já atacou o homem em sua essência. O domínio da armação ameaça com a possibilidade de que a entrada num desabrigar mais originário possa estar impedida para o homem, como também o homem poderá estar impedido de perceber o apelo de uma verdade mais originária. (HEIDEGGER, 2007, p.390)

Diante dos fundamentos de Heidegger a história do ser, ou seja, a “revelação” moderna é atravessada por uma tendência a tomar cada coisa, ou objeto, como uma matéria prima potencial para a ação técnica. Os objetos entram em nossa experiência apenas na medida em que notamos sua utilidade no sistema tecnológico. A libertação dessa forma de experiência pode levar a um novo modo de revelação, mas Heidegger parece não ter ainda a ideia de como tais “revelações” chegam e se vão.

A tese de Heidegger, ao defender que a técnica não é neutra e que pode ser maléfica irá ao encontro com a ideia de Marcuse (2015b). Em ambos, a política atual da administração tecnocrática, ou seja, o poderio tecnocrático pode criar sistemas distópicos. O que diverge entre eles é o fato de Heidegger ter um posicionamento determinista sobre a tecnologia. Em sua concepção, a sociedade moderna está fadada a ser manipulada pela tecnologia. Nesse sentido, Feenberg (1991), chama a atenção para o fato de que, em Marcuse (2015b), existia um aspecto que ainda não havia sido amplamente notado, a saber, seu argumento de que a política da tecnologia depende de aspectos contingentes do “design técnico” determinado por um projeto de civilização e que não surgem da “essência” da tecnologia no sentido que lhe dá Heidegger. Essa abordagem sugere que designs diferentes

poderiam sustentar uma sociedade mais democrática baseada na auto-organização democrática na própria esfera técnica.

Claro que, quando falamos de tecnologia, são vários os campos nos quais ela atua. Aliás parece não existir campo no âmbito da sociedade que não inclua de alguma forma aspectos tecnológicos. Vejamos agora, como se dá o pensamento de Marcuse diante da sociedade tecnológica dos anos 60.

4.2 O controle realizado por meio dos aparatos tecnológicos: O Homem Unidimensional

Em meados da década de 1960, Marcuse vivia nos Estados Unidos e que, por esta ocasião, estava envolto em disputas estratégicas e conflitos indiretos com a União Soviética, período histórico que se denominou de *Guerra Fria*. Tendo trabalhado com a OSS⁸ e nos serviços de inteligência dos EUA, o filósofo estava no coração das instituições que tornaram-se centrais neste período e que forneceram uma matriz política e ideológica para muitos intelectuais de sua época. Observem que, naquele contexto específico, qualquer protesto contra o estado das coisas existente parecia condenado ao fracasso e o ser humano à unidimensionalidade.

Segundo Kellner (2017) as raízes históricas, sociológicas e políticas na gênese de *O homem unidimensional*

[..] vieram dos trabalhos de Marcuse relativos ao fascismo alemão durante a Segunda Guerra Mundial, ao comunismo soviético das décadas de 1940 e 1950, e de seus estudos sobre a fusão de economia, estado, mídia, cultura e tecnologia, da década de 1940, que ele continua a usar ao longo de sua vida. (KELLNER, D. 2017, p.36)

Vale lembrar que este período, chamado de *Guerra Fria*, consistia em um movimento que envolvia o mundo inteiro em torno de dois projetos antagônicos de sociedade: o Capitalismo e o Socialismo. O Capitalismo, defendendo uma concepção de vida baseada em valores que tem como base a riqueza e o bem-estar individual; e o Socialismo calcado em uma concepção igualitária de eliminação da exploração entre os homens e construção de um novo mundo onde o Estado organizaria a vida para que tudo fosse redistribuído de forma a eliminar as desigualdades sociais.

⁸ OSS - Sigla de Office of Strategic Services, “Escritório de serviços estratégicos”, órgão de inteligência criado pelo governo dos EUA, quando este país entrou na Segunda Guerra.

Publicado em 1964 e financiado pela *Fundação Rockefeller*, o livro, encontrou solo fértil para o sucesso por ocasião dos levantes estudantis ocorridos na Europa já mais no final dos anos 60, quando, suas ideias parecem ter tido grande influência, sendo, por isso, Marcuse considerado o filósofo da Revolução. Vale salientar que o próprio Marcuse não se considera o grande líder de tais movimentos revolucionários. Isso fica evidente quando por ocasião de uma entrevista realizada pela BBC (*The British Broadcasting Corporation*) em 1978, ele negou ser mentor destas revoluções. Marcuse advoga que o seu papel foi apenas de articular e formular algumas ideias que se faziam (e ainda hoje se fazem) presentes na gênese da própria sociedade vigente. Na visão do filósofo, tais estudantes não precisavam de um mentor para lutar por uma sociedade mais justa e igualitária.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse demonstra preocupação com ideia de uma falta de liberdade democrática, de uma apatia, e de redução do pensamento crítico ou negativo, e, conseqüentemente, a livre aceitação da opressão pelos indivíduos. Ele, categoricamente, expressa uma crítica à sociedade capitalista que, mesmo sendo fundamentada no conceito de democracia, não consegue melhorar a qualidade de vida dos seus cidadãos e assim criar uma sociedade igualitária. Ele faz um movimento decisivo para além de Marx na explicação da contenção da mudança social, trazendo ideias de pensadores como Hegel, Kant, Freud e outros para debater sobre sua tese.

Pode-se, por assim dizer, que nesta obra, *O homem unidimensional*, o protagonista é o indivíduo que habita na sociedade industrial avançada, e este é engolido pelo sistema de produção e consumo - elementos da Indústria Cultural - que gera, neste, um pensamento conformista. Ou seja, um indivíduo que nada questiona sobre nada, e tem a ilusão de que tudo está ao seu dispor. Para este indivíduo, o *pensamento negativo*⁹ lhe é vedado e este por sua vez, torna-se alienado.

Sob esta perspectiva, o capitalismo ao qual nos submetemos nos leva a um modo de vida de consenso inquestionável perante os valores impostos pelo mercado, evidenciando a “atrofia”, de quaisquer possibilidades de mudança social radical e de emancipação humana. Esta nova forma de opressão, é diferente das anteriores, como observa Marcuse logo na Introdução de *O homem unidimensional*. Ele descreve uma situação social na qual não há classes nem grupos revolucionários para lutarem por mudanças sociais. Tais indivíduos estão

⁹ O pensamento negativo, para Marcuse, tem o sentido da negação dialética, correspondente à categoria da contradição.

integrados e contentes com sua sorte, pois “estão” incapazes de perceber as possibilidades de uma vida mais feliz e mais livre. Em suas palavras:

[...] essa sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade destrói o livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas, sua paz é mantida pela constante ameaça de guerra, seu crescimento, dependente da repressão das reais possibilidades de pacificação da luta pela existência - individual, nacional e internacional. Essa repressão, tão diferente daquela que caracterizou os estágios precedentes e menos desenvolvidos da nossa sociedade, opera hoje não a partir de uma posição de imaturidade natural e técnica, mas antes de uma posição de força. As capacidades (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores que jamais foram- o que significa que o escopo da dominação da sociedade sobre o indivíduo é incomensuravelmente maior do que antes. Nossa sociedade se distingue pela conquista das forças sociais dissidentes mais precisamente pela Tecnologia do que pelo Terror, sobre a dupla base de uma eficiência esmagadora e de um crescente padrão de vida. (MARCUSE, 2015b, p.32)

Sob o ponto de vista marcuseano, o controle social se dá através do meio tecnológico que é introjetado “a ponto de até o protesto individual ser afetado em suas raízes”. O domínio é tão profundo, que Marcuse até questiona o termo “introjeção”. Não há mais, afirma ele, uma liberdade interior isolada da opinião pública: “Hoje esse espaço privado foi invadido e reduzido pela realidade tecnológica” (2015b, p. 48). Desta forma, o homem não mais se ajusta à sociedade ocorrendo a “mimese”, ou seja, a identificação imediata do indivíduo com o meio social. Uma espécie de dissolução do sujeito, que se entrega totalmente com extrema passividade tornando-se um imitador do *ethos* da sociedade, que no caso é unidimensional.

