

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

**Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de
Herbert Marcuse**

Marilia Mello Pisani

**SÃO CARLOS
2008**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
CENTRO DE EDUCAÇÃO E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
E METODOLOGIA DAS CIÊNCIAS**

**Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de
Herbert Marcuse**

Marilia Mello Pisani

**Tese apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia e Metodologia das Ciências,
Universidade Federal de São Carlos,
como parte dos requisitos para obtenção
do Título de Doutor em
Filosofia.
Orientador: Wolfgang Leo Maar**

**SÃO CARLOS
2008**

**Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da
Biblioteca Comunitária/UFSCar**

P674tc

Pisani, Marília Mello.

Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de
Herbert Marcuse / Marília Mello Pisani. -- São Carlos :
UFSCar, 2008.

235 f.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal de São Carlos,
2008.

1. Teoria crítica. 2. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 3.
Ciência - filosofia. 4. Racionalidade técnica. 5. Neutralidade.
6. Sociedade industrial. I. Título.

CDD: 142 (20^a)

MARÍLIA MELLO PISANI

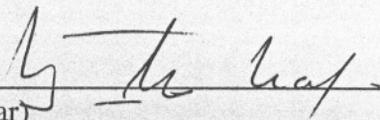
TÉCNICA, CIÊNCIA E NEUTRALIDADE NO PENSAMENTO DE HERBERT MARCUSE

Tese apresentada à Universidade Federal de São Carlos, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Aprovado em 26 de fevereiro de 2008

BANCA EXAMINADORA

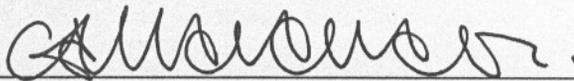
Presidente _____
(Dr. Wolfgang Leo Maar)



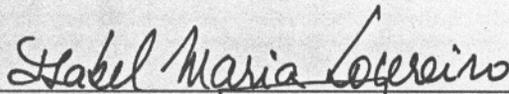
1º Examinador _____
(Dr. Antônio Alvaro Soares Zuin – UFSCar/DEd)



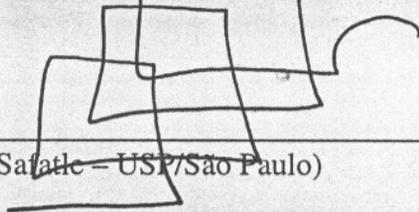
2º Examinador _____
(Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado – UNESP/Assis)



3º Examinador _____
(Dra. Isabel Maria Frederico Rodrigues Loureiro – UNESP/Marília)



4º Examinador _____
(Dr. Vladimir Pinheiro Safatle – USP/São Paulo)



Agradecimentos

Ao longo de todo o processo dissertação desta tese muitas pessoas estiveram envolvidas direta ou indiretamente e das mais diferentes formas. Gostaria de iniciar agradecendo a duas pessoas que estiveram envolvidas da forma mais direta possível: primeiro, ao meu orientador, professor Dr. Wolfgang Leo Maar, por estes oito anos de colaboração, que se iniciou no mestrado e que agora se encerra com sentimentos contraditórios, uma felicidade e alegria por ver finalmente chegar ao fim este difícil processo do doutorado, e uma tristeza saudososa por ver terminar esta parceria. A ele agradeço a paciência na leitura de meus textos, os conselhos, a confiança sempre depositada e por ter me recebido e estado pronto a ajudar em diversos momentos. A segunda pessoa à qual devo um agradecimento todo especial e que foi central no desenvolvimento deste trabalho é a professora Dra. Isabel Maria Loureiro. Tenho tanto a lhe agradecer que chego a ficar sem palavras: sua presença foi muito mais do que acadêmica. Sempre leu com um cuidado e dedicação sem igual todos os textos que lhe entreguei, sempre levou à sério todas as minhas idéias e comentários, e, com uma honestidade e generosidade raras, ajudou-me a superar as dificuldades, que foram muitas – a você professora Isabel, e tomo a liberdade de dizer também grande amiga, dedico este trabalho. Sem a sua presença eu não teria conseguido chegar até aqui. Obrigada!

Com um sentimento de muito apreço, agradeço a colaboração do professor Dr. Carlos Eduardo Jordão Machado que tive a grande felicidade de conhecer em minha estadia na cidade de Assis, entre os anos de 2002 a 2004. Também a você devo muito mais do que uma colaboração acadêmica: agradeço pela amizade sincera e pela possibilidade de aprender a cada dia com nossas conversas.

Juntamente com o professor Carlos Eduardo J. Machado e com a professora Isabel M. Loureiro, estiveram presentes em minha banca de qualificação e de defesa do doutorado professores aos quais devo um agradecimento muito especial, uma vez que abriram novos horizontes de reflexão e de questionamento para esta pesquisa. Agradeço à professora Thelma Silveira da Mota Lessa da Fonseca, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, que participou da banca de qualificação. Ao professor Dr. Antônio Álvaro Soares Zuin agradeço as pertinentes e importantes sugestões feitas na defesa do doutorado, assim como a colaboração estabelecida desde 1998, quando tive a oportunidade de iniciar meus estudos sobre os teóricos “frankfurteanos” em seu grupo de pesquisa “Teoria

Crítica e Educação” (que todo o grupo esteja representado neste agradecimento à sua pessoa). Para além da colaboração acadêmica, sou grata pela sua generosidade e amizade. Ao professor Dr. Vladimir Pinheiro Safatle agradeço a sua presença, tão importante, em minha defesa. Sua leitura cuidadosa e críticas foram decisivas e certamente abrirão novas linhas de reflexão para mim. O contato com seu pensamento faz-se importante já há algum tempo: foi em uma de suas conferências que pela primeira vez ouvi dizer sobre a pertinência de estabelecer uma relação entre Marcuse e Heidegger. Espero poder corresponder o mais breve possível às expectativas de desenvolvimento deste meu trabalho levando em conta as suas sugestões. Aproveito esta oportunidade para agradecer aos professores que participaram da banca de defesa de doutorado todas as sugestões e críticas, assim como a generosidade na avaliação desse trabalho. Tenho plena consciência das suas limitações e gostaria de marcar meu compromisso em refazer e integrar todos os pareceres, visando uma futura publicação.

Agradeço ao professor Dr. Marcos Barbosa de Oliveira a possibilidade de participar, nos últimos anos, de seu grupo de estudos “Educação, Ciência & Tecnologia”, na Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. O contato com seus textos e com as discussões propostas no grupo foram uma verdadeira descoberta para mim, na medida em que permitiu ampliar o debate de Herbert Marcuse sobre o tema da técnica e da neutralidade científica e perceber que este vai muito além do que eu podia imaginar. As discussões por ele conduzidas, com os textos sugeridos, e com os colegas do grupo entraram de forma significativa na dissertação deste trabalho e em minhas reflexões sobre o tema da técnica, da ciência e da neutralidade. Agradeço a todo o grupo a generosidade em aceitar discutir textos por mim sugeridos, assim como todas as sugestões dadas por ocasião da leitura de meu pequeno e ainda confuso texto. Tenho ainda muito a aprender e desenvolver nas discussões sobre o tema e espero poder, daqui em diante, começar a corresponder de forma mais significativa, trazendo e ampliando a perspectiva desenvolvida por Marcuse. Além disso, o contato com o grupo de estudos coordenado pelo prof. Marcos Barbosa de Oliveira permitiu que eu conhecesse pessoas cujos trabalhos e eventos realizados no último ano foram tão importantes no desenvolvimento de minhas reflexões: gostaria de agradecer a algumas delas, à professora Dra. Silvia Gemignani Garcia, do Departamento de Sociologia da Universidade de São Paulo, ao professor Dr. Pablo Rubén Mariconda, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, e ao professor Dr. José Luis Garcia, do Departamento de Sociologia da Universidade de Lisboa, com o qual tive a honra de trabalhar na adaptação de seu texto para publicação no Brasil.

Com um carinho muito especial, gostaria de deixar registrada a minha grande felicidade por ter tido a oportunidade única de realizar toda minha formação de pós-graduação no Departamento de Filosofia e Metodologia das Ciências da Universidade Federal de São Carlos, um departamento sem igual, onde conheci pessoas incríveis, em sua generosidade, honestidade, onde estabeleci parcerias e amizades, algumas que se foram, outras que permaneceram, mas todas fazem parte do que sou hoje. Dos colegas aos professores, agradeço a todos. Aos professores agradeço a possibilidade de tê-los conhecido, de aprender filosofia em suas aulas e palestras, ou mesmo nas conversas sobre os mais diversos temas e por terem me apoiado e confiado sempre. Foi graças a essa confiança que me foi concedida uma bolsa de doutorado do CNPq, ao qual também sou grata. Aos colegas, nem sei o que dizer, tamanha a saudades de todos vocês: Léa, Naiene, Fernanda, Fátima, Maria, Alessandro, Luciano, Michel, Péricles, Roney, Roger, Alexandre, Renato,... e a todos os outros colegas que por lá passaram nestes últimos oito anos.

No Departamento de Filosofia da UFSCar há ainda uma pessoa a qual devo o agradecimento mais especial e mais difícil de todos, visto que nunca poderá ser lido ou dito pessoalmente: ao professor Bento Prado de A. Jr., em memória. O que aprendi com ele vai muito além das palavras – tange ao âmbito da “sensibilidade”; e justamente isso o aproximava tanto deste outro filósofo do Amor, do Eros, da Vida, que foi Marcuse. O prof. Bento sempre me contava histórias sobre Marcuse, muitas das quais não sei se eram ficção ou verdade, mas que acredito piamente, pois elas eram tão incríveis que se tornavam reais em minha imaginação, e também sobre como ele mesmo, tal como Marcuse, tentou unir Marx com Heidegger em sua juventude na busca de uma filosofia do concreto. Em ambos vejo uma extrema valorização da vida, e hoje, tendo concluído o trajeto da tese “necessariamente” com a idéia marcuseana de uma “razão sensível”, percebo que estes dois filósofos eram de fato muito próximos, apesar a especificidade de cada um. Se há algo que une o filósofo alemão e o filósofo brasileiro era uma confiança, uma esperança, de que a *vida* vale a pena ser vivida, que ela vai além da mera facticidade imediata, biológica, confiança esta expressa na forma como eles pensaram a relação entre *vida* e *filosofia*, entre *pensamento* e *vida*. Nas palavras do próprio prof. Bento, em seu artigo *A Filosofia*, ele afirma: “*O que tem o ensino da filosofia, hoje, com o esforço de tornar-se digno de viver? (...) não posso dormir sem desconfiar que vai aí algo de Verdade*”. Essa frase poderia ser escrita, perfeitamente, pelo próprio Marcuse. Da mesma forma, a citação seguinte, escrita pelos queridos amigos Léa e Alessandro em homenagem ao Bento, também cabe a ambos e faço minha estas palavras: “*Como todos que o conheceram, sabemos do privilégio de sua companhia. Bento Prado Jr. é nome cuja dobra*

de vida é sinônimo de beleza”. Marcuse e Bento, duas vidas, plenas de sentido, exemplos... À idéia de *beleza*, enquanto “*caminho para a Verdade*”, Marcuse retorna de forma mais intensa no final de sua vida, quando, próximo dos seus oitenta anos, se envolve com a juventude contestadora nos anos 60-70. Esses dois filósofos extrapolaram os limites da filosofia acadêmica, levando-a as ruas, aos bares... trazendo-a de volta à vida.

Muitas outras pessoas queridas participaram desta tese, pois participaram de minha vida nesses últimos cinco anos... Elas compartilharam meus sofrimentos, minhas angústias, meus momentos de desespero, assim como as alegrias e euforias de idéias concluídas, de um caminho encontrado... Quero agradecer especialmente à Luciana e Teresa, duas amigas que a vida me deu oportunidade de encontrar e que agradeço muito por isso. Há ainda outras queridas, que infelizmente convivi menos nestes últimos anos, mas que guardo um afeto sem igual... Bianca, Vivian, Tânia, Melissa,... e também queridos amigos, como Sérgio Gertel, Silvério, Marcus Vinícius, Luis Gustavo... Foram tantos os caminhos percorridos nestes últimos anos, tantas pessoas incríveis encontradas que, apesar dos nomes não mencionados, sintam-se aqui homenageados todos aqueles cuja presença tenha sido de afeto e estímulo...

Agradeço a meus familiares, a meu querido pai, Paulo, a minha querida mãe, Marisa, a meu querido irmão, Léo, que tanto amor me deram e constituem o que sou hoje, assim como a recém chegada sobrinha, Giovana. Amo vocês, e todos aqueles que fazem parte da família. À Cláudia, nem tenho palavras..., amiga, que me recebeu com tanto amor e carinho, que tanto força nos deu nestes últimos anos e sem a qual não teríamos chegado onde estamos hoje.

Por fim, agradeço àquele que esteve comigo nestes últimos anos, em todos os momentos, e que mais intensamente participou de minhas angústias e alegrias, que tanta força me deu nos momentos mais difíceis e que me concedeu a felicidade de estar ao seu lado. Ao Fernando, também dedico este trabalho. Sem você eu não teria conseguido chegar até aqui. Obrigada por estar ao meu lado.

“O conceito de progresso, pretensamente livre de valores, cada vez mais característico do desenvolvimento da civilização e da cultura ocidentais desde o século XIX, contém um valor bem determinado, que indica o princípio imanente do progresso sob o qual a sociedade industrial moderna se desenvolveu empiricamente. Seus elementos essenciais poderiam ser assim caracterizados: o mais alto valor consiste na produtividade, não somente no sentido de aumentar a produção de bens materiais, mas também no sentido de uma dominação universal da natureza. Surge a pergunta: produtividade para quê? A produtividade serve para satisfazer necessidades... Mas quando o conceito de necessidade engloba tanto a alimentação, roupa, moradia, quanto bombas, máquinas caça-níqueis e a destruição de produtos invendáveis, então podemos afirmar como certo que o conceito é tão desonesto quanto inútil para determinar o que seria uma produtividade legítima, e temos o direito de deixar em aberto a pergunta: produtividade para quê? Parece que a produtividade é cada vez mais um fim em si mesma, e a pergunta sobre sua utilização não só permanece em aberto, como é cada vez mais recalcada.”

(Herbert Marcuse, “A Noção de Progresso à Luz da Psicanálise”)

RESUMO

Herbert Marcuse foi autor de uma controversa crítica da idéia de neutralidade da técnica e da ciência, desenvolvida principalmente em seu livro de 1964 *O Homem Unidimensional: estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada*. Com o objetivo de compreendê-la realizamos neste trabalho um estudo em três partes. Na primeira, resgatamos a influência que o debate filosófico ao longo dos anos 40 e 50 teve sobre o desenvolvimento do tema no pensamento de Marcuse. Porém, numa segunda, buscamos nos próprios textos de juventude de Marcuse a gênese dessa crítica da neutralidade, o que permitiu apresentar o modo muito singular como ele articula filosofia e marxismo e que dá origem, tal como mostramos na terceira parte, a uma severa crítica das sociedades industriais avançadas. A abordagem da técnica e da ciência a partir desse duplo referencial filosófico e social revela a unidade entre técnica, ciência e política e possibilita expor as bases a partir das quais Marcuse estrutura seu pensamento.

Palavras-chave: Herbert Marcuse, técnica, tecnologia, ciência, neutralidade, sociedade industrial avançada.

ABSTRACT

Herbert Marcuse was the author of a controversial critique of the thesis of the neutrality of technology and science, presented mainly in his book published in 1964, *One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial society*. The aim of the work is an understanding of that critique, and it is divided into three parts. The first one deals with the influence that the philosophical discussions of the 1940's and 1950's had on the development of the theme in Marcuse's thought. The second part is a study of the origins of the critique of neutrality in texts written by Marcuse in his youth that brings to light the very peculiar way he articulates philosophy and Marxism, which in turn, as it is shown in the third part, leads to a severe criticism of the advanced industrial societies. The approach to technique, science and politics that follows from that double philosophic and social conception is the basis for the structuring of Marcuse's thought.

Keywords: Herbert Marcuse, techniques, technology, science, neutrality, advanced industrial society.

SUMÁRIO

Introdução	1
Parte I - <u>Uma análise filosófica da técnica</u>	12
1 Sobre os conceitos de <i>técnica</i> e de <i>tecnicidade</i>	12
2 Heidegger e a questão da <i>técnica</i>	19
2.1 O conceito de <i>verdade</i> e o nascimento da subjetividade moderna.....	27
2.2 O conceito de <i>técnica moderna</i>	32
3 O conceito de <i>natureza</i> da ciência moderna – Heidegger e Heisenberg.....	38
4 Técnica, ciência e política em Marcuse.....	48
4.1 <i>Tecnicidade</i> e crítica da neutralidade em <i>O Homem Unidimensional</i>	48
4.2 Husserl crítico da <i>neutralidade</i> da ciência moderna.....	64
Parte II - <u>A gênese da crítica da neutralidade no jovem Marcuse</u>	77
5 Sobre a relação entre natureza e história – o marxismo como crítica do naturalismo.....	77
6 O conceito de vida e a crítica do historicismo.....	90
6.1 A filosofia da vida de Wilhelm Dilthey.....	93
7 Um estudo sobre <i>Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade</i> [1932].....	108
7.1 A dualidade do conceito de <i>vida</i> no jovem Hegel.....	114
7.2 O conceito de <i>vida</i> na <i>Fenomenologia do Espírito</i>	118
7.3 O conceito de <i>essência</i> na <i>Ciência da Lógica</i>	122
7.4 O conceito de <i>verdade objetiva</i> em Hegel.....	128
8 O conceito de ontológico de <i>verdade</i> como <i>práxis</i> em <i>O Homem Unidimensional</i>	133
9 Marcuse leitor de Marx e Platão – o conceito de <i>essência</i>	140
9.1 A <i>solidificação</i> do conceito de <i>essência</i>	143
9.2 O conceito <i>crítico dinâmico</i> de <i>essência</i>	149

Parte III - <u>Uma análise social da técnica</u>	157
10 Duplo aspecto do conceito de <i>trabalho</i>	157
10.1 Conceito de trabalho como <i>objetivação</i> nos <i>Manuscritos Econômico-Filosóficos</i>	160
10.2 Caráter social do conceito de trabalho: de Hegel a Marx.....	167
10.3 <i>A abordagem crítica</i> de Marx – análise do processo de <i>reificação</i>	172
11 Trabalho e Tecnologia: a <i>razão eficaz</i>	187
11.1 O trabalho e as máquinas: anos 20.....	187
11.2 As sociedades industriais <i>avançadas</i> : anos 60.....	196
12 Considerações finais – Em busca de uma <i>razão sensível</i>	212
13 Referência bibliográfica.....	223

Introdução

O capítulo sexto do livro *O Homem Unidimensional: estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada*¹, escrito por Herbert Marcuse em 1964, intitulado “Do pensamento positivo ao negativo: a racionalidade tecnológica e a lógica da dominação” é um dos mais controversos. Nele Marcuse estabelece uma discussão com a ciência moderna, procurando desmistificar a neutralidade de seus conceitos puros, assim como a própria separação entre ciência pura e ciência aplicada. Para o autor, a aplicação da ciência à esfera produtiva deu origem a uma organização social guiada por uma *racionalidade tecnocientífica*. Essa união entre ciência e tecnologia de um lado e controle social e político de outro só teria sido possível em virtude de uma alegada neutralidade da ciência e de seu modo específico de lidar com a matéria, com a objetividade.

A maior parte das objeções ao livro dirige-se a este capítulo, ao suporem a existência de uma *contradição* entre o caráter *filosófico* e a postura *marxista* do autor. Para muitos essa *contradição* conduz Marcuse a um *beco sem saída*, tornando-o alvo de severas críticas, tanto por parte de marxistas², que consideraram a perspectiva filosófica como “completamente anti-marxista”³, quanto de outros que consideraram-no irracionalista, anti-tecnológico, anti-cientificista e “tecnofóbico”⁴, ou seja, completamente contrário ao espírito progressista e modernizador hegemônico, sobretudo no momento histórico em que o livro foi escrito, a sociedade de consumo americana dos anos 60.

Para Claus Offe e Joachim Bermann a introdução do conceito de *racionalidade tecnológica* implica em “determinismo tecnológico”, o que contradiz a herança marxista do seu pensamento, pois com este conceito Marcuse teria “passado por cima” das análises da

¹ MARCUSE, Herbert, *One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Routledge, 2002; MARCUSE, H., *L'Homme Unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Les Éditions Minuit, 1968a; MARCUSE, H., *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1969a. De agora em diante utilizaremos a abreviação *O Homem Unidimensional*.

² Como, por exemplo, Claus Offe e Joaquin Bermann nos seguintes textos: OFFE, Claus, “Técnica y Unidimensionmalidad: ¿otra versión de la tesis de la tecnocracia?”. In: HABERMAS, Jürgen, (org.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama: 1969; BERMANN, Joaquin, “Racionalidad tecnológica y economía del capitalismo tardío”. In: HABERMAS, Jürgen (org.), 1969. SCHMIDT, Alfred, “Ontología existencial y materialismo histórico un los escritos de Herbert Marcuse”. In: HABERMAS, J., 1969.

³ Termo de Claus Offe: OFFE, C., 1969, p. 79.

⁴ Cf. LEBRUN, Gerard, “Sobre a tecnofobia”. In: NOVAES, Adauto (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996. As críticas de irracionalista e anti-cientificista aparecem no documentário “*Herbert's Hippopotamus: Marcuse and Revolution in Paradise*” (1996) de Paul Alexander Juutilainen. Disponível em <http://video.google.com/videoplay?docid=-5311625903124176509>

sociedade capitalista ao concluir que a técnica e a ciência são instrumentos de dominação e controle *em si mesmas*. Portanto, não seria mais o vínculo com o capitalismo que deturpa a *aplicação* da ciência e da tecnologia, uma vez que, para ele, na própria construção dos conceitos científicos, na própria ciência *pura*, já estaria presente o elemento de dominação.

A crítica destes autores é parcial e não esgota a abordagem de Marcuse. Defendemos que, para compreendê-lo, faz-se necessário realizar uma aproximação da crítica *filosófica* da ciência e da técnica modernas para apreendê-la em seu contexto. O próprio Marcuse sugere a existência de uma dupla abordagem da técnica e da ciência, uma *filosófica* e outra *social*, tal como aparece no texto “A Responsabilidade da Ciência”⁵:

Existem dois motivos diferentes, um adequado [interno] à ciência e outro externo a ela (sociológico ou político). Eles estão essencialmente inter-relacionados e, nesta inter-relação, modelam a direção do progresso científico (e sua regressão!).⁶

Essa dupla forma de abordagem também pode ser encontrada em outros textos, como em “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial”⁷, onde afirma:

Fazer a demonstração do elo existente entre a ciência matemática e operatória de um lado e o capitalismo ascendente de outro não esgota de forma alguma a questão. Esta merece ser examinada de novo (...) O que aparece como exterior, como estranho à terminologia da ciência, se evidencia fazer parte da sua própria estrutura, de seu método e de seus conceitos: de sua objetividade (...) É preciso, portanto, rejeitar a noção de neutralidade da técnica.⁸

Contudo, é em *O Homem Unidimensional* que essa idéia é desenvolvida amplamente. No livro ele diz que a dominação do homem pelo homem é um *continuum* histórico, ou seja, não é característica única da sociedade industrial avançada, mas está presente antes e depois de sua constituição. Entretanto, esta traz um “*elemento novo*”, pois “*a sociedade que concebe e empreende a transformação da natureza pela tecnologia muda os princípios de base da*

⁵ MARCUSE, H., “The Responsibility of Science” [1965]. In: *The Responsibility of Power: Historical Essays in Honor of Hajo Holborn*. New York, 1967, p. 439-444.

⁶ MARCUSE, H., 1967, p. 439.

⁷ MARCUSE, H., “De L’Ontologie à la Technologie. Les tendances de la société industrielle” [1960], In RAULET, Gérard, *Herbert Marcuse. Philosophie de L’Émancipation*. PUF: Paris, 1992a, p. 133-6. Originalmente publicado In *Arguments*, vol. 4, n.18, 1960, p. 54-59. O texto é resultado de um curso dado por Marcuse no período de 1958-59 na École Pratique des Hautes Études. Segundo Raulet, Marcuse anuncia na introdução do curso “o aparecimento de um livro consagrado ao estudo de certas tendências da sociedade industrial mais desenvolvida, nos Estados Unidos em particular”; trata-se de *O Homem Unidimensional*.

⁸ MARCUSE, H., 1992a, p. 134-5

dominação”⁹.

A dependência pessoal das formas anteriores de dominação, formas estas que aplicavam diferentes regras aos indivíduos e resultavam em normas explícitas de dominação, é substituída por outro tipo de dependência: “*A dominação engendra agora a mais alta racionalidade – aquela de uma sociedade que defende sua estrutura hierárquica, explorando de forma cada vez mais eficaz os recursos naturais e intelectuais e distribuindo sobre uma escala sempre maior os benefícios desta exploração*”¹⁰. A nova forma de dominação é “racional”, “abstrata” e “formal”, atingindo a todos igualmente. O fato “sinistro” é que o indivíduo está cada vez mais preso a “uma ordem de coisas objetiva”, a um “aparelho produtivo” que “perpetua a luta pela existência e compromete a vida”.

Porém, por trás de toda a racionalidade deste sistema, há “algo de falso”, de “irracional”, que para Marcuse deve-se à má organização do trabalho social, mas, e isso é importante para nós, “*não se esgota nisso*”¹¹. Sua análise propõe uma “*explicação mais profunda*” para a situação da sociedade industrial *avançada*, uma “sociedade onde as forças antes negativas e transcendentais se integram ao sistema estabelecido e parecem criar uma nova estrutura social”, “onde a oposição negativa se transformou em oposição positiva” e cuja organização, ao se tornar “totalitária”, repele toda mudança¹². Cria-se um comportamento e um modo de pensamento que é fechado a toda “racionalidade” outra, diferente da estabelecida, um “modo de pensamento e comportamento *unidimensionais*”¹³. A sociedade contemporânea parece capaz de impedir a emergência de outras formas de organização social: “*que ela refreie toda mudança social é talvez o fenômeno mais estranho da sociedade industrial avançada*”.¹⁴

A explicação para essa mudança na estrutura das sociedades industriais avançadas está no “espírito científico” que passa a desempenhar um importante papel na sua constituição ao associar a *razão teórica* e a *razão prática*; ou seja, nessa sociedade a ciência e o progresso técnico permitem instituir novas formas de controle e “a luta pela existência, a exploração do homem e da natureza” tornam-se cada vez mais “científicas” e “racionais”.

Marcuse dedica-se então a compreender como a *racionalidade*, a *razão*, que surgiu como uma força crítica, transformou-se em *racionalidade técnico-científica* que serve agora à exploração e à instituição de “novas formas de controle social”; ele quer saber como a

⁹ MARCUSE, H., 1968a, p. 16; MARCUSE, H., 1969a, p. 14; grifo meu.

¹⁰ Idem; grifo meu.

¹¹ Idem, ibidem, p. 168; Idem, 1969a, p. 142-3.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem, ibidem, p. 18; Idem, ibidem, p. 16; grifo meu.

“pesquisa e o experimento científico se uniram ao poder e planos do establishment econômico, político e militar”. E lança sua questão polêmica:

Podemos nos consolar com a suposição de que esta consequência pouco científica é provocada por uma aplicação da ciência especificamente social? Eu penso que o sentido geral no qual ela esteve aplicada estava já prefigurado na ciência pura, no momento mesmo em que ela não tinha nenhum objetivo prático, eu penso que podemos determinar em qual momento a Razão teórica se transformou em prática social.¹⁵

Para ele, não basta apontar para a relação entre a *ciência* e o *capitalismo*, como se a evolução atual da sociedade fosse compreensível apenas mostrando que o capitalismo se apropriou da ciência e que os resultados de sua evolução são consequências de uma má utilização desta e da técnica, há algo mais que é preciso demonstrar e aqui está a novidade de seu tratamento da técnica e da ciência moderna.

O próprio fato de utilizar o termo sociedade *industrial avançada* ao invés de apenas sociedade “capitalista” já é significativo, pois ele encontra as novas formas de controle presentes também em outras sociedades industriais, como no “socialismo soviético”¹⁶ e no “nacional-socialismo”, uma vez que elas partilham da “racionalidade tecnológica” como instrumento de coesão social.

Por exemplo, em suas análises do “nacional-socialismo” Marcuse defende que nele até a “moral se tornou parte da tecnologia, no sentido literal”¹⁷, passando a conceber o Estado nacional-socialista como um “Estado-máquina”, uma nação organizada para ser uma “empresa industrial em implacável expansão”¹⁸. Na Alemanha nazista todos os indivíduos são meros apêndices da maquinaria e dos instrumentos de produção, seus desempenhos individuais estão completamente ajustados à operação da máquina, “cronometrados e coordenados de acordo com suas exigências”, “eles próprios foram coisificados e se tornaram

¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 169; Idem, *ibidem*, p. 144.

¹⁶ MARCUSE, H., *Le Marxisme Soviétique: essai d'analyse critique*. [1958] Paris: Gallimard, 1963.

¹⁷ MARCUSE, H., “A Nova Mentalidade Alemã” [1942]. In: MARCUSE, H., KELLNER, Douglas (Ed.), *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999, p. 195-255. Ver também: MARCUSE, H., “Estado e Indivíduo sob o Nacional Socialismo” [1941]. In: MARCUSE, KELLNER, Douglas (Ed.), 1999, p. 107-136.

¹⁸ Marcuse reconhece que o nacional-socialismo surge em oposição aos valores das sociedades liberal e capitalista. Mas aqui está a curiosa especificidade deste regime, pois ele mobilizou “a camada mitológica da mente alemã” e a transformou em um poderoso instrumento da racionalidade tecnológica, a “racionalização do irracional”. O cerne da mentalidade nacional-socialista está na articulação de “mitologia e tecnologia, ‘natureza’ e mecanização, metafísica e factualidade, ‘alma’ e eficiência”. Os mecanismos psicológicos e emocionais desempenham um papel decisivo na “tecnicização da moral”. MARCUSE, H., 1999, p. 221-3.

parte fixa da máquina”; esse sistema “tem uma estrutura *técnica* e sua coerência é um procedimento *técnico*”. A mesma coisa acontece com os valores e todos os modelos da moral, pois a “filosofia do sangue e solo, do povo e do líder” tem um “significado estritamente operacional”, uma vez que “*na tecnologia, não há verdade ou falsidade, certo ou errado, bom ou mal – há apenas adequação ou inadequação a um fim pragmático*”¹⁹.

Marcuse remete ao conceito de *tecnicidade*²⁰, indicando com isso que a técnica não é abordada de uma perspectiva meramente instrumental, enquanto conjunto de instrumentos, meios técnicos e produção de artefatos, mas também, e principalmente, como uma forma de *apropriação* do mundo e de produção da objetividade. Portanto, a técnica possui caráter existencial e implica uma determinada relação entre o homem e a natureza e, assim, uma determinada idéia de *verdade* e de *objetividade*²¹. Quando uma sociedade, em seu modo de produção e de organização, passa a ser guiada exclusivamente pela *lógica da técnica*, então ela torna-se uma sociedade *tecno-lógica*.

*

As primeiras definições de Marcuse sobre os conceitos de técnica e de tecnologia aparecem no início dos anos 40. Em 1941, ele publica o artigo “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”²², onde revela que a tecnologia está criando novas formas de controle sociais em sua aliança com os poderes econômicos e políticos (indústria, Estado, aparato militar), assim como uma nova sociedade com um novo tipo de indivíduo, aquele que aceita o universo das coisas dadas, que se submete à eficácia e controle tecnológicos.

Sob o impacto do “aparato tecnológico”, o “indivíduo” foi substituído pelas “massas”²³ e “a racionalidade individualista se viu transformada em racionalidade tecnológica”²⁴, que “caracteriza um modo difundido de pensamento”²⁵ e de ação e “estabelece padrões de julgamento que fomenta atitudes que predispõem os homens a aceitar e introjetar os ditames

¹⁹ MARCUSE, H., 1999, p. 220-1; grifo meu.

²⁰ MARCUSE, H., op. cit., 1992, p. 135.

²¹ Cf. MARCUSE, H., 1968a, p. 189; MARCUSE, H., 1969a, p. 160.

²² MARCUSE, H., “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna” [1941]. In: MARCUSE, H., KELLNER, Douglas (Ed.), 1999, p. 73-104, de agora em diante referido AISTM.

²³ MARCUSE, H., 1999, p. 89. Para Marcuse, certamente as massas são compostas por indivíduos, mas aqui eles aparecem atomizados e padronizados, unidos pelo interesse único da autopreservação, dos impulsos e interesses egoístas; as massas são “a realização perversa da individualidade”. Ele sugere o desaparecimento da idéia de indivíduo que “os expoentes da revolução burguesa haviam transformado na unidade fundamental bem como no fim da sociedade.” (Idem)

²⁴ Idem, ibidem, p. 77.

²⁵ Idem.

do aparato”²⁶. É uma transformação que ocorre no processo produtivo, com sua mecanização e racionalização, mas se propaga da ordem tecnológica para a ordem social. A *mecânica da submissão* “governa o desempenho não apenas nas fábricas e lojas, mas também nos escritórios, juntas legislativas e, finalmente, na esfera do descanso e lazer”²⁷. Em AISTM, Marcuse recorre a uma vasta bibliografia sobre o impacto das transformações tecnológicas na estrutura da sociedade e do indivíduo, utilizando a concepção de burocracia de Max Weber²⁸, os estudos sobre o impacto da “máquina” no novo tipo de trabalhador e de sociedade de Thorstein Veblen²⁹ e de Lewis Mumford³⁰, além de uma série de relatórios sobre as transformações do trabalho, de “psicologia industrial” e sobre “gerência científica”, entre outros.

Logo no início de AISTM é estabelecida uma distinção entre os termos “técnica” e “tecnologia”, onde a “técnica” é vista enquanto o conjunto de instrumentos criados pelos indivíduos para a manutenção de sua existência e a “tecnologia” enquanto o modo de produção que utiliza a técnica como instrumento de dominação.

Neste artigo, a tecnologia é vista como um processo social no qual a técnica propriamente dita (isto é, o aparato técnico da indústria, transportes, comunicação) não passa de um fator parcial.³¹

E ainda:

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 (...). A técnica impede o

²⁶ Idem.

²⁷ Idem, *ibidem*, p. 82.

²⁸ Marcuse se refere ao texto de Weber *Economia e Sociedade*, particularmente à articulação entre burocracia e democracia de massas. Segundo Marcuse, a burocracia é concomitante às massas modernas pelo fato de que a padronização segue as linhas da especialização estabilizada, que tende a atomizar as massas e a isolar as funções executivas. “A democracia técnica de funções é neutralizada por sua atomização, e a burocracia surge como o órgão que garante o curso e a ordem racional dessas funções”; “A burocracia emerge como o terreno aparentemente objetivo e impessoal, fornecido pela especialização racional das funções, e essa racionalidade, por sua vez, serve para incrementar a racionalidade da submissão” (MARCUSE, H., 1999, p. 93-4).

²⁹ Marcuse se refere ao livro de Veblen *The instinct of Workmanship* [1922] e *The Engineers and The Price System* [1940]. MARCUSE, H., 1999, p. 79, 81, 82, 87.

Na terceira parte deste trabalho, páginas 238-241, apresentaremos as considerações que Marcuse faz de Veblen, e também de Lewis Mumford, no primeiro artigo em que trata do tema da técnica e da tecnologia, “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, de 1941.

³⁰ Marcuse se refere ao livro de Lewis Mumford *Technics and Civilization* [1936], cuja interpretação também aprofundaremos na terceira parte do trabalho, p. 235. MARCUSE, H., 1999, p. 73, 78; MUMFORD, L., *Técnica e Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

³¹ MARCUSE, H., 1999, p. 73.

desenvolvimento individual apenas quando está presa ao aparato social que perpetua a escassez (...).³²

Cabe notar que há uma diferença entre as definições dos conceitos de técnica e de tecnologia realizadas por Marcuse nos anos 40, quando escreveu AISTM, e nos anos 60, quando escreveu *O Homem Unidimensional*. No primeiro caso, a tecnologia é definida como um modo de produção específico, que utiliza a técnica como instrumento de dominação, parecendo, então, que afirma a *neutralidade* da técnica. No entanto, essa mesma formulação não é mantida em textos posteriores³³. Em *O Homem Unidimensional* nota-se outra, no qual já não se admite essa neutralidade:

Em face das particularidades totalitárias dessa sociedade, a noção tradicional de neutralidade da tecnologia não pode mais ser sustentada. A tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado; a sociedade tecnológica é um sistema de dominação que já opera no conceito e na elaboração das técnicas.³⁴

Não se quer com isso sugerir uma “ruptura” entre os dois textos, e sim que há uma mudança de foco, conseqüência, principalmente, de dois fatores. O primeiro é a incorporação de uma literatura crítica sobre a técnica e a ciência moderna que surge ao longo dos anos 40 e 60³⁵. O segundo é o novo contexto histórico e os problemas que este traz. Um evento crucial separa os textos de 1941 e de 1964, a explosão da bomba atômica em agosto de 1945 e que

³² Idem, *ibidem*, p. 74 e 101.

³³ Isabel M. Loureiro se deteve sobre o mesmo ponto em dois textos, em “Mudar o Sentido do Progresso ou Parar o Progresso? Herbert Marcuse e a crítica da tecnociência” e em “Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia”. A autora aponta para a presença de uma característica *heterodoxa* no marxismo de Marcuse, a recusa da neutralidade da ciência e da tecnologia. Ela fala sobre um “aspecto espinhoso da reflexão de Marcuse sobre a técnica”, uma vez que ele “oscila entre duas posições irreconciliáveis”, a *defesa* e a *recusa* da neutralidade da técnica. Para ela, essa “confusão” se deve, primeiro, a uma “*confusão terminológica*”, uma vez que Marcuse não mantém a distinção entre “técnica” e “tecnologia” desenvolvida no texto de 1941. O segundo ponto problemático está na “influência de duas fontes teóricas dificilmente conciliáveis”: a marxista e a crítica conservadora/romântica da tecnologia. Neste último ponto a autora baseia-se no texto de Andrew Feenberg: FEENBERG, Andrew, “The Bias of Technology”. In: PIPPIN, R., FEENBERG, A., WEBERL, C., (org.), *Marcuse, critical theory and the promise of utopia*. Massachusetts: Bergin and Garvey, 1988, p. 225-256. LOUREIRO, Isabel M., “Mudar o Sentido do Progresso ou Parar o Progresso? Herbert Marcuse e a crítica da tecnociência”. In: HARRIBEY, J.-M., LÖWY, M., *Capital contre Nature*. Paris: PUF, 2003. Textos disponíveis em: <http://paje.fe.usp.br/~barbosa>

³⁴ MARCUSE, H., 1968a, p. 21; MARCUSE, H., 1969a, p. 19.

³⁵ Como, por exemplo, o artigo de Heidegger “Die Frage nach der Technik” (“A Questão da Técnica”) publicado em 1954 e o livro de Gilbert Simondon *Du mode d'existence des objets techniques* publicado em 1958, entre outros. A partir desses autores ele desenvolve o conceito de tecnicidade que permite uma nova articulação entre técnica e política.

deu início Guerra Fria e à chamada “era atômica”³⁶.

* *

Com o final da Segunda Guerra Mundial, a questão da neutralidade da técnica e da ciência adquire novo significado, uma vez que a ciência passa a ser questionada não só em suas aplicações, mas em sua própria “pureza”, em sua neutralidade. Marcuse defende nos anos 60 a tese de que a tradicional separação entre “ciência pura” e “ciência aplicada” é ilusória:

(...) não existem dois mundos, o mundo da ciência e o mundo dos políticos (e suas éticas), o reino na 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.³⁷

Marcuse contesta a interpretação que separa a ciência e o pensamento científico, com seus conceitos e verdades internas, do uso e da aplicação da ciência na realidade social. Para contextualizar a relevância desse debate no pós-guerra cabe trazer aqui a seguinte citação de Ziauddin Sardar que, apesar de longa, resume bem a complexidade do tema na época:

Na percepção popular da ciência, a Segunda Guerra Mundial completou o que a primeira havia iniciado. Desta vez, via-se a ciência dirigindo o espetáculo no campo de batalha, e participando dos governos. Os cientistas eram responsáveis não apenas pela invenção de formas novas e mais letais de armas químicas e biológicas, mas por conceber, produzir e finalmente lançar a bomba atômica. As nuvens em forma de cogumelo das bombas jogadas sobre Hiroshima e Nagasaki significaram o fim da era da inocência científica. Agora a conexão entre ciência e guerra havia se tornado mais que evidente, a cumplicidade entre a ciência e a política tinha vindo à tona, e todas as noções de autonomia científica haviam evaporado. O público, que até então havia prestado atenção em grande parte nos benefícios da ciência, viu-se de repente tendo de encarar seu lado devastador. O processo contra a ciência militarizada começou com o lançamento da publicação dissidente chamada *Bulletin of the Atomic Scientists* por um grupo de físicos nucleares totalmente desencantados com o

³⁶ A aliança entre ciência e política já havia se tornado evidente desde a Primeira Grande Guerra. Porém, podemos considerar a explosão da bomba atômica um acontecimento decisivamente significativo na medida em que foi *visto* por milhares e cujas proporções e magnitude marcaram para sempre; tornou-se, assim, um fato que nunca mais pôde ser esquecido (já a utilização do Ziklon B nas câmaras de gás dos campos de concentração nazistas era feita às escondidas, sob a terra e entre quatro paredes).

³⁷ MARCUSE, H., 1967, p. 439.

Projeto Manhattan nos Estados Unidos, e se consolidou com o surgimento do CND (a Campanha pelo Desarmamento Nuclear) no fim do anos 50. (...) Muitos cientistas estavam preocupados, querendo que a Bomba não fosse vista como uma consequência inevitável da física. (...) A tática consistia em alegar que a ciência é neutra; é a sociedade que a pode usar para o bem ou para o mal. Este argumento da neutralidade tornou-se a principal defesa da ciência durante as décadas de 50 e 60; e permitiu que muitos cientistas trabalhassem em física atômica, até mesmo aceitando financiamentos de órgãos militares, sem que deixassem de se considerar politicamente radicais.³⁸

Marcuse se posiciona nesse debate desmistificando a neutralidade da ciência ao apontar para a existência de uma relação estreita entre a estrutura conceitual interna à própria ciência, sua teoria pura e método, e o projeto histórico específico no qual ela se origina. A ciência pura conserva a prática da qual ela surgiu, conserva os fins e valores estabelecidos por essa prática. A tese da *neutralidade* oculta a relação essencial com a realidade empírica: “*Em consequência dessa neutralidade, a ciência tornou-se acessível e subordinada aos objetivos que a sociedade se apresenta e para os quais a ciência se desenvolve*”³⁹. A recusa da neutralidade da técnica e da ciência aparece como uma constante em uma série de textos ao longo dos anos 60. Em 1965 ele afirma:

Hoje deve ser colocada a questão de se a ciência deixou de ser um veículo de libertação, se (...) não perpetua e intensifica a luta pela existência ao invés de atenuá-la. A tradicional distinção entre ciência e técnica torna-se discutível. Quando as aquisições da matemática e da física teórica satisfazem, tão adequadamente, às necessidades da IBM e da ‘Atomic Energy Commission’, é tempo de perguntar se tal

³⁸ SARDAR, Ziauddin, *Thomas Kuhn and the Science Wars*, 2000, p.13-4, citado por OLIVEIRA, Marcos Barbosa de, “Considerações sobre a neutralidade da ciência”. In: *Revista Transformação*, vol.26, n° 1, 2003a, pp. 161-172. Disponível em: <http://www2.fe.usp.br/~mbarbosa/neutralidade.doc>, p. 7 e 8.

No texto, Marco B. de Oliveira cita Sardar logo após afirmar que o problema da neutralidade da ciência surge após a Segunda Guerra Mundial: essa “conjuntura histórica gerou uma formulação particular da tese da neutralidade da ciência em que ela aparece contrastada com a não neutralidade de suas aplicações, que podem ser voltadas para o bem ou para o mal”. Para ele, a tese da “não-neutralidade” da ciência aplicada atende à tarefa de incorporar uma visão crítica sobre o papel da ciência e da tecnologia na nossa sociedade. Porém, ele admite a “tese da imparcialidade” da ciência, necessária para evitar o relativismo. A “tese da imparcialidade” da ciência foi desenvolvida por Hugu Lacey em *Valores e Atividade Científica* (1998), para quem a ciência não é neutra, nem autônoma, mas deve ser “imparcial”, ater-se ao que chama de “valores cognitivos” (como adequação empírica, consistência interna, poder explicativo, simplicidade, etc.), que garante a objetividade e universalidade da ciência (e não aos “valores morais e sociais”). Essas indicações sobre o trabalho de Lacey foram realizadas por Isabel M. Loureiro em “Herbert Marcuse e Lacey: um paralelo”. Disponível em: <http://paje.fe.usp.br/~barbosa>

³⁹ MARCUSE, H., “Comentários para uma Redefinição de Cultura” [1965]. In: MARCUSE, H., *Cultura e Sociedade*, vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998, p. 168-9; grifo meu.

aplicabilidade não é inerente aos conceitos da ciência mesma⁴⁰. Indico, por conseguinte, que a pergunta não pode ser afastada, na medida em que a ciência pura está separada de suas aplicações e se culpam apenas as últimas: a específica pureza da ciência facilita a combinação de construção e destruição, humanidade e desumanidade pela progressiva dominação da natureza.⁴¹

Haveria algo na própria ciência, no projeto científico, que permitiu a aliança eficiente entre a ciência, o controle e a dominação; para Marcuse, o problema está na compreensão da *racionalidade técnico-científica* como uma racionalidade essencialmente neutra, um simples meio, indiferente aos fins e aos valores e à própria realidade empírica. Isto é, o problema está na separação entre ciência e valores e entre técnica e política, entendida aqui como um acontecimento histórico.

Marcuse tem plena consciência do conteúdo progressista que essa separação desempenhou no início do projeto científico como uma forma de libertar a ciência e a técnica das normas e dos valores “superimpostos”. Ela foi “destruidora do dogmatismo e da superstição medieval”, da “justificação teológica da desigualdade e da exploração” e da “autoridade irracional”. Entretanto, este fato histórico foi ultrapassado e essa “separação que foi uma vez libertadora e progressiva é agora destrutiva e repressiva”⁴²:

(...) enquanto a idéia de teoria pura teve em outros tempos uma função progressiva, ela serve agora, contra a intenção dos cientistas, aos poderes repressivos que dominam a sociedade. (...) a alegada neutralidade da ciência, sua exaltada indiferença aos valores, atualmente promove o poder de forças externas sobre o desenvolvimento científico interno.⁴³

* * *

A discussão de Marcuse acerca da técnica, da tecnologia e da ciência nasce com a rejeição da tese da neutralidade. A distinção entre os termos técnica e tecnologia feita nos anos 40, aparece obscurecida nos anos 60 em virtude da recusa da concepção instrumental desses termos, sendo que a partir de então ambas são subsumidas ao conceito de “tecnicidade” que compreende uma relação mais ampla entre o ser humano e a natureza: uma

⁴⁰ Nota do Autor (5): “Discuti essa questão em meu *One-Dimensional Man*”. Marcuse se refere aqui ao capítulo sexto do livro.

⁴¹ MARCUSE, H., 1998, p. 169-70.

⁴² MARCUSE, H., 1967, p. 139-40.

⁴³ Idem.

relação existencial. Por meio desse conceito de tecnicidade, “técnica” e “política” são compreendidas como inseparáveis. A desarticulação destes dois termos reflete a perda da dimensão ética da práxis, entendida como ação que realiza fins. Essa nova definição de técnica como “tecnicidade” será abordada neste trabalho a partir da influência que as discussões *filosóficas* sobre o tema tiveram na constituição de seu pensamento.

No caso da ciência, a questão é mais complexa, podendo-se encarar a crítica a sua neutralidade como abrangendo toda visão *científica* de mundo. Nesse sentido, faz-se necessário buscar a gênese conceitual dessa crítica, o que faremos apoiando-nos nos textos de juventude de Marcuse. Ele buscou constituir uma nova formação conceitual, não neutra, mas também não idealista e, nesse caso, estabeleceu uma relação original entre filosofia e teoria social, que surge pela primeira vez com Karl Marx, mais especificamente com seus *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, cuja influência será decisiva em Marcuse.

Tendo em vista essas considerações que localizam o problema da técnica e da ciência no pensamento de Marcuse, organizamos este trabalho da seguinte forma:

Uma primeira parte, que denominamos “Uma análise filosófica da técnica”, onde serão apresentadas as principais reflexões sobre esse conceito baseando-nos nos pensadores que mais diretamente influenciaram Marcuse, assim como as implicações que tiveram sobre suas formulações.

Numa segunda parte, “A gênese da crítica da neutralidade no jovem Marcuse”, resgatamos, em alguns de seus textos de juventude, a discussão acerca da crítica da neutralidade científica, a partir dos quais pudemos determinar a forma muito específica de abordagem teórica que ele proporciona a partir da revitalização do conceito de “essência”, em Platão, Hegel e Marx.

Por fim, uma terceira e última parte, intitulada “Uma análise social da técnica”, em que revelamos, a partir da interpretação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* realizada por Marcuse, a origem filosófica de sua teoria social por meio uma análise do conceito de trabalho.

I - Uma análise filosófica da técnica

1. Sobre os conceitos de *técnica* e de *tecnicidade*

A partir da segunda metade do século XIX a questão acerca da função da ciência e da tecnologia ganhou maior destaque, visto que passaram a interferir mais diretamente na organização das formas de vida em sociedade. Foi durante o século XIX que ocorreram os grandes progressos na “conversão de energia” e se consolidou o que Lewis Mumford ⁴⁴ chamou de era da construção de estradas de ferro, com a produção em grande escala de produtos têxteis, de ferro, aço, máquinas e a construção de motores elétricos. Por sua vez, no início do século XX houve a introdução de laboratórios para investigação científica e técnica ^{45 46}.

Um dos pioneiros da reflexão sobre as novas formas de vida propiciadas pelas transformações resultadas do rápido desenvolvimento das ciências e de sua aplicação por meio das tecnologias foi Georg Simmel. Em sua obra *Filosofia do Dinheiro* ⁴⁷, publicada em 1901, ele desenvolve uma reflexão acerca do fenômeno tecnológico e da “época científico-tecnológica”, sendo um dos primeiros teóricos, tanto na filosofia quanto na sociologia, a considerarem, a tecnologia e a tecnicidade como fenômeno crucial ⁴⁸. Seus esclarecimentos sobre a “modernidade como era científico-tecnológica” deixaram um grande legado para as

⁴⁴ MUMFORD, Lewis, *Técnica e Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

⁴⁵ MUMFORD, L., 2002, p. 467-473.

⁴⁶ O caso da Alemanha é exemplar da aliança entre desenvolvimento industrial combinado à pesquisa científica: suas empresas foram pioneiras no estabelecimento de departamentos de pesquisa e laboratórios ao lado de suas fábricas e esse padrão seria adotado mais tarde pelos Estados Unidos. A aproximação de *ciência e indústria* resultou em enormes benefícios para o crescimento industrial. O alto status que a ciência adquiriu na Alemanha no início do século XX é simbolizado pela criação da “Sociedade Kaiser Guilherme” para pesquisas químicas, físico-químicas, físicas e médicas, pelo imperador alemão Guilherme II, em 1910. Por volta de 1920 vários outros Institutos se espalharam de Berlim para outras partes da Alemanha e, após a Primeira Guerra, foram rebatizados com o nome “Institutos Max Planck” (MEDAWAR, Jean & PYKE, David. *O Presente de Hitler: cientistas que escaparam da Alemanha nazista*. Rio de Janeiro: Record, 2003, p. 25-7).

⁴⁷ SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'Argent*. Paris: PUF: 1987.

⁴⁸ GARCIA, José Luis, “Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social. A visão pioneira e negligenciada da autonomia da tecnologia de Georg Simmel”. In: MARTINS, Hermínio Martins e GARCIA, José Luis, *Dilemas da Civilização Tecnológica*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2003, p. 93. Disponível em: http://www.ics.ul.pt/corpoctecnologico/joseluisgarcia/papers/simmel_dilemas.pdf

reflexões sobre o tema ao longo do século XX ⁴⁹.

Apoiando-nos no texto de José L. Garcia ⁵⁰, podemos determinar três características principais da reflexão de Simmel sobre a tecnologia e a tecnicidade que estarão no centro de toda uma tradição crítica da modernidade, como, por exemplo, em Max Weber, Edmund Husserl, Martin Heidegger, Walter Benjamin, Theodor W. Adorno e Marcuse, entre outros. Não queremos com isso dizer que todos estes autores apoiaram-se diretamente no diagnóstico simmeliano, porém neste já se encontram definidos os temas que serão de uma forma ou de outra pensados e discutidos ao longo do século XX. No caso de Marcuse, apesar de não fazer nenhuma referência específica a Simmel, podemos encontrar as mesmas características no centro de sua posição acerca da tecnologia e da tecnicidade.

A primeira característica da tecnologia, tal como entendia Simmel, refere-se à compreensão desta enquanto uma manifestação inserida no âmbito da cultura; isto é, ela é “objetivação da subjetividade humana” ou, nos seus próprios termos, “cultura objetiva”. Nesse sentido, ele rompe com a concepção meramente instrumental e utilitarista da tecnologia, pois considera o mundo moderno “tecnológico” não apenas em virtude da “extensão de bens materiais”, “mas também em virtude da disseminação desse fenômeno a outras esferas da vida” ⁵¹.

A segunda característica é a não “neutralidade” da tecnologia, uma vez que ela não é mero conjunto de instrumentos e objetos. Ao contrário, Simmel remete a tecnologia “ao estado da própria relação do homem com o mundo” ⁵².

Por fim, a tecnologia é abordada como um “sistema autônomo”, onde a “era científico-tecnológica” é vista como resultado de sua “autonomização”, o que é fundamental, pois o “ponto de partida dos esclarecimentos mais explícitos de Simmel sobre a tecnologia é constituído sobre esse fundo de preponderância dos meios sobre os fins típica da sociedade moderna (...) [Ele] sustenta a tese de que a categoria de meio se reverte na de fim no âmbito da tecnologia”. O que acontece é que “a tecnologia como meio não se retira uma vez atingido seu objetivo”; ao contrário, “o fim é suplantado pela valorização e magnitude do meio, os

⁴⁹ Segundo Garcia, em *Filosofia do Dinheiro* Simmel realiza uma análise do *dinheiro* como “objeto mediador num contexto caracterizado pela monetarização, tecnicização, megaurbanização e implicado numa determinada concepção de vida e das relações humanas... [que] constitui o objeto *par excellence* que instigou Simmel a realizar um estudo da base filosófico-cultural da sociedade moderna”. A análise do dinheiro já havia sido tratada por Marx em *O Capital*, nos *Grundrisse* e também nos *Manuscritos Econômico-Filosófico*. GARCIA, 2003, p. 93, 102.

⁵⁰ GARCIA, op. cit., 2003.

⁵¹ Idem, ibidem, p. 123.

⁵² Idem, p. 123.

efeitos ultrapassam os fins”⁵³. Ou seja, “é na medida em que a tecnologia se transforma de um meio em um fim que ela adquire autonomia” e, então, a “tecnologia passa a ser a finalidade da vida”. Simmel atenta para uma transformação decisiva no âmbito da tecnologia; “a transformação da máxima *os fins justificam os meios* no princípio [utilitarista] *os meios justificam os fins*”⁵⁴. Segundo Garcia, Simmel dedica pouco espaço para um problema tão complicado e intrigante na história das idéias, problema esse que “tem sido repetidamente interpelado pelo pensamento alemão, em particular”⁵⁵.

Estas três características estarão presentes no diagnóstico de Marcuse, pois, também nele a técnica e a tecnologia são encaradas como parte da relação entre ser humano e a natureza, ou seja, como *tecnicidade*, e como particularidade de uma época na qual a “lógica da técnica”, a instrumentalidade e inespecificidade de fins, passam a determinar todas as formas de vida. Esta segunda abordagem já se encontra nos anos 40, quando Marcuse reflete acerca do tema⁵⁶. Porém, a primeira é aprofundada somente a partir dos anos 60, quando ele critica de modo mais incisivo a neutralidade da técnica e utiliza o termo “tecnicidade”.

Não fica claro em seus textos a origem do termo “tecnicidade”, embora Gilbert Simondon o tenha desenvolvido em seu livro de 1958 *Du Mode D’Existence des Objects Techniques* e este tenha sido utilizado em *O Homem Unidimensional*. Porém, quando se refere ao termo, Marcuse o faz em um contexto onde aparece uma das poucas referências a Martin Heidegger após um longo período de afastamento que se deu a partir do final dos anos 30.

Marcuse foi assistente de Heidegger entre os anos 1928 e 1932. Em 1927 foi publicada a primeira obra de grande repercussão de Heidegger, *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*, que exerceu forte influência sobre Marcuse, e em muitos outros⁵⁷, neste primeiro momento.

⁵³ Idem, p. 123.

⁵⁴ Idem, p. 125.

⁵⁵ Idem, p. 125.

Algumas páginas adiante o autor lembra a influência que esse tema exerceu sobre Max Weber, quando defendeu que modelo ocidental de racionalização se define pela supremacia da “racionalidade da ação – racionalidade formal – em detrimento de seus fins e valores – racionalidade substantiva”. Essa distinção revela que a “ação puramente instrumental” “consiste no fato de o fim em função do qual a ordem social é racionalizada não ser verdadeiramente um fim, mas um meio generalizado que estimula a procura propositada de todos os fins substantivos” (Idem, p. 129). No texto “*The Bias of Technology*” A. Feenberg mostra que a distinção weberiana entre “racionalidade formal” e “racionalidade substantiva”, que procura explicar a função da racionalidade na sociedade capitalista, foi importante no desenvolvimento do problema da neutralidade e da “racionalidade técnico-científica” em Marcuse. Cf. FEENBERG, A., op. cit., 1988, p. 225-255.

⁵⁶ Em seu artigo “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”.

⁵⁷ Segundo Marcuse, “Heidegger nesta época não era um problema pessoal (...), mas um problema de uma grande parte da geração que estudou na Alemanha antes da primeira Guerra Mundial. Nós vimos em Heidegger o que nós tínhamos visto primeiro em Husserl, um novo começo, a primeira tentativa radical de pôr a filosofia em bases realmente concretas – filosofia preocupada com a existência humana, a

Foi quando redigiu, em 1928, um artigo onde tentou articular as categorias da “fenomenologia heideggeriana” com o “materialismo marxista”⁵⁸. Logo após a leitura desse livro, ele procura Heidegger com a intenção de desenvolver sua tese de *Habilitação*⁵⁹ com ele na Universidade de Freiburg⁶⁰, sete anos após ter defendido seu doutorado *O Romance de Artista Alemão (Der deutsche Künstlerroman)*⁶¹ na mesma Universidade. Ao que tudo

condição humana, e não com idéias e princípios meramente abstratos. Certamente eu participei como um grande número daqueles de minha geração (...).”; e ainda, “[com Heidegger] nós experienciamos uma emancipação ‘acadêmica’: a interpretação de Heidegger da filosofia grega e do Idealismo alemão, que nos ofereceu novos insights para textos antiquados e fossilizados” (MARCUSE, H., In: WOLIN, R., ABROMEIT, J. (Ed.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005, p. 165-6; p. xii).

⁵⁸ MARCUSE, H., “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”. In: WOLIN, R., ABROMEIT, J. (Ed.), op. cit., 2005.

Marcuse achava que a filosofia de Heidegger encarnava o ponto em que a filosofia burguesa se transformava em “filosofia concreta”: “O que acontece após o fracasso da revolução? Uma pergunta que para nós era absolutamente decisiva. Certamente continuava-se a ensinar filosofia; a cena acadêmica estava dominada pelo neokantismo, pelo neohegelianismo e, de repente, apareceu ‘Ser e Tempo’ como uma filosofia realmente concreta” (MARCUSE, citado por LOUREIRO, Isabel M., “Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática”. In: LOUREIRO, I., MUSSE, R., *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora Fundação da Unesp, 1998, p. 101).

⁵⁹ Exame de Livre-Docência na Alemanha, necessário para ingressar na carreira de professor universitário.

⁶⁰ Esta Universidade se tornou um importante centro do movimento fenomenológico desde a chegada de Husserl em 1916 e onde Heidegger, assistente e substituto de Husserl, fez toda sua carreira como professor (HABERMAS, J., *Profils philosophiques e politiques*. Paris: Éditions Gallimard, 1974, p. 223).

⁶¹ O livro “O Romance de Artista Alemão” trata da primeira reflexão de Marcuse a respeito da separação entre “mundo da arte” e “mundo da vida”. Nele, se refere principalmente à literatura alemã, mais especificamente do “romance de formação do artista” (*Künstlerroman*), analisado por Marcuse como um caso particular do “romance de formação” (*Bildungsroman*) que “tem o artista como herói e apresenta a oposição entre arte e vida, separação do artista em relação ao mundo que o rodeia” (KANGUSSU, 2005, p. 346). O livro apresenta a arte não como separada da vida, como manifestação autônoma e separada do espírito, segura de sua auto-suficiência, mas como uma necessidade profunda e autêntica, como um *protesto contra a realidade alienada e como antecipação e recordação de uma vida plena e completa*. Chama a atenção a forte presença dos trabalhos do jovem Lukács, “A Teoria do Romance” e “A Alma e as Formas”, e também da “Estética” hegeliana. Apoiando-se nestes, Marcuse demonstrou “a ruptura entre sujeito e objeto em oposição a uma visão unificada de vida que será a marca da modernidade e de que o romance se fazia porta voz e, até certo ponto, denunciava”. A relação entre arte e vida, como se configura neste livro, parece assinalar e caracterizar uma constante tensão dialética que, se de um lado pode encontrar a solução e a sua pacificação na forma da grande representação épica, de outro reenvia a uma perspectiva fundamentalmente utópica de liberação radical e de transformação qualitativa da vida e da condição humana. Este mesmo modo de pensar, um pouco modificado, nós reencontramos no centro de seus escritos posteriores, “Eros e Civilização”, “Ensaio sobre a libertação”, “Contra-revolução e Revolta” e “Dimensão Estética”, última obra de Marcuse. A obra “Romance de artista alemão” “constitui o ponto inicial, a primeira etapa de um percurso intelectual que teria retornado, quase meio século depois, simbolicamente ao ponto de partida”, o que não significa que ele não tenha adicionado novos temas e problemas, e abandonado outros. Há uma “recorrência” ou “circularidade” nos temas presentes nessa primeira fase do desenvolvimento intelectual de Marcuse ao longo de seus trabalhos posteriores. O livro já está intimamente afinado ao complexo de preocupações estéticas e filosóficas, existenciais e políticas, em torno das quais serão desenvolvidas as reflexões e análises de Marcuse (SOLMI, 1985, IX-XI). A tese é concluída com a esperança de reverter a cisão entre o homem e a sua existência, entre interioridade subjetiva e mundo objetivo. MARCUSE, *Il “romanzo dell’artista” nella letteratura tedesca*. Traduzione di Renato SOLMI. Torino: Giulio Einaudi editore, 1985. KANGUSSU, Imaculada, “Sobre a alteridade do artista em relação ao mundo que o cerca, segundo Herbert Marcuse”. In: Revista *Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005, p. 345-356. Sobre a obra do jovem Lukács, ver MACHADO, Carlos Eduardo J., *As Formas e a Vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

indica Heidegger não chegou a ler a sua tese, terminada no ano de 1932 e intitulada *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade (Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit)*. Era um momento histórico conturbado na Alemanha, com a eminente ascensão de Hitler ao poder. E logo após a instauração do regime nazista, Heidegger seria finalmente indicado Reitor da Universidade de Freiburg. Nesse mesmo período Marcuse partia para o exílio, pouco depois de terminar a tese, inicialmente para Genebra, onde teve seu primeiro encontro com Horkheimer, e depois para Nova York.⁶²

Em entrevista a Frederick Olafson⁶³ realizada no ano de 1977, onde Marcuse falou abertamente pela primeira vez sobre a sua relação com Heidegger, ele foi bastante crítico de seu passado teórico e da tentativa de conciliar a fenomenologia heideggeriana com o materialismo marxista, como podemos ver na seguinte citação que, apesar de longa, é esclarecedora:

Eu devo dizer francamente que durante esta fase, de 1928 a 1932, havia relativamente poucas reservas e relativamente pouco criticismo de minha parte. (...) Eu estava muito interessado (...) [em] uma combinação entre existencialismo e Marxismo, precisamente por causa de sua insistência na análise concreta da existência humana factual, seres humanos, e seu mundo. Mas eu logo percebi que a concretude de Heidegger era em grande medida falsa, uma falsa concretude, e que de fato sua filosofia era justamente abstrata e afastada da realidade, igualmente anulando a realidade, como as filosofias que nesta época dominaram as Universidades alemãs, isto é, a [tendência árida anterior] do neo-Kantismo, neo-Hegelianismo, neo-Idealismo, mas também o positivismo. (...) Se você olha para seus principais conceitos (eu usarei os termos alemães...), *Dasein, das Man, Sein Seiendes, Existenz*, eles são *bad abstracts* no sentido de que eles não são veículos conceituais para compreender a concretude real (...) Eles levam para longe. Por exemplo, *Dasein* é para Heidegger uma categoria sociologicamente e biologicamente “neutra” (diferenças de sexo não existem!); a pergunta pelo Ser (*Die Frage nach dem Sein*) permanece uma questão sempre não respondida, mas sempre repetida; a distinção entre medo e ansiedade tende a transformar o medo propriamente real em ansiedade penetrante e vaga. Igualmente, à primeira vista sua mais concreta categoria existencial, a morte, é reconhecida como o fato bruto mais inexorável somente para ser tomado como uma insuperável

⁶² Que “não tenha conseguido [defender sua tese] é até hoje objeto de diferentes suposições”. Cf. JANSEN, Peter-Erwin, “O processo de habilitação de Marcuse – uma odisséia”. In: MARCUSE, H., LOUREIRO, I. (org.), *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 32.

⁶³ MARCUSE, H., OLAFSON, Frederick, “Heidegger’s Politics: An Interview”. In: WOLIN, R., ABROMEIT, J. (org.), op. cit., 2005.

possibilidade. O existencialismo de Heidegger é, de fato, um idealismo transcendental (...).⁶⁴

Após a guerra Marcuse voltaria a se encontrar com Heidegger entre os anos 1946-47 e, segundo ele, a conversa não foi “exatamente muito amigável e positiva”. Havia também uma troca de cartas⁶⁵ onde Marcuse pedia uma retratação pública a respeito da breve adesão de Heidegger ao nazismo e, depois disso, não chegaram mais a se falar. Marcuse se afastou de Heidegger e voltou a citá-lo apenas em dois trabalhos dos anos 60, em “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial”⁶⁶ e no capítulo sexto de *O Homem Unidimensional*; nos dois casos para tratar do tema da técnica. Porém, apesar dessas referências, Marcuse cita Heidegger, nos dois momentos, sempre de modo muito rápido e sem um exame ou alguma referência mais profunda sobre a sua obra e produção recente⁶⁷; pelas citações vê-se que Marcuse chegou a acompanhar as leituras de *Caminhos que não levam a lugar nenhum* (1950) e *Ensaios e Conferências* (1954), que inclui o texto “A Questão da Técnica”⁶⁸.

Ainda na entrevista a Olafson ele fala a respeito do texto “A Questão da Técnica” logo após afirmar que o conceito heideggeriano de “história” é objeto de neutralização, pois imune às condições materiais e psicológicas que compõem o curso da história. A citação permite apontar para os limites da relação de Marcuse com Heidegger no que se refere ao problema da técnica, ao afirmar que:

Há talvez uma exceção: a última inquietude de Heidegger com a tecnologia e a técnica. A pergunta pelo Ser (*Die Frage nach dem Sein*) recua diante da pergunta pela técnica (*Die Frage nach der*

⁶⁴ MARCUSE, H., OLAFSON, F., 2005, p. 165-168.

⁶⁵ MARCUSE, H., HEIDEGGER, M., “Heidegger e Marcuse. Um diálogo através de cartas” In: MARCUSE, H., KELLNER, D., 1999, 349-357. O livro contém três cartas, duas de Marcuse e uma de Heidegger, escritas entre agosto de 1947 e maio de 1948.

⁶⁶ MARCUSE, H., “De L’Ontologie à la Technologie. Les tendances de la société industrielle” [1960]. In: RAULET, Gérard, *Herbert Marcuse. Philosophie de L’Émancipation*. PUF: Paris, 1992.

⁶⁷ Talvez fosse um posicionamento político evitar se referir a um autor que chegou a encarar o nacional-socialismo como a “renovação espiritual da vida como um todo” e como a “salvação do *Dasein* ocidental dos perigos do comunismo” (os trechos entre aspas são do próprio Heidegger, e Marcuse os cita em carta endereçada a ele. Cf. MARCUSE, 1999, p. 356). Na entrevista a Olafson, Marcuse é questionado sobre as possíveis indicações de simpatia aos nazistas presentes filosofia heideggeriana antes mesmo de sua adesão, ele nega, mas afirma que se olharmos com cuidado para os conceitos de “Ser e Tempo” veremos uma interpretação do humano “altamente repressiva”: “É, por exemplo, altamente característico que o amor está ausente de *Ser e Tempo* – o único lugar onde ele aparece é numa nota de rodapé num contexto teológico junto com fê, pecado e remorso. Eu vejo agora em sua filosofia, ex-post, uma muito poderosa desvalorização da vida, um menosprezo pela alegria, pela sensibilidade, realização. E nós podemos ter a sensibilidade disto hoje em dia, mas isto torna claro somente depois que a associação de Heidegger ao Nazismo se tornou conhecida” (MARCUSE, H., OLAFSON, F., 2005, p. 169-170).

⁶⁸ Para referência ver nota 29.

Technik). Eu admito que muito desses escritos eu não entendi (...) [pois] soa como se o nosso mundo só pudesse ser compreendido em língua alemã (apesar de estranha e tortuosa). Eu tenho a impressão que os conceitos de tecnologia e técnica de Heidegger são os últimos numa longa série de neutralizações: eles são tratados como “forças em-si-mesmas”, removidos do contexto das relações de poder no qual eles são constituídos e que determina seu uso e função. Eles são reificados, hipostaziados como Fato.⁶⁹

Muito embora Marcuse reconheça os limites da abordagem heideggeriana acerca da técnica (ao dizer que ela não abarca as condições materiais, sociais e políticas do seu envolvimento na sociedade) pensamos que faz-se necessário uma aproximação das reflexões heideggerianas, e posteriormente das de Husserl, para esclarecer as ambigüidades da recusa da neutralidade da técnica, e também da ciência, que estariam “por si mesmas” vinculadas à dominação.

A crítica de Heidegger à “técnica moderna” é desenvolvida no contexto de uma crítica mais geral à modernidade e à “subjetividade moderna”. O que caracteriza esta subjetividade é a centralidade do sujeito como possuidor da “verdade”: dessa forma, não há mais “verdade” (objetiva) na natureza, pois esta passa a ser uma faculdade única do sujeito, designando certeza e exatidão. Segundo Heidegger, o pensamento platônico reflete pela primeira vez na filosofia esse movimento de “contração” da objetividade na direção ao sujeito, mais especificamente no Mito da Caverna. Essa nova forma de pensar teria dado início à história do pensamento Ocidental.

A “técnica moderna” só surgiu depois do advento da “ciência moderna”, quando ela pôde se apoiar na “teoria da natureza” desenvolvida pela física matemática onde a natureza é formalizada e matematizada. Em *A Questão da Técnica* Heidegger recorre à análise do físico Werner Heisenberg, que analisa as transformações do conceito de natureza, deste os gregos até a física quântica, último estágio na “desmaterialização” da natureza. No capítulo sexto de *O Homem Unidimensional* Marcuse também recorre às análises de Heisenberg e de outros filósofos-físicos, pois, e este é o ponto central em que Marcuse se aproxima das análises de Heidegger, o problema da técnica e da ciência modernas está no tratamento “científico” da natureza e da objetividade.

Podemos então dizer que as abordagens de Marcuse e Heidegger sobre o tema da técnica e da ciência têm momentos de contato e de recusa. Em alguns pontos veremos que suas análises convergem, em outros se afastam. A especificidade da abordagem da Marcuse

⁶⁹ MARCUSE, H., OLAFSON, F., 2005, p. 168-9; grifo meu.

se revela na forma como ele articula a análise filosófica e social, estando essa última ausente em Heidegger. Por isso, nosso objetivo ao focalizar o tema da técnica pela influência das discussões *filosóficas* no pensamento de Marcuse, tal como Heidegger e Husserl, é mostrar que ele integra elementos de várias fontes teóricas na construção de um caminho próprio de análise da técnica, da tecnologia e da ciência. A questão relativa a se Marcuse continuou sendo fiel a Heidegger já foi discutida por uma série de autores ⁷⁰. Porém, nosso propósito aqui é mostrar a riqueza e complexidade de sua abordagem ao se apropriar de perspectivas tão diferentes e por vezes aparentemente irreconciliáveis, desenvolvendo-as em um sentido muito próprio. A presença destas duas fontes teóricas, o marxismo e a filosofia, dá origem a uma nova teoria sobre a sociedade contemporânea. Sua posição permite recusar tanto a abordagem *tecnofóbica da tecnologia* quanto a *aceitação acrítica* da sociedade vigente ⁷¹.

2. Heidegger e a questão da técnica

Em *A Questão da Técnica* ⁷² Heidegger desenvolve sua teoria acerca da “técnica moderna” ⁷³, iniciando o texto com uma distinção entre “técnica” e “essência da técnica” e dizendo que “a técnica não é a mesma coisa do que a essência da técnica”, “a essência da técnica não é nada técnica”. Com isso ele indica que não parte da tradicional concepção

⁷⁰ A questão da influência de Heidegger no pensamento tardio de Marcuse foi trabalhada por uma série de autores, dentre os quais Andrew Feenberg, que faz uma aproximação entre Heidegger e Marcuse na busca de uma teoria da tecnologia, e por Richard Wolin, que publicou recentemente uma coletânea com os principais textos do período de juventude de Marcuse, intitulada *Heideggerian Marxism*. FEENBERG, Andrew, *Questioning technology*. London and New York: Routledge, 1999; _____, “Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of Technology”. In: ABROMEIT, J., and COBB, M. (org.), *Herbert Marcuse. A critical reader*, 2004, p. 67-80; _____, *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*. London and New York: Routledge, 2005; WOLIN, Richard, “Introduction: What is Heideggerian Marxism?”. In: WOLIN, R. and ABROMEIT, J. (org.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005; _____, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Published by Princeton University Press, 2001.

⁷¹ FEENBERG, Andrew, “The Bias of Technology”. In: PIPPIN, R., FEENBERG, A., WEBERL, C., (org.), *Marcuse, critical theory and the promise of utopia*. Massachusetts: Bergin and Garvey, 1988, p. 228-9.

⁷² Para esta exposição utilizaremos duas traduções da obra de Heidegger: HEIDEGGER, Martin, “La Question de la Technique”. In: HEIDEGGER, M., *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1980, p. 9-48; _____, “The Question Concerning Technology”. In: HEIDEGGER, M., *The Question Concerning Technology and Others Essays*. New York: Harper Torchbooks, 1977, p. 1-35. Também utilizaremos como textos de apoio: DUBOIS, Christian, *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004; BRÜSEKE, Franz J., *A Técnica e os Riscos da Modernidade*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

⁷³ Devido à grande dificuldade de tradução dos conceitos manteremos a versão alemã, seguida das possíveis traduções.

instrumental e antropológica segundo a qual a técnica é um “meio”, um “instrumento” ou uma “atividade” humana. Essa concepção pode ser aplicada à técnica em qualquer época e circunstância, pois identifica todos os seus “estilos”, sejam antigas, medievais ou modernas, e não permite revelar sua “*essência histórica*”, sendo, portanto, “exata, mas incompleta”.

Compreender “historicamente” a essência da técnica significa que o importante não é a mudança, mas o que *dura na mudança*, aquilo que *historicamente dura*, que permanece aí posto depois de aparecer. Este acontecer não é apenas mera mudança ou transição; é um acontecer em que algo permanece e determina o futuro. O objetivo de Heidegger ao determinar a “essência histórica” da técnica moderna é apontar tanto para uma “mesmice”, o que se mantém, quanto para o que muda e que, portanto, determina o futuro, o destino e a “época do ser”.

A negação de que a técnica seja um simples meio, instrumento ou objeto, bem como a sua defesa enquanto um modo de relação entre o homem e a natureza, conduz Heidegger à negação da tese da neutralidade, que parece ter inspirado Marcuse. Logo no início do texto ele afirma:

Quando, entretanto, nós consideramos a técnica como (...) neutra, é então que nós somos traídos da pior maneira: pois esta concepção, que desempenha hoje um papel muito particular, nos torna completamente cegos perante a essência da técnica.⁷⁴

Heidegger convida a “buscar o verdadeiro através do exato” e parte da indagação sobre o que é a própria “instrumentalidade”, o que são as coisas entendidas como “meio para um fim”. Um meio é aquilo que “causa” alguma coisa, que produz um efeito. Heidegger vincula a “instrumentalidade” com a “causalidade” e para entender o que é a primeira ele retoma a antiga teoria das quatro causas que remonta a Aristóteles. Ao fazê-lo explicita a concepção antiga, grega, de *techné* (τέχνη) que, ao longo de seu desenvolvimento, dá origem à concepção “moderna” que pretende revelar.

Antes de apresentar a teoria das quatro causas que determina a “instrumentalidade” para os gregos, faremos algumas observações sobre a própria concepção grega de *techné*, o que permitirá pontuar com mais cuidado as transformações pela qual ela passa no período moderno e que resulta em uma “transformação nas bases mesmas da existência”⁷⁵.

⁷⁴ HEIDEGGER, M., 1980, p. 10.

⁷⁵ Termo do físico Werner Heisenberg citado por Heidegger. HEISENBERG, Werner, *A Imagem da Natureza na Física Moderna*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1981.

Seguindo Vernant ⁷⁶, para os gregos, a técnica não era ainda um aspecto que se impunha de forma onipresente e não propiciava a sensação, hoje tão marcante, de uma transformação e interferência diretas na natureza, pois mantinha a noção de uma conformação a ela – a técnica não criava “*valor social*” – e, portanto, não envolvia “valores morais e políticos”. Já no próprio mito grego sobre a origem da função técnica no homem, o mito de Prometeu, esta aparece em uma posição inferior à ação política, ou seja, aparece em oposição à *práxis* (a prática ética e política na qual o ato e o resultado são inseparáveis ⁷⁷, onde estão unidos a “ação” e o “fim”), e inferior também à *sophía* (o conhecimento teórico da mais alta perfeição ⁷⁸), sugerindo que no mundo antigo havia um forte preconceito com atividades e trabalhos manuais e uma valorização das atividades contemplativas.

No mito, Prometeu é a divindade da técnica, do trabalho e das artes, símbolo do próprio homem e representante do lugar mais importante da função técnica no homem, tal como narrado por Protágoras a Sócrates na versão de Platão ⁷⁹. Nessa narrativa, que apresentaremos apenas em seus aspectos gerais, Zeus encarrega Epimeteu de distribuir entre os homens as qualidades e este as esbanja entregando-as aos animais. Para reparar esse mal e ajudar os homens a sobreviverem Prometeu rouba o fogo de Zeus e o entrega a eles, que passam nesse momento a ter em mãos as técnicas e os ofícios. No entanto, apesar disso, eles ainda não têm a arte da política e nem a arte militar, que pertencem exclusivamente a Zeus. Então este envia Hermes para transmitir honra e justiça. Nessa distribuição, Hermes deve agir de modo diferente de Prometeu, que distribuiu a cada um técnicas diferenciadas, formando as várias especializações e profissões (serviços), enquanto Hermes deve distribuir a todos igualmente a honra e a justiça, pois todos devem participar com igualdade na política. O mito revela que para os gregos as funções técnicas são distintas e opostas aos valores morais: “*os homens, tendo todas as técnicas à sua disposição, não podem instituir a comunidade política, pois falta-lhes o essencial que deve uni-los em laços*”, as “*virtudes morais e políticas*” ⁸⁰. ⁸¹

Entre os séculos VII-V a.C. o domínio técnico entre os gregos começa a definir-se de maneira mais precisa. São as principais características desse movimento a “laicização das

⁷⁶ VERNANT, Jean-Pierre, “O Trabalho e o Pensamento Técnico”. In: VERNANT, J. P., *Mito e Pensamento entre os Gregos*, 1990, p. 348.

⁷⁷ CHAUI, Marilena, *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 510.

⁷⁸ CHAUI, 2002, p. 511.

⁷⁹ VERNANT, 1990, p. 321-3.

⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 340-1; grifo meu.

⁸¹ Isso sugere que a crítica da neutralidade da técnica e da ciência, ou seja, de sua separação dos valores, será feita apenas quando, diferente dos antigos, estas adquirem “valor social”.

técnicas e dos ofícios”, o “advento de uma concepção racional de *techné*”⁸² e a delimitação da função do artesão nas cidades, isto é, no domínio puramente econômico oposto ao político⁸³. Dentro do contexto da *pólis* a técnica adquire um papel cada vez mais importante na divisão das tarefas e na troca de serviços que garantem a organização da vida em comunidade e a sua sobrevivência. No domínio da cidade ela representa uma “inteligência técnica” que permite a produção da vida material, como roupas, calçados, casas, utensílios, etc. Entre os gregos a defesa da técnica e da perspectiva instrumental realiza-se principalmente pelos “sofistas” e o artesão é o seu principal representante.

Entretanto, apesar desta importância e valorização que técnica passa a adquirir aos poucos entre os gregos, esta não chega a constituir-se como um “verdadeiro pensamento técnico”⁸⁴. Segundo Vernant, parece haver uma “constatação paradoxal” na relação do grego com ela, um “*blocage*”, um bloqueio no pensamento técnico dos gregos⁸⁵. De um lado, a exaltação do técnico (principalmente pelos sofistas) e, de outro, um desapego a ele.

Vernant afirma que existem fatores internos ao pensamento técnico grego que permitem uma compreensão desse desapego e da distinção entre o “pensamento técnico” da Antiguidade e o da civilização industrial contemporânea. Um deles é a valorização da atividade teórica e contemplativa, a “ciência verdadeira”, em detrimento da atividade prática, da *empeiria*. Entre eles, a elucidação dos problemas e atividades práticas é dependente de explicações teóricas, daí a importância da matemática, da lógica, do raciocínio dedutivo, claro e seguro, o que não impediu que eles produzissem invenções técnicas notáveis. Apesar disso, permanece uma mentalidade pré-mecânica⁸⁶.

No pensamento técnico moderno a relação entre *técnica e ciência* possui outra especificidade, na medida em que a técnica deve *necessariamente* apoiar-se na ciência após

⁸² Diferente da agricultura, que apenas recebe da natureza seus frutos, a *techné*, tal como é própria do artesão, corresponde a um *logos*. Essa característica, essencial à *techné*, foi enfatizada por Platão ao falar da atividade do artesão. Ele definiu a *techné* como um conhecimento articulado por regras, razões e procedimentos, como a carpintaria, diferente do mero acaso e das atividades *atechnoi* e *alogoí* do cozinhar, do educar, da política e dos poetas (pois estes não têm regras pré-definidas que as estruturam, não podem ser “ensinadas”). Entretanto, note-se que Platão não foi um defensor da técnica, pois ele privilegiava o conhecimento contemplativo, oposto à atividade prática. A atividade técnica aparece em um plano inferior. Cf. OLIVEIRA, Bernardo Jefferson, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002, p. 24.

⁸³ VERNANT, *ibidem*, p. 357-8.

⁸⁴ Vernant chega a questionar-se se podemos utilizar o termo para os gregos, mas acaba por mantê-lo.

⁸⁵ *Idem*, p. 359.