Marcuse aponta que o modo como a sociedade industrial se organiza tende a ser totalitária. Ela incorpora e domina todas as dimensões humanas, tanto na esfera pública como na esfera privada. O “pensamento científico” afirma-se como “finura da Razão” que, no fundo, funciona para o benefício dos poderes existentes. É o poder político, que por sua vez, instaura-se sobre a organização técnica do aparato, e suas relações econômicas e midiáticas. O poder político é garantido por intermédio de sua influência direta sobre o “processo mecânico” e sobre a organização “técnica do aparato”, ou seja, é a tecnologia impedindo a liberdade intelectual do indivíduo.

Marcuse (2015b) defende que o progresso técnico, quando manipulado pela política, subverte a liberdade de pensamento, tornando-a uma liberdade mais eficaz e produtiva. Nesse sentido o totalitarismo “não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses escusos.” (MARCUSE, 2015b, p.42).

É assim que direitos e liberdades, que um dia foram bens alcançados pela civilização industrial, sendo então, considerada uma sociedade livre “não mais pode ser adequadamente definida nos termos tradicionais das liberdades econômica, política e intelectual, não porque essas liberdades tenham se tornado insignificantes, mas porque elas são demasiado significativas para serem confinadas dentro de formas tradicionais” (MARCUSE, 2015b, p.43).

Nessa acepção, a liberdade tem seu alicerce na manipulação de um sistema que produz falsas necessidades, que os indivíduos tendo sido pré-condicionados, aceitam de bom grado, sem perceber e sem questionar. E, ao invés de alimentarem as suas necessidades verídicas, como, por exemplo, o direito de poder discordar e ser dono do seu próprio destino, suas necessidades reais são substituídas pelas necessidades de consumir de acordo com o que é imposto. Assim, a liberdade passa a ter o seu significado atrelado ao objeto de consumo cuja escolha não é algo subjetivo, mas sim imposta; a escolha está entre qual produto se deve consumir, sugerido pelo aparato tecnológico, e não se o produto é realmente importante ou vital para o homem.

Desse modo, a satisfação não se encontra mais nas necessidades verídicas ou reais dos indivíduos, e sim em falsas necessidades que, por sua vez, são criadas pelo próprio sistema. Podemos dizer que essa concepção de Marcuse vai ao encontro do pensamento de Marx quando este diz que:

O sistema mecanizado amplia de imediato a mais-valia e a quantidade de produtos em que ela se incorpora, aumentando a riqueza da classe capitalista, em detrimento do número de trabalhadores utilizados na produção de gêneros de primeira necessidade, dando assim origem ao surgimento de outras necessidades não essenciais e novos meios de satisfazê-las, em proveito naturalmente da classe capitalista e dos que vivem a sua volta. (MARX, 1986, p. 120)

Por esse prisma o sistema oferece então a falsa ilusão de que não há diferenças entre classes sociais, com a alegativa de que o trabalhador realiza-se mediante a possibilidade de poder consumir o mesmo produto que o seu empregador, quando na verdade o que é mantido é a preservação desse sistema unidimensional, no qual todos consomem, não importa a classe. A esse respeito diz Marcuse (2015b, p.47):

Nós estamos novamente diante de um dos mais irritantes aspectos da civilização industrial avançada: o caráter irracional de sua racionalidade. Sua produtividade e eficiência, sua capacidade de argumentar e ampliar comodidades, de transformar o desperdício em necessidades e a destruição em construção, a dimensão com que essa

civilização transforma o mundo objetivo em uma extensão do corpo e do espírito [mind] torna questionável a própria noção de alienação.

O indivíduo não se apercebe da eficácia do poder repressivo do aparato sobre ele mesmo. É este aparato que irá concentrar-se na produção de objetos de desejos cuja identificação mimética é quase instantânea e parece fortalecer a ideia de que seu desejo está sendo realizado. O autor se refere à unidimensionalidade como a reificação total no fetichismo total da mercadoria, e ainda adverte sobre o que chama de “fetichismo tecnológico” No qual

A tecnologia conserva por completo sua dependência em tudo que não sejam os fins tecnológicos. Quanto mais a racionalidade tecnológica, liberta de seus aspectos exploradores, determina a produção social, mais será dependente da direção política - do esforço coletivo para conseguir uma existência pacificada, com os objetivos que os indivíduos livres podem colocar para si mesmos. (MARCUSE, 2015b, p. 223)

Neste ponto lembramos que Marx se utiliza da palavra francesa “fetiche” que significa feitiço para reiterar um certo caráter metafísico adquirido pela mercadoria. Neste caso, é como se uma áurea envolvesse a própria mercadoria e esta adquirisse mais importância que sua própria utilidade. Diz o nosso autor: “As pessoas se reconhecem em suas mercadorias; encontram sua alma em seu automóvel, nos seus aparelhos *hi-fi*, nas suas casas de dois andares ou com mezanino e nos seus utensílios de cozinha”. (MARCUSE, 2015b, p. 47)

Tal realidade é alienante, segundo Marcuse. O indivíduo é sugado sem perceber. Neste sentido, a ideologia na sociedade industrial existe como uma das formas mais eficazes de controle, e isso ocorre justamente por que esta se atrela ao processo de produção:

O aparato produtivo e os bens e serviços que ele produz [vendem] ou impõem o sistema social como um todo. Os meios de transporte e de comunicação de massa, as mercadorias de habitação, alimentação e vestuário, a irresistível produção da indústria do entretenimento e da informação traz consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que unem os consumidores mais ou menos prazerosamente aos produtores e, por meio destes últimos, ao todo. (MARCUSE, 2015b, p.49)

Há, então, o surgimento de um padrão de comportamento e pensamento, que são redefinidos por uma racionalidade quantitativa e não qualitativa. O comportamento do homem ocorre de acordo com o sistema predominante, evitando as ideias que não são conciliáveis com este. Sendo assim, o pensamento unidimensional é instigado a todo momento pelos líderes técnicos, que com vimos anteriormente também se tornam líderes políticos, e os agentes de comunicação em massa, e a “racionalidade tecnológica revela seu caráter político

quando ela se torna o grande veículo da mais perfeita dominação, criando um universo verdadeiramente totalitário,..” (MARCUSE, 2015b, p.54).

Marcuse (2015b) afirma que a arte e a cultura também são afetadas diretamente por estes agentes de controle e passam também a servir como de instrumentos de coesão. Arte e cultura se dissolvem em modelos padronizados, onde tudo que é produzido serve apenas para manter o ciclo do consumo e não como forma de crítica ou liberdade subjetiva. A produção em massa e de forma mecanizada, tornou a criatividade e a originalidade do indivíduo desnecessária, pois o que conta para o sistema é a padronização. O interesse racional do indivíduo transformou-se em interesse de mercado, por conseguinte fica difícil modificar essa realidade. Segundo Marcuse (2015b, p.86):

Se os meios de comunicação em massa misturam harmoniosamente, e muitas vezes imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia como comerciais, eles trazem esses domínios da cultura ao seu denominador comum- a forma de mercadoria. A música da alma também é a música da arte de vender. O que conta é o valor de troca e não o valor de verdade. A racionalidade do status quo se centra no valor de troca, e toda a racionalidade que é diferente se curva a ele.

A ausência do pensamento crítico e a afirmação da padronização do pensamento tornam a mudança da sociedade, com vistas ao pensamento crítico e emancipador, bem mais difícil. Marcuse destaca o papel da arte na sociedade, as angústias e imperfeições do homem que antes eram demonstradas em suas obras de artes (pintura, poesia, etc.) hoje são doenças “curáveis” por psicólogos e psiquiatras, e assim é a realidade tecnológica que, de certo modo, invalida a substância da arte:

O lugar da obra de arte em uma cultura pré-tecnológica e bidimensional é muito diferente daquele de uma civilização unidimensional, mas a alienação caracteriza tanto a arte afirmativa quanto a negativa... a transgressão mágica ou racional, é uma qualidade essencial até mesmo da arte mais afirmativa; ela é alienada também no próprio público a quem ela é endereçada. (MARCUSE,2015b, p.90)

Vale ressaltar que a *Escola de Frankfurt* foi pioneira em pensar a Cultura como meio de dominação. Na obra de Adorno e Horkheimer (2006), *Dialética do esclarecimento* (de 1969), o declínio de alguns elementos estruturais da sociedade como a religião e a sociedade pré-capitalista, levaria a sociedade a um caos cultural, mas o que ocorreu de fato foi o surgimento de um novo sistema ideológico formado pelos meios de comunicação (cinema, rádio e televisão). Para os autores esse sistema afetou principalmente a cultura e a arte. A produção através da indústria estava afetando não só o modelo econômico da sociedade, como também a cultura.

Lembramos ainda que, o termo *Indústria Cultural*, sobre o qual comentamos anteriormente foi instituído por Adorno e Horkheimer, e refere-se a forma como a arte e os objetos culturais são passados para nós como mercadorias. Existe, então, uma exploração de forma comercial da cultura. Os autores colocam que a padronização e o baixo nível dos produtos é o que o próprio público deseja. Dessa forma:

Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis porque são aceitos sem resistência. De fato, o que explica é o círculo de manipulação e da necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema torna-se cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercessem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. Ela é o caráter compulsivo da sociedade alienada em si mesma. (ADORNO E HORKHEIMER, 2006, p.100)

Em contraponto a arte deveria ser gerada pela inquietude do espírito, expressando valores morais, estéticos e intelectuais de uma sociedade. Em Adorno e Horkheimer a verdadeira arte tem sim um valor emancipatório, mas dentro de tal sistema há uma previsibilidade dos produtos da indústria, o esquematismo do procedimento mostra como produtos diferenciados tornam-se sempre a mesma coisa. Não há mais nada para classificar que os produtores já não tenham antecipado para que o consumo seja mais importante e abrangente.

Causa estranheza o fato de que justamente o espaço no qual a individualidade poderia se afirmar, qual seja pela arte, a racionalidade tecnológica está liquidando com os elementos de oposição inerentes ao que Marcuse chama de *cultura superior* que, tal como expressa Marcuse, deveria despertar a imaginação de quem a observa, diferente daquela advinda da Indústria Cultural. A cultura superior não tem respostas programadas, ela daria liberdade de interpretação e questionamento. Relembramos aqui que, em *Eros e Civilização* (obra escrita anteriormente) o autor evidencia a capacidade que possui a arte de manter viva a perspectiva de realização do princípio de prazer através da dimensão estética e da reconciliação entre espírito e matéria. Em *O homem unidimensional*, esta ideia é refutada, pois os mecanismos de controle, estabelecem uma primazia total do princípio de realidade que transforma a arte em um mecanismo subjugado às regras da sociedade dominante. Diz Marcuse (2015b, p.91):

Ritualizada ou não, a arte contém a racionalidade da negação. Em suas posições avançadas, ela é a Grande Recusa - o protesto contra o que é. Os modos pelos quais e as coisas são levados a aparecer, cantar soar e falar são modos de refutação, de

ruptura e de recriação de sua existência factual. Mas esses modos de negação rendem homenagens à sociedade antagônica à qual eles estão ligados. Separado da esfera do trabalho, em que a sociedade se reproduz a si mesma e a sua miséria, o mundo da arte que criam permanece, com toda a sua verdade, um privilégio uma ilusão.

Mesmo assim, há um impedimento da realização pulsional do indivíduo. O movimento ideológico desta sociedade, extremamente industrializada, aliena e engana o sujeito, encerra a possibilidade de formação de sua própria consciência, reduzindo-o à condição de marionete do sistema produtivo, haja vista a gama de produtos disponíveis no mercado que ofuscam a escolha por aquilo que é realmente importante para a sobrevivência do homem, sendo as mesmas obras de alienação, que “são elas próprias incorporadas nessa sociedade e circulam como parte integrante do equipamento que adorna e psicanalisa o estado de coisas vigente. Assim, tornam-se comerciais: vendem, confortam ou excitam.” (MARCUSE,2015b, p.91).

No âmbito que chamamos hoje de tecnologia digital, por exemplo, parece que muitos seres humanos já não podem viver sem um *smartphone*. Este objeto, nosso companheiro inseparável, passa mais tempo conosco que nosso melhor amigo. Em pouco mais de 30 anos de sua criação, já se transformou no dispositivo tecnológico mais adotado da humanidade.

Talvez, seja por isso que o pensamento de Marcuse ainda se faz tão presente. Em grande parte, nossos líderes políticos são também grandes empresários e, quando não se associam a estes, eles fazem campanhas políticas utilizando processos de gratificações, nos quais são oferecidos produtos e não melhorias da qualidade de vida das classes trabalhadoras. Isso fomenta ainda mais o sistema e, assim, a burguesia dita o que o resto da população deve necessitar, sem pensar em fazer algo que realmente melhore a vida de seus cidadãos como indivíduos e não como máquinas de produção e consumo. Em vista disso, o indivíduo precisa reconhecer que os mecanismos de ordem social são cada vez mais repressivos. Por isso, a tomada de consciência deve ser inicialmente a nível subjetivo, ou seja, através da estrutura pulsional de cada um, mas sem que esqueçamos do investimento na conscientização proveniente da educação, por exemplo.

4.3 O princípio instrumentalista e a legitimação de uma consciência por meio do progresso técnico

Como já mencionamos anteriormente, com o progresso da ciência a natureza tornou-se algo de ordem meramente lógica, matemática. A física do século XX, por exemplo, discute a questão quântica no mundo estabelecendo sua identificação lógico-matemática, e ligando-a à experiência; já a filosofia é analítica, mas ao mesmo tempo lógica. Desse modo, os preceitos filosóficos aliam-se à ciência, e não há uma outra realidade que não a científica. Os sentidos são dominados, não havendo espaço para as necessidades e desejos humanos, como já foi falado em: *O homem unidimensional*. Para Marcuse (2015b, p. 155):

A quantificação da natureza, que levou a sua explicação em termos de estruturas matemáticas, separou a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bom, a ciência da ética. Não importa o quanto a ciência é capaz de definir a objetividade da natureza e as inter-relações entre suas partes, ela não pode concebê-las cientificamente em termos de “causas finais”. E não importa o quão constitutivo possa ser o papel do sujeito como ponto de observação, medida e cálculo, esse sujeito não pode realizar seu papel científico como agente ético, ou estético, ou político.

O filósofo não nega que na física e na filosofia contemporâneas não haja um questionamento sobre a realidade, mas, salienta que há uma passagem do metafísico, ou seja, “o que é”, para um questionamento prático, “como é”, criando uma certeza absoluta, nesse sentido “a transformação do homem e da natureza não tem outros limites objetivos além daqueles oferecidos pela factualidade bruta da matéria, sua resistência ainda não dominada ao conhecimento e ao controle.” (MARCUSE, 2015b, p. 159)

É assim que o instrumentalismo se faz presente em todas as esferas sociais, não só na ciência, mas também filosofia e na política. O “princípio instrumentalista” é o que determina o modo como a sociedade se organiza, pois, a matéria é vista unicamente enquanto equações matemáticas perdendo sua independência ao não conseguir abordar a totalidade da realidade tornando-se objeto de controle.

A ciência da natureza se desenvolve sob o a priori tecnológico que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, objeto de controle e organização. E a apreensão da natureza como instrumentalidade (hipotética) procede o desenvolvimento de toda organização técnica particular. (MARCUSE, 2015b, p. 160)

Nesse sentido, podemos afirmar que a técnica aqui é vista como neutra. Suas funções são restritas somente a ela. No momento em que é usada como objeto de coesão social, ela perde tal neutralidade, passa a ser uma forma de controle social já que

[...] o *a priori* tecnológico é um *a priori político* na medida em que a transformação da natureza envolve aquela do homem, e na medida em que as "criações do homem" são resultados e se reinserem no conjunto social. Poder-se ainda insistir em que a maquinaria do universo tecnológico é, "como tal", indiferente em relação aos fins políticos - ele pode revolucionar ou retardar uma sociedade. Um computador eletrônico pode servir ao mesmo tempo a uma administração capitalista ou socialista; um acelerador de partículas pode ser uma ferramenta igualmente eficiente para um partido da guerra ou um partido da paz. (MARCUSE, 2015b, p. 161)

Todavia, Marcuse expõe que tanto a ciência como a técnica, mesmo que desprovidas de valores, são produzidas através de uma racionalidade científica, e este fato enquadra a ciência pura e o objeto técnico dentro de um universo politicamente pré-estabelecido. Assim,