⁸⁶ A mentalidade pré-mecânica está presente, por exemplo, quando se observa a relação que os gregos estabeleceram com as máquinas, que são utilizadas apenas na medida em que se “enquadram nos moldes de instrumentos que multiplicam a força humana”, enquanto as máquinas automáticas “mantêm-se à margem dos instrumentos propriamente técnicos, são recusadas, causam assombro, e em nenhum momento surge a idéia de que por meio delas o homem possa dirigir as forças da natureza, tornar-se seu senhor e possuidor” (*Idem*, p. 363-4).

desvincular-se do sistema religioso e mágico, tornando-se aplicação prática. Estes identificam o conhecimento técnico com a ciência aplicada ⁸⁷ e com o “conhecimento experimental”. O pensamento moderno é “artificialista, mecânico, experimental, solidário da ciência, devoto da renovação e progresso” ⁸⁸. Isto implica uma relação diferente com a *natureza* na qual o pensamento técnico tem o objetivo de transformar a natureza e sobrepor-lhe um mundo humano de artificios, suscetíveis de aperfeiçoamento indefinido, já que não era característica da Antiguidade clássica conceder “*aos seus artificios o poder indefinido e transformar a natureza*” ⁸⁹.

A diferença entre estas concepções está na forma como são relacionadas *técnica e natureza*. Podemos observá-la já na relação estabelecida pelos gregos entre o “trabalho agrícola” ⁹⁰ e o “trabalho artesanal” ⁹¹, onde há uma “hesitação” na medida em que a distinção é obscurecida pela semelhança na relação que ambos estabelecem com a natureza, na qual há uma conformação e não uma oposição a ela ⁹².

Para os gregos, os objetos da *techné* estão no mesmo nível da natureza e a ação técnica não é considerada uma atividade meramente humana, pois nela a natureza está envolvida; enquanto isso, nos modernos a técnica é um fato do homem, o que conduz a uma concepção “antropológica” e “instrumentalista” que, ao tomar consciência de sua oposição à natureza, “propõe humanizá-la por artificios indefinidamente aperfeiçoados”.

Para os gregos o objeto está, de forma muito específica, no âmbito da natureza, apesar

⁸⁷ De acordo com Vernant, a *techné* não é “ciência aplicada”, “que opera sobre realidades móveis do mundo terrestre”, porque a idéia grega de ciência incide sobre essências imutáveis e movimentos regulares do céu; “obedece a um ideal lógico de dedutibilidade, a partir de princípios cuja evidência se impõe ao espírito”; “ela não quantificou o devir nem estabeleceu conexão entre o matemático e o físico” (Idem, p. 366). O recurso à matemática serve para abordar teoricamente certos problemas e lhes dar solução racional e demonstrativa – o rigor está no nível da pura teoria. A preocupação com a eficácia está no domínio chamado pelo grego de experiência, um saber prático obtido por “tateamentos”. Essas características estão presentes em Aristóteles. Na sua obra *Mechanica* (que influenciou decisivamente a escola de engenheiros alexandrinos) ele parte de uma perspectiva unilateral, de teoria pura, e esta teoria não é ciência aplicada. As questões mecânicas são tratadas em relação às dificuldades de ordem lógica. O pensamento não é técnico. O combate entre “natureza” e “técnica” se dá no campo da oratória, tal como nos sofistas, a partir de categorias mentais e da utilização de sistemas de conceitos da lógica e da dialética. Falta neste momento uma física experimental e a construção de um aparelho conceitual próprio à reflexão técnica. (Idem, p. 369)

⁸⁸ Idem, p. 365.

⁸⁹ Idem, ibidem, p. 374; grifo meu. Veremos, ao longo deste capítulo, que esta atitude será redefinida no início da modernidade, resultando numa nova definição de homem, de natureza e de sua relação, modificação esta influenciada pelas idéias e discursos filosóficos oriundos do Renascimento e pelas descobertas realizadas no âmbito das ciências naturais.

⁹⁰ Que está integrado a um sistema de representação religiosa e cuja ação sobre a natureza não pretende adaptá-la e transformá-la para fins humanos, mas é uma ação de culto e respeito. Cf. VERNANT, ibidem, p. 348.

⁹¹ Que tem a ver com a utilização de um “saber especializado” e de um “artifício humano”, de uma *techné*. Idem, p. 348.

⁹² Idem, p. 348.

de não se confundir com ela, uma vez que os objetos produzidos pela técnica não são causas próprias, não fazem parte da natureza, não possuem “finalidades inerentes” tal como os objetos próprios a ela. Vejamos mais detidamente os significados e implicações desta posição.

No mundo antigo, a ação técnica era vista não em função da atividade, mas em função do produto realizado, da obra ⁹³. O objeto tem uma existência autônoma que ultrapassa a mera atividade; depois de produzido ele aparece como um objeto *na* natureza. A *techné* visa produzir na matéria um “*eidós*”, uma Forma, dada previamente como uma realidade natural.

Superior ao operário e à sua *techné*, a Forma orienta e dirige o trabalho que a realiza; (...) No labor da sua arte, como toda produção natural, é a “causa final” que determina e guia o conjunto do processo produtor. A “causa eficaz” – o artesão, os utensílios de trabalho, sua “*tékhne*” – não é senão o instrumento graças ao qual uma Forma preexistente modela a matéria. ⁹⁴

Assim, os objetos da *techné* eram considerados como estando no âmbito da natureza, do *kósmos* ⁹⁵, pois eles continham um “conhecimento universal”, uma “causa final”; neles se realizava uma Forma, um “*eidós*”. Essa Forma vem do exterior, não é imanente ao objeto, ela está fora, no usuário que necessita do objeto, e só existe em função das necessidades deste. Os objetos técnicos não estão no âmbito da *phýsis* ⁹⁶, pois não têm “finalidades inerentes”, não são produtos e causas próprias da natureza, mas resultados da atividade humana, cujo fim e sentido estão em uma necessidade propriamente humana.

Heidegger afirma em seu texto ⁹⁷ que o modo como os gregos entendiam a “instrumentalidade” que caracteriza a técnica remete, no plano da reflexão filosófica, à “teoria das quatro causas” responsáveis pela produção de um objeto, de um instrumento. ⁹⁸ A primeira é a “*causa material*”, que representa a matéria com a qual alguma coisa é feita ou

⁹³ A “*techné*” se apresenta por meio de obra ou objetos (por exemplo: o médico é um técnico cuja obra é produzir saúde, o arquiteto produz a casa, o dramaturgo produz como obra uma peça teatral). Segundo Chauí, “tudo que se referir à fabricação ou produção de algo que não é feito pela própria natureza é uma técnica, cujo campo é o artefato ou objeto” (CHAUÍ, 2002, p. 509-12).

⁹⁴ VERNANT, 1990, p. 378.

⁹⁵ “(...) princípio ordenador e regulador das coisas; ordem do mundo, e, por extensão, mundo (...) ordem de organização da natureza ou do mundo” (CHAUÍ, 2002, p. 504).

⁹⁶ É a natureza e opõe-se ao *nómos*: este “é aquilo que é por convenção, por acordo ou decisão humanos, enquanto a *phýsis*, é o que é por natureza, por si mesmo, independente da decisão ou vontade dos homens. CHAUÍ, 2002, p. 509.

⁹⁷ HEIDEGGER, 1980, p. 12.

⁹⁸ Assim também o faz Vernant e para especificar o significado desta teoria vamos utilizar as duas interpretações, a começar com a de Heidegger.

fabricada; a segunda a “*causa formalis*” é a forma na qual entra a matéria (*eidos*); a terceira, a “*causa finalis*”, é o fim (responsável) pelo qual são determinadas a forma e a matéria do objeto que se necessita (o seu *telos*, finalidade) – a coisa, o objeto, não “acaba” com este “fim”, mas começa a partir dele –; e, quarto, a “*causa eficiente*”, aquilo que produz o efeito, por exemplo, o artesão. Isso significa que, no caso de um artesão, a sua ação é a “causa eficiente”, que opera sobre uma “causa material”, o objeto material, para lhe dar uma Forma, uma “causa formal”, um *eidos* (a essência do objeto), que constitui a obra acabada, sendo esta o sentido, o fim e o objetivo de toda a ação técnica, a sua “causa final” que comanda toda a atividade.

Portanto, *a verdadeira causalidade do processo não reside no artesão, mas no produto final fabricado*, determinado em termos de finalidade, de satisfação de uma necessidade, de um “valor de uso”. Segundo Vernant, o “princípio e fonte de toda operação reside no fim do processo, na ‘forma’ em ato realizado na obra”⁹⁹. A *techné* se apresenta por meio das obras ou dos objetos. Esse modelo serve também para os aspectos filosóficos do trabalho na Grécia antiga¹⁰⁰.

Heidegger insiste que para os gregos as quatro causas são “co-responsáveis” pelo que ele chama de “fazer-aparecer” (*Veranlassung*) o objeto, a partir do qual o objeto surge “da ocultação à presença”; a isso ele chama “pro-dução”¹⁰¹ (*Hervor-bringen*), entendida como uma “*poiesis*”¹⁰², e que ocorre seja no interior da natureza, da “*phýsis*”, por meio da qual as coisas aparecem por si mesmas como a flor que se abre na floração, seja por meio da “*techné*”, cuja obra não aparece por si, mas por meio de um outro, do artesão ou artista. Este “fazer-aparecer” que caracteriza o sentido antigo de “pro-dução” difere essencialmente da produção especificamente “moderna”.

Como mostra Heidegger, com o passar do tempo passou a ser hábito representar a “causa” como aquilo que “*opera*”. “Operar quer dizer, então, obter resultados, efeitos”¹⁰³. Nesse caso, a *causa eficiente* “*marca a causalidade de um modo determinante*”. Este

⁹⁹ VERNANT, 1990, p. 353-4.

¹⁰⁰ Retomaremos esta exposição na terceira parte do trabalho, página 220.

¹⁰¹ Manteremos a sugestão de tradução francesa da obra de Heidegger que separa “pro-dução”, pois queremos chamar a atenção para o fato de que a palavra é um conceito específico criado pelo autor para caracterizar um sentido mais amplo de produção, a produção como *poiesis*, e que, mais a frente, será distinguida da produção especificamente moderna.

¹⁰² “*Poiesis*” significa a ação de fabricar, de produzir, confeccionar, seja um objeto artesanal, seja uma obra poética. Aristóteles explicita o sentido original da palavra como prática na qual o agente e o resultado da ação estão separados e são de natureza diferente. Ela se apresenta por meio de obra ou objetos, seu “campo é o artefato ou objeto”. A *poiesis* está ligada tanto à atividade de fabricar objetos pelo “trabalho” quanto à fabricação pela “*techné*”. CHAUI, 2002, p. 509.

¹⁰³ HEIDEGGER, 1980, p. 13.

processo vai “tão longe que nós não contamos mais de jeito nenhum com a causa finalis, a finalidade, como fazendo parte da causalidade”¹⁰⁴. Por isso, segundo Heidegger, sempre que se vai aos gregos para tentar esclarecer a noção de “causalidade” parte-se de critérios que não são os seus, pois no domínio do pensamento grego a “causalidade” não tem nada a ver com “operar” ou “efetuar”.

Nos gregos a “causa” é aquilo que “é responsável” pela existência de uma coisa e as quatro causas são solidárias entre si nesse “fazer-aparecer” (*Veranlassung*) o objeto¹⁰⁵, elas são “co-responsáveis” na produção do objeto. Esse é o sentido primeiro do que foi chamado posteriormente de “causalidade”, indevidamente identificada com o “operar” que difere da essência da causalidade tal como a entendia os gregos: “o significado corrente mais estreito de ‘ocasionar’ não evoca nada mais do que um choque e um impulso e designa um tipo de causa secundária no conjunto da causalidade”¹⁰⁶. Essa transformação decisiva marca o início da formação da subjetividade moderna e também da técnica moderna segundo Heidegger.

Se antes o que importava na atividade da *techné* era a “causa final”, na modernidade ocorre uma inversão que prioriza a “causa eficiente”, portanto, o homem. Nesse processo, a natureza, a “causa material”, perde suas características antigas, sua qualidade de substância independente, passando de uma concepção na qual era entendida como “vida”, com “alma”, “vitalidade” e “inteligência própria” (que inclui todos os seres vivos, o mundo de corpos em movimento com racionalidade própria e finalidade inerente)¹⁰⁷, para uma em que é mera matéria-prima e, portanto, “neutra”, sem valor intrínseco. A natureza não está mais aí gratuitamente, o homem não se submete mais a ela para que ela permita ao homem retirar dela o que precisa e, nesse ato, realizar a produtividade própria da natureza juntamente com a do próprio homem, mas exatamente o contrário, o homem moderno se torna então “senhor sobre a Terra”¹⁰⁸. Assim, “desmorona-se o fundo mágico da natureza” e o mundo “mágico-qualitativo”, dando lugar ao “mundo mecânico-quantitativo”¹⁰⁹.

A antiga concepção de técnica sofre uma reviravolta decisiva com a passagem para Idade Moderna. Nesse novo contexto ela assume uma outra função, modificando sua relação

¹⁰⁴ Idem, ibidem, p. 13; grifos meus.

¹⁰⁵ Idem, p. 12-3.

¹⁰⁶ Idem, p. 16.

¹⁰⁷ Cf., COLLINGWOOD, R. G., *Idea de la Naturaleza*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 18-9. Collingwood diz que enquanto os gregos se baseavam na analogia entre “mundo da natureza e mundo humano individual”, a visão de mundo renascentista (que está na base da moderna) se baseava na analogia entre “natureza e máquina” - assim, o homem se destaca da natureza e se equipara a Deus (Deus fabrica a natureza enquanto o homem fabrica a máquina). COLLINGWOOD, R. G., 2006, p. 24-5.

¹⁰⁸ HEIDEGGER, 1980, p. 36.

¹⁰⁹ Cf. BLOCH, Ernst, “Vontade e natureza, as utopias técnicas”. *O Princípio Esperança*, vol. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 201.

com a natureza. A técnica se torna um fato único e exclusivo do homem (perspectiva instrumental e antropológica) que, separado da natureza, passa a subjugar-la e a dominá-la. Isso implica uma completa transformação nas idéias de “técnica”, “natureza”, “verdade” e “humanidade”, assim como na relação entre “ciência e técnica”, “homem e natureza”, transformações que contribuem para a constituição do “pensamento técnico moderno”.

Para esclarecer a relevância desse tema no pensamento de Heidegger, e nas reflexões posteriores sobre a técnica, é preciso ter em vista algumas noções que permitem compreender o surgimento da subjetividade moderna a partir da transformação operada na idéia de verdade entendida pelos gregos como *alethéia* (e que caracteriza a forma antiga de produção) em verdade como “evidência”, que, segundo Heidegger, aparece pela primeira vez no Mito da Caverna de Platão. Dessa forma será possível esclarecer a especificidade moderna de pensar a técnica, determinada pela *causa eficiente*, em detrimento da *causa final*.

2.1 O conceito de *verdade* e o nascimento da subjetividade moderna

O processo que conduz do pensamento grego ao moderno e à transformação de algumas idéias e conceitos fundamentais aí implicados foi pensado por Heidegger a partir da transformação operada na idéia de “verdade” que fundamenta a história do pensamento Ocidental. No texto “A Questão da Verdade em Platão”¹¹⁰ Heidegger afirma que o Mito da Caverna relatado por Platão no Diálogo *A República*¹¹¹ reflete uma transformação operada na idéia de verdade que dá início ao processo da civilização Ocidental.

Heidegger constata no Mito da Caverna a passagem da verdade no sentido grego como “des-ocultamento”¹¹², como *aletheuen*, para a verdade no sentido moderno, como “evidência”, passagem que caracteriza e dá início à história da metafísica e do pensamento Ocidental.

A palavra *alétheia*, que designa a idéia de “verdade” para os gregos, é composta pelo prefixo negativo *a* e pelo substantivo *Léthe*, que significa esquecimento: portanto, é o “não-

¹¹⁰ Texto publicado em 1942, que é resultado de um curso proferido por Heidegger nos anos 1930-1. Utilizaremos aqui a tradução castelhana feita por Francisco Abalo e Pablo Sandoval Villaroel, da Universidade do Chile, em 2000.

Nesta interpretação vamos nos ater apenas aos elementos que permitem pensar a transição do período clássico para o moderno a partir de uma reformulação da idéia de “verdade”. É importante notar que a leitura que Marcuse irá fazer de Platão não se parece em nada com a realizada por Heidegger neste contexto. Essa diferença será explicitada mais adiante, páginas 169-172.

Nosso recurso ao texto de Heidegger serve para explicitar noções que serão tratadas por ele no texto sobre a técnica.

¹¹¹ PLATÃO, *A República ou Da Justiça*. Tradução de Edson Bibi. Bauru: Edipro, 2006.

¹¹² Em alemão *Das Entbergen*, em francês *dévoilement*.

esquecido”, o “não-oculto”, “o que se manifesta aos olhos do corpo e do espírito”; o “não-dissimulado”, “franco”, “verídico”, “justo”, “sincero”¹¹³. Na *alétheia* o ser se manifesta por si mesmo, oferecendo-se aos olhos, aos sentidos e ao pensamento. A palavra remete ao termo “pro-duzir” (*her-vor-bringen*), o pro-duzir que faz passar do estado oculto ao não oculto [ele apresenta, oferece (*bringt vor*)].

A pergunta pelo que é propriamente a “técnica” no texto de 1954 sobre “A Questão da Técnica”¹¹⁴ conduz Heidegger à *alétheia*, ao desocultamento, pois a “essência da técnica” reside justamente nesse des-ocultar que contém em si os quatro modos de “fazer-aparecer” (a causalidade). O desocultar (*alétheia*) abrange os fins, os meios e também a instrumentalidade: “Se (...) nós perguntamos o que é propriamente a técnica entendida como meio, então nós chegamos ao desocultamento. Nele reside a possibilidade de toda fabricação produtora.”¹¹⁵ Assim sendo, ela não é apenas um meio, “ela é um modo de desocultamento”. Essa “perspectiva espantosa” possibilita uma forma totalmente nova de compreensão da essência da técnica, pois ela está no “domínio do desocultamento, quer dizer, da verdade”¹¹⁶. A técnica é um modo de “*aletheuen*”, ela revela aquilo que não se produz por si mesmo e que não está ainda em nossa frente. Esse é o “ponto decisivo da *τέχνη*” (*techné*): “é como desocultamento e não como fabricação que a *τέχνη* é uma pro-dução”. Ela revela seu ser numa região onde o “des-ocultamento”, a “não ocultação”, a “*alétheia*”, a “verdade” acontecem¹¹⁷.

Para Heidegger, o Mito da Caverna é a exposição do “conceito platônico de verdade”, no qual Platão toma a verdade como uma atividade da nossa razão, uma qualidade ou propriedade de nossas idéias e não do real¹¹⁸, reduzindo a verdade à medida do intelecto humano e à condição de uma “representação” (uma reprodução intelectual da realidade)¹¹⁹.

¹¹³ CHAUI, 2002, p. 494.

¹¹⁴ Referência na nota 29.

¹¹⁵ HEIDEGGER, 1980, p. 17-8.

¹¹⁶ Idem, ibidem, p. 17-8.

¹¹⁷ Idem, p. 19.

¹¹⁸ Não foi Platão o responsável por essa transformação: “Se desde Platão o real se mostra à luz das idéias, não é Platão que é a causa. O pensador somente respondeu àquilo que se declarava a ele”. Idem, p. 24.

¹¹⁹ CHAUI, 2002, p. 220-1.

Heidegger retoma as principais etapas de descrição do Mito ¹²⁰. Para ele, os processos aí relatados são “trânsitos” da caverna até a luz do dia e novamente até a caverna e estas exigem, em cada caso, uma “re-habituação dos olhos”, da escuridão e da ignorância à claridade enquanto verdade. A libertação do prisioneiro da Caverna “não se produz a partir da libertação dos grilhões”, mas começa apenas com o “*persistente hábito de fixar firmemente os olhos nos fixos e firmes limites das coisas que estão fixas em sua evidência. A autêntica libertação é a persistência do estar direcionado em direção ao que aparece [iluminando, resplandecendo] em sua evidência (...)*” ¹²¹.

Dessa forma, a obra de Platão reflete um passo decisivo ao dirigir nosso olhar para o que acontece “em nós” quando pensamos e não na natureza das coisas. Assim temos a primeira afirmação da “transcendência das idéias”. O conhecimento verdadeiro é aquele que consegue atingir as Idéias do mundo inteligível, que são as verdadeiras, as essências, enquanto que o mundo sensível é cópia do inteligível, e, portanto, não verdadeiro. Para atingir as Idéias verdadeiras é necessário uma Paidéia, uma formação filosófica que permita aos olhos ver com precisão ¹²².

Mais do que isso, as Idéias estão presentes em nós: “o ser tem sua essência precisamente no que ele é” e, portanto, são apreendidas de imediato a partir do momento que se aprende a “ver”. Sendo assim, a verdade aparece aqui como “evidência” e não mais como “*alétheia*”. Em Heidegger a palavra “evidência” aparece como tradução de “*Idéa*”, o que significa que para ele a “idéia é aquilo que se dá e está aí... no ver”, é o visto. A palavra “evidência” vem do latim, dos verbos *videre* e *visere*, que significam ver e prever. A “verdade como evidência” significa a verdade que se mostra imediatamente ¹²³. Já a palavra

¹²⁰ Em linhas gerais, as principais etapas do Mito da Caverna são as seguintes: a primeira se passa dentro da Caverna, onde os prisioneiros estão acorrentados de tal forma que não podem se mexer e só vêm como “real” as sombras produzidas na parede por uma tocha de fogo colocada distante deles. Na segunda etapa, um prisioneiro consegue se desacorrentar e vê, pela primeira vez, a tocha de fogo, a verdade das sombras. Na terceira etapa o prisioneiro sai da caverna, mas ainda não consegue ver a realidade, pois a luz do sol o ofusca – ele vê apenas os reflexos nas águas. Finalmente, na quarta etapa o prisioneiro, acostumado com a claridade, consegue ver o Sol e a verdadeira realidade iluminada por sua luz, a “Idéia de Bem” – alcançando a verdade plena e total. Temos ainda um quinto movimento, onde o prisioneiro, depois de descobrir a verdade, volta para a caverna para relatar sua aventura em direção à verdade aos demais prisioneiros e, assim, libertá-los. No entanto, ao chegar de volta à caverna, sente dificuldade de se acostumar de novo à escuridão e, quando relata a descoberta da “verdade” aos outros prisioneiros, é completamente desacreditado.

¹²¹ HEIDEGGER, 2000, p. 17; grifo meu.

¹²² No final do percurso de descrição do Mito, Platão conclui da seguinte maneira: “A conclusão é que a educação é a arte que diz respeito exatamente a isto, a essa conversão, e a como pode a alma mais fácil e eficiente ser levada a realizá-la. Não é a arte de introduzir visão na alma. A educação tem como certo que a visão já está presente na alma, mas esta não a dirige corretamente e não arroja o seu olhar para onde deveria; trata-se da arte de rediregir a visão adequadamente”. Platão, 2006, p. 312.

¹²³ Segundo Marilena Chauí, a “verdade é uma visão, visão das coisas, isto é, do que está plenamente visível para a inteligência e, por ser visão plena, a verdade é evidência: um visível inteiramente visto, sem

alétheia pressupunha uma verdade inesgotável, que oferecia-se pouco a pouco e jamais de uma só vez.

Quando no Mito a verdade torna-se evidência, a partir do estabelecimento do mundo das Idéias, um mundo em que apenas o ser participa, pois é sua representação, quando a verdade torna-se visibilidade plena e total, o antigo sentido de *alétheia* é abandonado. Platão transformou a verdade numa atividade da nossa razão, uma qualidade e propriedade de nossas Idéias e não do próprio real, reduzindo a verdade à medida do intelecto humano e à condição de uma representação. Isso significa, e este é o ponto fundamental, que a “verdade” deixa de ser o próprio ser, ser se “des-ocultando” ou se manifestando aos homens, para tornar-se uma *operação da razão humana* ¹²⁴. A verdade torna-se o “olhar correto”, o “olhar na direção certa”, olhar as “realidades claras, distintas, delimitadas e nítidas”, qualidades e propriedades essas que fazem da razão ocidental “exatidão, rigor e correção” ¹²⁵.

Dessa forma, Platão teria iniciado o “processo do destino Ocidental”. Com ele temos o nascimento da metafísica, “desde a exegese do ser como idéia, o pensar alcançado pelo ser (...) é metafísico”, bem como a transformação da essência da verdade, “transformação essa que se converte em história da metafísica” ¹²⁶.

Ao refletir sobre a modernidade, Heidegger detem-se sobre a questão da origem da razão e, com isso, de seu destino histórico na figura da influência da ciência na organização do mundo, concluindo que, na origem da ciência está o esquecimento do ser, a sua redução à subjetividade e ao afastamento da objetividade, pois é o próprio sujeito que é posto como fundamento de toda objetividade. ¹²⁷

A transformação da concepção grega de verdade em “evidência”, entendida por Heidegger como uma redução do ser à subjetividade que dá origem à subjetividade moderna, está na base dos escritos críticos sobre a técnica e a ciência que datam dos anos 40 e 50, dentre os quais estão “A Questão da Técnica” e “Ciência e Reflexão” ¹²⁸, podendo-se acompanhar na origem do pensamento heideggeriano o movimento que conduz ao questionamento da modernidade e do papel da ciência e da técnica. Porém, o problema da periculosidade do projeto científico e técnico da natureza só aparece numa fase posterior a *Ser e Tempo*, onde encontra-se uma investigação sobre a “fundação” das ciências.

sombras ou obscuridades, é evidência; um vidente que tudo vê, sem que nada lhe escape e nada fique escondido, possui evidência”. CHAUI, 2002, p. 220-1.

¹²⁴ Idem, ibidem, p. 220-1.

¹²⁵ Idem, p. 220-1.

¹²⁶ HEIDEGGER, 2000, p. 27-8.

¹²⁷ Idem, ibidem, p. 135-6.

¹²⁸ Idem, “Science and Reflection”. In: HEIDEGGER, M., *The Question Concerning Technology and Others Essays*. New York: Harper Torchbooks, 1977.

O objetivo de Heidegger em *Ser e Tempo* era a fundação filosófica das ciências “positivas”, “ônticas”¹²⁹, partindo da primazia da questão do ser de seu objeto, isto é, buscando os “conceitos fundamentais” das ciências positivas a partir da determinação do ser do ente, o objeto da ciência.¹³⁰ Após esse período Heidegger não retoma este projeto. No texto “A época das concepções de mundo” [1948]¹³¹ fica evidente esse abandono e a nova perspectiva que se anuncia: entender por ciência na situação de sua “essência histórica”¹³², ou seja, em seu sentido “moderno”.

Segundo Dubois, “a meditação sobre a essência da ciência como fenômeno moderno deve nos permitir remontar à determinação metafísica da época e lhe penetrar o sentido, compreendendo a ciência moderna como fenômeno determinante da histórica metafísica do ser, da história se aprofundando em seu esquecimento.”¹³³ E Dubois ainda afirma: “Se a ciência se torna fenômeno fundamental de uma época, é porque essa época se determina essencialmente a partir do conhecimento científico”. O que deve ser compreendido é a “*era da ciência*” como um acontecimento e não como termo de um processo normal da humanidade.

A ciência moderna tem “caráter revolucionário” na medida em que remete a um conceito de “verdade” e “objetividade” no sentido de um fundamento “metafísico-histórico”: “histórico” porque é *uma* figura determinada do ser entre outras e “metafísico” porque é uma nova relação com a objetividade que está em jogo. O seu projeto de “objetividade” não vai além do próprio sujeito, “co-posto no fundamento de toda posição do objeto, assegurando-se ele mesmo sua própria certeza”. A ciência só se assegura na certeza do “sujeito da representação”, pensando-se ele mesmo e colocando-se como fundamento de toda

¹²⁹ Em Heidegger há uma distinção entre a dimensão ôntica e a dimensão ontológica. Ôntico (*Existenziell*) “indica a delimitação do exercício do existir, que sempre se propaga numa pluralidade de singularidade, situações, épocas, condições, e diz respeito ao real efetivo”. Ontológico (*Existenzial*) remete às estruturas que compõem o ser humano a partir da “existência em seus desdobramentos advindos da pre-sença e se refere à estrutura ontológica da existência”. LEÃO, C. citado por SOARES, 1999, p. 33.

¹³⁰ Por exemplo, as ciências físicas, para serem ciências “positivas”, necessitam de uma determinação positiva do ser de seu objeto, isto é, a determinação da “naturalidade da natureza”, a determinação do conceito de “natureza” sob o qual essa ciência se ergue. A relação com a ciência da história é um pouco diferente, na medida em que esta funda-se no ser histórico do *Dasein* (ser-aí). A ciência da história tem engajamento existencial, ela é “compreensiva”, é o próprio ser se movendo e se compreendendo em seu fazer. Heidegger critica o historicismo e o conhecimento histórico (*Historie*) que assumem uma relação externa com a própria história e não se questionam sobre a historicidade do objeto histórico. DUBOIS, 2004, p. 120-142.

¹³¹ HEIDEGGER, M., “L’Époque des Conceptions du Monde” [1938]. In : HEIDEGGER, M., *Chemins que ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1996.

¹³² Apenas para lembrar, a concepção de “essência” deve ser pensada em Heidegger não como aquilo que “é” uma coisa; ela deve ser compreendida *historicamente*, no sentido de certo destino do ser, de uma *relação histórica* com o ser. Isto quer dizer que não podemos compreender a “essência” antropológicamente, como algo fixo; ela é um destino, um “acontecer”, dinâmica.

¹³³ DUBOIS, C., 2004, p. 135.

objetividade. “Ser” quer dizer “subjetividade”, o “homem” sob a figura do sujeito da representação coloca-se no centro do ente: “Eis-nos conduzidos à *instauração cartesiana*”. Trata-se ainda do “ser”, mas na forma extenuada, esgotada, da “representação”, todo questionamento a seu respeito é posto fora do jogo. O sujeito certo de si mesmo e desenvolvendo essa certeza no projeto de dominação da objetividade não deixa coisa alguma, além dele mesmo, que seja ainda questionável. Então, a tarefa do pensamento não é mais a fundação, mas o questionar dessa inquestionabilidade.¹³⁴

Isto remete à “polarização sujeito-objeto”¹³⁵ que acontece na modernidade. Na Antiguidade, com expressão na filosofia grega clássica, ainda não existia o conceito de “*subjectum*” no seu significado atual. Ele era considerado o fundamento invariável das coisas, apesar das variações ocasionais das suas qualidades. Neste sentido, todos os entes eram “*subjectum*”. Com o fim da Antiguidade ocorre uma ruptura com essa concepção; agora o homem percebe sua existência como privilegiada perante a natureza e esta passa a ser concebida como “externa” e como conjunto de objetos prestes a desocultar seus segredos. O conceito de “*subjectum*” perde a sua abrangência e vale a partir de então somente para o homem. O “*objectum*” ganha o status de oposição ao “*subjectum*”, e, como dependente dele, sem autonomia e sem dignidade próprias. A “técnica moderna” é impensável sem essa emancipação do novo “*subjectum*”. “A polarização sujeito-objeto formou a base de ataque do homem ao seu próprio mundo e contribui para o esquecimento do Ser do qual (...) faz parte”¹³⁶.

2.2 O conceito de *técnica moderna*

Como se deu essa transformação que está na base da nossa concepção de técnica? “O que é a técnica moderna?”, pergunta Heidegger¹³⁷. Para ele, a sua especificidade não está simplesmente no fato de ela ser fundada sobre a ciência moderna, exata, da natureza, uma vez que o inverso também pode ser verdadeiro, quer dizer, ciência experimental também depende de um material técnico e está ligada ao progresso na construção de aparelhos técnicos. Esta relação entre a ciência experimental, por exemplo, a física, e a técnica, é exata, mas não deixa de ser simples constatação histórica. Heidegger se pergunta pelo fundamento dessa relação: “A questão decisiva é, portanto, qual é a essência da técnica moderna para que

¹³⁴ DUBOIS, C., 2004, p. 135-6.

¹³⁵ BRÜSEKE, F. J., 2001, p. 70-1.

¹³⁶ Idem, *ibidem*, p. 71.

¹³⁷ HEIDEGGER, 1980, p. 20.

ela possa avistar utilizar as ciências exatas da natureza?”¹³⁸

Já nos referimos acima, rapidamente, à concepção de “essência” em Heidegger, que deve ser compreendida *historicamente*. Heidegger compreende a “essência da técnica moderna” como “*Ge-stell*” e isto quer dizer então duas coisas: uma “mesmice” e uma “diferença”, uma “novidade”.

Primeiro, Heidegger define a “essência” da técnica como um modo de *Entbergen*, de “desocultamento”, “desvelamento”, *revealing*¹³⁹, *dévoilement* (1980), um modo de fazer aparecer o que está oculto, um modo de “pro-dução”, *Hervorbringen*. O termo “pro-dução” é similar ao termo grego *poiesis*¹⁴⁰, que significa não apenas a produção artesanal, poética ou artística, mas o “aparecer da própria coisa”, sendo portanto um termo mais amplo e abrangente. A pro-dução “faz passar do estado oculto para o não oculto”, ela aparece somente quando o oculto é “des-ocultado”, “des-velado”. Todo “pro-duzir” funda-se em um “desocultamento” e esse se torna um elemento essencial da técnica. Na “técnica” entendida como “des-ocultamento” reside a possibilidade de toda fabricação produtiva: “*Assim, a técnica não é somente um meio: ela é um modo de desocultamento*”¹⁴¹.

O ponto decisivo da *techné* grega não reside de modo algum na ação de fazer e de manipular, nem tampouco na utilização de meios, mas no “des-velamento”, des-ocultamento. Esse modo de “pro-dução” (*poiesis*) propiciado pelo desocultamento técnico deixa a “coisa” intacta, resguardada, “deixa algo no escuro”, “um resto inexplicável”. Por meio do termo *aletheuen*, *alétheia*, os gregos descreveram o processo de alcançar a “verdade” onde esta não está *no* sujeito, não é a sua verdade, mas é a verdade do mundo, um modo essencial do mundo e dos objetos no mundo. Heidegger retoma a definição grega de técnica para contrapô-la à “moderna”, sendo a *techné* grega é um modo de desocultamento, de *aletheuen*: “é como desocultamento, e não como fabricação, que a *techné* é uma pro-dução”. Segundo Brüseke, definir a técnica como um modo de “desocultamento” significa entender a sua “essência” como a “*verdade do relacionamento do homem com o mundo*”; não é mais algo exterior e exclusivamente instrumental, mas a maneira como o homem apropria-se e aproxima-se da natureza, e esta possui temporalidade e, assim, história¹⁴².

¹³⁸ Idem, *ibidem*, p. 20.

¹³⁹ Idem, 1977, p. 11 (edição americana).

¹⁴⁰ *Poiesis* é a ação de fabricar, de produzir: prática na qual o agente e o resultado da ação estão separados e são de natureza diferente; se apresenta por meio de obra ou objetos, seu “campo é o artefato ou objeto”. Está ligada tanto ao “trabalho” quanto à “*techné*”. CHAUI, 2002, p. 509.

¹⁴¹ HEIDEGGER, 1980, p. 17-8; grifo meu.

¹⁴² BRÜSEKE, 2001, p. 71.

O que há de comum, de “mesmice” entre a *techné* antiga e a técnica moderna é que ambas são modalidades de “desocultamento”. Mas, qual a especificidade da “técnica moderna” que nos obriga a recusar a caracterização meramente instrumental e antropológica e a buscar uma definição mais precisa?

A pergunta pela “técnica” é impulsionada justamente e por causa do “elemento inquietante” que é a presença da “técnica moderna”. E daí a questão decisiva: qual a “essência da técnica moderna?” E Heidegger responde: “ela é um modo de desocultamento”, mas um modo específico, pois o desocultamento que rege a técnica moderna não se desenvolve como “pro-dução” no sentido de *poiesis*:

O desocultamento que rege a técnica moderna é uma “pro-vocação” (*Heraus-fordern*) pela qual a natureza é posta como algo estável [fixo] que libera uma energia que pode ser extraída e acumulada como tal.¹⁴³

Heidegger pergunta se isso não é o mesmo que acontece com, por exemplo, o velho “moinho de vento”, e diz que não, pois este põe a energia do vento à nossa disposição, mas não para a “acumular”, ele não “pro-voca” a natureza. “Pro-vocar”, *Herausfordern*, pode ser traduzido também por “requisição”, desafio, *challenging*¹⁴⁴, que é um modo específico de produção, característico da modernidade. A técnica moderna “requer” a natureza no sentido da “pro-vocação”. A “requisição que pro-voca as energias naturais” é uma “exigência”, *Fördern*, que visa uma outra coisa, isto é, que visa avançar em direção a sua utilização máxima. A “requisição” no sentido da “produção moderna”, que apreende a natureza como reservatório de energia, torna disponível todo ente para uma ordem de consumo:

O desocultamento que rege completamente a técnica moderna tem o caráter de uma instalação [*das Stellen*] no sentido de uma requisição. Esta tem lugar quando a energia guardada na natureza é liberada, que isto que é assim liberado é transformado, o transformado acumulado, o acumulado por sua vez repartido e o repartido por sua vez trocado. Liberar, transformar, acumular, repartir, trocar, são modos de desocultamento (...) do desocultamento que pro-voca.¹⁴⁵

¹⁴³ HEIDEGGER, M., 1980, p. 20.

¹⁴⁴ Idem, 1977, p. 14, nota 13.

¹⁴⁵ Idem, 1980, p. 22.

Heidegger propõe o termo *Ge-stell* para caracterizar o modo de desocultamento que rege a “essência da técnica moderna”, que “requer” o homem, que o “pro-voca” a desvelar a natureza como “estoque disponível”¹⁴⁶. Segundo Brüseke, o termo *Ge-stell* faz parte da nuvem de conceitos de difícil tradução. Ao pé da letra a tradução seria “estante”, “armação”, e podemos dizer que ele diz respeito ao “colocar à mão”, “à disposição”, para ser usado e consumido. Ele é, de certa maneira, a essência do desocultamento técnico e de todas as atividades modernas que se deixam caracterizar como *stellen*, como um acesso ao Ser que demanda e desafia o mesmo na “homogeneização”, “funcionalização” e “materialização”. O *Ge-stell* é a reunião de todos os modos do *stellen* (do colocar no lugar para tornar disponível) que agem conjuntamente na requisição técnica. A possibilidade de variações de uso do termo *stellen* é grande e Heidegger faz uso desta variedade ao falar das formas do fabricar e do produzir “moderno” (do “pro-vocar”): *stellen* é o radical que forma as palavras fabricar, rearranjar, desarranjar, mostrar, demonstrar, pôr, lavar, etc. O termo foi traduzido por *Arraisonnement*¹⁴⁷ na versão francesa, por *Enframing* na americana¹⁴⁸ e “demandamento” pelo comentador brasileiro Brüseke. Optamos por manter o uso em alemão a fim de evitar mal-entendidos.

O desocultamento técnico moderno substitui as formas antigas ou alternativas como “cuidar”, “guardar”, “preservar”; há uma redução do Ser do ente a uma função restrita. A citação seguinte é extremamente pertinente para esclarecer o sentido do termo:

A hidroelétrica está colocada (*gestellt*) no Reno. Demanda-o (*stellt ihn*) na direção de sua pressão hidráulica, que demanda as turbinas na direção de girar-se, este giro move a máquina, cuja movimentação produz (*herstellt*) a energia elétrica, para a qual estão demandadas (*bestellt*) as centrais e os linhões interestaduais, que garantem a distribuição. No contexto dessa seqüência entrelaçada de demandamento (*Bestellung*) da energia elétrica, aparece também o Rio Reno como algo demandado (*Bestelltes*). A hidroelétrica não está edificada no rio como a velha ponte de madeira que interliga há séculos margem com margem. Pelo contrário, é agora o próprio rio que está encaixado na usina elétrica. Ele é o que é agora, como rio, fornecedor de pressão hidráulica, intermediado pela essência da usina.¹⁴⁹

¹⁴⁶ HEISENBERG, 1980, p. 27-8.

¹⁴⁷ HEIDEGGER, 1980, p. 26, nota 1.

¹⁴⁸ Idem, 1977, p. 19.

¹⁴⁹ Idem, 1980, p. 21-2.

O que é decisivo na “técnica moderna” é o modo como nela acontece a relação entre o homem e a natureza, a matéria, a objetividade mesma, nela o ente desoculta-se exclusivamente como “*Bestand*”. O ente desvelado a partir da “requisição” técnica moderna o é como *Bestand*, como “estoque” ou “fundo disponível”, “reservatório de energia”, “*standing reserve*”¹⁵⁰, “*fonds*”¹⁵¹. Heidegger promove a palavra *Bestand* à dignidade de um “título” que caracteriza o modo de existência de tudo que é atingido pelo “desocultamento pro-vocante”: “O que está aí como fundo (*Bestand*) não o está mais como objeto”¹⁵². O objeto só existe para servir a algo ou a alguém, ele perde sua autonomia, sua existência independente, sua objetividade mesma. Ele ainda existe no sentido de estar aí, mas se torna absolutamente dependente do sujeito que o “pro-voca”.

Segundo Dubois¹⁵³, o desenvolvimento contemporâneo da técnica permite dizer que o modo de se manter do ente, de estar na verdade, de aparecer, não é mais precisamente a “objetividade”, mas sim a “disponibilidade”, a “possibilidade de ser a todo o momento empregado e consumido”: “O horizonte a partir do qual se desvela todo ente é a disponibilidade no quadro da extrema fluidez organizada do processo técnico”¹⁵⁴.

Tomando a indicação de Brüseke¹⁵⁵, nós podemos distinguir três elementos característicos da “técnica moderna” em Heidegger: a “homogeneização”, a “materialização” e a “funcionalização”.

A “homogeneização” ignora as propriedades das coisas, nivela as diferenças e relaciona-se com elas no ato do desocultamento técnico tratando-as como massa amorfa: a quantificação generalizada leva à redução qualitativa; homens e coisas se tornam objeto de manipulação intercambiáveis.

Já na materialização, todo objeto que se apresenta para a técnica moderna como “material” é apreendido como algo “reduzido” e “materializado”. Nesse sentido, Heidegger antecipa a discussão crítica sobre pesquisa genética e manipulações de genes humanos:

O fato de que o homem é a matéria-prima mais importante permite a expectativa de que um dia, na base da pesquisa química contemporânea, serão construídas fábricas para procriação artificial de material humano. As pesquisas do químico Kuhn, prestigiado este ano com o Prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, já abrem a

¹⁵⁰ Idem, 1977, p. 17, nota 16.

¹⁵¹ Idem, 1980, p. 23.

¹⁵² Idem, ibidem, p. 23.

¹⁵³ DUBOIS, 2004, p. 139.

¹⁵⁴ Idem, ibidem, p. 139.

¹⁵⁵ BRÜSEKE, 2001, p. 64-70.

possibilidade de dirigir de forma planejada, conforme as necessidades, a geração de criaturas ou masculinas ou femininas (...).¹⁵⁶

Em 1955 Heidegger criticou a afirmação do químico e prêmio Nobel Wendell M. Stanley (que ganhou o prêmio em 1946 juntamente com John Northrop pela preparação artificial de enzimas e proteínas de vírus) que disse, durante a premiação, que “faltaria pouco tempo até que a vida estivesse colocada na mão do químico e a substância viva pudesse ser montada, desmontada e transformada à vontade”:

Tomamos conhecimento desta colocação. Admiramos até a audácia da pesquisa científica e pensamos sem reserva. Nós não refletimos que, com os meios da técnica, está-se preparando um ataque à vida e à essência do homem que, comparado com a explosão da bomba de hidrogênio, significa pouco. Pois exatamente quando as bombas de hidrogênio não explodem e a vida na Terra fica conservada, principia com a era do átomo uma mudança estranha no mundo.¹⁵⁷

O desocultamento técnico também “funcionaliza” a matéria, ou seja, torna-a apta a corresponder diversas funções, mas sempre nos moldes do desvelamento técnico que provoca e demanda a matéria como reservatório de energia. Heidegger mostra como o desocultamento técnico ganha características processuais; a energia, ocultada na natureza e demandada com meios técnicos, sofre um processo de transformações múltiplas.

A região (...) está sendo provocada (herausgefordert) na lavra de carvão e de minérios. A terra desoculta-se agora como bacia carbonífera, o solo como depósito de minério. Outro parece o campo que o camponês lavrava, quando lavar (bestellen) ainda significava cultivar (hegen und pflegen). O fazer do camponês não provoca a terra. Semeando o trigo, este fazer entrega as sementes às forças de crescimento e guarda seu crescimento. No entanto, também a lavra do campo (Feldbertellung) caiu na influência de uma outra forma de lavar, que demanda (stellt) a natureza. A agricultura é agora indústria de alimentação motorizada. O ar está demandado na direção da entrega de nitrogênio, o solo por causa do minério, o minério, por exemplo, por causa do urânio, este por causa da energia nuclear, que pode ser liberada para a destruição ou para o uso pacífico.¹⁵⁸

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M., “A Superação da Metafísica”, In “Ensaio e Conferências” [1954], citado por BRÜSEKE, *ibidem*, p. 65.

¹⁵⁷ HEIDEGGER, M., “Gelassenheit”, citado por BRÜSEKE, *ibidem*, p. 65-6

¹⁵⁸ *Idem*, 1980, p. 20-1.

Segundo Heidegger, também a técnica moderna como *Ge-stell* “*não é nem um ato humano nem mesmo um simples meio*”, não é uma técnica e nem uma máquina e, portanto, não se refere a uma *concepção puramente instrumental, puramente antropológica*¹⁵⁹: ela “*é o modo pelo qual o real se desoculta como estoque de energia (Bestand)*”¹⁶⁰. Não é um ato que surge sem o homem, mas também não é um ato que deriva apenas do homem. No *Ge-stell* também se produz uma não-ocultação¹⁶¹, mas que revela o real como “estoque disponível”, *Bestand*. E isso depende de uma certa atitude do ser frente ao real, de um modo de compreensão da relação com a objetividade e com a verdade.

3. O conceito de natureza na ciência moderna: Heidegger e Heisenberg

3.1 Heidegger

A “técnica moderna” possui uma especificidade que caracteriza o que Heidegger chama de “idade da técnica”; nela o homem é “pro-vocado” ao desocultamento de um modo “impressionante”, estabelecendo uma relação com a “natureza” como sendo o principal “reservatório de fundo de energia”. Esse comportamento perante a natureza aparece pela *primeira vez* na “ciência moderna e exata da natureza”¹⁶². Isso porque em modo de representação da natureza, considera-a como com “*complexo calculáveis de forças*”:

¹⁵⁹ Idem, *ibidem*, p. 28.

¹⁶⁰ Idem, p. 28; grifo meu.

¹⁶¹ Em Heidegger, a técnica moderna como *Ge-stell* conserva o duplo significado do desocultamento como “pro-dução” e como “pro-vocação”, ambos presentes no significado do verbo “*stellen*” que pode adquirir os dois sentidos. De um lado, o “desocultamento” no sentido da pro-dução como *poiesis*, que faz aparecer a coisa presente na não-ocultação – nesse sentido a palavra “*dar-stellen*” significa “trazer aos olhos”, “expor”. De outro lado, significa a produção no sentido moderno, como “pro-vocação”, de onde o verbo “*her-stellen*” como “fabricar”. São dois “modos de desocultamento” (*alétheia*) com sentidos diferentes, mas que permanecem ligados entre si na definição da essência da técnica como *Gestell*, permitindo a ele manter aberta a possibilidade de outro modo de “desocultamento”, uma vez que o “homem perceba como sua própria essência o pertencimento no desocultamento”.

¹⁶² Sendo a “ciência moderna” uma manifestação *histórica*, ela deve apresentar características distintas. Heidegger a compreende essencialmente como “pesquisa científica” e como “um projeto científico da natureza”. Suas principais características são: (1) Tratar matematicamente os fenômenos naturais; (2) a experimentação baseada na representação de “leis” que os fenômenos devem seguir e que dependem, por sua vez, de um esboço fundamental do plano do domínio do ente natural; (3) a concepção moderna de “experiência” (*Experiment*) como controle, cálculo, organização. A sua *concepção de experiência moderna* atenta para a ligação entre indústria e ciência, para o surgimento dos Institutos de Pesquisa, o desaparecimento da figura do sábio e a transformação do pesquisador em “técnico”. A “essência” da ciência moderna constitui-se de projeto e rigor, procedimento e exploração organizada, pesquisa. DUBOIS, 2004, p. 133.

A física moderna não é uma física experimental porque ela aplica à natureza aparelhos para interrogá-la, mas inversamente: é porque a física – já como teoria pura – organiza a natureza a mostrar-se como complexo calculável e previsível de forças que a experimentação é designada a interrogá-la, afim que saibamos se e como a natureza assim organizada responde ao chamado.¹⁶³

Segundo Heidegger, a ciência matemática da natureza surgiu dois séculos *antes* da técnica moderna. Como pôde então aquela estar a serviço desta última? Para ele, a “*teoria da natureza*” elaborada pela física moderna preparou o caminho para a “essência” da técnica moderna. Esta só deu seus primeiros passos quando pode se *apoiar* nas ciências exatas da natureza. O desocultamento que “pro-voca” já reina na física, mas não chega a se manifestar propriamente: “*A física moderna é a precursora do Ge-stell, precursor ainda desconhecido em sua origem*”¹⁶⁴. A essência da técnica moderna “permanece aí escondida por longo tempo”.¹⁶⁵

É por que a essência da técnica moderna reside no Ge-stell que esta técnica deve utilizar a ciência exata da natureza. Assim nasce a aparência enganosa de que a técnica moderna é ciência natural aplicada. Essa aparência se mantém na medida em que nós não questionamos o suficiente e que não descobrimos nem a origem essencial da ciência moderna nem, ainda menos, a essência da técnica moderna.¹⁶⁶

Nesse sentido, o elemento diferencial da técnica moderna não é ser fundada na ciência exata da natureza (pois, como vimos, o inverso também pode ser verdadeiro). O diferencial é o seu modo de “desocultamento pro-vocador”, é seu modo específico de lidar com a natureza.

A “física” se afasta cada vez mais dos objetos porque a “pro-vocação” por meio do *Ge-stell* exige que a “natureza” possa ser abordada como “estoque disponível”. Para Heidegger, seja qual for o movimento que afasta a física do modo de representação

¹⁶³ HEIDEGGER, M., 1980, p. 29.

Na versão americana: “Because physics, indeed already as pure theory, sets nature up to exhibit as a coherence of forces calculable in advanced, it therefore orders its experiment precisely for the purpose of asking whether and how nature reports itself in set up in this way”. Idem, 1977, p. 21.

¹⁶⁴ Idem, 1980, p. 29-30; grifo meu.

¹⁶⁵ Heidegger nota que o que é tardio para a constatação histórica é anterior para a história do ponto de vista da essência; ou seja, a essência da técnica moderna já dava seus primeiros sinais no século XVII, quando surge a ciência moderna da natureza, apesar de só aparecer definitivamente no século XVIII, a partir da construção de motores. Idem, *ibidem*, p. 30.

¹⁶⁶ Idem, p. 31.

exclusivamente dirigido aos objetos, que era o único que contava antes de seu surgimento, uma coisa permanece certa:

(...) a natureza aparece, de um modo ou de outro, sempre identificada pelo cálculo e permanece ordenável como um sistema de informação.¹⁶⁷

A frase “a natureza como sistema de informação”, escrita nos anos 50, antecipa o surgimento das “*tecnociências*”¹⁶⁸, termo que tem se tornado corrente para descrever a nova configuração histórica da relação entre ciência e tecnologia. As novas tecnociências, que estão em pleno auge neste começo de século, são a biotecnologia, a nanociência e nanotecnologia, as ciências cognitivas e as tecnologias de informação, que juntas formam o que se tem convencido chamar de tecnologias “*Nano-convergentes*” (NBIC – *Nano, Bio, Info and Cognitive Science*)¹⁶⁹.¹⁷⁰ As “tecnociências” representam uma área emergente da ciência que trata do estudo de materiais que têm dimensões extremamente reduzidas, permitindo a manipulação da matéria a um nível atômico. A “matéria” já não é considerada um termo adequado, ele foi substituído por “informação” e a vida foi reduzida à “informação genética”. Esse conceito apaga as “distinções ontológicas” entre os seres vivos, não vivos e

¹⁶⁷ Idem, p. 31.

¹⁶⁸ O uso do “*neologismo tecnociência*” vem se tornando corrente para caracterizar a imbricação entre ciência e tecnologia: “O grau de imbricação não é uniforme... Atinge um máximo na biotecnologia, em setores mais tradicionais é menor. A conclusão... é a de que não se sustenta mais a estratégia de separar a ciência da tecnologia, admitindo a relevância dos valores sociais apenas para esta” (OLIVEIRA, Marcos B. de, 2003a, pp. 11).

¹⁶⁹ A nanociência, como o próprio nome diz, é a ciência feita em escalas minúsculas, escalas de nanometro. A palavra “nano” significa 10^{-9} de modo que um nanometro corresponde a 10^{-9} metro, o mesmo que 1 bilionésimo do metro (0,000000001 metro). A nanotecnologia é a habilidade de construir materiais e produtos com precisão atômica, molecular, usando os conhecimentos obtidos com a nanociência. Para construir esses novos materiais a nanotecnologia usa aglomerados de moléculas e átomos com os quais faz blocos construtores com o tamanho do nanometro, ou seja um bilionésimo de um metro, que serão usados para criar novos materiais. A nanociência consiste na criação de pequeníssimos blocos construtores formados nos laboratórios de nanociência que têm propriedades diferentes daquelas apresentadas por pedaços maiores dos mesmos materiais, como, por exemplo, o “carbono”, cuja manipulação o torna um dos materiais mais resistentes já conhecidos: “A nanotecnologia apresenta oportunidades tanto para pesquisadores como para fabricantes de manipular materiais, mudando suas propriedades, ao invés de aceitar as propriedades já conhecidas”. In: “A nanociência e a nanotecnologia: uma revolução em pequenos pacotes”. Disponível em: http://images.google.com.br/imgres?imgurl=http://www.on.br/revista_ed_anterior/janeiro_2004/conteudo/futuro/imagens/space.jpg&imgrefurl=http://www.on.br/revista_ed_anterior/janeiro_2004/conteudo/futuro/futuro.html&h=169&w=200&sz=15&hl=pt-BR&start=188&sig2=Xdf3V3pw23UPBtOwf9LyOw&tbnid=Nb0xS-vBSDmkDM:&tbnh=88&tbnw=104&ei=nMRARtPdF5fUgQKM9_i4BA&prev=/images%3Fq%3Dbiotecnologia%2Be%2Bnanotecnologia%26start%3D180%26gbv%3D2%26ndsp%3D20%26svnum%3D10%26hl%3Dpt-BR%26sa%3DN

¹⁷⁰ Heidegger não chegou a conhecê-las, haja vista que os fundamentos para o desenvolvimento da nanociência só apareceram em 1959, com uma palestra do físico Richard Feynman intitulada “*There's Plenty Room at the Bottom*”.

artefatos ¹⁷¹, possibilitando uma “instrumentalização das culturas e da natureza como pura fonte de matéria-prima.” ¹⁷²

Para Laymert Garcia dos Santos, foi a partir “virada cibernética”^{173 174} que se deu essa “transformação de paradigma”, entendida como uma “mudança na lógica das técnicas”. A expressão foi usada por Catherine Waldby ¹⁷⁵ e se refere ao “movimento comum” que se dá no campo da ciência e da técnica a partir do qual se instaura a possibilidade de abrir totalmente o mundo ao controle instrumental através da “informação”. Essa “dimensão operativa da ciência” transforma a vida em matéria-prima e, em virtude de seu “caráter puramente operatório”, a noção de “informação” não se vincula a nenhuma matéria e define-se “unicamente em relação a um regime energético e estrutural” ¹⁷⁶. A ausência de atribuição de “valor” a um bem intangível como a informação caracteriza-a como um conceito essencialmente “neutro”.

Heidegger afirma que o “sistema de informação” se determina a partir de uma “concepção mais uma vez modificada da causalidade” ¹⁷⁷, que agora “*não apresenta mais nem a característica do ‘fazer-aparecer pro-dutor’ [poiesis] nem o modo de causa eficiente, ainda menos aquele da causa formalis*”. A “*causalidade parece se contrair*” e não ser nada além de uma “notificação pro-vocadora do estoque disponível”, uma *informação*. Afirma ainda que a esse processo de “contração da causalidade” corresponde um “processo de crescente resignação”, tal como descrito por Werner Heisenberg “de maneira

¹⁷¹ GARCIA, José Luis, *Biotechnologia e Biocapitalismo Global*. In: Revista *Análise Social*, vol. XLI, 2006.

¹⁷² SANTOS, Laymert Garcia dos, “Da virada cibernética aos abismos da globalização”. In: *Revista Sexta-Feira*, n.º 6, p. 155.

¹⁷³ Idem, p. 154-5.

¹⁷⁴ A ciência da “Cibernética” nasceu da pesquisa de um grupo de pesquisadores do MIT (*Massachusetts Institute of Technology*), composto por matemáticos, biólogos, fisiólogos, etc, com a proposta de retorno aos estudos interdisciplinares. Seu fundador foi o matemático Norbert Wiener (1894-1964), que escreveu, entre outros, o livro *Cibernética e Sociedade: o uso humano de seres humanos* (1948). Foi Wiener quem visualizou que a “informação” como uma quantidade era tão importante quanto a energia ou a matéria. A teoria da cibernética de Wiener pode ser vista como uma “super-ciência”, a “ciência das ciências”, que estimulou as pesquisas em muitas áreas dos sistemas de controle e dos sistemas que trabalham com “informação”.

¹⁷⁵ WALDBY, Catherine, *The Visible Human Project – Informatic Bodies and Posthuman Medicine*, citado por SANTOS, Laymert Garcia dos, *Predação High Tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil*, 2001. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/cteme/textos.htm>

¹⁷⁶ SIMONDON, Gilbert citado por SANTOS, Laymert Garcia dos, “Tecnologia, Natureza e a ‘Redescoberta’ do Brasil”. In: SANTOS, Laymert G. dos, *Polítizar as novas tecnologias*. São Paulo: Ed. 34, 2003, p. 67. Simondon redefine essa noção de informação da “cibernética” para pensar a “ontogênese da individuação” na física, na biologia e na tecnologia.

¹⁷⁷ HEIDEGGER, 1980, p. 31; 1977, p. 23; grifos meus.

impressionante” em sua conferência *A Imagem da Natureza na Física Contemporânea* [1954]¹⁷⁸, também utilizada por Marcuse no capítulo sexto de *O Homem Unidimensional*¹⁷⁹.

Esta transformação decisiva que se refere à “contração da causalidade”, a qual leva à perda não apenas a “causa final” que dava prioridade à “causa eficiente” no processo de fabricação técnica, mas também da própria “causa eficiente”, é o lugar onde encontramos uma aproximação entre as análises de Marcuse e de Heidegger. Interessa-nos entender as suas implicações no pensamento de Marcuse sobre a técnica e, com o objetivo de aprofundar esta discussão, tomaremos o texto de Heisenberg para, então, analisarmos em que medida estas colocações influenciaram-no e como ele as desenvolve.

3.2 Heisenberg

Heisenberg parte da constatação de que “a posição do homem moderno perante a natureza parece radicalmente diferente da de épocas anteriores”¹⁸⁰. Diferente daquelas, quando a relação do homem com a natureza era determinada “por uma filosofia da natureza”, na época, atual esta relação “é determinada em grande medida pela ciência e pela técnica” e que é indício de “alterações profundas operadas na base de nossa existência”, que afetam todos os setores da vida: “Daí cabe perguntar qual a imagem que a ciência moderna (...) apresenta da natureza?”¹⁸¹

Ele inicia o livro *A Imagem da Natureza na Física Moderna* fazendo um breve esboço das “raízes históricas da ciência moderna”, desde o século XVII, com Kepler, Galileu e Newton: na base desta ciência ainda encontrava-se uma “imagem medieval da natureza”, que via nesta uma criação e obra de Deus. O problema da natureza e da existência do mundo material era dependente da figura de Deus. Entretanto, ao longo dos anos a atitude do homem ante a natureza “mudou radicalmente”: “À medida que o investigador penetrava nos pormenores dos processos naturais, reconhecia que, como Galileu tinha começado a fazer, era possível isolar certos processos individuais, descrevê-los matematicamente e, assim, ‘explicá-los’”¹⁸², abrindo-se então um novo horizonte para a ciência nascente. Com Newton o mundo deixa de ser apenas obra de Deus para ser compreendido em seu conjunto (Deus continua seu criador, mas ao homem é dada a possibilidade de apreendê-lo em suas leis

¹⁷⁸ HEISENBERG, W., *A Imagem da Natureza na Física Moderna*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1981.

¹⁷⁹ Quando se refere ao “conceito idealista de natureza” presente na ciência moderna.

¹⁸⁰ HEISENBERG, 1981, p. 5.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*, p. 5.

¹⁸² Idem, p. 8.

próprias). Inicia-se aí uma mudança na atitude do investigador em relação à natureza, que passa a ser considerada não apenas como independente de Deus, mas também do próprio homem. “Nasce assim o ideal de uma descrição ou explicação ‘objetiva’ da natureza”. A fecundidade do novo método de abordagem propiciado pela mecânica newtoniana abriu a possibilidade de controle da natureza, como atesta o desenvolvimento da mecânica ao longo dos séculos seguintes ¹⁸³.

Assim, pouco a pouco, se foi modificando o significado da palavra natureza.¹⁸⁴

A expansão dos domínios da investigação para os “campos mais remotos da natureza”, possível graças à técnica que ia se desenvolvendo em ligação com a ciência mediante a construção de aparelhos cada vez mais complexos, fez com que o conceito de “natureza” se tornasse um “conceito que abrangia todos os campos da experiência em que o homem podia penetrar com o auxílio da ciência e da técnica, independente do fato de tais campos fazerem ou não parte da ‘natureza’ que conhecemos pela experiência ordinária”. Nesse processo, também o termo “descrição da natureza” foi perdendo o significado original e adquirindo cada vez mais o de uma “descrição matemática”, ou seja, “uma compilação de informações sobre suas relações e as leis”¹⁸⁵.

Contudo, a imagem da natureza ainda guardava uma relação com a concepção que estava em sua base, a saber, a de “matéria” imutável em sua massa e suscetível de movimento por efeito de forças, considerada como o que permanecia constante a despeito de toda mudança dos fenômenos. Seguindo a antiga filosofia da natureza, como de Demócrito, o “átomo” ainda se manteve como “verdadeiro e realmente existente”, “elemento imutável constituinte da matéria” durante o século XIX, de onde resulta a imagem que o materialismo tinha do mundo ¹⁸⁶.

A primeira crise dessa concepção materialista ocorreu na segunda metade do século XIX, como conseqüência do desenvolvimento da eletrônica, onde “não é mais a matéria, mas o campo de força, que se impõe como realidade verdadeira e única”. Tal crise conduziu a profundas alterações nos fundamentos da *física atômica* durante o século XX, quando se constatou que a “esperada realidade objetiva das partículas elementares constitui uma

¹⁸³ No século XVIII, com o desenvolvimento dos motores; no século XIX, com o desenvolvimento da ótica e da termologia, entre outros.

¹⁸⁴ HEISENBERG, *ibidem*, p. 10.

¹⁸⁵ *Idem*, p. 10.

¹⁸⁶ *Idem*, p. 11.

simplificação demasiado grosseira do estado real das coisas e que devia ceder lugar a concepções muito mais abstratas”¹⁸⁷. As leis da natureza formuladas matematicamente na *mecânica quântica* não se referem às partículas elementares “em si”, mas apenas aos processos que acontecem quando se infere o comportamento das partículas pela ação recíproca entre elas e outro sistema físico qualquer (como um aparelho de medida):

A noção de realidade objetiva das partículas elementares volatilizou-se por isso extraordinariamente, e não na névoa de qualquer nova e pouco clara ou ainda incompreendida noção de realidade, mas na transparente clareza de uma matemática que não representa o comportamento da partícula, mas sim o nosso conhecimento do dito comportamento (...).¹⁸⁸

Segundo Heisenberg, “as profundas alterações, que nosso ambiente e nossa maneira de viver sofreram na época da técnica, produziram também uma perigosa *transformação no nosso pensamento* e nisso se tem querido ver a origem das crises que atormentam o nosso tempo”¹⁸⁹. No entanto, o desenvolvimento das técnicas não seria um fator que por si só explicaria as “incertezas nos movimento do espírito” que afligem a “condição humana na nossa crise atual”. Para ele, nós nos aproximamos de uma resposta mais válida à questão inquietante sobre as transformações atuais em nossa maneira de viver “se procurarmos a razão (...) na súbita e (...) fabulosamente rápida expansão da técnica nos últimos cinquenta anos. Esta rápida transformação (...) não deu tempo à humanidade para se adaptar às novas condições de vida.”¹⁹⁰

Mas esta resposta também é insuficiente, segundo o físico-filósofo, “porque o nosso tempo parece encontrar-se diante de uma situação inteiramente nova e para a qual muito dificilmente se pode encontrar analogia na história”¹⁹¹. A hipótese desenvolvida por Heisenberg é a de que...

(...) as modificações operadas nos fundamentos da moderna ciência da natureza podem talvez ser consideradas como sintoma das revoluções havidas nas próprias bases da nossa existência.¹⁹²

¹⁸⁷ Idem, p. 13-4.

¹⁸⁸ Idem, p. 14.

¹⁸⁹ Idem, p. 19; grifo meu.

¹⁹⁰ Idem, p. 21.

¹⁹¹ Idem, p. 21

¹⁹² Idem, p. 22.

No capítulo intitulado “O homem está sozinho em frente de si próprio”, Heisenberg afirma: “se, partindo da situação criada pela ciência moderna, se tenta penetrar até os alicerces da existência, agora móveis e sem solidez, tem-se a impressão que não pecamos (...) se dissermos que *pela primeira vez no decurso da história, o homem está sozinho frente a si próprio*”¹⁹³. Numa época como a nossa, de reinado da técnica, esta afirmação adquire um sentido muito mais amplo:

Em épocas anteriores, era a natureza que se oferecia aos nossos olhos; habitada por toda espécie de seres vivos, a natureza constituía um reino que vivia segundo leis próprias e em que o homem devia encontrar maneira de se acomodar. No nosso tempo, pelo contrário, vivemos num mundo de tal modo transformado pelo homem que chocamos sempre com estruturas produzidas por ele, tanto ao manejar utensílios de uso cotidiano quanto ao comer um manjar preparado por processos mecânicos, ou ao atravessar uma paisagem modificada por ele, de modo que, em certo sentido, continuamos a encontrar-nos sempre e somente a nós mesmos.¹⁹⁴

O autor propõe uma analogia entre a nova situação em que vivemos e a das ciências modernas, pois também nesta “o homem encontra-se sozinho perante a si próprio”. As ciências modernas não consideram “em si” os elementos constitutivos da matéria. Ela “nos ensina que eles fogem a toda determinação objetiva no espaço e no tempo”, de modo que somente nosso conhecimento a respeito deles pode ser tomado como objeto de ciência. Sendo assim, “na ciência, *o objeto da investigação não é a natureza em si mesma, mas a natureza subordinada à maneira humana de pôr o problema*”¹⁹⁵.

As colocações de Heidegger e de Heisenberg acerca da ciência e da técnica moderna os levaram a concluir que vivemos em situação de “perigo”. Para Heisenberg, a “tarefa de nossa época” é tomar consciência dessa situação, que coloca a humanidade em situação de risco.

Com a expansão aparentemente ilimitada do seu poderio material, a humanidade encontra-se na situação de um capitão cujo barco seja construído com tal abundância de aço e ferro que a agulha magnética da bússola aponta só a massa de ferro do próprio barco e não o norte. Com semelhante barco não há maneira de alcançar porto; navegará em círculo, ao sabor dos ventos e das correntes”. O perigo reside apenas quando o capitão “ignorar que a bússola não reage à

¹⁹³ Idem, p. 22; grifo do autor.

¹⁹⁴ Idem, p. 22.

¹⁹⁵ Idem, p. 23; grifo meu.

força magnética. No momento em que o descobrir, boa parte do perigo desaparece... [O] capitão que não quer navegar em círculo, mas sim atingir uma meta... encontrará os meios e os caminhos para determinar o rumo de seu barco. Mas, em todo caso, a consciência de que a esperança no progresso encontra um limite, implica já o desejo de não vogar em círculo, mas de alcançar uma meta.¹⁹⁶

Já para Heidegger o “perigo”, *Ge-fähr*, presente na técnica moderna é a eliminação de tudo que é “misterioso” e “sublime” e que reduz a natureza e os seres da terra, a objetividade mesma, ao consumo e ao princípio do “cálculo”, submetendo todos os entes. Na modernidade acontece “*que a natureza calculável, como o mundo supostamente verdadeiro, apodera-se de todos os pensamentos do homem e transforma e petrifica a imaginação humana para um pensar meramente calculador*”¹⁹⁷. A forma “calculadora” de lidar com a natureza é de fato eficiente e exata, mas justamente em razão de seu sucesso ela se torna “o perigo que o verdadeiro se oculte em meio a toda essa exatidão”¹⁹⁸. A ameaça ao homem não provem das máquinas ou dos aparelhos técnicos, ela vem do perigo que o homem venha recusar outros modos de produção (desocultamento) “mais originais” e que não ouça mais a “verdade”.

Segundo Heidegger, “nenhuma organização puramente humana está em condições de tomar em mãos o governo de nossa época” e “frear a era atômica”. Trata-se, para o pensamento, de “preparar e salvaguardar as possibilidades de um pensamento outro que não o *calculante*”, de pensar de outro modo no seio do mundo da técnica, de nosso mundo, a relação com o ser, a partir dessa mesma época. Heidegger opõe o “pensamento calculante”, “calculador-objetivante”, ao “pensamento meditante”, sendo este o modo de pensamento que convida a *ultrapassar os limites da razão ocidental*.

De modo surpreendente, Heidegger introduz na filosofia a categoria do “divino”, deixando “para trás” a filosofia e ciência ocidentais. Segundo Brüseke, Heidegger pratica o fim da filosofia à sua maneira, ele *salta* para fora do racionalismo ocidental ao aceitar a presença do divino, o que significa aceitar como método da reflexão a “revelação”. Chama atenção a forte influência do filósofo e místico Meister Eckhart (1260-1328) sobre Heidegger (também Kierkegaard o influenciou decisivamente), assim como o fato de ele ter se aproximado do budismo e taoísmo na sua fase madura. Ele assume plenamente o convite de “saltar fora da área comum das ciências”, e também da filosofia, reconhecendo e definindo os

¹⁹⁶ Idem, p. 29.

¹⁹⁷ HEIDEGGER, M., *Hebel – Der Hausfreund*, citado por BRÜSEKE, 2001, p. 72.

¹⁹⁸ Idem, 1980, p. 36.

limites do próprio filosofar. Nesta fase madura, Heidegger deixa de ser o filósofo para tornar-se o “pastor do segredo do Ser”. A citação que se segue exemplifica esse *salto* para fora dos limites do pensamento ocidental e a nova perspectiva anunciada por Heidegger, onde ele descreve, já num novo sentido, o encontro com uma árvore florida:

Estamos fora da ciência. Em vez disso, estamos, por exemplo, em frente a uma árvore florescente e a árvore está em nossa frente. Ela apresenta-se a nós. A árvore e nós apresentamo-nos um para o outro, enquanto ela está aí e nós estamos na frente dela. Nessa relação, colocado um frente ao outro e para o outro, somos a árvore e nós. Então, não se trata nessa apresentação de representações que circulam pela nossa cabeça. Paramos um instante, como se quiséssemos puxar fôlego antes e depois de um salto. Agora saltamos mesmo, para fora da área comum das ciências e, ainda mais, como mostra-se agora, da filosofia. E para onde pulamos? Será para dentro de um abismo? Não! Mas ao chão, no qual vivemos e morremos, se não nos quisermos iludir. É uma coisa curiosa, ou melhor, uma coisa estranha, que tenhamos de saltar primeiro ao chão no qual já estamos.¹⁹⁹

Para Brüseke, o “radicalismo silencioso” de Heidegger se expressa também em uma espécie de “ecologismo”²⁰⁰, “que ultrapassa qualquer entendimento meramente técnico de preservação da natureza”. A passagem para o poético e o divino e seu apelo para conservar o que nos cerca podem ser entendidos como uma “pré-meditação” da *temática ecológica*²⁰¹. Segundo Brüseke, Heidegger se insere na história do *ambientalismo* na medida em que problematiza e busca uma melhor compreensão da *relação entre a técnica moderna e a “natureza”*²⁰². A conceituação da técnica moderna como *Ge-stell* tem um objetivo crítico e demonstra o descontentamento de Heidegger para com o percurso real da história humana. O pensamento da técnica em Heidegger “não oferece diretrizes para salvar o planeta”. Seu pensamento ajuda apenas a formular questões²⁰³.

¹⁹⁹ Idem, “Was heisst denken?” [1954], citado por BRÜSEKE, 2001, p. 85-6.

²⁰⁰ Um dos méritos do livro de Brüseke é justamente inserir o questionamento sobre a técnica e a ciência modernas em Heidegger na história do ambientalismo.

²⁰¹ BRÜSEKE, 2001, p. 84.

²⁰² Há em Heidegger uma ética diferente da tradicional, pois não é moralizante nem indica normas ao agir; é uma “ética da conservação”, do “poupar, resguardar, proteger”, tal como a ética presente nos movimentos ecológicos. Para ele, as propostas de superar a técnica através da moral são antropocêntricas, pois partem do pressuposto que o homem faz a técnica, de que ele tem possibilidade de dominá-la e exigir o cumprimento de normas morais. Para mais informações a respeito desta ética heideggeriana ver Brüseke, 2001, p. 106-8, e Loparic, “Ética e Finitude”. In: NUNES, B. (org.) *A Crise do Pensamento*. Belém: Editora da UFPa, p. 37-122.

²⁰³ Dubois, 2004, p. 142.

4. Técnica, ciência e política em Marcuse

Podemos agora justificar em que medida as colocações a respeito da “contração da causalidade” a que se refere Heidegger, e que encontra apoio nas análises de Heisenberg, nos ajudam a compreender as posições de Marcuse. No capítulo sexto de *O Homem Unidimensional*, ele afirma:

Quando a natureza foi explicada em termos de quantidade isto acarretou que a explicassem em termos de estruturas matemáticas; assim operou-se uma distinção entre a realidade e os “fins inerentes” e por conseqüência entre o verdadeiro e bem, entre a ciência e a ética. De qualquer maneira que a ciência possa definir a objetividade da natureza e as relações entre as partes, a ciência não pode explicar a natureza em termo de “causas finais”. Qualquer que seja o papel desempenhado pelo sujeito nas ciências físicas e naturais, ele está privado de seu papel ético, político, estético e ele é reduzido a um papel de observação “pura”, de medida e cálculo “puro”.²⁰⁴

A quantificação e abstração matemática da natureza acontecem paralelamente à separação entre ética, política, razão, técnica e ciência, que está na base da moderna concepção de “neutralidade” científica. Marcuse recusa terminantemente essa concepção de neutralidade e propõe outro modo de compreender a relação entre os termos, vinculando-os internamente a valores e fins e revelando, assim, a necessária unidade entre eles. Neste item vamos abordar as relações entre técnica, ciência e política na crítica da neutralidade tal como desenvolvida por Marcuse.

4.1 Tecnicidade e a crítica da neutralidade em *O Homem Unidimensional*

Marcuse encontra no início do projeto científico e na sua forma de apreensão da “natureza” e da “objetividade” a gênese do desenvolvimento social da técnica e da ciência e da própria “racionalidade científico-tecnológica”, que possibilitou a sua posterior aliança com as formas de dominação e controle sociais. Com isso ele não busca apenas uma explicitação dos paralelismos entre a “racionalidade científica” e a “racionalidade social” no início da época moderna. Seu objetivo é, antes,...

²⁰⁴ MARCUSE, H., 1968a, p. 170; Idem, 2002, p. 150; Idem, 1969a, p. 144.

(...) demonstrar o caráter instrumentalista interno dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é a priori tecnologia, e o a priori de uma tecnologia específica – a saber, tecnologia como forma de controle e coesão social.²⁰⁵

Ele estabelece uma discussão crítica com a “física contemporânea”, “quântica”, surgida na primeira metade do século XX, e a “filosofia contemporânea” analítica e logicista. O paralelismo entre estas duas formas de conhecimento está no modo como concebem e apreendem a natureza e a relação com a objetividade. Ele traça a história do desenvolvimento na definição de natureza, que começa com a “algebrização da geometria”, que substituiu as “figuras geométricas visíveis por operações puramente mentais”, e alcançou sua forma extrema na “filosofia científica contemporânea” para a qual “os problemas da ciência física tendem a se confundir com relações matemáticas e lógicas”²⁰⁶. A idéia de natureza aqui desenvolvida se torna cada vez mais efêmera e a própria noção de uma “substância objetiva” que se opõe ao sujeito parece se dissolver. Partindo de direções diferentes, os cientistas e os filósofos fazem as mesmas hipóteses e se recusam admitir a existência de “entidades” realmente existentes:

Privada de sua interpretação em termos de metafísica platônica e pitagórica, a natureza é uma natureza matematizada, a realidade científica parece ser uma realidade de idéias.²⁰⁷

Para comprovar seu argumento “extremo”, ele se apóia nos trabalhos de filósofos, físicos e cientistas contemporâneos²⁰⁸, justificando a partir destes a idéia de que a “matematização da natureza” conduziu a um “mundo das idéias” que abstrai da realidade empírica. Segundo Marcuse, a filosofia da ciência contemporânea contém um forte “*elemento idealista*” e em suas formulações mais extremas ela se aproxima de uma “*concepção idealista da natureza*”²⁰⁹. A densidade e a opacidade das coisas não aparecem

²⁰⁵ MARCUSE, H., 1968a, p. 181; Idem, 2002, p. 161; Idem, 1969a, p. 153; grifo meu.

²⁰⁶ Idem, 1968a, p. 171; Idem, 2002, p. 151-2; Idem, 1969a, p. 145-6.

²⁰⁷ Idem, 1968a, p. 172; Idem, 2002, p. 152; Idem, 1969a, p. 146.

²⁰⁸ Como por exemplo, do filósofo da física Herbert Dingle (*Nature*, 1951), do filósofo analítico Quine (*From a Logical Point of View*, 1953), do neopositivista e filósofo da ciência H. Reichenbach (citado por Philipp G. Frank em *The Validation of Scientific Theories*, 1954), do filósofo da física que escreve sobre teoria da racionalidade científica e filosofia da psiquiatria Adolf Grünbaum (também citado por Philipp G. Frank no mesmo livro de 1954), assim como dos físicos Werner Heisenberg (*The Physicist's Conception of Nature*, 1958, e *Physics and Philosophy*, 1959) e Max Born (também em Philipp G. Frank, 1954). MARCUSE, H., 1968a, p. 171-2-3; Idem, 2002, p. 152-3; Idem, 1969a, p. 146-7.

²⁰⁹ MARCUSE, H., 1968a, p. 172, 174; Idem, 2002, p. 152, 154; Idem, 1969a, p. 146, 147.

mais. O mundo objetivo deixa de ser um mundo de objetos em oposição a um sujeito que o apreende. As “coisas físicas” nada mais são que “eventos físicos” e as proposições se referem unicamente a “atributos”, a “relações” que caracterizam processos diferentes, espécies diferentes de coisas físicas.

Essa interpretação “idealista” da natureza na ciência moderna é justificada a partir do texto de Heisenberg *A Imagem da Natureza na Física Contemporânea*. Ele e seu mestre Max Born foram fundamentais para o desenvolvimento da “mecânica quântica”, um “brilhante golpe da física matemática”²¹⁰. A física inicia o século XX com duas teorias consistentes, mas distintas, a clássica newtoniana e a das partículas. No decorrer da década de 1920, as dualidades que perturbaram a física no primeiro quarto do século foram abaladas pela construção da “mecânica quântica”. Apesar dos desenvolvimentos da teoria do *quantum* e das dificuldades de observação direta no nível subatômico, a mecânica quântica se dedicou à observação do que acontece aos átomos quando são submetidos a certas influências específicas (como luz, calor, campos elétricos e magnéticos). Foi então que a nova física foi impulsionada pelos “sofisticados modelos matemáticos” de Heisenberg. Ambos, Born e Heisenberg, contribuíram para o progresso da mecânica quântica ao desenvolverem a “mecânica de matrizes”, permitindo a representação de partículas físicas a partir de matrizes numéricas. Marcuse destaca duas citações deles para comprovar seu argumento:

Segundo Max Born: “A teoria da relatividade (...) nunca deixou de tentar atribuir propriedades à matéria (...) Mas frequentemente uma quantidade mensurável não é a propriedade de uma coisa, mas uma propriedade de sua relação com outras coisas (...) A maioria das medidas em física não concernem diretamente às coisas que nos interessam, mas uma certa espécie de projeção, a palavra estando presa no sentido mais largo possível”.

E Heisenberg: “O que nós estabelecemos matematicamente só constitui para uma pequena parte um ‘fato objetivo’, para a maioria trata-se de um exame geral de possibilidades”.²¹¹

Outro autor citado por Marcuse é o C. F. Von Weizsäcker²¹², para quem a física moderna é essencialmente “kantiana”. Ele diz, por exemplo, que a dualidade entre “onda” e “corpúsculo”, que dominou o debate entre a física clássica newtoniana e a das partículas no

²¹⁰ CORWELL, J., *Os Cientistas de Hitler: ciência, guerra, e o pacto com o demônio*. Rio de Janeiro: ed. Imago, 2003.

²¹¹ BORN, M., HEISENBERG, W., citados por MARCUSE, H., 1968a, p. 172-3; Idem, 1968a, p. 172-3; Idem, 1969a, p. 146-7.

²¹² VON WEIZSÄCKER, C. F., *The History of Nature*, 1949 (historiador da física).

começo do século XX ²¹³, só se compreende quando se recusa a considerá-las como “em si” ou quando são aceitas como “fenômenos”. Ele propõe uma interpretação “kantiana” da mecânica quântica, segundo a qual a realidade física é apenas uma representação humana, que pensa a natureza em termos matemáticos, não se referindo, portanto, aos fatos da ordem do Ser, aos objetos “em si” e não conseguindo coordenar os fenômenos num “modelo objetivo de natureza” ²¹⁴. Apoiando-se em Weizsäcker, Marcuse afirma que nós podemos até supor que as equações físicas correspondem à estrutura real do átomo, à estrutura objetiva da matéria; mas, “se é apenas uma propriedade própria da matéria, então a própria matéria participaria objetivamente da estrutura do espírito”; para ele, essa é uma interpretação que contém um “*grande elemento idealista*”.

(...) os objetos inanimados, sem hesitação, sem erro, pelo simples fato de que eles existem, são integrados a equações que eles não conhecem. Subjetivamente, a natureza não faz parte do espírito – ela não pensa em termos matemáticos. Mas objetivamente ela é parte do espírito – ela pode ser pensada em termos matemáticos. ²¹⁵

Marcuse nota que isso não quer dizer que para a física não há realidade objetiva, mas simplesmente que ela não põe a questão ou a considera sem propósito. O que ele considera ser um *problema* é quando essa “suspensão” da realidade objetiva se torna um “princípio

²¹³ Na primeira metade do século XX a teoria até então dominante na física era a newtoniana. Ela era tida como objetiva, podendo se submeter à observação adequada – não era ambígua: a distinção entre objetos e fenômenos era clara. Suas leis eram universais, igualmente válidas no nível cósmico e microcósmico. Todo sistema era, em princípio, determinista. Entretanto, essas características da física foram contestadas a partir de 1895. As bases da teoria newtoniana foram abaladas pelas teorias de Max Planck e Albert Einstein e pela transformação da teoria atômica que se seguiu à descoberta da radioatividade na década de 1890. No final do século XIX, Max Planck vinha trabalhando sobre a natureza da radiação eletromagnética. Em 1900, propôs uma profunda ruptura com as idéias comuns da física – ele afirmara que a radiação só existe em múltiplos integrais de minúsculos átomos de energia, chamados de “quanta”. Ou seja, ele supôs que a luz é emitida não em ondas, mas em minúsculos “pacotes” de energia. Suas descobertas resultaram na “revolução do *quantum*”. Na verdade, suas hipótese derivaram de uma série de acontecimentos que marcaram a física do século XIX, como a descoberta dos raios X, da radioatividade, da decomposição beta e dos espectros, entre outros. Em 1905, Einstein publicou a sua “teoria especial da relatividade”: ele empregou a idéia do *quantum* de Planck para interpretar o efeito fotoelétrico o que revelou que a luz comportava-se como um enxame de partículas ou “fótons”. A energia máxima que um elétron emitia dependia apenas do comprimento da onda da luz e não de sua intensidade, como previa a física clássica, para a qual a luz se comportava como uma onda. Cf. HOBBSAWM, Eric, *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 517; CORWELL, John, 2003, p.96-7).