[...] a racionalidade científica requer uma organização social específica precisamente porque ela projeta a mera forma (ou mera matéria- aqui, converge os termos que, de outra maneira, são opostos) que pode se voltar praticamente para todos os fins. Formalização e funcionalização são, antes qualquer aplicação a "forma pura" de uma prática social concreta. Enquanto a ciência libertou a natureza de seus fins inerentes e despojou a matéria de todas as qualidades que não são quantificáveis, a sociedade libertou os homens da hierarquia "natural" da dependência pessoal e os relacionou uns aos outros de acordo com qualidade quantificáveis – a saber, as unidades do poder do trabalho abstrato, calculáveis em unidades de tempo. (MARCUSE, 2015b, p. 163)

Pausemos, aqui, para pensarmos a tecnologia advinda da esfera do consumo, por exemplo, mesmo no caso dos artefatos desenvolvidos para tornarem-se tão "poderosos" a ponto de escravizar as pessoas que os desejam cada vez mais. Percebemos que a tecnologia vai além disto. Ela se faz presente na cultura de toda uma sociedade, como por exemplo, na esfera da política, da comunicação e educação; a dependência e o uso de novas formas de técnicas se tornaram primordiais na sociedade contemporânea. Mas isso não é de todo ruim, ela não se porta apenas como repressora, mas também, pode ser facilitadora. No mundo de hoje as pessoas podem comunicar-se com mais facilidade, permitindo a abrangência do conhecimento de diferentes culturas e modos de vida. A tecnologia auxilia na educação ao levar a possibilidade de estudar e aprender sobre o mundo para aquelas pessoas que vivem em áreas de difícil acesso, longe das grandes metrópoles, além dos avanços na ciência, na medicina e em outros campos que nos permitam uma vida melhor. Marcuse vê todas essas

possibilidades de crescimento, para ele o problema do progresso técnico está na manipulação de tais informações e conhecimentos adquiridos e sobre os quais devemos ser críticos.

A transformação tecnológica é ao mesmo tempo transformação política, mas a mudança política se converteria em mudança social qualitativa somente na medida em que alterasse a direção do progresso técnico- isto é, desenvolvesse uma nova tecnologia. Pois a tecnologia estabelecida se tornou um instrumento da política destrutiva. (MARCUSE, 2015b, p. 217)

O discurso de exploração sobre o próprio homem e sobre a natureza não amenizou com o tempo, pelo contrário, nossa história é repleta de ameaças de novas guerras e conflitos cibernéticos que podem prejudicar várias nações. É preciso então pensar em alternativas que sejam contrárias a esse tipo de comportamento.

Os progressos técnicos e científicos podem tornar possível a eliminação gradual do trabalho alienado, da repressão e da infelicidade humana. Nesse contexto, as possibilidades de libertação seriam, antes de tudo, possibilidades históricas.

Tanto na Natureza como na História, a luta pela existência é o símbolo da escassez, sofrimento e carência. São as qualidades da matéria cega, do reino da imediatez no qual a vida sofre passivamente sua existência. Esse reino é gradualmente mediado no curso da transformação histórica da Natureza; torna-se parte do mundo, e nesta medida, as qualidades da Natureza são qualidades históricas. No processo da civilização, a Natureza deixa de ser mera Natureza até o ponto em que a luta de forças cegas é compreendida e dominada à luz da liberdade. (MARCUSE, 2015b, p. 223-224)

Assim a própria história do homem estaria preocupada em buscar alternativas de uma vida melhor, não só economicamente como biologicamente, dispensando o que seria uma ameaça à sua sobrevivência, como por exemplo a indústria trouxe consigo um aumento maior da poluição e a produção de alimentos industrializados que fazem mal ao homem.

Pensadores como Maar, (2007), caracteriza a obra de Marcuse a partir da perspectiva da emancipação humana de modo que o controle não esteja totalmente atrelado apenas ao capital.

Ainda hoje se destaca a insistência marcuseana na política prática enquanto práxis material com destinação emancipatória, de realização material efetiva da felicidade dos homens. Essa materialidade-prática-sensível, tanto do sujeito quanto da destinação de política, é decisiva numa situação como a atual, em que a atividade ética ou política parece um fazer domesticado, procedimento linguístico-comunicativo-performático de uma “subjetividade” e intersubjetividade, formalmente limitada e uma esfera representativa nominalmente pública e efetivamente cada vez mais manipulada por interesses privados. (MAAR, 1997, p.12)

O mundo da vida é determinado pelo sistema o qual a “burguesia” mantém o poder sobre os demais, este instiga a distância entre o homem e a natureza, transformando o homem “como um instrumento de produtividade destrutiva” (MARCUSE, 2015b, p.227). O indivíduo em si, torna-se supérfluo, busca apenas cumprir com suas ações cotidianas, enquanto que acredita que a tecnologia, assim como a natureza, estão unicamente ao seu dispor. Uma produção voltada para a conquista de novos meios de vida, sem escassez e apoiando políticas contra desigualdades sociais, possibilitaria a fuga para um pensamento negativo.

Na era contemporânea, a conquista da escassez ainda está confinada a pequenas áreas da sociedade industrial avançada. Sua prosperidade encobre o Inferno dentro e fora de suas fronteiras; também espalha uma produtividade repressiva e “falsas necessidades”. Ela é repressiva na medida em que promove a satisfação de necessidades e exigem a manutenção da rotina exaustiva de alcançar os pares e a obsolescência planejada, usufruindo a liberdade de não usar o cérebro, trabalhando com os meios de destruição. (MARCUSE, 2015b, p. 227)

A energia gasta pelo indivíduo deve ser para além do que é imposto, é importante gastar consigo, ou seja, fora do ambiente de trabalho e do comunitário na medida em que é forçado a socializar-se. Deveria então assumir uma consciência autônoma, potencializando sua capacidade de julgamento e longe da passividade em aceitar tudo.

Em seu texto *A responsabilidade da ciência* (2009), do qual já falamos anteriormente, podemos observar que Marcuse expõe que o cientista ao fazer ciência é motivado pela busca do conhecimento, não leva em conta o uso social de tal descoberta, mas, mesmo assim, ao ser revelada, pode torna-se algo usado para domínio ou para um fim mercadológico. O trabalho do cientista então passa a ter um valor social, pois não sabe como tal será utilizado, pode servir como algo construtivo ou destrutivo. A aplicação, distribuição e uso daquilo que a ciência oferece fica a critério de terceiros e é aí que ela perde sua independência. Muitas vezes ao produzir ou ao realizar ciência o cientista e o trabalhador são levados a tais descobertas e experimentos, onde “a pretensa neutralidade da ciência e a indiferença quanto aos valores, das quais ela se gaba, na verdade promovem o poder de forças externas sobre o desenvolvimento científico interno.” (MARCUSE, 2009, p. 161)

E isso ocorre, em parte por que, a maioria das pesquisas científicas são “sustentadas” pelo governo ou por instituições privadas que buscam o lucro e a expansão de suas mercadorias. Por conseguinte, Marcuse aponta que um dos problemas se encontra justamente na não criticidade do que se é produzido, pois,

[...] a ciência livre de valores promove cegamente certos valores políticos e sociais e, sem abandonar a teoria pura, a ciência sanciona uma prática estabelecida. O puritanismo da ciência transforma-se em impureza. E essa dialética levou à situação na qual a ciência (e não apenas a ciência aplicada) colabora na construção da mais eficiente maquinaria de aniquilamento da história. (MARCUSE, 2009, p. 163)

O mesmo ocorre com o desenvolvimento tecnológico. No paradigma vigente, a tecnologia é assumida como um bem social e, juntamente com a ciência, é o meio de agregação de valores aos produtos. É justamente através da tecnologia que a produção se torna mais competitiva e estratégica. Algo que deveria incrementar o desenvolvimento social e econômico da população, em geral. Assim quanto mais temos tecnologias para nos comunicarmos, mais nos afastamos uns dos outros.