²¹⁴ Cf. MERLEAU-PONTY, Maurice, *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 154-161.

²¹⁵ VON WEIZSÄCKE citado por MARCUSE, H., 1968a, p. 174; Idem, 2002, p. 154; Idem, 1969a, p. 147. Marcuse nota também que em Karl Popper encontramos uma interpretação “menos idealista” na medida em que, para ele, no curso do desenvolvimento histórico a ciência física descobre e define diferentes camadas da “realidade objetiva”, o que conduz à obsolescência de conceitos e ao seu desenvolvimento. O problema dessa interpretação é que ela “parece implicar um progresso em direção a um núcleo da realidade, quer dizer, em direção a uma verdade absoluta”; “senão a realidade seria um fruto sem caroço e o conceito mesmo de verdade científica estaria em perigo”.

metodológico”. Nesse caso acontecem duas coisas: primeiro, a passagem do metafísico “o que é” para o funcional “como isso que é, é”, e, segundo, estabelece-se uma certeza e uma prática que, ao lidar com a matéria, é livre de todo engajamento com o que está fora do contexto operatório.

Neste caso, a realidade passa a ser abordada como um “sistema hipotético de *instrumentalidades*” e esse “princípio metodológico” pode ser aplicado à realidade com “eficácia”: “*Uma vez provada sua eficácia, esta concepção trabalha a priori, predetermina a experiência, projeta a direção da transformação da natureza, organiza o todo.*”²¹⁶ O enunciado metafísico “*being-as-such*” (ser enquanto ser) dá lugar ao “*being instrument*” (ser-instrumento)²¹⁷. “Em outros termos”, deixam de existir...

(...) outros limites objetivos para transformar o homem e a natureza do que aqueles oferecidos pela matéria, sua própria resistência, ainda não vencida, ao conhecimento e ao controle.²¹⁸

Esse “princípio *instrumentalista*”, com toda sua eficácia, passa a determinar todas as esferas da vida pelo gerenciamento e organização da sociedade, da produção, do trabalho, do lazer²¹⁹. Quando a matéria é apreendida apenas por meio de “equações matemáticas”, a “*res extensa* perde seu caráter de substância independente”²²⁰. Ao definir o mundo como *res extensa* “universal e absolutamente pura” Galileu teria antecipado o surgimento do sujeito científico, possibilitando o estabelecimento de um universo científico unidimensional onde toda matéria é neutra e toda substância é instrumento²²¹.

Porém, Marcuse não quer dizer com isso que Galileu é o responsável por esse processo e pelas formas de dominação e controle possibilitadas pela racionalidade científica, e sim, chama a atenção para o fato de que há uma “continuidade” entre o desenvolvimento do pensamento científico mais abstrato e as formas científicas de organização da vida na sociedade contemporânea. A “racionalidade científica” é o desfecho de um processo, que tem em sua base a idéia de razão tal como a entendiam os gregos, que na modernidade foi

²¹⁶ MARCUSE, 2002, p. 155; Idem, 1968a, p. 174-5; Idem, 1969a, p. 148-9; grifo meu.

²¹⁷ Idem, ibidem, p. 155; Idem, ibidem, p. 174-5; Idem, ibidem, p. 148-9; grifo meu.

²¹⁸ Idem.

²¹⁹ Na primeira parte de *O Homem Unidimensional* Marcuse apresenta as formas como esse princípio foi aplicado ao modo de trabalhar com a introdução de máquinas nas linhas de montagem das fábricas nos anos 60 e com a automação do processo produtivo, gerando uma profunda transformação na relação do indivíduo com seu trabalho, que levou à sua redução a mero “instrumento”. Essa consequência material e bastante real será apresentada na terceira parte desta pesquisa, página 229.

²²⁰ Marcuse parafraseando Heisenberg: MARCUSE, 1968a, p. 175-6; Idem, 2002, p. 155-6; Idem, 1969a, p. 149.

²²¹ Idem, 1968a p. 176; Idem, 2002, p. 156; Idem, 1969a, p. 149.

transformada e reduzida à “razão técnica”. Porém, em seu desenvolvimento ela se torna “razão técnico-científica”, resultada da união entre ciência e tecnologia. É esse movimento que Marcuse quer entender. Para ele, a “racionalidade técnico-científica” só pôde surgir em virtude da separação entre razão, ética e política que estabeleceu sua neutralidade e que equivale à recusa das “causas finais”.

De forma paradoxal os esforços científicos para estabelecer uma “objetividade da natureza” conduziram a sua “desmaterialização crescente” e à “ideação da objetividade”²²². Marcuse quer entender como foi possível à ciência, ao chegar ao máximo de “abstração”, “formalização” e “ideação” da objetividade, alcançar simultaneamente o máximo de intervenção prática no mundo, pois esta “formalização” da natureza se revela como muito específica, uma vez que se constitui numa relação “essencialmente prática” com o sujeito. E aqui Marcuse recorre mais uma vez a uma citação do historiador da física Von Weizsäcker:

O que é a matéria? Na física atômica, a matéria é definida pelas reações que ela pode ter no decorrer das experimentações humanas e por leis matemáticas (quer dizer, intelectuais) às quais ela obedece. Nós ‘definimos’ a matéria como um objeto suscetível de ser manipulado.²²³

A abstração científica é essencialmente prática em virtude de sua “teoria da natureza”, da forma específica que a apreende. Segundo Marcuse:

A ciência da natureza que concebe a natureza como um conjunto de instrumentos potenciais, material do controle e organização, se desenvolve guiada pelo *a priori* tecnológico. E apreender a natureza enquanto instrumentalidade (hipotética) é uma conduta que “precede” toda criação de uma organização técnica particular.²²⁴

Logo na seqüência Marcuse indica uma citação de Heidegger, o que mostra que sua noção de “*a priori* tecnológico” foi desenvolvida a partir dele:

O homem moderno toma o ser em sua inteireza [totalidade] como matéria-prima para a produção e sujeita a totalidade do mundo

²²² Idem, 1968a, p. 178; Idem, 2002, p. 158-9; Idem, 1969a, p. 151.

²²³ VON WEIZSÄCKE citado por MARCUSE, H., 2002, p. 159; Idem, 1968a, p. 179; Idem, 1969a, p. 151.

²²⁴ Idem, 2002, p. 157; Idem, 1968a, p. 176; Idem, 1969a, p. 150.

objeto à varredura [devastação] e à ordem da [fabricação]²²⁵ (*Herstellen*).²²⁶ (...) o uso da maquinaria e a produção de máquinas não é a técnica ela mesma, mas meramente um instrumento adequado para a realização da essência da técnica em sua matéria-prima objetiva²²⁷.
228

A “essência da técnica”, tal como definida por Heidegger, é um modo historicamente determinado de “pro-dução” (de *des-ocultamento*) da realidade, que por sua vez estabelece uma relação interna e determinada com a “verdade” e com a “objetividade”. Na produção moderna esse “des-ocultamento” da realidade é “pro-vocação”; ou seja, a essência da técnica moderna baseia-se em uma abordagem instrumental da natureza considerada como *Bestand*, como “estoque disponível”, “reservatório de energia”.

Para Heidegger, a “essência” da técnica moderna aparece pela primeira vez na “ciência exata da natureza” em virtude de seu modo de representação da natureza como “*complexo calculável de forças*”. Só quando pôde se apoiar na “teoria da natureza” elaborada pela física matemática surgem então a *técnica e a tecnologia modernas*. O que as caracteriza não é o fato de estarem fundadas na ciência moderna, nem mesmo de ser “aplicação” da ciência, mas sim o seu modo *instrumental* de lidar com a natureza e a objetividade. A “aplicação” é uma possibilidade já inerente à teoria científica pura em virtude de seu “a priori tecnológico”, que é interno ao próprio método científico em seu aspecto mais puro. Ele designa uma determinada “teoria da natureza”, uma forma específica de lidar com a objetividade e de relação entre o ser humano e a natureza, isto é, a uma “tecnicidade”:

Heidegger sublinhou que o “projeto” de um mundo como instrumentalidade precede (e deve preceder) a técnica enquanto um conjunto de instrumentos. É preciso que o homem conceba a realidade como tecnicidade antes que possa agir sobre ela como técnico (*technicien*).²²⁹

Com esse conceito de “tecnicidade” herdado de Heidegger, Marcuse pôde recusar a apreensão meramente instrumental da técnica. A “tecnicidade” não se refere à técnica

²²⁵ Tradução modificada por nós. Aqui aparecia o termo “produção” e nós o substituímos por “fabricação”. Pois “fabricação” (*Herstellen*) é o termo utilizado por Heidegger para se referir à “produção” especificamente “moderna”, que também pode ser traduzido por “pro-vocação”.

²²⁶ In *Holzwege* [1950].

²²⁷ In *Vorträge und Aufsätze* [1954].

²²⁸ Heidegger citado por Marcuse: MARCUSE, H., 2002, p. 157; Idem, 1968a, p. 177; Idem, 1969a, p. 150.

²²⁹ MARCUSE, “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial”. In: RAULET, G. *Herbert Marcuse, Philosophie de L’émancipation*. Paris: PUF, 1992a, p. 135; grifo meu.

mesma, mas a sua “essência”, à forma especificamente histórica da relação entre o homem e natureza. E isso implica *rejeitar a noção de “neutralidade” da técnica*, pois os objetos podem ser neutros, mas a relação com a objetividade não, ela indica uma determinada idéia de “verdade”, um determinado universo de “fins”. Em toda “tecnicidade” está presente esse universo de “fins”, que por sua vez determinam a própria forma do instrumento técnico, tal como entendiam os gregos (a “causa final” atuante em toda produção de instrumentos e objetos técnicos, pois não existe instrumentalidade “*per se*”).

Porém, no período moderno esse universo de fins foi recusado, o que abriu a possibilidade de uma aproximação meramente *instrumental* do mundo assim como a transformação da “realidade natural” em “realidade técnica”:

Certamente uma máquina, o instrumento técnico, pode ser considerado como neutro, como pura matéria. Mas a máquina, o instrumento, não existe nunca fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica; eles só existem como instrumentos de uma “tecnicidade”; e a “tecnicidade” é um “estado do mundo”, um modo de existência do homem e da natureza.²³⁰

*“Entretanto, este conhecimento ‘transcendental’ tem uma base material, ela se acha nas necessidades e na incapacidade da sociedade em satisfazê-las e em desenvolvê-las.”*²³¹

Essas necessidades, que Marcuse insiste serem as próprias *necessidades vitais* de “abolição da angústia, pacificação da vida e a alegria e o prazer”, estavam na origem do projeto técnico e na própria noção de “ciência moderna”²³²:

Se nós levamos em conta o caráter existencial da tecnicidade, nós podemos falar de uma causa final teleológica e da recusa desta causa final pelo desenvolvimento social da técnica. A técnica, ao se desenvolver atualmente como instrumentalidade “pura”, fez abstração desta causa final: esta deixou de ser o objetivo do desenvolvimento tecnológico. Em conseqüência, a instrumentalidade pura, sem finalidade, se tornou um meio universal de “dominação”.²³³

²³⁰ Idem, 1992a, p. 135; grifo meu.

²³¹ Idem, ibidem, p. 135; grifo meu.

Aqui parece que Marcuse faz uma breve ironia a Heidegger ao falar desse “conhecimento transcendental” que tem uma “base bastante material”.

²³² “Na noção de harmonia dos mundos, das leis físicas, do deus matemático (idéia extrema de igualdade universal através de toda desigualdade!) (...) que exige o livre jogo das faculdades intelectuais contra os poderes repressivos.” (Idem, p. 135)

²³³ Idem, p. 135-6.

E assim, “*por meio dessa tecnicidade a repressão mais primitiva do homem pelo homem assegura a sociedade*”. O momento é decisivo para a argumentação, pois é a partir daqui que ele põe em questão a tese da *neutralidade* da ciência e vincula a “razão técnica” à “razão política”. Ele afirma:

O a priori tecnológico é um a priori político na medida em que a transformação da natureza compreende a do homem, e na medida em que as “criações feitas pelos homens” provêm de um conjunto social e a ele retornam. Podemos dizer que o maquinismo do universo tecnológico é “enquanto tal” indiferente aos fins políticos – ele pode revolucionar ou ele pode retardar uma sociedade (...). Entretanto, quando a técnica se torna a forma universal da produção material, ela circunscreve uma cultura inteira; ela projeta uma totalidade histórica – um “mundo”.²³⁴

Marcuse revela aqui o *nexo indissolúvel* que une “razão técnica” e “razão política”. Sem uma adequada apreensão dessa relação a interpretação do pensamento sobre a técnica em Marcuse se mostra contraditória e foi o que permitiu que fosse atacado por todos os lados, sendo acusado de irracionalista, tecnofóbico, determinista tecnológico, entre outros.

Para mostrar um exemplo de como seu pensamento pode ser mal interpretado, tomaremos uma citação de um texto de Marcuse escrito no mesmo ano que *O Homem Unidimensional*, intitulado “Industrialização e Capitalismo em Max Weber”²³⁵. O texto é esclarecedor ao desvendar, a partir de uma análise interna ao desenvolvimento dos conceitos em Weber, que toda abstração está vinculada a um universo material de fins e que justamente a “neutralidade axiológica” dos conceitos científicos permite seu uso para os fins da dominação e do controle. A discussão sobre os conceitos de “industrialização” e “capitalismo” na obra de Weber se torna o ponto de partida para uma discussão crítica sobre o *problema da neutralidade*. O objetivo de Marcuse no texto é apontar que interesses penetram a suposta neutralidade e pureza científicas e sua racionalidade²³⁶. A citação a qual nos referimos é a seguinte:

²³⁴ MARCUSE, H., 2002, p. 157-8; Idem, 1968a, p. 177; Idem, 1969a, 150; grifo meu.

²³⁵ In: MARCUSE, H., *Cultura e Sociedade*, volume 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998b.

²³⁶ Nesse sentido, a obra de Weber se torna significativa, pois no próprio desenvolvimento de seus conceitos, aparentemente puros e neutros, a análise do processo de “racionalização” se torna análise das formas de dominação, a “dominação burocrática” (científica, abstrata e formal). A teoria da ciência weberiana subordina a economia política axiologicamente neutra às exigências do poder político e da dominação: “*Sua teoria da neutralidade axiológica interna da ciência logo se revela como aquilo que é na prática: a tentativa de tornar a ciência livre para a aceitação de valores vinculantes impostos a partir do exterior*” (MARCUSE, H., 1998b, p. 114)

O conceito de razão técnica talvez seja ele próprio ideologia. *Não somente a sua aplicação, mas já a técnica ela mesma é dominação (sobre a natureza e sobre os homens), dominação metódica, científica, calculada e calculista. Determinados fins não são impostos apenas “posteriormente” e exteriormente à técnica – mas eles participam da própria construção do aparelho técnico; a técnica é sempre um “projeto” sócio-histórico; nela encontra-se projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com os homens e as coisas. Uma tal “finalidade” da dominação é “material”, e nesta medida pertence à própria forma da razão técnica.*²³⁷

Em sua crítica, Gerard Lebrun²³⁸ faz uso da citação de Marcuse acima referida e afirma que existe uma séria e “pesada ambigüidade” nas análises de Marcuse: de um lado, ele considera a técnica como simples força produtiva e condena um sistema de dominação social e política que a utiliza como instrumento de dominação; de outro, Marcuse “‘*ao mesmo tempo*’ deve caracterizar nossa modernidade pelo fato de a técnica exercer doravante, ‘*por si mesma*’ e sem intermediário, a função de opressor”²³⁹. E completa:

Quando Marcuse põe fim a essa ambigüidade é para se engajar na segunda direção. Ele rejeita a idéia de que a tecnologia teria tido a má sorte de ser utilizada absurdamente pelo sistema de dominação que favoreceu sua expansão: hoje, é “a própria técnica” como instrumento da *Bildung* que devemos combater – renunciando, sobretudo, à antiquada tese da neutralidade. (...) Marcuse foi “longe demais” ao denunciar a própria razão instrumental, e não apenas as suas usurpações.²⁴⁰

Jürgen Habermas²⁴¹ também faz uma crítica parecida a Marcuse utilizando-se da mesma citação. Para ele, a dificuldade da abordagem de Marcuse é resultado da imbricação de dois pontos de vista: de um lado, uma perspectiva filosófica da técnica, apoiando-se em Heidegger e Husserl e, de outro, o ponto de vista sociológico. Ele enumera apenas uma das dificuldades, que considera a mais importante. A mistura entre esses dois pontos de vista, sociológico e filosófico, faz com que Marcuse identifique “técnica” e “dominação”: “*Então, não se poderia pensar uma emancipação sem uma revolução prévia na própria ciência e na técnica*”²⁴².

²³⁷ MARCUSE, H., 1998b, p. 132; grifo meu.

²³⁸ LEBRUN, Gerard, “Sobre a tecnofobia”. In: NOVAES, A. (org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

²³⁹ LEBRUN, G., 1996, p. 487, grifos do autor.

²⁴⁰ Idem, ibidem, p. 487-8.

²⁴¹ HABERMAS, J. *Técnica e Ciências como ‘ideologia’*, Lisboa: Edições 70, 2006.

²⁴² HABERMAS, J., 2006, p. 49-51; grifo meu.

Estas críticas desconsideram que a relação entre “razão técnica” e “razão política” é imanente, “técnica” e “política” estão necessariamente unidas em todo e cada caso e, assim, a própria “neutralidade” da técnica se revela como política. Elas desconsideram o conceito de “tecnicidade”, que significa unidade indissociável entre “técnica” e “política”. Toda técnica tem um universo de fins, uma “causa final” inerente, mesmo que ela seja mistificada pela suposta “neutralidade” dos objetos técnicos. Como afirmou Marcuse, “determinados fins não são impostos apenas posteriormente e exteriormente à técnica”, eles participam na construção dos aparelhos técnicos. Uma “nova” técnica (instrumento) seria possível dentro de um novo *universo de fins* (tecnicidade). No mesmo texto de Marcuse sobre Weber encontramos outra passagem que revela esse nexos indissolúvel:

Mas se a razão técnica se revela nesses termos como razão política, então isto ocorre porque desde o início já era “esta” razão técnica e “esta” razão política: delimitada pelo interesse determinado da dominação. Enquanto razão política, a razão técnica é “histórica”. Se a separação dos meios de produção é uma necessidade técnica, a servidão por ela organizada “não” o é. Com base em suas próprias conquistas – a mecanização produtiva e calculável -, esta separação adquire a possibilidade de uma racionalidade qualitativamente diferente (...) No estágio da produção automática administrada pelos homens assim libertados, as finalidades formal e material já não seriam necessariamente “antinômicas” – e nem a razão formal se imporia “indiferentemente” por entre e acima dos homens. Pois enquanto “espírito coagulado” a máquina “não é neutra”; a razão técnica é razão social em cada caso dominante; ela pode ser transformada em sua própria estrutura. Enquanto razão técnica ela só pode ser convertida em técnica da libertação.²⁴³

A novidade é que Marcuse demonstra o nexos instrumentalista interno ao método científico, desmistificando sua aparente neutralidade e iluminando assim a imanência da questão social na própria abstração científica:

Perante o caráter instrumentalista interno do método científico,(...) [parece] haver uma relação mais íntima entre o pensamento científico e sua aplicação, entre o universo do discurso científico e aquele do discurso e comportamento correntes – um sistema de relações no qual os dois obedecem à mesma lógica e à mesma racionalidade da dominação.²⁴⁴

²⁴³ MARCUSE, H., 1998b, p. 133-4; grifo meu.

²⁴⁴ MARCUSE, H., 2002, p. 158; Idem, 1968a, p. 178; Idem, 1969a, p. 151.

Assim “a ciência se tornou tecnológica em si mesma”²⁴⁵ (tornou-se “tecnociência”). Marcuse contesta a distinção entre ciência “pura” e “aplicada”, uma vez que a própria ciência pura é operacional em si mesma em virtude de seu modo instrumental interno e específico de lidar com a matéria. Para ele, deixa de haver essa distinção quando, no decorrer do desenvolvimento do projeto científico, o princípio “instrumentalista”, “operacionalista”, toma o centro da “empresa científica”, estabelecendo afinidades entre o “operacionalismo teórico” e o “operacionalismo prático”. A “racionalidade” adquire uma nova forma, “*ela organiza e trata a matéria como simples substância de controle, como uma instrumentalidade que serve a qualquer fim e objetivo*”, uma instrumentalidade “em si mesma”, “*per se*”...

A “correta” atitude em direção à instrumentalidade é uma atitude técnica, o logos correto é tecnologia, que projeta e responde a uma realidade tecnológica. Nesta realidade, a matéria é “neutra” assim como a ciência; a objetividade não tem nenhum telos nela mesma nem é estruturada em direção a um telos. Mas é justamente este caráter neutro que relaciona a objetividade a um sujeito histórico específico – quer dizer, à consciência que prevalece na sociedade pela qual e para a qual esta neutralidade é estabelecida. Ela opera através das próprias abstrações que constituem a nova racionalidade – enquanto fator interno antes que externo (...) [ela] efetua a quantificação e abstração das “formas particulares de entidades”.²⁴⁶

A afirmação da “neutralidade” da ciência tem um *caráter positivo* na medida em que ela é um resultado histórico, um projeto específico da natureza e da objetividade: “*A formalização e a funcionalização [da natureza] são, antes de toda aplicação, a ‘forma pura’ de uma prática social concreta.*” Marcuse chama a atenção para o fato de que as noções de “objetividade” e “verdade” dependem dos sujeitos e dos agentes humanos que as formulam, de seu modo de apreender o mundo e de sua atitude frente a esse. E “*essa atitude depende, por sua vez, do modo como nós reconhecemos, como compreendemos a matéria.*”²⁴⁷ Ele retoma assim ao ponto de partida, a saber:

O que eu tento mostrar é que a ciência, em virtude de seus próprios métodos e conceitos, fez o projeto de um universo no qual a

²⁴⁵ Idem, ibidem, p. 158; Idem, ibidem, p. 178; Idem, ibidem, p. 151.

²⁴⁶ Idem, ibidem, p. 160; Idem, ibidem, p. 179-80; Idem, ibidem, p. 152.

²⁴⁷ Idem, ibidem, p. 170; Idem, ibidem, p. 189; Idem, ibidem, p. 160; grifo meu.

dominação sobre a natureza permaneceu ligada à dominação sobre o homem e que ela favoreceu este universo.²⁴⁸

A “nova racionalidade científica” é operatória em si mesma, em sua abstração mesma, em suas formas puras, na medida em que ela se desenvolve sobre um “horizonte instrumentalista”. A idéia de “horizonte” é significativa e Marcuse a toma da Suzanne Bachelard²⁴⁹, para quem falar de “horizonte” instrumentalista da ciência não implica dizer que seus conceitos são meros utensílios, mas que há um universo *a priori* no qual a ciência está inserida e no qual se constitui: “a ciência *pura* permanece ligada a uma forma *a priori* que ela abstrai”²⁵⁰. As operações da ciência sobre os objetos, como calcular ou coordenar, ocorrem em um espaço teórico estruturado e não neutro, ocorrem num universo dado do discurso e da ação: “*A ciência que observa, que calcula, que estabelece as teorias, procede a partir de uma situação precisa neste universo*”²⁵¹.

Os princípios da ciência moderna foram estruturados de um modo que serviram de instrumentos conceituais para um “universo do controle produtivo”, que se renova e mantém esse universo por seu intermédio, assim, “o operacionalismo teórico coincide com o operacionalismo prático”. O método científico, “que permitiu uma dominação cada vez mais eficaz da natureza”, forneceu não apenas os “conceitos puros”, mas também o “conjunto de instrumentos que favorecem a dominação do homem pelo homem cada vez mais eficaz, *através da dominação da natureza*”²⁵².

Hoje a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas “como” tecnologia, e esta última promove uma maior legitimação e expande o poder político, que absorve todas as esferas da vida e da cultura.²⁵³

Como tecnologia, pois toda tecnologia, enquanto concretização em objetos e instrumentos, é concretização de uma totalidade social e política. Esses objetos (técnicos) só existem dentro de um universo pré-estabelecido, de um marco de referência dado social e politicamente. E na medida em que liberdade depende das técnicas e do trabalho na conquista sobre as necessidades da vida, e quando estas atingem o mais elevado nível de produtividade sem no entanto eliminar as necessidades e carências, então a dominação atinge um nível que

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ BACHELARD, S. *La Conscience de la Racionalité*, 1958.

²⁵⁰ MARCUSE, 1968a, p. 179; 2002, p. 160; 1969a, p. 152.

²⁵¹ Idem, 1968a, p. 181; 2002, p. 161; 1969a, p. 153.

²⁵² Idem, 1968a, p. 181-2; 2002, p. 162; 1969a, p. 153-4.

²⁵³ Idem, *ibidem*, p. 181-2; Idem, *ibidem*, p. 162; Idem, *ibidem*, p. 153-4.

“invade em todas as esferas da existência” e “absorve todas as alternativas históricas”: “a racionalidade tecnológica revela seu caráter político quando se torna o grande veículo da mais perfeita dominação, criando um universo realmente totalitário.”²⁵⁴ Assim, a própria tecnologia (enquanto instrumento neutro, formal) personifica em si mesma a dominação dentro do contexto totalitário.

É a máquina que determina, mas a “máquina” desprovida de vida é espírito coagulado. Só esse fato lhe confere o poder de obrigar os homens a servi-la. (...) Mas por ser “espírito coagulado”, ela é também dominação dos homens sobre os homens: assim, “essa” técnica reproduz a escravização.²⁵⁵

Justamente na medida em que essa racionalidade formal não ultrapassa seu próprio nexos, tendo apenas seu próprio sistema como norma do cálculo e do agir calculadamente, ela é determinada ‘a partir do exterior’, por algo outro que não ela mesma.²⁵⁶

A “racionalidade tecnológica” legitima a dominação e a falta de liberdade e o *horizonte instrumentalista da razão* se abre a uma “sociedade racionalmente totalitária”. Dessa forma, a razão teórica, que ainda mantinha em fases anteriores um conteúdo crítico, subversivo, que zelava pela liberdade, se transforma em ajuste e manutenção das novas formas de dominação e, assim, a “razão teórica, permanecendo pura e neutra, entrou a serviço da razão prática”²⁵⁷.

Marcuse aponta para o *conteúdo político da razão técnica* e do progresso técnico: “A força da tecnologia que poderia ser libertada – pela instrumentalização das coisas – torna-se um entrave à libertação – pela instrumentalização dos homens.”²⁵⁸ A originalidade da nova organização social, a “sociedade industrial avançada”, é justamente a utilização da ciência e da tecnologia, da “*scientific-technical rationality*”, como instrumento de coesão social que opera num duplo sentido: de um lado, uma melhora crescente no nível de vida e aumento do consumo das massas e, de outro, um amortecimento das possibilidades de transcendência, de superação do estado de coisas.

O uso da ciência na dominação da natureza, que permitiu uma melhora do nível de vida de uma parcela da população, ao mesmo tempo forneceu os instrumentos para a subjugação dos indivíduos pelos mestres do aparelho. A dominação da natureza assim como

²⁵⁴ Idem, ibidem, p. 42-3; ibidem, p. 20; ibidem, p. 37; grifo meu.

²⁵⁵ MARCUSE, H., op. cit., 1998b, p. 130.

²⁵⁶ Idem, ibidem, p. 124.

²⁵⁷ Idem, 1968a, p. 181-2; Idem, 2002, p. 162; Idem, 1969a, p. 153-4.

²⁵⁸ Idem, p. 183.

de homens e mulheres anda lado a lado numa sociedade em que a ciência transformou-se em um “método quantificador” *eficiente e estabilizador*: “*Apenas por meio da tecnologia o homem e a natureza se tornam objetos de organização intercambiáveis*”²⁵⁹. Assim, a “racionalidade técnica”, enquanto “razão instrumental”, foi posta a serviço dos interesses que determinam a “racionalidade política”.

A interpretação de Marcuse implica a união entre o “projeto científico (método e teoria), *antes* de toda aplicação e toda utilização, a um projeto social específico”, e este está em relação direta com a forma interna da racionalidade científica, com o *caráter funcional de seus conceitos*. Dito de outro modo:

O universo científico (isto é,... a projeção da natureza como matéria quantificável, que orienta a aproximação hipotética – e a expressão lógico-matemática – da objetividade),... seria o horizonte de uma prática social concreta que seria ‘preservada’ no desenvolvimento do projeto científico.²⁶⁰

Trata-se, no entanto, de um sistema “hipotético”, que, como tal, precisa de um sujeito que o justifique. Os processos teóricos “não ocorrem no vazio”, “o sistema hipotético de formas e funções está sob a dependência de outro sistema, de um *universo de fins pré-estabelecidos*, no qual e pelo qual ele se desenvolve”. O que aparece como exterior e estranho ao projeto teórico, puro, é na verdade parte de sua estrutura; a objetividade pura se revela como “objetividade para uma subjetividade” que prevê um telos, um fim. Não existe ordem científica puramente racional, pois “o processo da racionalidade tecnológica é um processo político”²⁶¹: “*A tecnologia se tornou o grande veículo da reificação – uma reificação que alcançou a forma mais realizada e eficaz*”²⁶².

Essa interpretação atribui à “racionalidade” uma *instrumentalização* interna, ao admitir que na formação dos conceitos científicos mais abstratos existe ainda uma relação entre sujeito e objeto num universo dado do discurso e da ação. Marcuse revela assim o vínculo indissolúvel entre “razão técnica” e “razão política”.

Na base desta racionalidade reina a “abstração”, que, ao mesmo tempo teórica e praticamente, obra da organização científica “e” social, determina o período do capitalismo: pela redução da

²⁵⁹ Idem, 1968a, p. 191; 2002, p. 172; 1969a, p. 162.

²⁶⁰ Idem, 2002, p. 163, Idem, 1968a, p. 183; Idem, 1969a, p. 155.

²⁶¹ Idem, *ibidem*, p. 172; Idem, *ibidem*, p. 191; Idem, *ibidem*, p. 162.

²⁶² Idem.

qualidade em quantidade. Como funcionalização universal (tal como se expressa economicamente no valor de troca) ela se torna pressuposto de “eficiência” calculável – eficiência “universal”, na medida em que a funcionalização possibilita o domínio sobre todas as particularidades (reduzidas a quantidades e valores de troca). A razão abstrata se torna concreta no “domínio” calculável e calculado sobre a natureza e os homens [e mulheres].²⁶³

Ao mesmo tempo em que a ciência liberou a natureza de todo fim inerente e deu à matéria qualidades apenas quantitativas, a sociedade liberou os indivíduos da hierarquia fundada na dependência pessoal para ligá-los segundo critérios de “quantidade”, “quer dizer, enquanto unidades de força de trabalho abstratas, que podemos avaliar em unidades de tempo”. E aqui recorre a um trecho da *Dialética do Esclarecimento*²⁶⁴: “Em virtude da racionalização dos modos de trabalho, as qualidades foram eliminadas do mundo cotidiano da experiência, do mesmo modo como elas foram eliminadas do universo da ciência.”²⁶⁵

Marcuse desmistifica a “pureza” e a “abstração” dos conceitos científicos puros e da técnica ao mostrar que *toda razão (técnica) é razão política* e que, nesse contexto, a neutralidade tem sido usada como forma de dominação pela redução de homens e mulheres ao status de “instrumentos”. Para ele, há necessidade de uma “nova técnica” e de uma “nova ciência”, na medida em que isso implica um novo universo de fins, ou seja, de uma nova organização social. Nesse caso, a razão política, isto é, a organização de uma nova *pólis*, está vinculada à construção de uma nova técnica que realize esses novos fins. A crítica da separação entre técnica, ciência e política conduz Marcuse a pensar nos *fins*, em modos de torná-los racionais em si mesmos. Ele pretende restituir a “razão” em seu caráter *político*, enquanto *práxis* que permite tornar os “fins racionais”. Isso difere as análises de Marcuse das de Heidegger, uma vez que este exclui o envolvimento da técnica e da ciência da *práxis* que as constituem e que revela as relações de poder que determinam suas funções e uso na experiência. Com o objetivo de aprofundar a análise da perspectiva própria a Marcuse, veremos na seqüência como ele interpreta a obra de Edmund Husserl *A Crise da Ciência Européia e a Fenomenologia Transcendental*.

²⁶³ MARCUSE, H., 1998b, p. 116-7.

²⁶⁴ ADORNO, T. W., HORKHEIMER, M., *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

²⁶⁵ Adorno e Horkheimer citado por Marcuse: MARCUSE, H., 2002, p. 161; MARCUSE, H., 1968a, p. 180; MARCUSE, H., 1969a, p. 153.

4.2 Husserl crítico da neutralidade da ciência moderna

O livro *A Crise da Ciência Européia e a Fenomenologia Transcendental*²⁶⁶ também forneceu a Marcuse elementos para sua análise da ciência moderna, contribuindo para a formulação da crítica da neutralidade a partir da história e desenvolvimento da razão Ocidental. Em *O Homem Unidimensional* Marcuse recorre a ele nas partes finais do capítulo sexto, confrontando-o com a “epistemologia genética” de Piaget no modo de abordagem do vínculo entre a razão teórica e a prática e entre a “ciência pura” e “ciência aplicada”. Piaget reconhece o caráter prático interno à razão teórica, mas ele a deriva de uma “estrutura biológica hereditária”²⁶⁷. Marcuse encontra em Husserl uma forma de abordagem diferente a respeito desse vínculo. Em oposição à análise de Piaget, ele sugere a proposta de Husserl da “*estrutura sócio-histórica da Razão científica*”.

Um ano após *O Homem Unidimensional*, Marcuse publica o artigo “Sobre Ciência e Fenomenologia” [1965]²⁶⁸ no qual desenvolve com mais detalhe as idéias exposta um ano antes. O artigo foi “escrito no momento em que (...) a filosofia da ciência redescobria a contingência histórica dos paradigmas”²⁶⁹ e do conceito de “razão”. O texto revela “as origens históricas e manifestações do conceito”, da razão entendida como uma força histórica na determinação dos fins e objetivos da ação humana à razão como “mera ferramenta para dispor meios eficientes para implementar valores, que eles mesmos permanecem além da discussão racional”²⁷⁰. Faremos uma reconstrução geral dos principais argumentos tratados no artigo²⁷¹. Nele Marcuse apresenta a gênese e o desenvolvimento da “racionalidade científica” e justifica a relevância e os limites do trabalho de Husserl. Para ele o seu “aspecto fascinante” está no caráter de “*análise filosófica*”.

Porém, antes dessa análise, faremos algumas colocações iniciais acerca dessa obra de Husserl, que já indicam os motivos que levaram Marcuse a deter-se nessa análise filosófica.

A “crise” anunciada por Husserl em seu livro é a “crise da razão”, que se manifesta através da “crise das ciências européias”, uma “crise da ciência” pronunciada,

²⁶⁶ HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Éditions Gallimard, 1974. O livro começou a ser escrito em 1935-6, mas só foi totalmente publicado em 1954, após a morte de Husserl.

²⁶⁷ MARCUSE, H., 2002, p. 164-6; Idem, 1968a, p. 183-5; Idem, 1969a, p. 155-6.

²⁶⁸ MARCUSE, “On Science and Phenomenology”, In ARATO, Andrew & GEBHARDT, Eike (Ed.), *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1998a, p. 466-476. Texto originalmente publicado In *Boston Studies in the Philosophy of Science*. Boston: Humanities Press, 1965.

²⁶⁹ Logo após a publicação de “A Estrutura das Revoluções Científicas” de Thomas Kuhn, em 1962.

²⁷⁰ Introdução ao texto, 1998a, p. 466.

²⁷¹ Tendo em vista que não há tradução para o português.

paradoxalmente, no “momento histórico em que as ciências mais se expandem e se consolidam” e, além disso, formulada pelos próprios membros do “partido racionalista”²⁷².

Se antes de 1936 a crise das ciências era a crise dos seus “fundamentos”, a partir daí alterou-se “tanto o significado quanto o campo semântico da palavra crise”. A “nova crise das ciências européias” levará Husserl a instalá-la “no interior de uma crise da cultura” e da própria humanidade européia. A mudança na análise é resultado do “valor social” que a ciência passa a adquirir para o europeu de seu tempo. O que está em questão para Husserl é o “significado da ciência para existência humana”, uma vez que as ciências contemporâneas parecem excluir do seu campo de reflexão os problemas mais relevantes para essa existência. Husserl aponta para um “divórcio entre ciência e razão”²⁷³ ocorrido na modernidade.

A crítica à ciência, feita no momento em que ela alcança a maior legitimidade de seus métodos e conceitos, tem origem em um tema que perpassa toda a obra de Husserl: “a transformação das ciências modernas em técnicas”²⁷⁴. Para Husserl a “*tecnicização da ciência*” implica o “fim da idéia de uma razão universal”, elas se tornam “especializadas” e “desligadas de qualquer matriz que unifique suas operações”. A ciência passa a ser, assim, “técnica teórica” e seus conceitos “instrumentos de cálculo” e “fonte de proposições praticamente úteis”. É dessa forma que a racionalidade se transforma em “racionalidade técnica” e a razão universal em uma mera “*faculdade* caracterizada por certos procedimentos e operações, mero cálculo mecânico.”²⁷⁵

Essa “racionalidade técnica”, na qual Husserl vê se reduzir a ciência contemporânea, é oposta a toda “livre determinação de si e do mundo que o homem faria através da razão”²⁷⁶. O diagnóstico de Husserl sobre a “racionalidade técnica” lembra muito o conceito de “racionalidade instrumental” de Horkheimer, e podemos dizer que também o de Marcuse, na medida em que todos eles se perguntaram pelo destino da “razão” no mundo contemporâneo, tornada “mero funcionamento do mecanismo abstrato do pensamento”, “simples faculdade de classificar, inferir, deduzir”, “mera capacidade de adaptar meios a fins (...) sem nunca se preocupar com a *racionalidade dos próprios fins*, designados apenas como utilidade”, nem com os “fins racionais”. Tal como em Husserl, essa “crise da razão” será para Horkheimer uma espécie de “formalização que fará com que a razão não determine mais se os fins que

²⁷² MOURA, Carlos Alberto R. de, “A Invenção da Crise”. In: NOVAES, A. (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 83-95.

²⁷³ MOURA, 1996, p. 84-85.

²⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 85.

²⁷⁵ No seu artigo, Marcuse mostra que esse processo é revelado por Husserl a partir da desmistificação dos conceitos “puros” da própria ciência teórica.

²⁷⁶ Moura, *ibidem*, p. 86.

persequimos são válidos” e o “*eclipse da razão*” revela um mundo onde a “verdade” não tem mais vínculo com as “Idéias”, onde a razão perde a capacidade de “conferir sentido às coisas, aos valores e aos fins”²⁷⁷.

Marcuse inicia seu artigo mostrando que “o lócus histórico geral” do trabalho de Husserl está no “contexto de um reexame do conceito de razão Ocidental” que começa no final do século XIX e ao qual pertenceram “pensadores como Bergson, Dilthey, Max Weber, Spengler, Piaget e Bachelard”. O que estes têm em comum é “o questionamento da própria idéia que guiou o pensamento Ocidental desde as origens Gregas, isto é, a racionalidade típica do ocidente”. Para ele, Husserl é o último neste grupo e “o mais radical”.

(...) é a própria ciência moderna ela mesma, o mais sacrossanto filho da racionalidade Ocidental, que é questionada. Neste reexame, a ciência moderna aparece como o fim do mais desastroso desenvolvimento que começa com o pensamento Grego, e que é a origem mesma do próprio pensamento ocidental.²⁷⁸

Marcuse reconstrói as principais idéias do livro de Husserl, que começa com uma descrição sobre a concepção Grega de “razão”, sendo esta, ao mesmo tempo, uma razão “objetiva” e “subjativa”, “instrumento subjativo tanto quanto objetivo para mudar o mundo de acordo com as faculdades e *fins racionais* do homem”²⁷⁹; nos gregos a “Razão como *theoria* (...) permanece a base para a transformação do mundo. A filosofia é assim estabelecida como *science*, e como a primeira, mais excelente e geral ciência, que deve dar a direção e o fim de todas as outras”²⁸⁰. Com essa restituição do conceito grego, Husserl tem em vista uma idéia de “razão” mais ampla e que remete à unidade entre Ser e Razão.

O conceito grego de razão é a noção que está também na base da “ciência moderna”; porém, na modernidade, o conceito passa por uma transformação, dando origem à “ciência moderna”, que nasce da “matematização da natureza” efetuada por Galileu e que “estabelece um sistema puramente racional, ideal”, um “mundo ideal” matematizável como “realidade verdadeira”, que se “relaciona” com uma “realidade empírica” exterior. A razão se torna assim “abstrata”, “formal”, “lógica”, vinculada unicamente ao sujeito e separa-se do universo

²⁷⁷ Idem, p. 87.

²⁷⁸ MARCUSE, H., 1998a, p. 467

²⁷⁹ Idem, ibidem, p. 468.

²⁸⁰ Idem, p. 468.

de fins. Husserl entende esse desenvolvimento como um “projeto”²⁸¹ e, de acordo com ele, “a própria continuação deste projeto era também o seu colapso”²⁸².

Isto porque, “provado o sucesso apenas na ciência positiva e na conquista tecnológica da natureza”, esta idéia de razão abandona a sua fundação original, o conteúdo e os *fins* da ciência, ou seja, abandona a filosofia, que “permanece uma esfera metafísica do conhecimento, impotente, abstrata (...) e continua nesta forma impotente de uma desiludida existência acadêmica”²⁸³. Assim, a filosofia foi separada da idéia original de razão, que “supunha fornecer os fins, o objetivo, o sentido da ciência” e dos “conceitos verdadeiramente universais”. Nesse momento a razão “foi divorciada do humanitas racional vislumbrado no projeto filosófico original”, e “isto é decisivo para Husserl”²⁸⁴.