Marcuse se preocupa, então, com uma forma de reverter tal contexto. E chega à conclusão de que não há como parar ou reverter o progresso científico, porém, pode-se pensar em uma alternativa. Sua solução para a problemática passa por uma mudança total de cunho social. Uma transformação no âmbito da política e das instituições que deveria valorizar a restauração da natureza e não a conquista desta. Em suas palavras:

A transformação da ciência é imaginável apenas em um ambiente transformado; uma nova ciência exigirá um novo clima, em que novos experimentos e projetos serão sugeridos ao intelecto por novas necessidades sociais. Em seu sentido mais geral, essa transformação implicaria o desaparecimento das necessidades sociais de produção e produtos parasitários e desperdiçadores, de defesa agressiva, de competição por status e conformismo, e exigiria a correspondente liberação das necessidades individuais de paz, alegria e tranquilidade. (MARCUSE, 2009, p. 163)

Notamos, aqui, que esta é quase uma tarefa hercúlea. A ciência por mais que tenha sua base no pensamento crítico e o objetivo de melhorar a vida humana é constantemente ameaçada por seu progresso, principalmente quando utilizada apenas como uma técnica, no sentido moderno, pois, em Marcuse a ciência e a técnica ainda poderiam ser armas eficazes para uma sociedade livre. Porém, de um modo geral, a escassez e a padronização continuam sendo fatores impeditivos para que o homem viva em prol da sua individualidade, a conquista do seu tempo livre seria quase uma realização utópica pelo qual ele deveria lutar. Mas o nosso mundo está em constante movimento e, dentro da história, é possível verificar caminhos para uma sociedade mais justa.

Somos seres sociais por natureza, mas, segundo Marcuse, precisamos de momentos de reflexão pois “a expansão invadiu, em todas as formas de trabalho em equipe, vida comunitária e diversão, o espaço interior da privacidade praticamente eliminou a

possibilidade daquele isolamento no qual o indivíduo, voltado sobre si mesmo, pode pensar, questionar e encontrar respostas.” (MARCUSE, 2015b, p. 229-230)

Grande parte da população dos países subdesenvolvidos e desenvolvidos são adeptos das redes sociais, portanto utilizadores ativos das tecnologias. E estes, além de audiência do entretenimento, também produzem entretenimento expondo sua privacidade para pessoas que não conhecem ou não tem nenhum tipo de contato. O advento da Internet, por exemplo, possibilitou que todos permaneçam conectados não importando onde se está. Toda a comunicação é gerada através de tecnologia, da digitalização e neste contexto a relação face a face torna-se um tanto quanto relegada a um segundo plano. Para Berman (1982, p.15):

A experiência ambiental da modernidade anula todas as fronteiras geográficas e raciais, de classe e nacionalidade, de religião e ideologia: nesse sentido, pode-se dizer que a modernidade une a espécie humana. Porém, é uma unidade paradoxal, uma unidade de desunidade: ela nos despeja a todos num turbilhão de permanente desintegração e mudança, de luta e contradição, de ambiguidade e angústia.

Esse modo de se comunicar faz com que o ser humano tenha contato com várias coisas ao mesmo tempo absorvendo, de maneira rápida e superficial, tudo aquilo que lhes é apresentado. A capacidade de refletir sobre suas relações com a sociedade de consumo, que usa e abusa de discursos sedutores com a finalidade de fetichizar a mercadoria, é prejudicada. O fascínio exercido pelos objetos de consumo e suas promessas de soluções imediatas foi estudado por Severiano (2001) que procura refletir sobre a relação do homem com os signos do consumo e as implicações psicossociais decorrentes de um modo de subjetivação fundado predominantemente sob a égide do mercado, o qual subordina o desejo aos seus fins. Em suas palavras:

As inovações tecnológicas e os novos recursos da mídia cumprem um papel capital nas atuais exigências de integração universal, não apenas como infra-estrutura material, mas como principais promotores e divulgadores de bens simbólicos. Os produtos são fabricados globalmente não apenas para serem consumidos por seu “valor de uso” ou funcionalidade, mas traduzem, principalmente um novo estilo de vida, no qual os indivíduos passam a se reconhecer e a se “diferenciar” a partir das imagens da marca desses produtos, ocorrendo assim maior intensificação nos processos de fetichização do objeto de consumo, que ao orientar condutas e referências de vida, assume uma conotação nitidamente cultural-pedagógica. (SEVERIANO, 2001, p. 17-18)

Na concepção marcuseana, se o indivíduo ficasse longe da esfera de consumo e entretenimento, ele teria a oportunidade de se conhecer melhor:

[...] a mera ausência de toda propaganda e de toda a mídia doutrinária de informação e entretenimento mergulharia o indivíduo num vazio traumático no qual ele teria a

oportunidade de admirar-se e de pensar, de conhecer a si mesmo (ou melhor, o negativo de si mesmo) e sua sociedade. Privado de seus falsos pais, líderes, amigos e representantes, ele teria de aprender o abecedário todo de novo. (MARCUSE, 2015b, p. 230-231)

Mas por outro lado, ele mesmo constata que tal situação seria insustentável, pelo fato que as tecnologias fazem parte de todo um sistema de dominação, que faz uso de aparatos como a televisão, celular, ou seja, lá qual for o instrumento, pois as “necessidades repressivas desde há muito tem se tornado parte do trabalho socialmente necessário - necessário no sentido de que sem ele o modo estabelecido de produção não poderia ser sustentado”. (MARCUSE, 2015b, p. 231)

De mais a mais, na sua obra *Contra - Revolução e Revolta*, datada de 1972, Marcuse propõe um novo tipo de sociedade. Uma sociedade qualitativamente melhor, que suprisse as necessidades humanas e, ao mesmo tempo, controlaria o modo como a quantidade de bens e serviços fossem distribuídos. A abolição da competição do capitalismo seria outro fator importante para promoção do surgimento de uma sociedade melhor, assim ele diz:

Sem essa competição sinistra, o socialismo poderia superar o fetichismo das “forças produtivas. Reduziria gradualmente a subordinação do homem aos instrumentos do seu trabalho alienado, renunciando simultaneamente às conveniências perdulárias e escravizadoras da sociedade capitalista de consumo. Não mais condenados à agressividade e repressão compulsivas na luta pela existência, os indivíduos estariam em condições de criar um meio técnico e natural que deixaria de perpetuar a violência, a fealdade, a ignorância e a brutalidade. (MARCUSE, 1981, p.12)

A competição gera uma produção desnecessária de bens, o que, por consequência, amplia o domínio do capital tanto na dimensão do trabalho como do lazer. Na sociedade capitalista avançada, a classe trabalhadora tem seu potencial revolucionário reprimido pela classe dominante que se utiliza principalmente da esfera de consumo como ferramenta de controle, pois esta, “é uma área da existência social do homem, e como tal determina a sua consciência que, por seu turno, é um fator na formação de seu comportamento, de sua atitude tanto no trabalho como nas horas de lazer.” (MARCUSE, 1981, p.15).

Portanto, para que se tenha uma sociedade mais justa, uma das alternativas apontadas por Marcuse (1981), é que a produção e distribuição sejam efetuadas de modo diferente, mais justas, pois como se encontrava e ainda se encontra, a classe dominante lucra cada vez mais com o trabalho e consumo das classes inferiores. Tal modo permitiria uma nova forma de relação humana, fazendo da ciência e da técnica aliadas da emancipação.

Entretanto a concentração econômica e política mantém o homem cada vez mais afastado do processo de produção, anulando o lado criativo a realização de ter o trabalho feito por si. A classe trabalhadora é só uma peça no jogo, principalmente o setor terciário, que “há muito indispensável para a realização e reprodução de capital, recruta um gigantesco exército de funcionários assalariados.” (MARCUSE, 1981, p.18).

Mas a classe trabalhadora aqui não se refere apenas aos operários, mas também todos os trabalhadores que participam, de algum modo, da produção de material, seja manualmente ou intelectualmente, havendo uma ampliação dos modos de exploração facilitando “a tendência dominante do capitalismo de monopólio: a organização da sociedade inteira à sua imagem e de acordo com seu interesse.” (MARCUSE, 1981, p.20). A exploração infiltra-se em todas as dimensões não só no capital, mas também é construída por uma hierarquia com profissionais dedicados a manter o controle sobre cada dimensão da sociedade, fomentando o domínio humano, político e educacional.

Uma revolução significa uma ruptura radical com o que já está instalado. Nesse sentido é necessário, então, não só suprir as necessidades básicas, vitais, mas também lutar, através do voto popular e dos movimentos sociais, contra uma burguesia que manipula o capital e as relações sociais. Uma luta contra o consumo exacerbado e a exploração excedente da natureza e do homem.