Dissociada dos fins válidos fornecidos pela filosofia, o racional fornecido pela ciência e o racional deste seu desenvolvimento e progresso se tornou o próprio *Lebenswelt*, no qual e pelo qual esta ciência desenvolveu. Em vez da racionalidade transcendental do *Lebenswelt*, a ciência compreende, expressa e estende a racionalidade específica do *Lebenswelt*, isto é, o mais efetivo domínio do ambiente, incluindo o maior domínio do homem (...) Assim, a Razão teórica, a Razão pura, sem perder seu caráter científico como teoria, se tornou Razão prática.²⁸⁵

Quando o fim inerente à ciência é recusado (seu *telos*), e assim é estabelecida sua neutralidade, o fim que a determina passa a ser definido pela própria realidade empírica na qual e pela qual a ciência se desenvolve: “a teoria, em virtude de sua dinâmica interna antes que de seus motivos externos, se tornou uma prática histórica específica”²⁸⁶. Essa idéia estava no cerne da argumentação desenvolvida no capítulo sexto de *O Homem Unidimensional*, ou seja, revelar a imanência da questão política e social na construção formal e abstrata do método científico, que aqui é aprofundada com o recurso a Husserl. Marcuse enfatiza que estas “formulações não devem ser mal compreendidas”, dizendo:

²⁸¹ Marcuse remete o termo a Sartre, à idéia da “racionalidade” e de suas aplicações como “um caminho específico de conhecimento, interpretação, organização e mudança do mundo, um projeto histórico específico entre outras possibilidades, não o único projeto necessário”. Idem, *ibidem*. O termo “projeto” também é enfatizado por Marcuse em *O Homem Unidimensional*, sendo o tema que perpassa todo o capítulo 8 (e também nas partes: MARCUSE, 1969a, p. 19; Idem, 1968a, p. 22).

²⁸² MARCUSE, 1998a, p. 468.

²⁸³ Idem, *ibidem*, p. 468.

²⁸⁴ Idem, p. 468.

²⁸⁵ Idem, p. 469.

²⁸⁶ Idem, p. 470.

(...) não é uma relação sociológica que é estabelecida aqui entre a realidade empírica e a ciência pura que desenvolve nesta realidade empírica. O conceito de Husserl vai muito além. Ele afirma que a realidade empírica é a estrutura e dimensão na qual os conceitos da ciência pura se desenvolvem. Em outras palavras, a realidade empírica forma, em um sentido específico, o próprio conceito que a ciência acredita que são conceitos teóricos puros.²⁸⁷

De acordo com Husserl, a “nova ciência”, galileana, moderna, estabelece um “universo racional *infinito* do Ser”, onde todo objeto se torna acessível ao conhecimento científico não em sua contingência ou particularidade (seu objeto não é um “objeto individual”), mas enquanto “exemplificação da objetividade geral”. Isso significa “renúncia do gênero”²⁸⁸ como *res extensa* em ação”. Com essa “des-individualização” do objeto da ciência (sua formalização), que é o pré-requisito para a quantificação do universo científico, ocorre também a redução das qualidades secundárias às primárias, “a desvalorização da inexorabilidade do sentido da experiência individual como não-racional”. A realidade é agora idealizada em direção a um “complexo matemático”: “tudo que é matematicamente demonstrado com a evidência de validade universal como forma pura (*reine Gestalt*) agora pertence à verdadeira realidade da natureza”²⁸⁹.

Na “nova ciência” da física matemática as “formas ideais” (sua verdade) são desligadas de qualquer conexão com outros *fins* que não matemáticos. O domínio ideal da ciência galileana não inclui mais as Formas moral, estética, política, as *Ideas* de Platão. Assim separada desses domínios, de seus “*fins inerentes*”, a ciência se desenvolve como um “absoluto”, “absolvida dentro de si própria, [de suas] condições e fundações pré-científicas e não científicas”²⁹⁰. Para Husserl, na relação entre a ciência e a realidade empírica pré-científica “não é um fim *externo* que afeta a própria estrutura e significado” dos conceitos científicos, ao contrário, o fundamento pré-científico é interno à “pureza” científica dos conceitos, que foi atribuída por um sujeito histórico específico, pois para ele não há separação entre o universo de fins e a ação humana, teórica ou prática, técnica ou científica.

E Marcuse se pergunta então por esse “fundamento [interno] pré-científico da ciência matemática.”²⁹¹ Para ele, está progressiva *calculabilidade da natureza* que tem sua base na

²⁸⁷ Idem, p. 470.

²⁸⁸ Esse conceito de “gênero” a que se refere Marcuse foi desenvolvido por Hegel e diz respeito à “singularização do Conceito”, isto é, à realização material de um “universal”, de um fim, que não exclui nem a individualidade, nem a universalidade. Retomaremos essa noção mais adiante, ao tratar do conceito hegeliano de “essência”, na página 149.

²⁸⁹ Idem, p. 471.

²⁹⁰ Idem, p. 471.

²⁹¹ Idem, p. 471.

“arte da mensuração” e que sujeita-a cada vez mais à exata previsão e antecipação em seu domínio e uso. A “previsão” e a “antecipação” guiam a orientação prática e a transformação da realidade empírica, “sem, entretanto, e isso é decisivo, colocar ou definir ou mudar os objetivos e os fins desta transformação”²⁹². A geometria fornece o método mais exato para a transformação da realidade empírica, mas ela “permanece sempre incapaz de definir, antecipar ou mudar, pelos seus próprios conceitos, os fins e objetivos desta transformação. Em seus métodos e conceitos, a nova ciência é essencialmente não transcendente (...)”. Assim Marcuse enuncia o que considera ser a “sentença chave de Husserl”: “a Ciência ‘deixa o *Lebenswelt* [realidade empírica] em sua estrutura essencial, em sua própria causalidade concreta, não-modificável’.”²⁹³

As implicações dessa tese de Husserl foram tomadas por Marcuse como “essencialmente provocadoras”, além de permitirem esclarecer a função social da ciência nas sociedades industriais avançadas:

(...) o que acontece na relação desenvolvida entre a ciência e a realidade empírica é a anulação da transcendência da Razão. A Razão perde seu poder filosófico e seu direito científico para definir e projetar idéias e modos de Ser além e contra aqueles estabelecidos pela realidade prevalecente. Eu digo ‘além’ da realidade empírica, não em um sentido metafísico, mas em sentido histórico, isto é, no sentido de projetar alternativas históricas, essencialmente diferentes.²⁹⁴

Essa ciência fornece estabilidade, cálculo, previsão e antecipação dos acontecimentos, tornando-se um instrumento preciso e eficaz na manutenção do controle social e na racionalização progressiva da sociedade. Essa união entre ciência, tecnologia e estabilidade fornece as bases para a “emergência da sociedade de controle”. Segundo Marcuse:

(...) para mim, o que está em jogo não é a relação mais ou menos externa entre ciência e sociedade, mas a estrutura conceitual interna à própria ciência, sua teoria pura e método, que Husserl agora revela em sua historicidade essencial (*Geschichtlichkeit*), em sua conexão a um projeto histórico específico no qual eles originaram. A ciência pura conserva, *aufgehoben* (no sentido hegeliano), a prática fora da qual ela surgiu, e esta conserva os fins e valores estabelecidos

²⁹² Idem, p. 471-2.

²⁹³ Idem, p. 471-2.

²⁹⁴ Idem, p. 470, grifo meu.

por essa prática. A realidade empírica (...) é constitutiva da verdade e validade científica.²⁹⁵

Na “abstração científica” as “formas ideacionais quantificadas” são *abstraidas* das concretas qualidades da realidade empírica, de seu envolvimento na práxis e na experiência, mas esta é a que “permanece operativa em seus próprios conceitos” e na direção na qual move a abstração científica. A “*scientific enterprise*” é um projeto específico da realidade empírica. Entretanto, a forma *abstrata* da matemática e da física matemática, por meio da qual ela transforma o mundo empírico, esconde a sua relação histórica e constitui um “véu ideacional” (*Ideenkleid*) “que oculta a realidade empírica e [deixa] tomarmos por Ser Verdadeiro aquilo que é apenas um método” (Husserl)²⁹⁶.

Esta é talvez a última e mais efetiva mistificação da história do pensamento Ocidental! O que é atualmente apenas um método aparece como a verdadeira realidade, mas uma realidade que é seu próprio telos. A ideação matemática, com toda sua exatidão, calculabilidade, previsão e antecipação, deixa um vazio (*Leerstelle*) porque os objetivos e fins dessa calculabilidade e antecipação não são cientificamente determinados. Este vazio pode assim ser completado por qualquer fim específico fornecido pela realidade empírica, a única condição de existência que está dentro do alcance do método científico. Esta é a famosa neutralidade da ciência pura que aqui se revela como uma ilusão, porque a neutralidade oculta, na forma matemática ideal, a relação essencial com a realidade empírica pré-dada.²⁹⁷

Ao final do texto²⁹⁸ Marcuse aponta para o que seriam os limites da crítica husserliana. Pois a solução de Husserl para o dilema da determinação dos fins se revela ela mesma como mistificadora, pois uma solução permanece “essencialmente filosófica”, não inclui a *práxis* transformadora. Husserl cria uma “metalinguagem conceitual” para a análise crítica da realidade empírica a partir da “dupla redução fenomenológica” (suspensão, *epoche*)²⁹⁹. Para Marcuse, essa solução funciona como “um método *terapêutico*”, pois abordado

²⁹⁵ Idem, p. 472.

²⁹⁶ Husserl citado por Marcuse: Idem, p. 473.

²⁹⁷ Idem, p. 473, grifo meu.

²⁹⁸ Idem, p. 473-4.

²⁹⁹ Não vamos aprofundar aqui a crítica à redução fenomenológica de Husserl. Para Marcuse o resultado dessa dupla redução fenomenológica é a “subjetividade transcendental: “O *residuum* desta *epoche* é assim o mundo como correlato da totalidade dos modos de consciência, como uma ‘totalidade sintética’. O que nós temos agora como *residuum* é a subjetividade transcendental e para esta subjetividade transcendental o mundo nos é dado agora como fenômeno de e para uma subjetividade absoluta”. Esta subjetividade transcendental “é ‘absoluta’ porque qualquer que seja o objeto ou relação-objeto que possa aparecer, agora aparece como necessariamente constituída em atos específicos da síntese que inseparavelmente liga

como um mero “problema metodológico”. Porém, “a própria filosofia é parte desta realidade empírica e a filosofia ela mesma permanece sob o a priori da realidade empírica”.

³⁰⁰ O problema é que, apesar de reconhecer a historicidade da ciência, da razão e do sujeito, a redução fenomenológica de Husserl cria o seu próprio “véu ideológico”, uma vez que a “subjetividade transcendental” permanece uma “subjetividade puramente cognitiva”: “Agora a filosofia pura substitui a ciência pura como a última legisladora cognitiva, objetividade estabelecida. Esta é a *hybris* inerente a todo transcendentalismo crítico” ³⁰¹. Marcuse endereça a Husserl a seguinte questão: “Pode esta subjetividade transcendental sempre esclarecer – e resolver – a crise da ciência europeia?” Para Marcuse é necessário uma práxis política que resolva as contradições na própria realidade empírica, por mero de uma nova organização da *pólis*.

Nesse sentido, a análise fenomenológica husserliana se torna mistificadora, pois toma a experiência como um fato “objetivo”, e não como “objetivação da subjetividade”, como resultado das ações práticas e políticas. Assim “a análise fenomenológica é confrontada com o fato da *reificação*”, uma vez que ela toma por objetivas relações que são sociais e que só podem ser resolvidas no âmbito da sociedade por uma transformação ampla e radical, social e política, transformação dos sujeitos pela *práxis*, e não pela filosofia. Ao identificar sujeito e objeto de forma estática Husserl permanece no terreno do “idealismo transcendental” ³⁰² e este não altera em nada a realidade as subjetividades constituídas. O que leva Marcuse a concluir da seguinte forma:

A questão com a qual eu gostaria de concluir é: A filosofia é inteiramente inocente neste desenvolvimento, ou ela talvez partilhe a *hybris* da ciência? Se ela participa da relutância em examinar sua própria fundação e função reais não será ela por isso igualmente culpada de fracasso na tarefa da *Theoria*, da Razão – em promover a realização da *humanitas*?³⁰³

Assim, evidencia-se que o recurso a Husserl, embora importante, só se dá dentro de certos limites, ou seja, apenas na medida em que ele sublinha que a “*ciência moderna é a*

objetividade e subjetividade”. “Em outras palavras, temos agora o que nós podemos chamar de experiência original absoluta: a experiência que está na origem e é constitutiva de qualquer objetividade possível que pode sempre se tornar o objeto do pensamento científico e de qualquer outro. A redução fenomenológica abriu agora uma dimensão na qual a original e mais geral estrutura de toda objetividade é constituída.” (MARCUSE, 1998a, p. 474)

³⁰⁰ Idem, p. 473-4; grifo meu.

³⁰¹ Idem, p. 475-6; grifo meu.

³⁰² Idem, p. 475.

³⁰³ Idem, p. 476.

'metodologia' de uma realidade histórica pré-dada e ela se move nesse universo"³⁰⁴. A ausência de uma análise das condições materiais e históricas em que a ciência e seu método se desenvolvem e se tornam instrumentos de dominação e controle, isto é, em analisar este *a priori* empírico que agora foi revelado é a fraqueza não só de Husserl, como também de Heidegger. No âmbito das discussões sobre a técnica, a tecnologia e a ciência, a apropriação destes filósofos por parte Marcuse se realiza apenas na medida em que eles lhe fornecem argumentos para uma crítica da tese da neutralidade, que Marcuse acreditava ausentes no marxismo, como vemos na citação seguinte:

O enunciado controvertido de Marx segundo o qual “o engenho manual nos dá uma sociedade com senhor feudal e o engenho a vapor nos dá uma sociedade com capitalismo industrial” contesta a neutralidade da tecnologia³⁰⁵. [Porém] este enunciado foi modificado posteriormente na própria teoria marxista – é o modo social de produção e não a técnica que é o fator histórico fundamental.³⁰⁶

A crítica da ciência moderna realizada pela fenomenologia husserliana permite a Marcuse desmistificar a neutralidade da ciência ao mostrar que na formação conceitual abstrata da ciência estão presentes interesses sociais. A “neutralidade” permite um uso meramente instrumental da ciência e, sendo instrumento, ela serve a fins exteriores. Os fins mesmo não são questionados, a ciência se torna mero instrumento para uso qualquer, ela perde seu *telos* inerente. Aqui se revela o “eclipse” da idéia clássica de razão enquanto perda da dimensão ética e dos *fins*. O problema não está na “razão técnica” em si mesma, pois ela serve para realizar fins e, portanto, técnica e política estão necessariamente unidas. O problema passa a ser então a determinação de novos fins: “*a tarefa fundamental passa a ser a construção de formas de compreensão ética da práxis que configuram alguma fundamentação ao dever ser*”³⁰⁷.

Dentro de um novo universo de fins as técnicas se transformariam em sua própria estrutura, visto que a construção de aparelhos e de máquinas, de instrumentos e objetos técnicos, está vinculada à concretização de fins externos, elas resultam dessa relação entre o ser humano e o meio que caracteriza a sua tecnicidade específica. A recusa da *neutralidade* da ciência em Marcuse não implica a defesa de uma volta ao passado tradicional, pré-

³⁰⁴ MARCUSE, 1968a, p. 185; Idem, 1969a, p. 157; grifo meu.

³⁰⁵ Nota do autor: Karl Marx, *La Misère de la Philosophie*. MARX, Karl, *A Miséria da Filosofia*. Porto: Escorpião, 1976.

³⁰⁶ MARCUSE, H., 2002, p. 157-8; Idem, 1968a, p. 177; Idem, 1969a, 150.

³⁰⁷ SILVA, Franklin Leopoldo e, “Ética e Razão”. In: NOVAES, A. (org), *A Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 362; grifo meu.

científico, ou uma recusa da ciência e da técnica. Isso porque para ele a “tecnicidade” assim como o “projeto técnico e científico” têm “caráter existencial”, sendo assim elementos fundamentais na realização das necessidades vitais e na constituição de uma “vida sem angústia, pacificada e de alegria”. Seu interesse é mostrar que, sendo a ciência e a técnica atividades humanas, uma *produção social articulada concretamente com a experiência histórica*, elas devem ser entendidas como “*construção histórica de critérios de realização humana*”³⁰⁸, e elas só alcançam esse objetivo se assumirem claramente seu caráter político e histórico, mascarado pela afirmação da “pureza” científica. Marcuse não é tecnofóbico, ele quer salvar a ciência, e também a técnica, como esforço humano poderoso na luta pela existência livre e racional. Ele defende realização do *telos* próprio à ciência; caso contrário, “ela perderá sua própria *raison d’être*”³⁰⁹.

Para ele, o problema está no desenvolvimento puramente instrumental da ciência, na forma como ela reconhece e compreende a “natureza”, a “matéria”. Da possibilidade de uma *nova relação com a natureza* surge a possibilidade, extremamente controversa, de uma “nova” ciência e uma “nova” técnica.

Marcuse insiste na possibilidade de criação de uma “nova racionalidade”, criticando a estabelecida, mas sem abrir mão da razão. Segundo ele, “as noções de uma racionalidade outra estão presentes desde o início da história do pensamento”. A idéia de uma reconciliação entre Eros e Logos, que apesar de participar da “metafísica da dominação”, faz parte, ao mesmo tempo, da “metafísica da libertação”; “esta idéia implica a possibilidade de interroper a produtividade repressiva e a dominação na plena satisfação”.

(...) se houvesse uma mudança no sentido do progresso que rompesse a ligação entre a racionalidade da técnica e aquela da exploração, haveria igualmente uma mudança na própria estrutura da ciência – no projeto científico. As hipóteses da ciência, sem perder seu caráter racional, se desenvolveriam num contexto experimental essencialmente diferente (aquele de um mundo pacificado), e por conseqüências ciência chegaria a conceitos de natureza essencialmente diferentes, ela estabeleceria fatos essencialmente diferentes. A sociedade verdadeiramente racional subverte a idéia de Razão.³¹⁰

A realização do “projeto tecnológico” depende do rompimento com a “racionalidade tecnológica” prevaiente, o que não significa a recusa da base técnica (ou da própria razão),

³⁰⁸ SILVA, F. L. e, *Genética e Ética*. Revista Sexta-feira, número 6, p. 163-172.

³⁰⁹ MARCUSE, “The Responsibility of Science”, op. cit., 1967.

³¹⁰ MARCUSE, 1968a, p. 189-190; Idem, 1969a, p. 160.

mas, antes, a sua “reconstrução” qualitativa “visando fins diferentes”. Esses novos fins não são “valores morais”, subjetivos, mas a transformação dos fins em “fins técnicos”³¹¹, uma vez que “a realização histórica da ciência e da tecnologia possibilitou a *tradução de valores em tarefas técnicas*”³¹². Marcuse fala de uma “*materialização dos valores*”, da realização de “valores objetivos”, materiais. Os “novos fins”, como “fins técnicos”, intervêm na própria construção das técnicas e não apenas na sua utilização, dando origem a uma “nova técnica”; é uma nova “tecnicidade” que está em jogo e, com isto, uma nova relação do homem com a natureza.

Marcuse não quer eliminar a técnica e a ciência, “a base técnica deve continuar a existir”³¹³, pois apenas por meio delas é possível a amenização da luta pela existência: “*Para que haja uma mudança qualitativa é preciso reconstruir [a base tecnológica] quer dizer, fazer com que ela se desenvolve por meio de fins diferentes*”³¹⁴. O “fim” da tecnologia deveria ser a “pacificação da existência”³¹⁵, pois “*transformar os valores em necessidades, as causas finais em possibilidades técnicas (...) constitui um ato de ‘libertação’.*”³¹⁶

Para Marcuse a própria ciência deve tornar-se “*política*” e isto não significa de modo algum que os fins políticos devem ser impostos de fora. Deve-se reconhecer que “a consciência do cientista é política e que seu empreendimento é político”, pois “político” tem a ver com uma boa organização da *pólis*. A transformação da ciência em um empreendimento político significa que ela toma para si a tarefa de “conquista das forças opressivas e invictas da sociedade e da natureza”³¹⁷. Dessa forma a idéia de “libertação” tornar-se-ia objeto da própria ciência, uma vez que tornar-se política é um ato de libertação da própria ciência. E aqui Marcuse remete a Gilbert Simondon³¹⁸:

O homem se liberta da situação de estar sujeitado pela finalidade do todo aprendendo a fazer a finalidade, a organizar um todo “finalizado” que ele julga e [avalia], para não ter que se submeter passivamente à integração dos fatos (...) O homem supera a sujeição organizando conscientemente a finalidade.³¹⁹

³¹¹ Idem, 1968a, p. 256; Idem, 1969a, p. 214-5.

³¹² Idem, ibidem, p. 256; Idem, ibidem, p. 214-5.

³¹³ Idem, p. 255; Idem, p. 214.

³¹⁴ Idem, p. 256; Idem, p. 214; grifo meu.

³¹⁵ Idem, p. 259; Idem, p. 217.

³¹⁶ Idem, p. 257; Idem, p. 215; grifo meu.

³¹⁷ Idem, p. 257; Idem, p. 214-5.

³¹⁸ SIMONDON, G., *Du mode d'existence des objets techniques* [1958]. Paris: Aubier, 1989.

³¹⁹ Simondon citado por Marcuse: MARCUSE, H., 1968a, p. 257; Idem, 1969a, p. 214-5.

Marcuse chama a atenção para o processo, ocorrido na modernidade, que separou “ética e razão” e, como consequência, “conhecimento e valor”, “ciência e sentido”, “verdade e finalidade”³²⁰, e que, segundo ele, este processo conduziu à “subjetivação dos valores”, dos fins, na medida em que os valores se descolaram da realidade objetiva e a única forma de manter a sua validade foi atribuindo uma “validade metafísica”, eles deixam de ser “reais” e não contam mais “nos negócios da vida”; “menos eles contam quanto mais são colocados acima da realidade”³²¹. Assim, a “racionalidade científica” torna-se “essencialmente neutra”, uma vez que ocorre a separação da “precária ligação que existia entre Logos e Eros”, entre o mundo da razão e o da sensibilidade (dos sentidos), ficando a razão vinculada unicamente ao mundo do Logos.

No âmbito da filosofia essa “contração” da realidade material se realiza no começo da filosofia burguesa, com o estabelecimento do *cogito* cartesiano entendido como primeira certeza acerca do mundo e alcança no *sujeito transcendental* kantiano seu pleno desenvolvimento. A separação que a partir daí se estabelece entre “valor” (fins) e “verdade” leva à constituição de um *conceito instrumental de verdade* cujas características são a exatidão e certeza; a “razão” se separa da “verdade” e torna-se pura racionalidade *instrumental*.

Nesse contexto, a própria noção de “práxis” sofre uma redução significativa uma vez que se torna indiferenciada do “técnico” e essa continuidade oculta o verdadeiro significado da “práxis”. Essa indiferenciação entre o “técnico” e a “práxis” corresponde “à unidade da razão que opera na ciência”, tal como Heidegger quando afirmou que a “ciência inclui a técnica como consequência direta e imanente de seu desenvolvimento”. “A razão moderna, por articular desde o seu surgimento conhecimento e poder, possui na aplicação técnica da ciência a última instância de sua própria definição”, e essa inseparabilidade entre “saber e domínio da natureza impede que se faça qualquer separação autêntica entre ciência e técnica”³²², ocultando assim o sentido da “práxis”. Assim se consolida o que F. L. Silva chama de “sentido técnico de práxis, que é também a perda de seu sentido ético”³²³.

Dessa forma a “responsabilidade ética se confunde com a finalidade de eficácia tecnológica” e conduz ao desaparecimento da “distinção de natureza entre meios e fins”, pois “os fins são vinculados à simples consecução técnica daquilo que o meio pode proporcionar”, não havendo, portanto, “o distanciamento das necessidades imediatas que seria necessário

³²⁰ SILVA, F. L. e, 1996, p. 351-365.

³²¹ MARCUSE, 1968a, p. 170; Idem, 1969a, p. 145.

³²² SILVA, F. L. e, 1996, p. 362.

³²³ Idem, *ibidem*, p. 363.

para pensá-las como expressões parciais da situação metafísica do homem, o que permitiria ordenar o uso dos meios às finalidades da própria práxis”³²⁴.

(...) a presumida neutralidade ética da técnica impede que seja estabelecido um telos exterior à sua própria natureza (...). Porém, a “singularidade da práxis é inseparável de uma axiologia da ação.”³²⁵

Dentro desta mesma proposta, Marcuse restitui, contra as formas técnicas de pensamento, a tradição filosófica da “ontologia idealista” na tentativa de formular um conceito amplo de “práxis”, não técnico, mas onde os fins sejam determinados livremente por uma razão “crítica” e se tornam assim racionais. Dessa forma, veremos na segunda parte do trabalho como ele, se opondo a toda forma de cientificismo, ou aplicação do método das ciências naturais às questões humanas, ou ainda, contra toda forma de “neutralidade”, busca recuperar e reformular o sentido de conceitos como “verdade”, “essência”, “razão” na fundamentação da *práxis* transformadora. Ao estabelecer um vínculo indissolúvel entre a “razão técnica” e a “razão política” por meio do conceito de “tecnicidade”, Marcuse se filia à tradição crítica que tem na “práxis” o sentido de toda ação humana.

* * *

³²⁴ Idem, p. 363.

³²⁵ Idem, p. 363 e 364.

II - A gênese da crítica da neutralidade no jovem Marcuse

5. Sobre a relação natureza e história – o marxismo como crítica do naturalismo

A valorização social do método das ciências da natureza conduziu a diversas tentativas de aplicar o método *científico*, entendido como verdadeiro, exato e seguro, ao estudo das questões humanas e sociais, produzindo assim diferentes correntes metodológicas, como o “positivismo”, o “naturalismo”, o “evolucionismo” e o “historicismo”, que, apesar das especificidades, compartilham o mesmo ideal de *cientificidade* e, portanto, de neutralidade.

Segundo Collingwood, a “visão moderna de natureza”, que começa a tomar forma no final do século XVIII, se fundamenta em uma analogia entre “os processos do mundo natural, tal como se baseiam os homens de ciência, e as transformações nos assuntos humanos, tal como os estudam os historiadores”³²⁶. Essa “cosmologia moderna”³²⁷ só pôde surgir em virtude de uma “ampla familiaridade com os estudos históricos”, principalmente aqueles que colocavam ênfase na idéia de “progresso” (na mudança e desenvolvimento) e a reconheciam como característica fundamental do pensamento humano.³²⁸ Assim, a “idéia de progresso” se converteu na idéia de “evolução”. Um dos resultados desta visão moderna e científica da natureza é a reconstrução do materialismo marxista realizada na *Dialética da Natureza* [1925]³²⁹ por Friedrich Engels.

Para Perry Anderson³³⁰, o “naturalismo” trará o principal desafio para o marxismo como teoria crítica nas próximas décadas³³¹, o que lhe permitiu formular a seguinte questão: “Por quais fins, em nome de que valores e ideais, um movimento social poderia ser inspirado para a luta contra o domínio do capitalismo avançado no mundo de hoje?”³³² Ele opõe as correntes naturalistas de “direita”, com sua ênfase nos determinantes biológicos das

³²⁶ COLLINGWOOD, R. G., op. cit., 2006, p. 26.

³²⁷ Collingwood descreve a existência de três movimentos “cosmológicos” na história do pensamento ocidental, três épocas em que a “idéia de natureza” se colocou no centro dos debates: cosmologia grega, renascentista e moderna. Idem, ibidem, p. 18.

³²⁸ Esta concepção de história aparece pela primeira vez no século XVIII, no “Discurso sobre a história universal” de Tourgot, em Voltaire e desenvolvida na “Enciclopédia” (1751-1765). Idem, p. 18.

³²⁹ ENGELS, Friedrich, *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

³³⁰ ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2004.

³³¹ O livro de Anderson é de 1979.

³³² ANDERSON, P., 2004, p. 215.

realidades sociais ³³³, às de “esquerda”, que sempre combateram a noção de uma natureza humana imutável, defendendo a variabilidade social dos seres humanos. Segundo ele, este dilema remete ao problema da *relação* entre “natureza” e “história”: “Eu afirmaria que é a articulação destes dois termos que coloca o outro ³³⁴ grande dilema para o marxismo como teoria crítica” ³³⁵.

Esse problema aparece nas discussões e preocupações da tradição do materialismo histórico visto ao longo do século XX, quando surgem novos movimentos e questões políticas que fogem ao “perímetro clássico” de discussão e tornam a questão “incontornável”, sendo os principais exemplos os movimentos feminista ³³⁶, ecológico e pacifista, nos quais “a articulação entre natureza e história torna-se inelutável” ³³⁷. No movimento ecológico a questão é ainda mais presente, pois “natureza e história estão necessariamente reunidas em toda [sua] discussão”. Para Anderson:

Os problemas da interação da espécie humana com seu ambiente terrestre, basicamente ausentes do marxismo clássico, são inadiáveis em sua urgência. Uma das virtudes características da tradição de Frankfurt era a sua consciência da necessidade de reflexão filosófica acerca disso (...) O marxismo não completará sua vocação como teoria crítica a menos e até que possa [abarcara] adequadamente [o problema da relação entre natureza e história]. ³³⁸

Estas observações de Anderson sugerem que o modo pelo qual Marcuse aborda a questão da relação entre natureza e história foge ao âmbito puramente epistemológico, o que traz novas possibilidades para a compreensão de seu pensamento. O fato de ele ter se aproximado dos movimentos sociais a partir dos anos 60, como o estudantil, o feminista, o ecológico, entre outros, não é resultado apenas de uma simpatia por estes, mas fundamenta-se em uma coincidência entre seu pensamento e a realidade histórica, isto é, de uma percepção aguda dos dilemas do novo contexto histórico em transformação no capitalismo tardio. Esta

³³³ Segundo ele, “o teor ideológico dessa tradição sempre foi uma concepção reacionária de natureza humana, entendida como um nexo fisiológico permanente restringindo toda escolha social possível” – “uma permanente advertência contra experiências radicais e transformações revolucionárias”. Idem, *ibidem*, p. 215-216.

³³⁴ Anderson se refere ao dilema entre “estrutura” e “sujeito” presente no marxismo e que o estruturalismo tenta dar uma resposta (Idem, p. 168-9). Segundo o autor, “se as relações entre estrutura e sujeito são o lugar por excelência da estratégia socialista”, “as relações entre natureza e história trazem-nos para o momento constitutivo, longamente adiado, de uma moralidade socialista” (Idem, 218).

³³⁵ Idem, p. 217.

³³⁶ A polêmica presente no movimento feminista oscila entre duas posições: de um lado, as “feministas radicais” que optaram por um “biologismo desesperadamente mutável”; de outro, teóricos da construção dos gêneros que abdicam da base natural (Idem, p. 217).

³³⁷ Idem, *ibidem*, p. 217.

³³⁸ Idem, p. 217-8.

“coincidência” tem sua origem em uma determinada abordagem teórica da relação entre natureza e história, cuja origem já está presente desde a primeira fase de desenvolvimento do seu pensamento e que apresentaremos nesta segunda parte. Começaremos com a discussão sobre o conceito de natureza e com a crítica ao naturalismo, e, na seqüência, sobre o conceito de história, definido em oposição ao historicismo, que revelará, entre outras coisas, que Marcuse procura escapar à conceituação cientificista destes termos, portanto, neutra, buscando um novo modo de pensar esta relação. Nesse primeiro momento de sua trajetória intelectual, ele se apóia no conceito de vida tal como elaborado por Hegel e desenvolvido na filosofia da vida de Dilthey.

Esse debate representa um questionar do marxismo sobre si mesmo, sobre sua validade e seus fundamentos enquanto teoria da práxis, ou seja, enquanto teoria cuja ação visa *fins* determinados, e isso se faz em um contexto histórico transformado, o que conduz Marcuse a focar novas questões. Veremos no decorrer do capítulo que a busca por uma nova articulação da relação com a natureza nasce da necessidade de redefinir os próprios objetivos do marxismo enquanto teoria da revolução.

Dentro do “materialismo marxista” encontram-se duas tendências principais opostas entre si que discutem o conceito de “natureza”³³⁹. De um lado, a “crítica humanista” e dos teóricos críticos, *com uma abordagem que historiciza a natureza*, e que caracteriza, entre outros, o pensamento do jovem Lukács³⁴⁰ e dos teóricos da “Escola de Frankfurt”, ambos influenciados diretamente pela “filosofia da vida”. De outro, a corrente que tende a minimizar a mediação da história humana e das finalidades humanas na idéia da natureza e a aborda com os métodos e pressupostos das ciências da natureza, fundamentando as ciências humanas a partir dos seus pressupostos. Esta última apóia-se em uma *abordagem cientificista*, onde a natureza aparece como regida por “leis” lógicas, as mesmas que regem o mundo histórico. É o caso da *Dialética da Natureza* de Engels, que aplicou os instrumentos analíticos usados para obter uma compreensão dos processos naturais à compreensão dos processos sociais e históricos, reduzido-os à leis dialéticas. Engels buscava assim uma adequação entre as descobertas, teoria e debates científicos do século XIX e as concepções dialéticas marxistas, o que o levou a eliminar a prática humana da história, e essa é a perspectiva da qual parte Marcuse em sua crítica à concepção de natureza de Engels.

³³⁹ BOTTOMORE, Tom, op. cit., 1988, p. 277-8.

³⁴⁰ Sobre o pensamento do jovem Lukács ver: MACHADO, Carlos Eduardo J., op. cit., 2004.

Em 1958 Marcuse escreveu uma dura crítica ao socialismo da ex-URSS em seu livro *Marxismo Soviético: ensaio de análise crítica*³⁴¹, onde traçou um paralelo entre a “guinada autoritária” e a reformulação das bases filosóficas da dialética marxista pelo marxismo soviético. Ele se refere principalmente aos escritos de Engels *O Anti-Dühring*³⁴² e *Dialética da Natureza*, defendendo que esses forneceram a base para uma “transfiguração da dialética marxista pelos oficiais do partido” e para uma “codificação do marxismo” empreendida pelo “marxismo soviético”.

Para Marcuse, o “marxismo soviético” transformou a teoria marxista em uma “visão de mundo científica geral” e a dialética em uma “teoria do conhecimento abstrata”, pois, segundo ele, a teoria marxista não “profetiza” leis para uma sociedade livre, não determina antecipadamente as “leis da liberdade” uma vez que ela tem caráter essencialmente histórico, o que exclui toda “generalização extra-histórica”³⁴³. Já Engels, no *Anti-Düring*, teria definido a dialética como a “ciência das leis gerais do movimento e do desenvolvimento da natureza, da sociedade e do pensamento”³⁴⁴, retirando assim as leis dialéticas de sua história e apresentando-as como hipóteses, categorias e conclusões gerais, e não mais como categorias que nascem no ambiente histórico, contrariando Marx, para quem a dialética não se desenvolve como “lógica”; seu “Logos é o da realidade histórica e sua universalidade é a da histórica”³⁴⁵.

O “problema da aplicabilidade da dialética marxista à natureza” está no enfoque dado à “dialética da natureza” no “marxismo soviético”. A dialética “marxista” é uma dialética da realidade histórica e, portanto, ela compreende a natureza como parte dessa realidade. Mas, na medida em que a natureza é abstraída das relações históricas, como nas ciências da natureza, ela parece estar fora do domínio da dialética. Na “dialética da natureza” os conceitos dialéticos são esvaziados do conteúdo “histórico”, o que para Marcuse contraria a tendência anterior dos trabalhos econômicos e sócio-históricos de Engels e é nesta forma “esvaziada” que a dialética entra na fundamentação do marxismo soviético. Marcuse afirma, parafraseando alguns marxistas soviéticos:

³⁴¹ MARCUSE, H., “Les vicissitudes de la dialectique”. MARCUSE, H., *Le Marxisme Soviétique*. Paris, Gallimard, 1963.

³⁴² ENGELS, Friedrich, *O Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 1979.

³⁴³ MARCUSE, ibidem, p. 192-3.

³⁴⁴ Em *Materialismo dialético e Materialismo histórico*, que segundo Marcuse é uma mera paráfrase da *Dialética da Natureza* de Engels, Stalin nada mais faz do que distinguir o que ele considera serem “verdadeiros” princípios dialéticos dos não dialéticos (Idem, p. 193).

³⁴⁵ Idem, p. 193-4.

Se a “dialética reina por tudo”, se ela é a “ciência das leis gerais do mundo material e do conhecimento” e, portanto, a única verdadeira “visão científica do mundo”, os conceitos dialéticos devem primeiro e antes de tudo se aplicar à mais científica de todas as ciências – a da natureza. Disso resulta uma desvalorização da história. (...) E na medida em que o marxismo soviético hipostasia assim a dialética em uma visão científica universal de mundo, ela provoca a divisão da teoria marxista em materialismo dialético e materialismo histórico, a segunda constituindo a “extensão” e a “aplicação” do primeiro ao estudo da sociedade, da história da sociedade.³⁴⁶

Segundo Marcuse, esta aplicação contraria a idéia que Marx fazia da dialética, para quem “materialismo dialético” era sinônimo de “materialismo histórico”. No “marxismo soviético”, o “materialismo histórico” se torna um ramo particular do sistema científico geral e da filosofia do marxismo que, “codificado em ideologia e interpretado pelos membros do partido, serve de justificação à política seguida”. A “história”, única dimensão que determina e valida a dialética da teoria marxista, é, no “marxismo soviético”, um domínio particular onde prevalecem as “leis históricas e também supra-histórica” que, organizadas como sistema de proposições, “são apresentadas como forças que determinam a história como natureza”³⁴⁷. Dessa forma, o processo dialético deixa de ser um processo histórico e a “história é reificada em uma segunda natureza”; assim, “o que acontece na URSS adquire a dignidade de leis naturais objetivas”³⁴⁸.

O “marxismo soviético” é visto então, como uma “teoria rigidamente determinista”, pois petrifica a dialética em um sistema universal onde o processo histórico aparece como um processo “natural” e onde as leis objetivas governam a sociedade. Marcuse aponta para a existência de uma similaridade entre o socialismo e o capitalismo, na medida em que ambos são dominados por “leis objetivas sociais” como se fossem “leis naturais”. As leis do desenvolvimento social aparecem como leis objetivas “operando independentemente da consciência e da vontade dos seres humanos”³⁴⁹ e o processo dialético como um “processo mecânico” e necessário. A dialética assim transformada pelo “marxismo soviético” torna-se “estabilização ideológica do Estado soviético”³⁵⁰ e o “materialismo mecanicista” converte-se em ideologia “dominante”. Esse materialismo aplicou mecanicamente os métodos das

³⁴⁶ Idem, p. 195, grifo meu.

³⁴⁷ Idem, p. 196.

³⁴⁸ Idem, p. 196.

³⁴⁹ Palavras do marxista soviético Iovchuk, grifadas por Marcuse. Idem, p. 205.

³⁵⁰ Idem, p. 210.

ciências da natureza às ciências humanas “tornando passivo o que era ativo em potência” e “reduzindo os seres humanos às categorias abstratas das leis químicas e orgânicas”³⁵¹.

A primeira crítica importante da idéia de “dialética da natureza” de Engels foi realizada por Lukács em *História e Consciência de Classe* [1923]³⁵², para quem, ao transferir a dialética *entre* homem e natureza para a natureza em si, Engels se afasta da filosofia materialista da história. Dessa forma, a dialética *na* natureza assumia posição ontológica como uma propriedade universal do universo. A petrificada interpretação mecânica do materialismo dialético, formalizada como marxismo ortodoxo oficial, fecharia toda a possibilidade teórica para a prática socialista.

Quando a *Dialética da Natureza* apareceu, em seu contexto histórico, ela significou uma “teoria revolucionária”, uma “forma revolucionária de organizar o entendimento do mundo natural”³⁵³. Engels inicia o livro examinando a história da ciência moderna e o papel dos cientistas revolucionários na demolição das idéias de um universo estático e ordenado por Deus³⁵⁴. Para ele, a ciência derruba as camadas ideológicas da crença na fixidez, desvendando a mudança e o movimento como princípio fundamental do mundo natural por meio do qual todo ele se transforma. Na “nova teoria da natureza” da ciência moderna dissolve-se toda rigidez, “tudo o que é inerte adquire movimento”, “toda particularidade considerada como externa passa a ser passageira” e “fica demonstrado que a natureza move-se num fluxo eterno e cíclico”.

Porém, Engels estende esse princípio do movimento e suas leis do mundo natural para o mundo humano, enquanto que para Marx é a prática humana que transforma o mundo natural, vinculando desta forma a sua história com a história humana:

Substituir o conceito de prática pelo de movimento é o primeiro passo de um caminho que nega à humanidade toda parte ativa na transformação de si, convertendo-a, em troca, em um mero fantoche das leis mecânicas da natureza³⁵⁵, e portanto da história.³⁵⁶

³⁵¹ ROSE, Hilary e ROSE, Steven. “La herencia problemática: Marx y Engels sobre las ciencias naturales”. In: ROSE, Hilary e ROSE, Steven (comp.) *Economía política de la Ciencia*. México: Editorial Nueva Imagem, 1979, p. 42.

³⁵² LUKÁCS, *História e Consciência de Classe: ensaios sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

³⁵³ ROSE, H., ROSE, S., 1979, p. 44.

³⁵⁴ Na Introdução à *Dialética da Natureza*, Engels faz uma reconstrução histórica dos principais momentos que marcam as descobertas da ciência desde seus primórdios até as ciências modernas, “as únicas que alcançaram um desenvolvimento científico, sistemático e completo”.

³⁵⁵ A metáfora do fantoche utilizada aqui pelos autores remete a primeira das teses de “Sobre o Conceito de História” [1940] de Walter Benjamin. Segundo esta, um autômato jogador de xadrez sempre ganhava as partidas, mas, sob o tabuleiro, escondido, havia um anão corcunda, mestre no jogo de xadrez, que de dentro da mesa sob o tabuleiro, conduzia os braços do boneco autômato. Segundo Benjamin: “O boneco

Em um artigo escrito 30 anos antes, em 1928, intitulado “Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico”³⁵⁷ e que inaugura a fase propriamente filosófica de sua trajetória intelectual³⁵⁸, Marcuse também se referiu ao livro de Engels *Dialética da Natureza*, então recém publicado. Aqui encontramos uma primeira reflexão acerca do tema da relação entre história e natureza. Marcuse parte da mesma perspectiva que Engels: ambos reconhecem a unidade entre natureza e história (em outros textos desse mesmo período Marcuse trata desse tema³⁵⁹). Porém, suas conclusões são diferentes, visto que Marcuse não

chamado ‘materialismo histórico’ deve sempre ganhar (...) desde que tome a seu serviço a teologia (...)”. Benjamin estabelece uma analogia entre o autômato e o materialismo histórico. Aos seus olhos, nas mãos dos porta-vozes da II e da III Internacional, o materialismo histórico se transformou em um método que percebe a história como um tipo de máquina que conduz “autonomamente” ao triunfo do socialismo. Mas este boneco mecânico, o autômato, é sem alma, vazio, um mísero autômato, daí a necessidade da teologia. Para uma interpretação mais detalhada ver LÖWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005, p. 41-7.

³⁵⁶ ROSE, H., ROSE, S., 1979, p. 46.

Com Engels “a ciência natural... se converte em algo ‘neutro’ e é colocada por cima das classes: o cientista deixa de ter posição de classe e, como agente da natureza e do Diamat, conduz uma revolução nos tubos de proveta. O campo de batalha da luta de classe revolucionária é substituído por uma revolução nas técnicas (...). A prática humana sensível, a prática revolucionária é colocada a par com o movimento das moléculas (...) [Ele] desloca a efêmera humanidade do centro do cenário para que seu lugar seja ocupado pela metafísica da natureza. A prática humana, que para Marx transforma continuamente a natureza, incluindo a natureza humana, se converte em algo passivamente determinado pelo movimento da matéria, em um mero ‘reflexo subjetivo da matéria objetiva.’” (Idem, 1979, p. 47-8)

³⁵⁷ MARCUSE, “Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism”. In: MARCUSE, H., WOLIN, R., ABROMEIT, J. (Edited), op. cit., 2005.

³⁵⁸ Em 1922 Marcuse havia publicado a tese de doutorado *O Romance de artista alemão*. Nos anos anteriores, os quatro semestres de 1919 a 1920, Marcuse havia realizado estudos sobre literatura alemã contemporânea na Universidade de Humboldt, também freqüentada por Benjamin e Lukács, e acompanhou os cursos de Troeltsch e Carl Stumpf sobre fenomenologia e psicologia da forma. Deixando Berlim ele partiu para Freiburg, onde acompanhou os cursos de germanística e de economia, assistiu as aulas de Husserl, do neo-kantiano Alois Riehl, do neo-tomista Josef Geysler e do filósofo da cultura Jonas Cohn. A tese foi escrita sob a orientação do germanista Friburgo Philipp Witkop e publicada pela primeira vez apenas em 1978. Em 1925, publicou uma importante revisão da bibliografia da obra de Schiller (*Schiller-Bibliographie unter Benutzung der Trömlischen Schiller Bibliothek*), cuja influência está presente em muitos de seus trabalhos posteriores. Também realizou a leitura de textos clássicos do marxismo do começo do século XX, como *História e Consciência de Classe* de Lukács e *Marxismo e Filosofia* de Karl Korsch (publicados em 1923) e de Marx; em 1927, teve seu primeiro contato com a obra de Heidegger, que acabara de publicar *Sein und Zeit (Ser e Tempo)*. Logo após ele volta para Freiburg para ser assistente de Heidegger, defender a sua tese de *Habilitation* e lançar-se na carreira universitária em filosofia. Somente a partir de 1928 passou a se dedicar integralmente ao estudo filosófico. Em 1928 ele publica o primeiro texto desta fase inicial, “Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico”; em 1929 “Sobre a Filosofia Concreta”; em 1930 “Marxismo Transcendental?” e “Sobre o Problema da Dialética”, partes I; em 1931 a parte II deste mesmo texto, além de “O Problema da Realidade Histórica: Wilhelm Dilthey”, entre outros. Em 1932 “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”, a primeira interpretação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, e a tese de Habilitação *A Ontologia de Hegel e a Fundamentação da Teoria da Historicidade*.

³⁵⁹ Em “O Problema da Realidade Histórica” (artigo de 1931) Marcuse aborda o tema da unidade entre natureza e história, denunciando a evolução teórica e prática do marxismo “ortodoxo” como uma regressão em relação às posições elaboradas pelo próprio Marx. Ao desvalorizar a filosofia como “pura” ideologia e simples “elucubração” e tratá-la levianamente, o “marxismo vulgar” chega a um erro teórico: “*eles rompem a unidade entre a teoria e a prática que é essencial para a luta teórica e prática (...)*”

reduz o ser humano à natureza, não naturaliza o humano tal como faz Engels, que na afirmação da unidade com a natureza subsume o ser humano às leis naturais o que leva a perda de seu sentido “histórico”. No texto ele afirma que se existe uma “ciência natural dialética” ela não é a “nova física de Engels”, pois nesta a natureza aparece como “histórica em seu ser”. Ao contrário, Marcuse propõe uma abordagem da natureza a partir de uma “história da natureza na sua relação com cada existência”: “A natureza ‘tem’ história, mas ela não ‘é’ história. A existência é história.”³⁶⁰

Marcuse quer determinar um conceito amplo de “história”, *Geschehen*, entendido como “acontecer histórico” e como “historicidade” próprias ao ser humano, e não *Historie*, o conhecimento histórico³⁶¹.

Com o objetivo de definir uma nova idéia de “história” e da relação com a natureza, diferente do “materialismo dialético”, Marcuse parte de um questionamento acerca do materialismo histórico marxista para saber se ele abordou adequadamente o fenômeno da “historicidade” (*Geschichtlichkeit*).³⁶² O interesse em problematizar a “historicidade” está diretamente vinculado à tentativa de construção de uma “teoria da ação radical”, entendida como *ação humana que modifica juntamente com as circunstâncias, também a existência humana*. Podem-se mudar as circunstâncias, sem mudar a existência humana, mas “só a ação radical modifica ambas, as circunstância e a existência humana nelas ativa”³⁶³. O reconhecimento da unidade entre natureza e história conduz Marcuse a uma compreensão histórica da própria “natureza” humana, modificável em sua essência. Para que isso aconteça vê a necessidade de determinar a “dialética” como uma teoria que não apenas reconhece a

retorna-se às oposições absolutas entre “pensamento” e “ser”, “espírito” e “matéria”, já superada dialeticamente por Hegel.” Marcuse afirma que em Marx o modo de por a questão sobre a relação entre pensamento e ser não era mais um problema, pois ele teria partido precisamente das bases definidas por Hegel, ao ver essa relação como uma relação na própria realidade, superando o problema ao por em questão apenas o “modo” como é estabelecida essa unidade. Neste mesmo texto Marcuse chega a estabelecer afinidades entre Dilthey e Marx, via Hegel. Por meio do “conceito de vida” histórico, Dilthey “une Hegel e Marx precisamente no ponto a partir do qual Hegel tinha revelado a historicidade da vida, captado depois por Marx como fundamento teórico da práxis socialista: a unidade histórica entre homem e mundo, consciência e ser”. MARCUSE, H., “Le problème de la réalité historique”. Traduzido do alemão (*Das Problem der geschichtlichen Wirklichkeit: Wilhelm Dilthey*, In *Die Gesellschaft*, Berlin, 1931). In: RAULET, Gerard, op. cit., 1992a, p. 99-102.

³⁶⁰ MARCUSE, 2005, p. 21; grifo meu.

³⁶¹ MARCUSE, H., WOLIN, R., ABROMEIT, John. (org.), op. cit., 2005, p. 181-3

³⁶² Neste primeiro momento ele considera que há uma deficiência no modo como o materialismo histórico trata a questão, o que será revisto após a publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Por isso ele recorre à fenomenologia heideggeriana no artigo na tentativa de construir uma “fenomenologia do materialismo histórico”, como veremos na seqüência.

³⁶³ MARCUSE, 2005, p. 45. A radicalidade dessa nova idéia de “práxis revolucionária” contrasta com a realidade da revolução soviética, onde ocorreu apenas uma modificação das circunstâncias.

historicidade, mas que também “culmina num método de ação”. Sendo assim, o método dialético...

(...) não deve satisfazer-se em indicar o lugar histórico na análise dos dados, em constatar o enraizamento deles numa situação histórica da existência humana, mas deve continuar a investigar se o dado também se esgota em sua facticidade ou se ele preserva em si mesmo um sentido próprio verdadeiro, embora não a-histórico (...), tal trabalho é indispensável.³⁶⁴

A construção de uma teoria da “ação radical” deve ser guiada por metas que surgem “inevitavelmente perante a dialética”, isto é, o “*problema dos valores*”³⁶⁵. Trata-se aqui de resgatar um conceito amplo de “práxis”, entendido como ação (histórica) que realiza valores (históricos). Marcuse quer saber se a dialética consegue apreender essa dupla determinação que constitui a práxis e que está ausente do “materialismo dialético” (Diamat).

Se todos os fatos são apreendidos na sua necessidade histórica não são dessa maneira todos [igualmente] aceitos? Esta equivalência dialética dos fatos não impede a verdade da decisão? Tal equivalência não abala o sentido interno da ação na sua significação radical?³⁶⁶

Na dialética o problema dos valores se torna o *problema da realização dos valores*, que remeta à relação entre “valor” e “historicidade”. A questão para ele é saber se é possível, para uma existência histórica e concreta, expressar valores e *realizar* valores históricos, a despeito de toda determinação e historicidade. Nesse momento ele sugere a idéia de “valor existencial”. Um “valor autenticamente existencial” é definido como “a verdade da existência enquanto adequação do existir à sua autêntica possibilidade”, sendo essa possibilidade historicamente herdada: “Se a historicidade é realmente uma determinação existencial da existência humana (*Dasein*), então é ontologicamente possível que valores existenciais estejam ligados, segundo seu ser, à historicidade”³⁶⁷.

A realização de “valores existenciais” pode ser impedida por uma determinada forma histórica do sistema social. Nesse contexto, novos valores só podem ser alcançados em uma “forma de existência historicamente nova”.

³⁶⁴ Idem, ibidem, p. 20-1.

³⁶⁵ Idem, p. 22.

³⁶⁶ Idem, p. 22.

³⁶⁷ Idem, p. 22.

O objetivo de Marcuse ao levantar este problema é “combater o mal entendido de que a historicidade da existência humana condicionaria necessariamente uma equivalência sem resolução”³⁶⁸, e que todas as formas de existência seriam igualmente justificadas. Temos aqui uma primeira colocação de um problema que será permanentemente trabalhado e abordado em seus textos posteriores, a questão da diferenciação entre “falsas” e “verdadeiras” formas de existência, necessidades, desejos e felicidade.

Estas observações devem apenas assinalar o lugar onde, também para a dialética, surge o problema dos valores e rejeitar a objeção de que a historicidade do *Dasein* paralisaria toda decisão, impedindo, assim, a ação. É precisamente do conhecimento da historicidade que se origina a mais extrema decisão: luta pela necessidade reconhecida, e também contra a própria existência herdada, ou contra a permanência de formas de existência necessariamente decadentes.³⁶⁹

No artigo Marcuse recorre à obra de Heidegger *Ser e Tempo* [1927] (*Sein und Zeit*) na medida em que para ele “o ponto decisivo da fenomenologia heideggeriana foi ter demonstrado a historicidade enquanto determinação fundamental da existência (*Dasein*) humana”³⁷⁰.³⁷¹ Ele reconhece os limites da interpretação heideggeriana no que se refere à apreensão da realidade material. Porém, para ele, neste momento, com Heidegger “a filosofia retornou novamente à sua necessidade originária”, a preocupação com a “existência humana”

³⁶⁸ LOUREIRO, I. M., “Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática”, In *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998, p. 99-120.

³⁶⁹ MARCUSE, 2005, p. 23.

³⁷⁰ Idem, *ibidem*, p. 13.

³⁷¹ Heidegger chega à demonstração da historicidade por meio da descrição das várias etapas dos “modos de ser do *Dasein*” na investigação fenomenológica. O primeiro passo é a demonstração do *Dasein* enquanto “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-seins*): “a primeira declaração do *Dasein* não é o ‘cogito’ com o qual o eu é posto, mas ‘sum’, no sentido de ‘eu-sou-em-um-mundo’” (Marcuse, 2005, p. 11). O segundo passo que conduz Heidegger em direção à historicidade é a demonstração do *Dasein* como “ser-com” (*Mitwelt*), isto é, o mundo com o qual o *Dasein* relaciona-se é o mundo compartilhado e recebe sua determinação desse viver com os outros (Idem, *ibidem*, p. 12). E terceiro, Heidegger define o *Dasein* como “estar-lançado” (*Geworfenheit*). Para Marcuse este é o ponto central da interpretação: o *Dasein* está “originariamente jogado (*überantwortet*), seu ser lhe é imposto, sem que saiba de onde vem, nem para onde vai”; ele “está-lançado no mundo ambiente-e-compartilhado, onde decai (*verfällt*) em contínuo distanciamento de seu ser autêntico” (Idem, p. 12). Dessa forma, “permanece no fundamento do *Dasein* uma compreensão, ainda que velada, da sua autenticidade (*Eigentlichkeit*)”. É necessário reconhecer esse “ser inautêntico” que está lançado no mundo, “decaído”, por meio da compreensão da “autenticidade” como historicidade do *Dasein*. O *Dasein* passa da existência “inautêntica” para a existência “autêntica” ao tornar-se histórico, ao escolher ele mesmo sua possibilidade determinada, historicamente transmitida, por meio da “decisão” (*Entschlossenheit*): “A pergunta de Heidegger sobre o ser do *Dasein* é respondida com a demonstração da existência autêntica como historicidade autêntica e como abertura (*Offenheit*) para cada uma das situações históricas” (Idem, p. 12-14). “A historicidade primária do *Dasein* expressa-se no fato de que cada *Dasein*, como ser-lançado, cria sua forma de existência a partir do passado, modifica-a de acordo com seu sentido e, assim, o presente torna-se novamente passado destinal para o *Dasein* futuro” (Idem, p. 24).

(o *Dasein*), sua “verdade” e “realização”. Segundo Marcuse, as análises heideggerianas e sua concepção metodológica podem receber várias objeções, críticas e conter sérios erros, mas o sentido da obra permanece “verdadeiro”, a saber:

Decisivo é o impulso filosófico novo que produziu esta interpretação. Consciente de sua imperiosa necessidade, lança a questão fundamental de toda filosofia viva: no que consiste a existência autêntica e como é possível a existência autêntica em geral? (...) quando (...) a decadência evidente da existência quotidiana é novamente confrontada à possibilidade da existência autêntica, verdadeira, então esta filosofia alcança seu sentido mais alto como pura ciência prática: como ciência das possibilidades do ser autêntico e de sua realização na ação autêntica.³⁷²

Sua proposta de “unificação dos dois métodos”, a fenomenologia heideggeriana e o materialismo histórico marxista, representou, nesta primeira fase de seu trajeto intelectual, a tentativa de revitalizar a dialética da apropriação indevida feita pelo “materialismo dialético” (Diamat) e torná-la um método que apreenda a *historicidade da existência humana* e que, partindo do reconhecimento da existência “desumana”, abra a possibilidade para uma “ação radical”. Segundo ele, “onde a existência aparece como uma existência desumana, perante esta reivindica-se a realidade de uma existência humana por meio da ação radical”³⁷³. E, para isso, a teoria precisa ser capaz de determinar a “essência propriamente humana” e confrontá-la com a “existência desumana”. A teoria precisa ter uma idéia de “verdade” válida para toda a existência, mantendo a historicidade sem cair em relativismo.³⁷⁴

Num primeiro momento, esse projeto de fundamentação da prática revolucionária na historicidade ontológica da existência poderia ter como consequência “a queda no objetivismo e a eliminação da prática política”³⁷⁵, uma vez que a revolução estaria garantida

³⁷² Idem, p. 14.

³⁷³ Idem, p. 4.

³⁷⁴ Anos mais tarde Marcuse veria com olhar bastante crítico essa sua tentativa de articulação da fenomenologia heideggeriana com o materialismo histórico. Quando questionado por Olafson acerca do conceito heideggeriano de “autenticidade”, ele respondera: “Este é um conceito interessante. De novo, se eu lembro como ele define hoje autenticidade, as mesmas categorias vêm a minha mente, que eu chamaria antes de categorias opressivas e repressivas. O que é autenticidade? Primeiramente, se eu lembro corretamente, e, por favor, me corrija se eu não estiver certo, o afastamento do mundo inteiro dos outros, *Das Man*,... ‘Autenticidade’ quer então significar o retorno a si mesmo, para sua liberdade interior, e, fora desta interioridade, decidir, determinar qualquer fase, qualquer situação, qualquer momento da própria existência. E os obstáculos reais desta autonomia? A satisfação, o alvo, o Que [*What*] desta decisão? Aqui também, a metódica ‘neutralização’: o social, o contexto empírico desta decisão e de suas consequências é ‘colocado entre parênteses’. A coisa principal é decidir e agir de acordo com sua decisão. Seja ou não a decisão em si mesma, e em seus objetivos morais e humanamente positivos ou não, é de menor importância”. (MARCUSE, H., OLAFSON, F., 2005, p. 171-2).

³⁷⁵ LOUREIRO, I., 1998, p. 106.

enquanto uma necessidade pela própria estrutura ontológica do ser. Entretanto, “Marcuse aponta para este risco, mas tira a conclusão oposta; é justamente a partir do conhecimento da historicidade ontológica da existência que decorre a necessidade da ação”³⁷⁶:

O reconhecimento da historicidade da existência, em vez de implicar em fatalismo ou quietismo apolítico, leva ao mais extremo ativismo, à decisão de tomar o destino nas próprias mãos, rompendo com o presente alienado e com a tradição herdada (...), no sentido de realizar o futuro, entendido como realização de possibilidades perdidas no passado.³⁷⁷

A partir do estudo da primeira fase do trajeto intelectual de Marcuse, que compreende os anos 1928 a 1932, iremos resgatar a influência da “filosofia da vida” na formação de seu pensamento, uma vez que o conceito de *vida* aí desenvolvido permite recusar as concepções científicas de natureza, tal como formulada por Engels em *Dialética da Natureza*, mas também a concepção científica de história, que aparece no historicismo. Ao mesmo tempo ele já indica os caminhos que serão seguidos ao longo de sua trajetória. Destaca-se a tentativa de definir um conceito amplo de história e da sua relação com a natureza, sem cair em relativismo e sem subsumir o humano ao natural.

*

Marcuse estabelece uma discussão com as concepções *cientificistas* e neutras de mundo que também encontramos, enquanto expressão dos impasses que marcam a passagem do século XIX ao XX, no pensamento de Wilhelm Dilthey. A crítica da neutralidade científica revela a necessidade de abordar o problema dos valores e dos fins.

Em Dilthey, esse problema aparece quando ele se acha confrontado com a necessidade de eliminar a distinção entre natureza e história, que num primeiro momento foi fundamental para estabelecer a *cientificidade* das “ciências do espírito”. Porém, quando confrontado com o problema dos valores e fins que devem guiar a prática humana, a distinção é eliminada e surge assim o conceito de “vida” que está na base da sua “filosofia da vida”. Em *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*, veremos que Marcuse filia Dilthey a Hegel a partir desse conceito de vida, entendido como um conceito “ontológico”

³⁷⁶ Idem, *ibidem*, p. 106.

³⁷⁷ Idem, p. 106.

(porém a filiação se faz apenas na medida em que Dilthey o aborda a partir do conceito hegeliano de “espírito”, que implica a unidade em movimento “entre” natureza e história).

Na tese, Marcuse mostra que esse conceito de “espírito”, que já aparece na *Fenomenologia do Espírito*, só é desenvolvido em toda sua amplitude e significação a partir da *Ciência da Lógica*, que fornece o fundamento para uma definição mais completa do conceito de “vida” a partir da introdução do conceito de “essência”. Para Marcuse, há uma dualidade que perpassa toda obra hegeliana, expressa pela incapacidade de articular a relação entre natureza e histórica, que ora aparecem separadas, ora juntas, e que na *Fenomenologia* encontram-se lado a lado; porém, apenas com a *Lógica* essa relação alcança o que ele considera uma definição inovadora. Pois a partir daí Hegel introduz o conceito de “essência” que permite entender a relação “entre” natureza e história como movimento a ser efetuado pelo sujeito que adquire “consciência de si”, isto é, que se reconhece em seu agir no mundo determinado e determinante, e que estabelece por si mesmo os fins de sua ação.

O conceito de “essência” permite entender a “história” humana como uma *produção*, portanto dinâmica, onde o ser está envolvido, e é apenas nesta ‘história’ que a relação com a natureza se realiza. O conceito permite ainda a articulação entre a idéia de “verdade” e de “ação” na fundamentação da “práxis” transformadora. A ontologia hegeliana fornece a Marcuse as bases para a crítica da neutralidade das visões científicas de mundo por meio de um *conceito ontológico de verdade*, que aparecerá como conceito chave também na crítica da neutralidade em *O Homem Unidimensional*. Podemos sugerir que toda essa discussão filosófica realizada no período de juventude reflete a tentativa de revitalizar o marxismo em uma época de perda das esperanças revolucionárias³⁷⁸.

Veremos ainda nesta exposição que o modo como Marcuse aborda o tema da “essência” difere essencialmente de Heidegger, e isso acontece principalmente após 1932, com a leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, a partir do qual ele desenvolve uma nova forma de conceituar que integra tanto a perspectiva social quanto a filosófica e cuja construção teórico-metodológica dá origem a uma “abordagem crítica”. À

³⁷⁸ Marcuse participou por um breve período, único em sua trajetória, da militância política partidária no SPD (Partido Social Democrata): em 1917, então com 20 anos, participou ativamente num “conselho de soldados”, mas se desligou em 1919 após o fracasso da insurreição espartaquista e do assassinato brutal dos líderes do movimento Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht. O fracasso da revolução alemã de 1919-23 foi um acontecimento que marcou definitivamente a sua geração de esquerda. Anos mais tarde ele justifica a sua tentativa de articulação entre fenomenologia heideggeriana e marxismo em 1928 como resultado desse fracasso: “O decisivo foi o fracasso da revolução... com o assassinato de Karl e Rosa. Parecia que não havia nada com que pudéssemos nos identificar... O que acontece após o fracasso da revolução. Era uma pergunta que para nós era absolutamente decisiva.” HABERMAS, *Perfiles Filosófico-Políticos*. Taurus, 1975, p. 239. Sobre a derrocada da revolução alemã: LOUREIRO, I., *A Revolução alemã (1919-1923)*. São Paulo: editora UNESP, 2005.

diferença de Heidegger, Marcuse insere Platão na base de uma tradição que, passando por Hegel, culmina em Marx e que tem como núcleo comum um conceito *crítico* de “essência”. A investigação realizada nessa segunda parte do trabalho tem como objetivo apresentar a origem e desenvolvimento do conceito de *práxis* em Marcuse.

6. O conceito de vida e a crítica do historicismo

O problema da “história” e o questionamento sobre sua natureza e inteligibilidade são características da Alemanha no século XIX ³⁷⁹. Neste momento, se constitui a corrente de pensamento “historicista”. Sua primeira forma de manifestação é o “historicismo conservador”, cujo principal representante foi Leopold von Ranke. Este historicismo é caracterizado por um “fascínio (...) pelo *concreto*, a *rejeição* de qualquer forma de teoria em nome de um empirismo extremado”, tendo sido também responsável pelo desenvolvimento das técnicas historiográficas ³⁸⁰. Esta forma de historicismo é chamada de “conservadora” porque surge como recusa do modo de vida capitalista e da sociedade burguesa em ascensão ³⁸¹.

No final do século XIX, o “historicismo conservador” evolui em direção a uma nova forma de historicismo, na medida em que se redefini e passa a questionar as instituições sociais, os costume e modos de pensamento como *historicamente relativas*, surgindo assim o “historicismo relativista”. Apesar de recusar o rótulo de relativista, Wilhelm Dilthey é tradicionalmente apontado como um de seus mais importantes representantes. Outro pensador desta tradição é Georg Simmel (1858-1918). É significativo que para os dois o relativismo serviu como ponto de partida para a constituição de uma “filosofia da vida”, numa tentativa de escapar ao “relativismo absoluto” cujo corolário epistemológico é o ceticismo, mas também da “filosofia transcendental” com o recurso à “experiência vivida” ³⁸².

³⁷⁹ COHN, Gabriel, *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 13.

³⁸⁰ Idem, *ibidem*, p. 15.

³⁸¹ LÖWY, Michael, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Editora Busca Vida, 1987, p. 64.

³⁸² A idéia de “experiência vivida” definida como *Erleben* introduz uma mudança significativa em relação ao simples *Leben*. “Er-” dá sentido transitivo ao verbo *leben* (viver), implicando a presença de um sujeito agente cuja ação é a própria vida, e não a presença de um ser passivo ao qual a vida seria exterior. Essa idéia, que está na base da filosofia da vida tanto de Dilthey quanto de Simmel, aparece como um

Essa mudança no caráter do historicismo pode ser entendida como resultado de transformações estruturais na Alemanha: o crescimento econômico, o desenvolvimento industrial e a urbanização, a unificação nacional, a penetração do capital no conjunto das relações econômicas e sociais e o crescimento de uma poderosa burguesia industrial e financeira que aparecem como fenômenos irreversíveis que tornam retrógrada e impotente qualquer recusa destas transformações e a adesão às formas pré-capitalistas e conservadoras³⁸³. Além disso, estas transformações sócio-econômicas foram impulsionadas por um desenvolvimento acelerado das ciências naturais e a incorporação da tecnologia mais avançada na esfera da produção.

Podemos dizer, que em Dilthey viriam desembocar todas as correntes historicistas anteriores³⁸⁴. Contrariando estas tendências do historicismo, os trabalhos de Dilthey surgem com um novo questionamento sobre a especificidade do processo histórico e da própria história. Sua singularidade está justamente na busca de uma concepção de “ciências humanas e históricas”, as “ciências do espírito”, conforme sua própria caracterização, em que sejam traçados os contornos e limites próprios, diferenciando-as das “ciências naturais”.

A busca de um “terreno seguro” para edificar o conhecimento das ciências históricas revela um “retorno a Kant”. A relação de Dilthey com Kant pode ser distinguida em dois momentos; primeiro, um “momento neokantiano”, em que Dilthey, seguindo os passos da *Crítica da Razão Pura* na fundamentação da especificidade do conhecimento das ciências naturais, realiza uma “crítica da razão histórica”, buscando fundamentar também as ciências históricas e no qual a questão kantiana “como são possíveis as ciências naturais” é substituída pela questão “como são possíveis as ciências do espírito”. Essa busca dos fundamentos das “ciências do espírito” é a tarefa epistemológica de toda a geração neokantiana³⁸⁵. Dilthey é ainda neokantiano na determinação do sujeito como base para o conhecimento. Kant realizou uma “revolução copernicana” ao colocar o sujeito transcendental no centro do conhecimento,

progresso em relação à concepção biológica de vida, que se apresenta de forma fixa, com ritmo determinado de causas fixas, previsíveis. Já a idéia de vida como *Erleben* implica um “acontecer espiritual” que acrescenta e enriquece a vida. Ou seja, não a vida como pura exterioridade, mas como interioridade qualitativa e concreta, que exige um sujeito, uma consciência que a vive. Segundo Jankélévitch essa idéia mais ampla de vida sempre exerceu uma “atração misteriosa” sobre Simmel, uma vez que ela implica um acontecer contínuo e criador que nós experimentamos em nós mesmos quando se produz uma reflexão da consciência sobre si mesma. Jankélévitch firma que a vida (*Erleben*) é o “princípio motor, invisível e inexprimível da epistemologia de Simmel” (JANKÉLÉVITCHE, Vladimir, “Introdução”. In: SIMMEL, Georg, *La Tragédie de La Culture et autres essais*. Marseille: Éditions Rivage, 1988, p. 13-5).

³⁸³ LÓWY, M., 1987, p. 68, 71-2; COHN, G., 2003, p. 17.

³⁸⁴ COHN, ibidem, p. 18.

³⁸⁵ REIS, José Carlos, *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*. Londrina: Eduel, 2003, p. 74-79.

ao sustentar que a realidade se conforma às operações do espírito e que o universo gira em torno de uma subjetividade transcendental. Da mesma forma, Dilthey realizou uma “revolução copernicana” na teoria das “ciências do espírito” ao fundamentar a possibilidade desse conhecimento também no sujeito. Para ele o mundo histórico só existe enquanto manifestação do sujeito, da vida; não há história sem essa base concreta, a vida.

Com a valorização da subjetividade o pensamento de Dilthey corre o risco de abandono da objetividade mesma. Entretanto, com o segundo momento da relação com Kant, o “momento pós-kantiano”, ele busca superar este perigo. Enquanto Kant parte do sujeito transcendental, Dilthey parte do sujeito concreto e histórico, na medida em que, para ele, “nas veias do sujeito cognoscente construído por Locke, Kant e Hume não circula sangue de verdade, mas sim a seiva rarefeita da razão, na qualidade de mera atividade intelectual”³⁸⁶. Para Dilthey, a análise kantiana participava ainda dos erros metafísicos na medida em que não partia da história, não articulava o pensamento à vida. Nesse sentido, ele realiza uma “crítica histórica da razão”, buscando encontrar a razão na realidade vivida (aqui ele se aproxima da tendência romântica do neokantismo que pretendiam reencontrar a razão na intuição, na realidade vivida, em oposição aos epistemólogos puros). A razão é histórica, deve ser buscada na vida e não além dela. Para Dilthey, não há definição *a priori* de homem, só a história o revela. Esse é o caráter historicista de seu empreendimento: “fora da história nada nem ninguém pode ser conhecido ou existe”³⁸⁷.

O pensamento de Dilthey se torna exemplar dos novos desafios que marcam a passagem do século XIX para o XX. Parece haver em sua visão teórica o que Habermas chamou de “inconseqüências do pensamento diltheyano”³⁸⁸, uma tensão entre a apreensão do mundo histórico segundo o ideal de verdade das *ciências positivas* e a tentativa de escapar aos impasses do relativismo e do historicismo e garantir um fundamento, os ideais e fins, os valores e objetivos, para a conduta humana. Em Dilthey essa tensão evolui dos seus primeiros trabalhos, onde tenta fundamentar a distinção entre as “ciências do espírito” e as “ciências naturais” aplicando o ideal de cientificidade das ciências positivas ao mundo humano e histórico na fundamentação das “ciências do espírito”, para os trabalhos mais maduros, nos quais ele chega a um impasse que o faz recusar a distinção entre “espírito” e “natureza” e que está na base do conceito de vida, herdado de Hegel, e que fundamenta a sua filosofia da vida.

³⁸⁶ DILTHEY, Wilhelm, *Introducción a las ciencias del espíritu, en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

³⁸⁷ REIS, 2003, p. 73-87.

³⁸⁸ HABERMAS, *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

O seu conceito de “vida” exerceu uma forte atração em muitos intelectuais e pensadores no início do século XX, principalmente na Alemanha, e desempenhou uma importante função na formação de Marcuse. Esse conceito filosófico de “vida” articulava o descontentamento com o rápido e contraditório processo de modernização e racionalização na Europa Central durante a segunda metade do século XIX e as primeiras décadas do XX (fenômeno apreendido pela análise weberiana da racionalização das formas de vida e pela reabilitação do conceito de fetichismo e de reificação por Lukács). Dilthey contrapôs à modernidade causadora da insegurança de nossa época a restituição da filosofia como “filosofia da vida”, erigida à categoria de “filosofia prática”³⁸⁹.

A filosofia da vida influenciou o pensamento de Marcuse e de muitos outros de sua geração, como Rosa Luxemburgo, para quem a identificação entre “dialética histórica” e “vida”, que caracteriza o seu “socialismo democrático”, é feita em oposição à identificação determinista entre natureza e história realizada na “dialética *da* natureza” pelo materialismo dialético (Diamat)³⁹⁰. Para ela, o que há de comum entre a natureza e a história é justamente a “vida”, pois nela “a palavra vida remete, nesse contexto, à criação, à espontaneidade, ao instintivo, ao ativo em oposição ao codificado, ao mecânico, ao abstrato, ao rígido, ao passivo, ao burocrático. (...) significam, portanto, a criação do novo (...).”³⁹¹

Em *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade* Marcuse mostra que a filosofia da vida de Dilthey fornece uma concepção “completa e original” de história a partir do conceito ontológico de “vida”, que tem sua origem em Hegel. Esse conceito permite pensar o acontecer histórico sem cair em relativismo nem em determinismo. Na seqüência faremos algumas colocações sobre o pensamento de Dilthey, sobre o modo como ele é marcado pelo impasse entre a almejada científica das “ciências do espírito” e recusa do relativismo e do ceticismo; ou seja, entre “neutralidade científica” e “valores”.

6.1 A filosofia da vida de Wilhelm Dilthey

Há uma grande controvérsia quanto a uma possível mudança de perspectiva nos trabalhos de Dilthey. Fala-se de um primeiro e um segundo Dilthey, de um jovem Dilthey,

³⁸⁹ AMARAL, M. N. de C. P., *Dilthey: um conceito de Vida e uma Pedagogia*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

³⁹⁰ Cf. LOUREIRO, Isabel M., “Dialética histórica e vida”. In: LOUREIRO, I. M., *Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora Unesp, 2004, p. 107-124.

A idéia de “vida” também está presente nos trabalhos do jovem Lukács, outra forte influência na trajetória intelectual de Marcuse. Cf. MACHADO, Carlos Eduardo J., op. cit., 2004.

³⁹¹ LOUREIRO, 2004, p. 118-119.

psicologista, positivista e romântico, que opunha ontologicamente “ciências naturais” e “ciências do espírito”, e um Dilthey maduro, que abandonou a psicologia, como ciência fundamental das “ciências do espírito”, pela história e, posteriormente, pela filosofia hermenêutica, e que procurava articular e conciliar epistemologicamente “ciências naturais” e “ciências do espírito”. Em *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade* Marcuse afirma que a mudança no pensamento diltheyano é impulsionada pela necessidade de eliminar a separação entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito” e, portanto, entre natureza e espírito, entre natureza e história.

Essa “encruzilhada teórica” a que chega Dilthey ocorre em virtude da dificuldade em fundar as “ciências do espírito”. Pois a tentativa de estabelecer uma epistemologia das diferenças entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”, buscando determinar a autonomia das ciências humanas e históricas face às da natureza, está na dificuldade em estabelecer a natureza própria às “ciências do espírito”, ou seja, em conceituar e definir o “espírito”. Habermas chamou essa tensão de “inconseqüências do pensamento diltheyano”, sendo ela expressa pela dificuldade em apreender o mundo histórico positivamente de acordo com o ideal de verdade e de cientificidade das ciências positivas e a recusa do relativismo que está na base de sua filosofia da vida. Parece haver uma contradição entre o ideal de objetividade das ciências naturais e o sentido de sua “peregrinação filosófica” como um todo, uma tensão que se expressa na oposição entre filosofia e cientificismo.

Entre os estudiosos do pensamento diltheyano parece haver uma divergência fundamental e tomaremos aqui particularmente duas interpretações. A primeira interpretação recusa o “Dilthey filósofo”, ressaltando o “Dilthey historiador” que busca um método positivo para edificar as ciências do espírito, afastando-o de toda metafísica³⁹². Já a segunda valoriza exatamente o caráter filosófico de seu empreendimento e diz que sem uma pré-compreensão dessa peculiaridade é impossível compreender verdadeiramente o pensamento diltheyano³⁹³.

Faremos aqui uma tentativa de compreender essa ambigüidade, o que nos possibilitará

³⁹² REIS, 2003. Em seu livro *Wilhelm Dilthey e a autonomia das ciências histórico-sociais*, José Carlos Reis enumera uma série de tentativas de compreensão sobre o problema de uma possível mudança de perspectivas nos trabalhos de Dilthey. Para Ermarth³⁹², “não se poderia falar em fases de seu pensamento”; “seu pensamento evoluiu, mas também retornou”. Ortega y Gasset³⁹² defende que Dilthey “não segue uma evolução linear e volta sempre ao mesmo centro”; em sua velhice ele teria reelaborado melhor idéias de sua juventude – a unidade estaria em seu “projeto fundamental” de “compreender o homem enquanto ser histórico”. Raymond Aron³⁹² distingue três fases de seu pensamento: (1) a colocação dos problemas, realizado na *Introdução às ciências do espírito* (1883); (2) a primeira solução pela psicologia (1890-1900) e (3) últimos estudos (1900-1911)³⁹².

³⁹³ AMARAL, op. cit., 1987.

explicitar que os impasses presentes na teoria diltheyana revelam a tensão entre “neutralidade” e “valores”. Assim, o argumento desenvolvido por Marcuse em sua tese de que houve uma mudança nos trabalhos de Dilthey, expressa pela necessidade de eliminar a separação entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito” e que mostraria sua filiação à ontologia hegeliana³⁹⁴, se apresenta como uma das primeiras tentativas de pensar esta tensão.

No decorrer de suas pesquisas Dilthey suprime a distinção, estabelecida em seus primeiros trabalhos, entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”. Seu último problema teria sido precisamente o de integrar a natureza ao acontecer histórico da vida, ou seja, o *problema da unidade entre esses dois mundos, entre “espírito” e “natureza”*. Assim o conceito ontológico de “vida”, englobando esses dois mundos, se torna *completo* e conserva o nome “incontestável” de “espírito”, definido como um modo de ser que engloba natureza e história. Por isso, em sua tese de Habilitação Marcuse põe como necessário reportar-se à determinação da historicidade tal como desenvolvida por Hegel. Em Dilthey a concepção de ser completo da “vida como espírito” e de seu acontecer como “acontecer espiritual” significa que ele estabeleceu previamente a vida e o mundo históricos segundo o ser do “espírito”, o que é ontologicamente fundado em Hegel. Na medida em que Dilthey define a “vida como espírito”, como unidade entre natureza e história, ele está se baseando no conceito “completo” de vida da *Fenomenologia do Espírito*.³⁹⁵ Segundo Marcuse parece haver uma tensão no pensamento de Dilthey entre a tentativa de estabelecer a especificidade das “ciências do espírito” ante as “ciências da natureza” e a necessidade, desenvolvida ao longo de suas pesquisas, de eliminar a oposição entre “espírito” e “natureza”.³⁹⁶

Apresentaremos aqui esse movimento do pensamento diltheyano que vai da tentativa de estabelecer uma “epistemologia das diferenças” entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”, buscando fundamentar a autonomia das ciências humanas e históricas, até uma “encruzilhada teórica”, representada pela dificuldade em estabelecer a natureza

³⁹⁴ Para Marcuse, “filosofia da vida” de Dilthey está vinculada à ontologia hegeliana na medida em que o problema da “vida” e de suas características ontológicas foi posto por Dilthey a partir da tentativa de fundamentação das “ciências do espírito” e, como tal, era necessário colocar o problema da “vida” como uma questão sobre a essência do “espírito”.

³⁹⁵ Porém, segundo Marcuse, nas poucas vezes em que Dilthey definiu precisamente as características do conceito de vida e de espírito, ele deixou de recorrer ao “conceito completo e original” que se encontra na *Fenomenologia do Espírito*, utilizando apenas ao “conceito derivado” de história e de espírito que se encontra na *Enciclopédia* e nas *Lições sobre Filosofia da História*. Foi esse “conceito derivado” que acabou por influenciar toda a discussão pós-hegeliana sobre teoria da “história”, conceito esse que não representa mais o acontecer de todo espírito, mas apenas uma parte desse acontecer, que Hegel chama de “história mundial” ou “história dos povos” (nas *Lições sobre História da Filosofia*). A tensão entre essas duas concepções está presente em Dilthey, mas também no próprio Hegel.

³⁹⁶ Esta tensão já está presente no próprio Hegel, sendo representada pela dualidade do conceito hegeliano de história, tal como veremos adiante na exposição da tese de Marcuse.

própria às “ciências do espírito”, ou seja, em conceituar e definir o “espírito”. Neste ponto parece haver uma mudança de perspectiva em seu pensamento. José Guilherme Merquior tornou claro este movimento com a seguinte afirmação:

Por um lado, Dilthey ambiciona estabelecer uma “crítica da razão histórica”, isto é, um ensaio de legitimação filosófica do trabalho da ciência no terreno dos fenômenos históricos ou “culturais”, por oposição aos fenômenos “naturais”. Por outro lado, desde cedo essa pesquisa sobre a lógica das *Geistwissenschaften*, das “ciências do espírito”, foi se transformando numa pesquisa sobre o sentido da vida histórica em si mesma, e sobre a realidade enquanto esta se identifica com ela. A partir dessa metamorfose, Dilthey funda a chamada “filosofia da vida”.³⁹⁷

Como já dissemos, o principal propósito de Dilthey é determinar a autonomia das “ciências do espírito”, o que implica estabelecer uma “epistemologia das diferenças” entre estas e as “ciências da natureza”, entendidas como duas formas diferentes e justificadas de articular o conhecimento do real³⁹⁸. Estas ciências possuem duas diferenças principais: uma *diferença de objeto* (sendo o objeto das “ciências naturais” os “fatos físicos”, a “experiência externa”, e o objeto das “ciências do espírito” os “fatos psíquicos”, o “conjunto da vida psíquica”, a “experiência interna”), e uma *diferença de método*³⁹⁹.

O método das “ciências da natureza” é hipotético-dedutivo, opera por meio de hipóteses para explicar os fenômenos causalmente e sua coerência é atribuída aos fenômenos pela ligação de conceitos abstratos. Já as “ciências do espírito” possuem um método diferenciado que é preciso explicitar e nisso consiste a novidade do pensamento de Dilthey. Elas interessam-se pela “individuação”, procurando apreender a “plenitude da vida individual”⁴⁰⁰, de onde deriva a valorização da “biografia” por parte de Dilthey, considerada como a forma superior de fazer história porque apreende a individuação de uma realidade histórica humana (sua primeira obra de grande repercussão foi justamente a biografia de Schleiermacher). Ele valoriza as histórias individuais, singulares, localizadas e datadas, os gestos e detalhes freqüentes e espontâneos mais do que “discursos e declarações formais e solenes”⁴⁰¹.

Por isso, a “psicologia descritiva e analítica” (que é diferente da “psicologia

³⁹⁷ MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1969, p. 182.

³⁹⁸ REIS, 2003, p. 94.

³⁹⁹ Idem, *ibidem*, p. 101

⁴⁰⁰ Idem, p. 105.