Essa transformação aparece na luta contra a fragmentação do trabalho, a necessidade e a produtividade de desempenho estúpidos e estúpidas mercadorias, contra o indivíduo burguês aquisitivo, contra a servidão sob o disfarce da tecnologia, a privação sob o disfarce da vida boa, contra a poluição como um modo de vida. As necessidades morais e estéticas convertem-se em necessidades básicas vitais, e impulsionam novas relações entre os sexos, entre as gerações, entre os homens e mulheres e natureza. A liberdade é entendida com raízes na satisfação dessas necessidades, que são simultaneamente sensoriais, éticas e racionais. (MARCUSE, 1981, p.25)

Segundo Marcuse a base para uma potencial mudança na sociedade de consumo está na reconstrução do trabalho humano, fazer deste uma expressão própria do homem e não do capital, permitindo não só uma mudança econômica, onde exista uma distribuição mais justa da riqueza, mas também uma mudança cultural, construindo uma sociedade que possibilite e instrua o uso consciente da tecnologia. Marcuse não pensa em uma regressão dos progressos técnicos e científicos, mas sim de uma nova racionalidade que permita que tais progressos contribuam para uma vida melhor.

Tais ideias fundadas nos escritos de Marx, construiria um novo modo de vida, no qual os valores e aspirações seriam instauradas na busca por um universo não-competitivo e pela a afirmação da sensibilidade, contribuindo para a eliminação do *princípio de desempenho* que fomenta o mal-estar social.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XX foi o período da história em que se conheceu os maiores desenvolvimentos tecnológicos. Saímos de uma fase inicial, que hoje nos parece distante, na qual a tecnologia era frequentemente associada às pesquisas de laboratório, às grandes descobertas, e diziam respeito ao ofício dos cientistas e pesquisadores para uma fase na qual a tecnologia está inclusa em nosso modo de viver. Atualmente ela está presente em nossas casas, no trabalho e, sobretudo, no lazer e entretenimento. Obviamente que na época na qual viveu Marcuse, já havia o embrião do desenvolvimento das tecnologias que usamos hoje. Mas, certamente os aspectos tecnológicos que hoje mais nos chamam atenção como a popularização do uso de dispositivos móveis e comunicacionais, a exemplo dos telefones celulares, *smartphones*, *tablets* e outros, com os quais as pessoas permanecem praticamente conectadas 24h por dia ainda não estavam presentes. Mesmo assim, a sua análise sobre o mundo tecnológico continua presente e atual, hoje mais do que no seu tempo, qual seja, por volta de umas cinco décadas atrás. Portanto, os aspectos relacionados à tecnologia que chamavam atenção Marcuse, hoje ainda suscitam muitas reflexões. Qualquer pessoa chamada a refletir, pode facilmente fazer avaliações tanto de cunho tecnofóbico e fatalista como de exaltação e defesa dos processos tecnológicos.

Em Marcuse, de modo geral, percebemos que essas posições revelam uma dupla dimensão, muitas vezes até antagônicas, a partir da qual a tecnologia foi pensada, na sociedade analisada por Marcuse, as esferas sociais atreladas ao modo de produção capitalista, da sociedade atual tecnológica.

Se procurarmos uma visão puramente negativa, logo nos vem em mente os efeitos nefastos do uso das energias nucleares e a produção da bomba atômica, desenvolvidas a partir das pesquisas laboratoriais desenvolvidas por Albert Einstein e Lise Meitner sobre fissão e fusão das partículas dos átomos de urânio. Vale lembrar que Einstein e Meitner não participaram diretamente do projeto que resultou a bomba atômica. Por outro lado, foi também, tal descoberta que proporcionou e favoreceu o desenvolvimento da fissão nuclear controlada, que é utilizada nos reatores nucleares e em várias aplicações na medicina, principalmente no tratamento do câncer. Nesse contexto, o desenvolvimento tecnológico pode ser avaliado tanto em relação ao prejuízo da humanidade, quanto à capacidade de beneficiar o desenvolvimento dos seres humanos, emergindo assim uma consideração pessimista e, ao mesmo tempo, otimista das possibilidades desse desenvolvimento.

Essa dupla dimensão da tecnologia, de caráter eminentemente paradoxal, também aparece nas considerações de Marcuse. Se levarmos em conta uma leitura mais atenta, podemos perceber em vários trechos dos seus escritos, que ora apresenta-se como crítico da técnica e da tecnologia, ora enfatiza seus aspectos emancipatórios. A análise de alguns desses escritos separadamente nos dará a ideia dessa dupla dimensão, de caráter paradoxal.

Suponhamos que algum leitor, comece a ler Marcuse, por seu texto de 1966, intitulado de *A Responsabilidade da Ciência*, que trata da responsabilidade do cientista perante as consequências sociais dos produtos da ciência. Ele claramente perceberá que no referido texto Marcuse recusa a tese da neutralidade. E isso certamente implicaria, em um primeiro momento, em uma revisão crítica do próprio marxismo, mais especificamente no princípio instrumentalista inerente ao capital. Para ele, a ciência tornou-se veículo para a efetivação de valores externos, não científicos, valores sociais. Ela deixou de ser apenas instrumento de conhecimento e verdade.

Entretanto, se este mesmo leitor começar a ler Marcuse, por *Eros e civilização*, por exemplo, poderia imediatamente constatar que na perspectiva marcuseana existe uma saída para esta contradição do bem contra o mal. Seria preciso, “apenas” construir uma sociedade com indivíduos pensantes, que sejam autônomos, críticos e conscientes de sua estrutura psíquica. Tais indivíduos, tendo sua estrutura pulsional baseada no Eros (pulsão de vida), deveriam perceber que estão sendo dominados e que poderiam rebelar-se contra o uso perverso da ciência e da tecnologia.

Ao ler Marcuse, respeitando a cronologia das suas obras, podemos perceber que uma das características dos seus escritos é que o tema da ciência e tecnologia são abordados relacionalmente, ou seja, ele se preocupava com as implicações da relação sociedade *versus* desenvolvimento tecnológico, aqui se incluindo a própria ciência. Isso se observa claramente no seu texto *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna de 1941*, no qual, a tecnologia não é tratada em si mesma, porém de modo relacional. O conceito de tecnologia neste texto, aparece associado ao de razão. Nele Marcuse procura demonstrar como a racionalidade burguesa foi se convertendo, ganhando quase que vida própria, até assumir a forma de racionalidade tecnológica, passando a ser percebida como algo diferente e independente da razão humana.

Tal percepção fica mais evidente, em sua obra *O homem unidimensional* que apresenta uma preocupação quanto a liberdade de pensamento e o uso da dialética negativa por parte dos indivíduos. Ele defende que há uma repressão do pensamento negativo mesmo

dentro de um Estado democrático, pois, ele promove a aceitação de um sistema de produção e consumo, levando ao pensamento unidimensional, com o qual, todos se tornam iguais em suas necessidades e pensamentos. Não haveria aqui questionamentos sobre aquilo que lhe é apresentado, o indivíduo nesta perspectiva, existiria obnubilado, acreditando em meias verdades sobre tudo, tornando-se alienado pelo próprio sistema.

Marcuse entende sim, que o progresso tecnológico é uma premissa para uma vida melhor em sociedade. Através do processo de automação, a tecnologia poderia livrar o Homem de um trabalho penoso e assim ele teria melhores oportunidades para desenvolver suas potencialidades. E tacitamente ele chega a escrever que “A técnica por si só pode promover tanto o autoritarismo quanto a liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a abolição do trabalho árduo...” (MARCUSE, 1999, p. 74) deste modo, a compreensão da técnica não se constituiria apenas no entendimento dos seus usos, mas na reflexão sobre seus fins e na observação atenta de quem determina esses. Além disso, diz o próprio Marcuse (1988a, p.101) que “mecanização e a padronização podem um dia ajudar a mudar o centro de gravidade das necessidades da produção material para a arena da livre realização humana.” E, assim, um dia, a própria tecnologia seria capaz de libertar-se dos processos alienantes presentes na história do homem se desvelando da administração e dos processos tecnológicos usados pelo próprio Estado, que utiliza a técnica como instrumento de exploração do próprio homem.

Podemos salientar ainda que, em uma sociedade opressora / repressiva, as forças de libertação e as forças de dominação não se desenvolvem isoladamente umas das outras. Elas se manifestam em uma relação dialética, por meio da qual, uma produz as condições para uma outra. Isso pode ser visto em quase todos os escritos de Marcuse e foi apontado em diferentes pontos deste trabalho. Portanto, embora Marcuse veja claramente o potencial opressor e dominador contido no desenvolvimento atual das tecnologias ele também vê uma possibilidade histórica de uma nova realidade não-repressiva, possível de constituir um novo indivíduo sensível, a partir de uma nova sensibilidade e de uma nova racionalidade.

Para o filósofo, em sua obra *Eros e Civilização*, por exemplo, a emersão de uma nova consciência do homem precisa ser acompanhada primeiramente de um pensamento crítico, ou seja, e isso seria possível passando por uma educação aplicada tanto em casa como nas instituições de ensino e nas comunidades, que contribuíssem para o desenvolvimento do conhecimento de forma mais abrangente da sociedade. Sem o conhecimento não é possível uma revolução com alteração de qualidade. O conhecimento livre não deve ser subordinado a

lógica “produto de troca” e sim ser um conhecimento construtor de uma sociedade igualitária, permissora do estabelecimento e da manutenção justa das garantias permissíveis para todos. Dessa forma garantiria, ao homem, a satisfação das suas necessidades reais sem se distanciar da técnica, se aliada ao processo de uma racionalidade sensível levaria o homem às suas realizações subjetivas e sociais.

Isso não deve significar que nunca haverá um dia na história em que os seres humanos sejam libertados das forças de dominação. Isso significa simplesmente que, se um grupo social busca a sua própria liberação, sua análise ou crítica da sociedade deve chegar a um acordo sobre como as coisas realmente funcionam naquele momento naquela sociedade, se qualquer forma de liberação for possível. Como Marcuse muito bem observou, há uma forma de ideologia que serve à dominação, mas cria as condições para a libertação ao mesmo tempo. Além disso, há uma forma de libertação que se empresta a ser cooptada pelas forças da dominação. Vale lembrar que Marcuse é membro advindo da Escola de Frankfurt, procurou fazer um diagnóstico da sociedade apontando possíveis ações que levariam o homem a emancipação. Essa emancipação já se inicia no seio da sociedade capitalista, embora esteja permeada por seus grandes obstáculos, do mesmo modo como o capitalismo iniciou no seio da sociedade feudal.

Esperamos, então, que esta dissertação contribua não só para uma melhor compreensão do pensamento de Herbert Marcuse, que é imprescindível para uma análise da sociedade contemporânea, como também sirva para que se reflita acerca da tecnologia cada vez mais presente no nosso cotidiano e que transforma o homem de modo subjetivo. Salientamos aqui, Marcuse em sua obra *Contra-revolução e revolta* ao defender que seria necessária uma revolução, uma nova sociedade, para que surgisse a possibilidade de uma emancipação, e advoga que somente uma tomada de consciência através de uma educação crítica e política e um Estado que permita a existência de um poder legislativo que dê voz a todos os movimentos sociais, é que poderíamos pensar nos objetivos de uma sociedade verdadeiramente democrática.

Considerando que a tecnologia em si pode ser emancipatória ou repressiva, nossa estratégia foi demonstrar, a partir do pensamento de Marcuse que na sociedade existente a tecnologia apresenta-se como a base para a dominação política sobre os homens e, ao mesmo tempo, como instância de atendimento às necessidades humanas.

Por fim queremos destacar que a perspectiva marcuseana sobre a tecnologia é válida para uma compreensão abrangente do mundo hoje e para se pensar em uma sociedade

melhor, inclusive no Brasil, visto que o sistema democrático presente em nosso país está ameaçado por acordos entre empresas particulares e o Estado. Nesses acordos o povo tem suas reais necessidades ameaçadas por horas de trabalho forçado e aparentemente, encontrando satisfação e gratificação no salário para consumir o que é imposto pela burguesia e pelo poder dominante.

REFERÊNCIAS

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 2007.

BLADE Runner. Direção: Ridley Scott. Produção: Michael Deeley. Intérpretes: Harrison Ford; Rutger Hauer; Sean Young; Edward Ward; James Olmos e outros. Roteiro: Hampton Fancher e David Peoples. 1982.

CASTELLS, Manuel. **A era da informação: economia, sociedade e cultural**. (Volume 1 - A sociedade em rede). São Paulo: Paz e Terra, 1999.

COCCO, Ricardo. **A questão da técnica em Heidegger** [dissertação]. São Leopoldo (RS): Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2007.

CORREIA, Maíra Baumgarten. Tecnologia. Inc: CATTANI, Antonio D. (Org.). **Trabalho e tecnologia: dicionário crítico**. Petrópolis, RJ: Vozes: Editora da Universidade/UFRS, 1999 (p.250).

DESCARTES, René: **Discurso do Método**. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ECO, Umberto. **Apocalípticos e integrados**. São Paulo: Perspectiva, 1993, 5ª ed.

FEENBERG, Andrew. **O que é a filosofia da tecnologia?** Tradução de Agustín Apaza, com revisão de Newton Ramos-de-Oliveira Disponível em: https://www.sfu.ca/~andrewf/Feenberg_OQueEFilosofiaDaTecnologia.pdf Acesso em: 08 fevereiro 2018.

_____. **Teoria crítica da técnica**. New York: Oxford University Press, 1991. Tradução: Equipe de Tradutores do Colóquio Internacional “Teoria Crítica e Educação”. Unimep, Ufscar, Unesp. Disponível em <http://www.sfu.ca/~andrewf/critport.pdf> acesso em 15 abril 2018.

FREUD, Sigmund. **O mal estar da civilização**. Tradução de Paulo César Souza. São Paulo: Penguin Classics e Companhia das letras, 2011.

GADANHA, Alberto Dias. *Razão e Revolução de Herbert Marcuse, por uma dialética de alteração institucional*. Tese de doutorado UFPB-UFPE-UFRN. João Pessoa, 2014.

GEHLEN, Arnold. **A Alma na era da técnica**. Livros do Brasil. Lisboa, 1957.

HEGEL, Friedrich. **Fenomenologia do Espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1990.

HEIDEGGER, Martin. **A questão da técnica**. Sci. stud., São Paulo, v.5,n.3, Set. 2007.

HYPPOLITE, J. **Introdução à Filosofia da História de Hegel**. Tradução de Hamílcar de Garcia. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

HORKHEIMER, M. **The End of Reason. Studies in Philosophy and Social Science**. New York, v. 9, 1941.

_____. **Eclipse da Razão**. Tradução de Sebastião Uchoa Leite. São Paulo. Centauro Editora, 2010.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais**. Tradução de Vera Ribeiro. Revisão da tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro. Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel : **Resposta à pergunta: “O que é o Iluminismo?”** Tradução de Artur Morão. LusoSofia, 2013. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf Acesso em: 08 março. 2017

KONDER, Leandro **Marcuse Revolucionário**. Physis: Rev. Saúde Coletiva, Rio de Janeiro, 8(1) Pag, 15-28, 1998

KELLNER, Douglas. **Marcuse and the Crisis of Marxism**. London: Macmillan. 1984

_____. **Tecnologia, Guerra e Facismo**. Edição de Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da Unesp. 1999.

_____. **Reflexões sobre Herbert Marcuse, no quinquagésimo aniversário de publicação de One-Dimensional Man**. Revista de Estética e Filosofia da Arte do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte - UFOP. 2017, pp. 35-49. Disponível em <http://www.periodicos.ufop.br/pp/index.php/raf/article/view/485/441> acesso Abril de 2018.

LOUREIRO, Isabel. **Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação**. Trans/Form/Ação. São Paulo, v. 28, n. 2, 2005, pp. 7-20. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/trans/v28n2/29411.pdf> Acesso em: 08 dez. 2016

MAAR, Wolfgang. *Marcuse: em busca de uma ética materialista*, em Marcuse, H. **Cultura e Sociedade**. Wolfgang Leo Maar (org) - Vol. I - São Paulo, Paz e Terra: 1997.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, 4ª edição.

_____. “Filosofia e teoria crítica”. In: **Cultura e sociedade**, São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____. “Ética e revolução”. In: **Cultura e sociedade**, São Paulo: Paz e Terra, v.2, 1998a.

_____. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”. In: **Cultura e sociedade**, São Paulo: Paz e Terra, v.2, 1998b.

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

_____. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, In: **Tecnologia, guerra, fascismo**. Edição de Douglas Kellner. Tradução de Maria Cristina Vidal Borba. Revisão de tradução de Isabel Loureiro. São Paulo: Editora UNESP, 1999.

_____. **Contra-Revolução e Revolta**. Tradução de Álvaro Cabral. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981.

_____. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. (2015a). Tradução de Álvaro Cabral. 8.ed. Rio de Janeiro: LCT, 2015a.

_____. **O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada** (2015b). Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva. São Paulo: Edipro, 2015b.

_____. **A responsabilidade da ciência**. *Sci. stud.* São Paulo, v. 7, n. 1, p. 159-164, Mar. 2009. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1678-31662009000100008&lng=en&nrm=iso>. access on 30 Mar. 2018. <http://dx.doi.org/10.1590/S1678-31662009000100008>.

_____. Men of Ideas. **Herbert Marcuse on the Frankfurt School**. BBC television series, 1978. Entrevista concedida a Bryan Magee.

MARX, Karl. **A miséria da filosofia**. Tradução e introdução por José Paulo Netto. São Paulo: Editora Global, 1985.

_____. **O capital: ao alcance de todos**. Texto resumido e introdução por Moacir C. Lopes. Rio de Janeiro: Editora Cátedra, 1986.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução de Jesus Raniere. São Paulo: Editora Boitempo, 2010.

MEDEIROS, M. D. **Jogos de simulação de vida e subjetividade: a experiência de poder/controlar entre jovens jogadores de the sims**. 102 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal do Ceará, Departamento de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Psicologia, Fortaleza-CE, 2006.

MUMFORD, Lewis. **Technics and Civilization**. Editora A Harbinger Book. United States of America, 1963.

NOBRE, Marcos. **A teoria crítica**. 3a. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

OLIVEIRA, Robespierre de. **O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse**. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ORTIZ, Renato. **A Escola de Frankfurt e a questão da cultura**. Revista brasileira de Ciências Sociais V.1 n.1 São Paulo jun. 1986. Disponível em http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_01/rbcs01_05.htm. Acesso 13 out 2017.

PETRY, Franciele Bete. **O conceito de razão nos escritos de Max Horheimer**. Cardenos de filosofia alemã: crítica e modernidade, São Paulo, n. 22, p. 31-48, Dec.2013. ISSN 2218-9800. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/filosofiaalema/article/view/72164>>. Acesso em: 04 Jan. 2018. DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800v0i22p31-48>.

ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade**. São Paulo: Editora Companhia das letras, 1993.

SEVERIANO, Maria de F. V. **Narcisismo e publicidade: uma análise psicossocial dos ideais do consumo na contemporaneidade**. São Paulo: Annablume, 2001.

SOARES, Jorge Coelho. **Marcuse: uma trajetória**. Londrina. Editora UEL, 1999.

SILVA FILHO, Adauto Lopes. Interação homem-natureza através da atividade produtiva. In: ALMEIDA, José Carlos Silva de (Org.). **Princípios: discussões filosóficas**. Sobral: Edições UVA, 2005. p. 127-135.

_____. *A transmutação da razão na sociedade tecnológica segundo Marcuse in Teoria Crítica*. Organizado por Marcelo Carvalho. São Paulo: ANPOF, 2015.

USHER, Abott Payson. **Uma história das invenções mecânicas**. Campinas, SP: Papirus, 1993

VARGAS, Milton. **Para uma filosofia da tecnologia**. São Paulo: Alfa - Omega, 1994.

WEBER, Max. *Os três tipos puros de dominação legítima*. Tradução de Gabriel Cohn. In Weber, Max. Sociologia. **Coleção grandes cientistas sociais**, n. 13. São Paulo: Ática, 1979.

APÊNDICE A - FATOS E OBRAS RELACIONADOS À MARCUSE

DATA	FATO	Local
1898	Nasceu no seio de uma família judia	Berlim
1919	Ingressou na Humbolt University de Berlim e logo depois transferiu para Friburgo	Berlim
1920	Estudou literatura alemã. Fez cursos de filosofia, política e economia.	Friburgo
1922	Concluiu o doutorado com a dissertação intitulada Der deutsche Künstlerroman (The German Artist-Novel) .	Friburgo
1924	Casou-se com sua primeira esposa Sophie	Berlim
1925	Se dedicou às pesquisas bibliográficas - Bibliografia de Schiller	Berlim
1928	Retornou a Friburgo para estudar filosofia com Martin Heidegger Nessa época, foi assistente de Heidegger e iniciou sua segunda dissertação intitulada “Hegel’s Ontology and the Theory of Historicity”, concluída em 1932.	Friburgo
1933	Ingressou no Instituto de Pesquisas Sociais, da Universidade de Frankfurt, o primeiro de orientação marxista na Europa, que tinha como objetivo desenvolver uma teoria social crítica, de análise e interpretação da realidade social da época. Husserl foi quem o apresentou a Horkhermer. Nesse mesmo ano, em razão das perseguições nazistas aos judeus, mudou-se para Genebra, na Suíça. A partir daí, Marcuse participou da revista “A Sociedade”, de Hilferding; dos “Cadernos Filosóficos”, de Maximilien Beck, e, ainda, da “Revista do Instituto para Pesquisa Social”.	Universidade de Frankfurt
1934	Exilou-se em Nova York. Marcuse se estabelece em NY como apoio da Universidade da Columbia (Columbia University).	Nova York
1934 a 1942	Tornou-se membro do Instituto de Pesquisas da Universidade da Columbia, onde trabalhou entre 1934 e 1942	Nova York
1937	Publicação do artigo Filosofia e Teoria Crítica (Marcuse).	

1940	<p>Marcuse recebe a cidadania americana.</p> <p>Nesse mesmo ano, mudou-se para Washington, onde trabalhou no escritório de Serviços Estratégicos, quando passou a prestar serviços ao governo norte-americano, em especial aos órgãos de informação relacionados à Segunda Guerra Mundial e ao Departamento de Estado, atividade que se estendeu até 1951.</p>	Washington
1941	<p>Algumas implicações sociais da tecnologia moderna</p> <p>Escreveu "Razão e Revolução: Hegel e a ascensão da teoria social" de Nova York é publicada em alemão em 1962 sob o título "Razão e revolução: Hegel e a origem da teoria social"</p>	Washington
1951 a 1952	Trabalhou como pesquisador científico e professor do Russian Institute da Universidade de Columbia.	Nova York
1953 a 1954	Trabalhou como pesquisador da Russian Research Center da Universidade de Harvard.	Nova York
1954	Passou a lecionar Ciências Políticas na Universidade de Brandeis, e mais tarde na Universidade da Califórnia, em San Diego. Seus estudos sobre a União Soviética resultaram na obra "Soviet Marxism", publicada em 1958.	San Diego
1955	Publicação de "Eros e Civilização". O volume aparece 1965 na tradução alemã com o título de "estrutura de movimentação e sociedade"	
1958	Publicação de Soviet Marxism	
1964	Publicação de seu trabalho principal "One-Dimensional Man", que aparece 1967 em alemão sob o título "O homem unidimensional". Aqui, Marcuse esclarece que, graças a novas tecnologias, o sistema capitalista poderia gerir as crises que surgiram, mas à custa da manipulação e do conformismo. Pode-se escapar disso apenas por recusa.	
1966	<p>The Responsibility Of Science - palestra ministrada no Lake Arrowhead Center of the University of California</p> <p>⁵ MARCUSE, H., "The Responsibility of Science" [1965]. In: <i>The Responsibility of Power: Historical Essays in Honor of Hajo Holborn</i>. New York, 1967, p. 439-444.</p>	Los Angeles (julho de 1966)
1967	<p>Marcuse participa de uma série de eventos de quatro dias em Berlim, na Freie Universität dedicada às "possibilidades da oposição extraparlamentar na Alemanha" organizada pela SDS de Berlim.</p> <p>Ele dá duas palestras sobre "O fim da utopia" e "O problema da violência na oposição".</p> <p>Ele também participa de duas discussões de pódio nas quais Rudi Dutschke também está envolvido.</p>	

1968	Participou de uma convenção sobre Marx, promovida pela UNESCO.	
1969	<p>Realizou uma série de conferências na Itália. Nesse mesmo ano publicou “An Essay on Liberation”, onde apresenta um tom mais confiante e otimista diante da sociedade.</p> <p>Ensaio para a Libertação</p> <p>Na sua obra Um Ensaio sobre a Libertação (1969), Marcuse procura fundamentar a necessidade humana por liberdade em bases pulsionais, “biológicas”, retomando diversos temas trabalhados por ele anteriormente e analisando os acontecimentos políticos do final da década de 1960. O conceito de “sensibilidade” ganha importância política por representar uma dupla práxis: a negação do estabelecido e a afirmação do desejo de libertação.</p>	

Fonte: Marcuse.org