⁴⁰¹ Idem, p. 144 e 152.

explicativa e construtiva” que opera com o método das “ciências da natureza”) foi considerada a ciência principal das “ciências do espírito” nesse primeiro momento do trajeto intelectual de Dilthey, na medida em que ela representa o nexos da vida psíquica em um homem concreto e histórico, isto é, ela representa a “unidade psíco-física” que constitui a realidade histórico-social, formando um entrelaçamento que responde pela totalidade da vida.

Para Dilthey, a singularidade das ciências humanas reside na forma específica de articular o geral e o individual, o universal e o particular. O universal quer dizer “totalidade individual” e o particular quer dizer “expressão” e “objetivação” parcial do todo, e nesse momento é a psicologia que realiza essa vinculação ⁴⁰². A especificidade dessa forma de conhecimento está no caráter único de seu objeto, a *realidade humana histórico-social*. O conhecimento desta é possível porque a vida é um todo que abrange todas as suas partes. Para além da vida nada existe ou é possível ser apreendido. O conceito de “vida” expressa a totalidade da relação com a realidade ⁴⁰³.

A diferenciação entre “experiência interna” e “externa” também é ponto importante na distinção entre ciências do espírito e da natureza. A “experiência externa”, que permite o conhecimento da natureza, é essencialmente diferente da “experiência interna”, que permite o conhecimento das “ciências do espírito” ⁴⁰⁴. O conhecimento da vida psíquica é específico e diferenciado, uma vez que a percepção interna repousa sobre uma *experiência vivida íntima* que constitui o dado imediato (pois o indivíduo tem acesso imediato à vida psíquica), o primeiro dado do mundo do espírito ⁴⁰⁵. Assim, a psicologia é erigida como alicerce das “ciências do espírito”, enquanto “um discurso vivo sobre a vida” ⁴⁰⁶.

A especificidade da objetividade das ciências humanas e morais é o conhecimento da “experiência interna”, a possibilidade de percepção e observação interna e imediata que legitima os estudos humanos e sociais. Para Dilthey, o conhecimento objetivo pode ocorrer em duas situações, na “exterioridade plena” ou na “interioridade plena” ⁴⁰⁷. A vantagem decisiva para a percepção interna em relação à externa é que ela é imediata, vivida, seu acesso se dá pela intuição. Por isso, de modo diferente das ciências naturais, o conhecimento da vida não pode ser explicativo, causal, mas *compreensivo e hermenêutico* ⁴⁰⁸.

Aqui Dilthey avança em relação à psicologia, conhecimento do eu, para a *história*,

⁴⁰² Idem, p. 109.

⁴⁰³ Idem, p. 19-20.

⁴⁰⁴ Idem, p. 110.

⁴⁰⁵ Idem, p. 112.

⁴⁰⁶ Idem, p. 114.

⁴⁰⁷ Idem, p. 116.

⁴⁰⁸ Idem, p. 117.

conhecimento do outro e da sociedade, sendo este último possível apenas na medida em que há percepção e observação internas do eu. Quando os processos psíquicos do eu se objetivam na sociedade, obtêm maior estabilidade e podem ser observados do exterior. Então “eles não podem ser tratados como exterior, pois são criações humanas, objetivações do espírito (...) embora percebidos externamente, não são *natureza*, mas *espírito objetivo*” (o “não eu relativo”, em face da “exterioridade absoluta” da natureza) ⁴⁰⁹.

A questão que se impõe é saber, afinal, qual a base das “ciências do espírito”, a “experiência interna individual” (tema da psicologia) ou a “experiência interna coletiva” (tema da história) ⁴¹⁰. Porém, há um “duplo fundamento” no conhecimento do mundo espiritual: por um lado, o indivíduo é criador e parte de uma cultura, de um mundo compartilhado, e, por outro, a cultura não o torna igual a todos e se nutre de sua individualidade original. Indivíduo e história se constituem reciprocamente e sua interação cria e move o mundo do espírito. Para Dilthey, “o indivíduo é um todo psicológico, um centro, um novo início de mundo” ⁴¹¹. Essa interação se exprime de forma integral na poesia, enquanto síntese da experiência interna e da vida histórica, como, por exemplo, na poesia de Goethe ⁴¹².

Portanto, em Dilthey indivíduo e sociedade se constituem reciprocamente. A sociedade é o mundo do indivíduo, ela ao mesmo tempo o cria e é criação dele. A sociedade não se identifica com a natureza porque não é uma exterioridade absoluta, mas sim uma criação humana ⁴¹³. De onde deriva a recusa de Dilthey da sociologia de Augusto Comte, que pretendia aplicar o método das “ciências naturais” à análise dos fatos sociais.

No entanto, em sua fundamentação das “ciências do espírito” Dilthey se encontra em uma “encruzilhada teórica”: a dificuldade em estabelecer a natureza própria às “ciências do

⁴⁰⁹ Idem, p. 118.

⁴¹⁰ Idem, p. 122.

⁴¹¹ Dilthey citado por REIS, *ibidem*, p. 123.

⁴¹² Em Goethe “a poesia pressentiu o que a filosofia só conseguiu formular muitos anos depois, a unidade da vida e do ideal, a identidade eterna, a realização da razão do mundo na vida da história” (Dilthey). “Fausto” representa para Dilthey o verdadeiro símbolo dessa identificação: “Goethe permitiu-nos entrever num único indivíduo, Fausto, a Humanidade, cujos destinos concentrou de volta na vida de um único homem” (Dilthey). Em “Elaborações para o segundo volume da Introdução às ciências do espírito” (1880-90), livro sexto, “O Conhecimento da realidade espiritual e o nexos das ciências do espírito”, Dilthey escreve: “(...) que a *Vita Singularis* e a *Historia Generalis* são no todo uma coisa só, é um pensamento fundamental que resulta da relação do tornar a matéria histórica compreensível por meio do singular”. Singularidade e generalidade são diferentes momentos ou estágios de um movimento pendular que rege a marcha da história. O poeta perpetua em sua poesia essa relação viva de identidade entre o real e o ideal, entre vivência e humanidade, entre singularidade e generalidade, entre individualidade e generalidade, relação esta que domina a história e que constitui a própria natureza das “ciências do espírito” (enquanto ciência da realidade histórico social). A vantagem da poesia em relação à filosofia é que aquela não pretende uma explicação universalizante para a vida (AMARAL, 1987, p. 38).

⁴¹³ REIS, 2003, p. 124.

espírito” está em definir o “espírito”, em estabelecer a distinção entre fatos materiais e espirituais e formular teoricamente a “descontinuidade insuperável” entre o mundo natural e o mundo histórico ⁴¹⁴:

Se houvesse continuidade [entre natureza e espírito], então os naturalistas teriam razão, pois a vida histórica seria um epifenômeno da vida natural. E se houvesse descontinuidade, os metafísicos teriam razão, pois a vida psicológica seria manifestação da transcendência. Se, para Dilthey, o homem era um todo psicofísico, como distinguir o psíquico do físico, que sustenta a autonomia das ciências do espírito?⁴¹⁵

Segundo Reis, o ponto de vista de Dilthey é o da “interdependência relativa” das ciências humanas. O homem é uma entidade dupla, psíquica e física, porém “é específico dele agir segundo intenções (...) expressar-se de forma criativa e articulada e ser compreendido pelo outro. A expressão, a comunicação, a compreensão marcam a diferença do mundo humano em relação ao natural”. O específico do ser humano é atribuir sentido e significado aos fatos da vida. O espiritual não é mero epifenômeno do natural, uma vez que há uma experiência interna que se exterioriza, que não é natural.

Afinal, o que Dilthey quer dizer com o termo “espírito”? Na interpretação de Reis, para Dilthey o “espírito” não tem a ver com uma construção metafísica, especulativa, mas sim com suas expressões historicamente constatáveis. O “espírito” é a experiência interna individual e as suas manifestações criativas e duradouras históricas, que são um todo integrado, dado imediatamente. Dilthey não está interessado em discutir a “natureza do espírito” (“isso seria um retorno à metafísica”). Para ele bastava haver “manifestações históricas do espírito”, “esculpindo a natureza o homem cria um mundo histórico objetivo”. O “espírito” é uma objetivação do mundo interno humano, ele define o mundo histórico que se estabelece por meio da interação entre experiência interna individual e experiência histórica. O objeto das “ciências do espírito” é o mundo humano exteriorizado na natureza e na história e, portanto, em Dilthey o “espírito” é “espírito objetivo” ⁴¹⁶. Com esse conceito, Dilthey estabelece a especificidade das ciências humanas e históricas em relação às ciências da natureza.

O conceito de “espírito” remete à filosofia metafísica da história de Hegel. Entretanto, segundo Reis, apesar de inspirado em Hegel, Dilthey insistiu que seu conceito de “espírito”

⁴¹⁴ Idem, *ibidem*, p. 125-132.

⁴¹⁵ Idem, p. 128.

⁴¹⁶ Idem, p. 129.

não é metafísico, pois o “espírito é ‘objetivo’, sua consciência é ‘histórica’, o seu objeto é o ‘mundo histórico’ e a sua filosofia é ‘crítica’”⁴¹⁷. Para Reis, não se pode acusar Dilthey de metafísico já que “ele queria tornar inúteis as questões ontológicas. Não era mais o caráter imutável da natureza que interessava, mas as formas e expressões humanas no tempo”⁴¹⁸.

Em Hegel o conceito de “espírito objetivo” aparece como uma etapa no desenvolvimento do “espírito universal”, que se situa entre o “espírito subjetivo” e o “espírito absoluto”. O conceito faz parte da construção ideal do desenvolvimento do espírito “universal”, ele é apreendido especulativamente. Já Dilthey recusa os pressupostos especulativos de Hegel, uma vez que este subsume as individualidades históricas à vontade racional do universal. Para ele é preciso partir da análise dos dados e das criações particulares da cultura. Não podemos compreender o “espírito objetivo” a partir da Razão universal, mas sim dos indivíduos e das sociedades determinadas e históricas. O conceito diltheyano de “espírito objetivo” não é uma construção ideal, mas a própria realidade histórica⁴¹⁹, aparecendo assim como o conceito essencial da teoria crítica diltheyana das ciências do espírito⁴²⁰.

Para Reis “vai contra os próprios termos” da filosofia de Dilthey afirmar a sua vinculação à “ontologia metafísica”⁴²¹, segundo o qual “Dilthey não apresentou uma visão de mundo sistematicamente argumentada, preferindo uma atitude fragmentária, tolerante e aberta (...). Ele acreditava num método próprio para as *ciências do espírito, científico*, afastando-as da metafísica”⁴²². Essa perspectiva de abordagem se justifica quando atentamos para o fato de que ele privilegia o que chama de “primeiro Dilthey”, romântico e psicologista⁴²³. Já o livro de Maria Nazaré de Camargo Pacheco Amaral, *Dilthey: um conceito de Vida e uma Pedagogia*⁴²⁴, apresenta a filosofia diltheyana de uma outra perspectiva, lançando assim uma nova luz à sua compreensão.

Para a autora, a tentativa de fundamentação das “ciências do espírito” no pensamento de Dilthey evolui por meio de uma série de etapas no “caminho da descrição da vida” ou na “crítica da razão histórica”⁴²⁵. Dilthey passa da teoria do conhecimento à psicologia, à

⁴¹⁷ Idem, p. 134.

⁴¹⁸ Idem, p. 132.

⁴¹⁹ Idem, p. 135.

⁴²⁰ Idem, p. 137.

⁴²¹ Idem, p. 90.

⁴²² Idem, p. 91.

⁴²³ Idem, p. 33, p. 238-9.

⁴²⁴ AMARAL, op. cit., 1987.

⁴²⁵ O caminho diltheyano de “descrição da vida” se confunde com o da construção teórica do mundo histórico.

antropologia, à biologia e daí, finalmente, à última etapa, a hermenêutica. Este caminho representa o esforço de encontrar um apoio sólido para a compreensão da vida, uma tentativa de “alcançar as raízes profundas da vida humana histórica e suas criações”⁴²⁶.

Em seu livro ela apresenta o “filósofo Dilthey”, contrariando a imagem de historiador pela qual ele ficou conhecido, e afirma a sua intenção de “oferecer sua contribuição para uma correção póstuma da imagem deformada” que a crítica da época fazia dele, procurando mostrar que “por trás do *arguto historiador do espírito* nos é possível entrever a energia unificadora do *filósofo do espírito* que almeja encontrar apoio do conhecimento objetivo para a sua apreensão intuitiva da verdade da vida e do mundo”⁴²⁷. Essa perspectiva vem ao encontro de nossos propósitos na medida em que propõe desenvolver suas considerações críticas em relação ao pensamento de Dilthey a partir de uma determinada perspectiva que unifica as diferentes partes do livro e que é a mesma da qual parte Marcuse em sua interpretação do conceito diltheyano de vida, a saber, a unidade entre natureza e história:

Nunca é demasiado insistir no fato de que o equilíbrio do tratamento em questão deverá contar sempre com o apoio sólido e profundo da compreensão diltheyana da vida, ou da crença na unidade original, que o autor julga, como veremos, poder sustentar diante do pensamento.⁴²⁸

Sua tarefa é traduzir o significado da hermenêutica diltheyana da vida, defendida por Dilthey como o procedimento mais adequado para a compreensão do mundo histórico do espírito. Ao insistir na apresentação do pensamento de Dilthey pelo viés da “crença na unidade original” e ao enfatizar a perspectiva filosófica, as intenções da autora vêm ao encontro das de Marcuse. É significativo que em *Ontologia de Hegel* ele utilize basicamente o volume VII das obras completas de Dilthey, onde se encontram os trabalhos que tratam justamente da fundamentação filosófica das ciências do espírito, como o texto “A construção do mundo histórico pelas ciências do espírito”, de 1910. A apresentação de algumas concepções desenvolvidas pela autora permitirá esclarecer também a perspectiva de Marcuse.

A posição de Dilthey com relação à delimitação entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito” “ultrapassa o nível meramente empírico”⁴²⁹, uma vez que ele “não

⁴²⁶ AMARAL, 1987, p. 26, 47, 50.

⁴²⁷ Idem, ibidem, p. XXVI.

⁴²⁸ Idem, p. XXVII.

⁴²⁹ Segundo Pacheco Amaral, “a tarefa da filosofia diltheyana de fundamentação empírica do conhecimento histórico só atinge seu pleno êxito se rompermos essa camada empírica (...) para tentarmos adentrar as camadas mais subterrâneas de uma superfície que ultrapassa a do pensamento, mas que

admite uma separação ontológica entre espírito e natureza”⁴³⁰. Conforme ele mesmo escreveu no *Tratado de 1895*:

Evidentemente a diferença entre ciências do espírito e ciências da natureza não está fundada na distinção de duas classes de objetos. Não existe diferença entre objetos naturais e objetos do espírito.⁴³¹

O fato de negar que esta distinção se apóie em um dualismo metafísico de “natureza” e “espírito” não o impede de recorrer a “dois tipos de experiências” correspondentes a dois campos de estudo. Tratam-se de dois lados da mesma experiência: a “experiência interna” (vida psíquica) e a “experiência externa” (natureza). Conforme Dilthey, “só há uma experiência, que é aproveitada em uma dupla direção e assim nasce a distinção entre experiência interna e externa”⁴³². Apesar de a experiência ser dupla, ela tem por base uma “*unidade*”. O “espírito” e a “natureza” subordinam-se ao “impulso da energia espiritual infinita”, a “vida”. Dilthey julga poder resolver o problema da relação entre ciências do espírito e da natureza na medida em que as apreende como dois modos de o ser humano experimentar a unidade que age em tudo. Se há uma única experiência é a da “unidade substancial”⁴³³.

No entanto, apesar desta unidade, Dilthey estabelece diferenças “metodológicas” entre as ciências, pois são duas formas de conhecimento, da “natureza” e do “espírito”: “*A natureza nós a explicamos; a vida psíquica nós compreendemos*” (Dilthey)⁴³⁴. Nós não podemos conhecer a natureza interna dos processos físicos, por isso os explicamos imputando-lhes, por meio de hipóteses, relações causais. Já no mundo psíquico temos experiência direta daquilo com que tratamos, tornando possível a compreensão desses fatos a partir do interior. Por isso, é próprio às ciências humanas o método hermenêutico fundado no processo de compreensão, isto é, “na transferência do eu para o exterior e na correspondente transformação associada a esse eu”⁴³⁵.

A autora faz um alerta de que “está usando apenas alguns pontos da delimitação diltheyana entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito” para ilustrar seu ponto de

constitui seu verdadeiro e único sustentáculo (...). Toda construção do pensamento revela sensivelmente na sua superfície aparente vestígios da força ou da fé na energia infinita que a sustenta, tornando evidente a insuficiência de procedimentos meramente empíricos para sua compreensão”. Idem, p. 102-3.

⁴³⁰ Idem, *ibidem*, p. 102-3.

⁴³¹ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, citado por AMARAL, *ibidem*, p. 103

⁴³² Dilthey citado por AMARAL, 1987, p. 104.

⁴³³ AMARAL, *ibidem*, p. 106.

⁴³⁴ Idem, p. 106.

⁴³⁵ Idem, p. 106.

vista que é o seguinte:

(...) toda e qualquer distinção feita pelo autor não deve ser tomada literalmente e sim à luz daquele balanço hermenêutico fundamental que nos chama a atenção para restabelecermos o equilíbrio do relacionamento das partes com o todo.⁴³⁶

Essa distinção não se apóia em uma separação ontológica entre mundo do espírito e da natureza. Na base desta distinção há uma *unidade*, isto é, uma “unidade substancial original”⁴³⁷. Dilthey põe como “tarefa da filosofia do presente”, enquanto uma tarefa distintivamente humana, trazer à consciência essa “unidade fundamental”, esse “nexo entre o espírito e suas manifestações”. Dessa forma, Dilthey pretende escapar ao que ele próprio chamou de uma “antinomia”, expressa pela busca de “cientificidade” das “ciências do espírito” e a fundamentação filosófica que garanta sua universalidade.⁴³⁸

Esse “impasse” ou “inconseqüência” parece encontrar uma solução quando “expurgamos os conceitos diltheyanos de sua roupagem aparentemente objetiva”, de tal forma que eles deixam entrever que “a força que os sustenta provém (...) da intuição, da crença do autor na unidade original entre parte-todo, história-vida, singular-universal, consciência histórica e espírito soberano. Aí sim parece localizar-se toda a energia de sua hermenêutica filosófica”⁴³⁹. Esta antinomia é resolvida pelo recurso à “auto-reflexão”, que “significa a volta da consciência sobre si mesma, tendo em vista apreender o seu próprio conteúdo, captando seu significado, compreendendo-o”; “trata-se de um dobrar-se da consciência sobre si mesma em busca das condições não mais redutíveis dela mesma”⁴⁴⁰. Essa “volta da consciência sobre si mesma” permite captar a “unidade de nossa natureza humana com a energia original”. No contínuo restabelecimento desta ligação original reside a possibilidade de atingirmos um conhecimento objetivo, universalmente válido.

Por meio da “auto-reflexão”, isto é, da atitude consciente diante da vida, torna-se possível o conhecimento do todo da realidade histórico-social. Essa atitude reflexiva do ser humano significa a elevação do “espírito” à consciência de si mesmo, sobre suas próprias criações históricas. Esse “movimento de ir e vir” da consciência representa o procedimento

⁴³⁶ Idem, p. 107.

⁴³⁷ Idem, p. 108.

⁴³⁸ É o que Habermas chamou de “inconseqüência” do pensamento diltheyano, isto é, o fato de Dilthey buscar uma elucidação hermenêutica do mundo histórico e ao mesmo tempo querer apreendê-lo positivamente de acordo com o modelo do ideal de objetividade científico-natural. Idem, p. 109.

⁴³⁹ Idem, p. 109-110.

⁴⁴⁰ Idem, p. 123.

hermenêutico próprio às “ciências do espírito”. É por meio do recurso à “auto-reflexão” que Dilthey pretende escapar ao “pecado” do relativismo e do ceticismo.

Isso porque a “consciência histórica”, que desempenha um papel fundamental na filosofia diltheyana como crítica à metafísica universalizadora e dogmática, ao denunciar o condicionamento histórico das manifestações do espírito e de todas as visões de mundo, parece tender ao relativismo e ao ceticismo, uma vez que “partiu as últimas correntes que a filosofia e a investigação da natureza não puderam arrebentar”. Entretanto, Dilthey não quer que seu sistema seja reduzido ao historicismo ou relativismo. Liberto dos dogmas religiosos e metafísicos, o homem “encontra-se desamparado”:

Não é meu próprio ponto de vista histórico um ceticismo infrutífero quando eu o comparo com a vida? Nós precisamos sofrer e vencer esse mundo, nós precisamos agir nele (...) onde está em minha concepção do mundo uma força igual?⁴⁴¹

Esta recusa por parte de Dilthey da atribuição de relativismo, de historicismo e de ceticismo à sua filosofia pode ser observada por meio de uma carta endereçada a Husserl, onde afirma: “sua caracterização de meu ponto de vista como historicismo, cuja consequência legítima é o ceticismo, deixou-me deveras admirado”⁴⁴². Segundo Amaral, imputar à filosofia diltheyana “o pecado do historicismo ou do relativismo cético pode ocorrer apenas àquele que cometa, aí sim, o pecado fatal de considerar excessivamente literal todo o caminho de sua ‘crítica da razão histórica’ ou ‘descrição da vida’”. Para evitar essa fatalidade é necessário buscar as raízes mais profundas que sustentam o exercício hermenêutico para a construção do mundo histórico-social⁴⁴³.

A chave para compreender a posição de Dilthey – a “antinomia”, presente em seu pensamento, entre, de um lado, a “consciência histórica”, a historicidade de toda concepção de mundo, e, de outro, a “aspiração de toda concepção de mundo por um conhecimento universal” – parece estar na própria “consciência histórica”, na “auto-reflexão histórica”, no “dobrar-se da consciência sobre si mesma” que “permite captar a unidade de nossa natureza humana com a energia original de onde tudo se origina.” Para contrabalançar a consciência da relatividade do mundo histórico, Dilthey busca o apoio firme e sólido do “espírito absolutamente soberano”:

⁴⁴¹ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, citado por AMARAL, *ibidem*, p. 114.

⁴⁴² Dilthey citado por AMARAL, *ibidem*, p. 111.

⁴⁴³ AMARAL, 1987, p. 113.

Não a relatividade de cada concepção de mundo é a última palavra do espírito que esteve em todas, mas sim a soberania do espírito em relação a cada uma delas em particular e ao mesmo tempo a consciência positiva de que nos diferentes modos de o espírito se comportar subsiste para nós uma única realidade.⁴⁴⁴

Uma filosofia que tem consciência de sua relatividade, que reconhece a lei da finitude e a subjetividade da qual depende, é o deleite inútil do sábio: ela não preenche mais sua função, é relativa a todo sistema metafísico, sucumbe à dialética da exclusão mútua na história, então, o espírito precisa tentar retroceder (...) para a natureza humana, para os objetos que lhe são dados, para seus ideais e fins.⁴⁴⁵

Assim, de “adversária da filosofia a consciência histórica torna-se sua médica”. Dilthey indica a “consciência histórica” para curar a ferida do relativismo que ela própria abriu⁴⁴⁶. Para ele, quando a filosofia toma consciência da sua relatividade, ela cumpre a sua função, então, o espírito humano precisa tentar retroceder para seus ideais e fins:

A consciência histórica da finitude de todo fenômeno histórico, de todo estado humano ou social, da relatividade de todo tipo de crença é o último passo para a libertação do homem. Com ela o homem alcança a soberania de extrair de toda experiência o seu significado, de se entregar totalmente a ela, imparcialmente, como se não existisse nenhum sistema de filosofia ou crença que pudesse atar o homem. A vida torna-se livre de conhecimento conceitual: o espírito torna-se soberano diante de todas as teias do pensamento dogmático.⁴⁴⁷

Por trás da atitude de recusa do relativismo e do ceticismo está presente uma concepção determinada de filosofia que vai além da mera função teórica, pois “*a tarefa primordial da filosofia diltheyana não se completa com a consecução de objetivos puramente teóricos*”. A razão pela qual Dilthey busca a certeza teórica para o conhecimento da realidade histórico-social explica-se pela necessidade prática de salvaguardar regras e convicções para a conduta humana em sociedade. Ele chama de “filosofia prática” o compromisso teórico de toda verdadeira filosofia com a orientação prática da vida individual e social. A fundamentação teórica das ciências do espírito tem como objetivo proporcionar segurança e tranquilidade ao agir humano histórico-social. Em seu texto “A consciência histórica e as

⁴⁴⁴ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. V, citado por AMARAL, ibidem, p. 116.

⁴⁴⁵ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, citado por AMARAL, idem, p. 123.

⁴⁴⁶ AMARAL, 1987, p. 114.

⁴⁴⁷ Dilthey, *Gesammelte Schriften*, vol. VII, citado por AMARAL, ibidem, p. 117.

concepções do mundo”⁴⁴⁸ ele afirma:

Desponta assim a seguinte antinomia: à variabilidade das formas humanas de existência corresponde a multiplicidade dos modos de pensar, dos sistemas religiosos, dos ideais morais e dos sistemas metafísicos (...) Revelam-se, portanto, como produtos historicamente condicionados. O que é condicionado por circunstâncias históricas é igualmente relativo no seu valor (...) Daqui resulta a impossibilidade quase completa de um sistema que congregue em conhecimento objetivo o âmbito de uma época. Haverá solução para tal antinomia? Se for possível, deverá sê-lo através da auto-reflexão histórica (...) e a filosofia chegaria a um entendimento com a consciência histórica. Não deve desanimar-nos a mudança constante dos sistemas. O cepticismo é frívolo ou... “Aplicação da consciência histórica à filosofia e à sua historicidade”.⁴⁴⁹

No texto “A cultura contemporânea e a filosofia”⁴⁵⁰, Dilthey se refere ao “processo de dissolução das bases teóricas de nossas crenças”, ocorrido na modernidade (o “desencantamento do mundo”, descrito por Max Weber), enquanto causador da insegurança reinante em sua época e que impede os homens de tomarem consciência dos laços que os prendem ao “invisível”, ao “verdadeiro nexos”, tornando-os mais perplexos do que em qualquer época anterior diante do enigma da origem das coisas, do sentido de nossa existência e do valor último do agir. A “insegurança prática” em relação aos valores e objetivos da vida impõe a necessidade de encontrar novamente um “apoio sólido para salvaguardar as crenças prática”. Essa intranquilidade adveio de um desequilíbrio entre a aspiração incontrolada do homem por conhecer e dominar cientificamente o mundo e a conseqüente perda da própria soberania do espírito no exercício de seu autodomínio. Toda essa atmosfera caótica da cultura da época parece advir de uma...

(...) separação rígida entre pensar e agir, entre teoria e prática, entre conhecimento e ação, entre crenças intelectuais e crenças morais ou práticas, entre soberania da razão e do espírito, entre ciências particulares e filosofia, entre natureza e história, entre vivência e compreensão.⁴⁵¹

Em Dilthey o único remédio para os males da insegurança prática do agir humano

⁴⁴⁸ DILTHEY, Wilhelm, “A consciência histórica e as concepções do mundo”. In: DILTHEY, W., *Teoria das Concepções do Mundo*. Lisboa: Edições 70.

⁴⁴⁹ DILTHEY, 1992, p. 18-20.

⁴⁵⁰ Inserido no volume VIII de suas obras completas, publicado apenas em 1931. Citado por AMARAL, 1987, p. 61.

⁴⁵¹ AMARAL, 1987, p. 62-3.

parece ser a busca de um apoio teórico sólido de sustentação para as nossas convicções práticas.

A filosofia erigida em “filosofia prática” deve permitir extrair de seus conhecimentos teóricos os princípios práticos reguladores da vida dos seres singulares e da sociedade como um todo. Cumpre-lhe resgatar a soberania do espírito, desbancada pela *autoridade onipotente do pensamento científico*. Cabe à *filosofia* oferecer tanto a fundamentação do conhecimento teórico como também da ação humana prática. Para ser válido, o referido fundamento teórico deve estar inteiramente subordinado aos interesses do agir humano em sua sede original de segurança prática ⁴⁵².

A “auto-reflexão” é nome atribuído por Dilthey a essa “fundamentação aparentemente mágica do pensar e do agir da teoria e da prática”. A *consciência da própria vida* deverá substituir a força orientadora e condutora da crença ultrapassada em um mundo sobrenatural, dirigindo-nos para a conquista de *novos valores e objetivos* que ajudarão a compor nosso ideal de vida. A “consciência da própria vida” ao responder pela criação de toda trama do mundo histórico-social acaba por fundamentar a própria “tarefa da filosofia contemporânea” ^{453 454}.

Dilthey é um legítimo representante dos impasses que marcam o questionamento sobre a modernidade, pois nele aparece claramente a ambigüidade na relação entre “visão científica de mundo” e a busca da fundamentação de valores que guiem a práxis, uma difícil reconciliação. Em *Ontologia de Hegel* Marcuse mostra que justamente o conceito de vida permite uma nova relação entre práxis e valores. Porém, anos mais tarde, em 1936, Marcuse fará uma crítica a Dilthey, onde afirma que os seus esforços em colocar o sujeito histórico concreto no processo de vida real em lugar do sujeito epistemológico abstrato “tinham que fracassar”. Isso porque, segundo Marcuse, ele não atacava “o pressuposto da abstração da filosofia burguesa: a não liberdade e a impotência fácticas do indivíduo num processo de produção anárquico”. No lugar da “razão abstrata”, Dilthey colocou uma “historicidade igualmente abstrata” ⁴⁵⁵. Falta uma análise das forças histórica que atuam como formas de

⁴⁵² Idem, *ibidem*, p. 64-6.

⁴⁵³ Idem, p. 67-8.

⁴⁵⁴ Tendo em vista estas considerações, a autora pôde estabelecer a influência do conceito diltheyano de “vida” na fundamentação da “pedagogia” diltheyana, uma vez que para Dilthey toda verdadeira filosofia deve necessariamente desembocar em uma pedagogia, isto é, em uma “teoria da formação do homem”. Esse “valor instrumental da filosofia diltheyana” significa uma “relação de dominância servil de uma filosofia que se deixa apreender em um conceito de vida com uma pedagogia que representa o fim prático ou o coroamento daquela tarefa teórica”. De onde deriva o título do livro da autora que remete ao vínculo entre o conceito de vida e a pedagogia. AMARAL, *ibidem*, p. XXVI.

⁴⁵⁵ MARCUSE, H., “The concept of essence”. In: MARCUSE, H., *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968c, p. 78.

dominação e que impedem a realização das potencialidades humanas.

Na seqüência analisaremos em que medida o conceito de vida permite uma nova forma de abordagem das relações entre natureza e história em *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*. Passemos à sua análise.

7. Um estudo sobre *Ontologia de Hegel e a Teoria da historicidade* [1932]

O livro *Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*⁴⁵⁶ foi escrito como tese de Habilitação para a Universidade de Freiburg. O fato de ter sido escrito para um exame que iria avaliar a sua capacidade como filósofo apto a lecionar nas Universidades alemãs explica em parte a complexidade do texto (o estilo densamente acadêmico das suas 332 páginas⁴⁵⁷ exige afinidade com as categorias heideggerianas, hegelianas e com a filosofia de Dilthey), mas explica também a sua estrutura. Ele não está buscando explicitamente a fundamentação de uma nova concepção de filosofia, a “filosofia concreta”⁴⁵⁸, tal como aparece em outros textos desse período, mas limita-se a desenvolver um problema essencialmente filosófico. Entretanto, é possível situar a obra no contexto geral de pensamento.

O objetivo de Marcuse na tese é “resgatar e fixar as características fundamentais da *historicidade*” (*Geschichtlichkeit*)⁴⁵⁹. Ele afirma que a tentativa de pôr em evidência as características principais a historicidade encontra historicamente sua primeira formulação nos trabalhos de Dilthey, que oferecem o modelo e os limites do problema. É a partir de Dilthey

⁴⁵⁶ MARCUSE, H., *L'Ontologie de Hegel et la Théorie de L'Historicité*. Traduit de l'allemand par G. Raullet et Henri-Alexis Baatsch. Paris: Les Éditions Minuit, 1972a. A primeira versão desta tese, escrita em 1932, só foi publicada em 1968. Utilizaremos também o original alemão para confronto entre as traduções quando necessário: MARCUSE, H., *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975. Agradecemos a professora Isabel Maria Loureiro por ceder a versão alemã.

⁴⁵⁷ Conforme a edição francesa. Na edição alemã, de 1975, são 368 páginas.

⁴⁵⁸ A primeira fase da trajetória intelectual-filosófica do pensamento de Marcuse, entre os anos de 1928 a 1932, é caracterizada pela busca de uma nova concepção de “filosofia” e de “teoria”. Herdeiro da tradição da filosofia do idealismo alemão e da crítica da economia política, Marcuse tenta construir uma concepção de filosofia que integre o elemento existencial, humano e concreto. O texto de 1929, “Sobre filosofia concreta”, é representativo do projeto de Marcuse nesse período. Com o termo “filosofia concreta” ele busca estabelecer uma nova articulação entre “filosofia” e “política”, num contexto em que as esperanças revolucionárias da esquerda haviam sido abaladas (LOUREIRO, 1998, p. 99-120). O projeto de uma “filosofia concreta” consiste em elaborar uma concepção de filosofia “que não seja pura teoria do conhecimento, onde o sujeito é entendido apenas como consciência pura, mas sim como um ser humano total, que ama, sofre, tem carências, trabalha e age” (LOUREIRO, 1996, 75).

Cf. LOUREIRO, I. M., “Filosofia e revolução no jovem Marcuse”. In: *Revista Contemporaneidade e Educação: revista de ciências sociais e educação*. Ano 1, setembro de 1996.

⁴⁵⁹ MARCUSE, H., 1972a, p. 13.

que ele propõe tomar a questão, evidenciando a existência de “pressupostos não explicitados” em seu pensamento. Segundo ele, a “ontologia de Hegel está na base da teoria da historicidade elaborada por Dilthey e, assim, o terreno que ela constitui está no fundamento da tradição de onde procede atualmente a questão filosófica da historicidade”⁴⁶⁰.

Marcuse propõe desvendar as características fundamentais do ser histórico, que são apenas esboçadas por Dilthey, pelo exame da ontologia hegeliana: “o presente trabalho busca apresentar a orientação original da ontologia hegeliana quanto ao conceito ontológico de vida e de sua historicidade”⁴⁶¹. Nesta interpretação ele quer mostrar que na base da obra hegeliana *Ciência da Lógica* (1812-16) está o conceito ontológico de “vida” e que esta é a noção central em Hegel de onde nasce o tema da “historicidade”, que acabou por influenciar toda a discussão posterior sobre o tema, especialmente a de Dilthey. Apesar de a *Fenomenologia do Espírito*⁴⁶² estar mais próxima do problema da historicidade do que a *Lógica*, o modo de abordagem do livro de Marcuse parte de uma interpretação da *Lógica* e não da *Fenomenologia* porque, segundo ele, não foi sob a forma original da *Fenomenologia*, mas tal como se encontra explicitada na *Lógica* que a ontologia hegeliana influenciou toda uma tradição que discute o problema da “historicidade”. Além disso, ao focar *Ciência da Lógica* como alicerce do sistema, o que só foi possível a partir da consagração do conceito de vida em toda a sua historicidade na *Fenomenologia*, Hegel abre a possibilidade de uma nova “teoria da história”.

O livro é estruturado em duas partes. Na primeira, “Interpretação da *Lógica* de Hegel segundo a problemática ontológica: o Ser como mobilidade”, Marcuse realiza uma interpretação da *Lógica* hegeliana a partir da concepção de *Ser como movimento*, indo “diretamente ao coração do sistema hegeliano” e tratando a *Lógica* como uma ontologia. Já na segunda parte do livro, “O conceito ontológico de vida na sua historicidade como fundamento originário da ontologia hegeliana”, Marcuse analisa (com a ajuda do livro de Dilthey, *O Jovem Hegel*) o conceito hegeliano de vida, retornando aos textos *Escritos Teológicos de Juventude* (1790-1800), *Fragmentos do Sistema de Frankfurt* (1800), *Lógica de Iena* (1802-6) e, finalmente, a *Fenomenologia do Espírito* (1807), uma vez que estes antecipam as definições da *Ciência da Lógica* (1812-16). Os textos permitem a Marcuse traçar a evolução do conceito de vida em Hegel, mostrando que “o fundamento da ontologia se efetou originalmente segundo o conceito de ontologia da vida, tendo este absorvido o

⁴⁶⁰ MARCUSE, 1972a, p. 14.

⁴⁶¹ Idem, *ibidem*, 15.

⁴⁶² HEGEL, *Fenomenologia do Espírito*. Parte I. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2000; Parte II. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.

exame da historicidade como característica ontológica da vida”⁴⁶³. Com eles, Marcuse fixa os pontos que conduzem à *Fenomenologia do Espírito*.

Marcuse opõe a sua *nova* interpretação da *Lógica* de Hegel àquela realizada pelos antigos comentadores, como J. E. Erdmann (*Grundriss der Logik und Metaphysik*, 1841) e Trendlenburg (*Logische Untersuchungen*, 1862) e pela interpretação moderna de Ernst Manheim (*Zur Logik des konkreten Begriffs*, 1930), que teriam buscado o fundamento da “historicidade” nas lições de Hegel sobre a *Filosofia da História*, o que tende a eliminar as descobertas da *Fenomenologia do Espírito* e da *Lógica*.

O fio condutor da tese é, segundo Jean-Marie Vaysse⁴⁶⁴, essa inversão no estudo da obra de Hegel, iniciando pelo fim, pela *Ciência da Lógica*, para depois retornar aos textos de juventude e a *Fenomenologia do Espírito*. Assim fazendo, Marcuse se opõe à tradição que fez da *Lógica* a seqüência da *Fenomenologia*, como se existisse uma “continuidade cronológica e lógica entre a descrição do itinerário do espírito e a formalização da auto-produção (*auto-engendrement*) das idealidades”. Tal encadeamento implicaria que a *Lógica* fosse a verdade da história e, portanto, seu fechamento (*clotûre*), em vez de compreendê-la como uma determinação ontológica da história⁴⁶⁵. A ontologia da *Lógica* está, antes, no fundamento, na base do sistema. Este procedimento é herdado por Marcuse, como ele próprio anuncia, das indicações dadas por Heidegger no curso sobre a *Fenomenologia* de Hegel realizado no inverno de 1930-1⁴⁶⁶.

Marcuse inicia a reflexão tomando como ponto de partida da investigação a situação histórica inicial perante a qual se acha confrontada a filosofia de Hegel: “nós examinaremos como este elabora um novo conceito de Ser, discutindo com Kant”⁴⁶⁷. Para isso utiliza duas obras de Hegel, *Diferença entre os sistemas de Fichte e Schelling* (1801) e *Fé e Saber* (1800-1). Nesses dois textos de juventude o conceito ontológico do *Ser como mobilidade* é apresentado segundo a orientação que conduzirá toda a ontologia até a *Lógica*. Segundo ele:

[O] princípio soberano desde Descartes e que o próprio Kant, segundo Hegel, não teria ultrapassado, de uma dualidade original entre “subjetividade” e “objetividade”, e a preeminência da subjetividade que daí decorre, tinha conduzido, seja a perder

⁴⁶³ MARCUSE, 1972a, p. 18.

⁴⁶⁴ VAYSSE, J.-M. “Heidegger et la philosophie de l’histoire”. In: *Archives de philosophie*, 1989, p. 385-397.

⁴⁶⁵ VAYSSE, 1989, p. 386.

⁴⁶⁶ Segundo Marcuse, “Heidegger foi o primeiro a assinalar toda a significação desta mudança” (MARCUSE, 1972a, p. 209).

⁴⁶⁷ MARCUSE, 1972a, p. 16.

completamente de vista a historicidade enquanto modo do ser da subjetividade, seja a defini-la por oposição ao modo de ser da subjetividade. Descobrendo a unidade original destes dois modos de ser e expondo a sua realização no ser da vida, Hegel alegava a possibilidade de desenvolver a historicidade da vida simultaneamente com a historicidade do ser que somente a vida realiza (o “mundo”).⁴⁶⁸

Marcuse questiona se é possível considerar a *Ciência da Lógica* como fundamento de uma “teoria da historicidade” ou, se antes, ela não imobiliza e rejeita toda historicidade. Pois, segundo ele, a “superação” dos diferentes modos de ser no sentido universal de uma “unidade unificante” da subjetividade e objetividade parece nivelar o modo de ser específico da vida humana e eliminar para sempre toda possibilidade de definir as características particulares do acontecer histórico. O que está em questão é entender como essa “unidade original” pode fundar uma “teoria da história”. A apreensão da vida pelo ponto de vista da mobilidade “lógica” do Conceito e como forma da Idéia “parece definitivamente eliminar para sempre a historicidade da vida”. A *Lógica* hegeliana expressa uma oposição *aparentemente* definitiva entre a “vida pura”, “lógica”, e a “vida humana”, entre a *vida infinita* e a *vida finita*; a primeira, ao contrário da segunda, não possui nenhuma determinação do exterior, ela é “conduzida unicamente pela necessidade do Conceito”⁴⁶⁹.

Na revelação da idéia de vida na *Lógica* parece haver uma “cisão” que é para Marcuse o *princípio de uma mudança decisiva na maneira de fundar a ontologia* que teve lugar na *Lógica* e cujos efeitos repercutem por todo o sistema da filosofia hegeliana. Na *Lógica* a vida supera sua própria historicidade se elevando à forma essencialmente não-histórica do “Saber absoluto”⁴⁷⁰. Segundo ele, a objeção de que a *Ciência da Lógica* imobiliza toda historicidade parte de uma idéia “pré-concebida” de historicidade:

(...) é possível que seja [justamente] a separação entre as regiões da “natureza” e da “história” que interrompe todo acontecer histórico e que suprimindo esta separação Hegel realiza justamente o salto mais considerável.⁴⁷¹

Para Marcuse, a oposição que se anuncia entre as duas perspectivas de abordagem da vida, vida pura infinita e a vida finita, não deve ser tomada como uma ruptura, pois ela permite evidenciar o ponto em que as duas tendências da filosofia hegeliana se cruzam e no

⁴⁶⁸ Idem, ibidem, p. 18; grifo meu.

⁴⁶⁹ Idem, p. 205-7.

⁴⁷⁰ Idem, p. 17.

⁴⁷¹ Idem, p. 205.

qual a idéia diretora de vida é suplantada pela de “Saber absoluto”. Estas duas tendências se cruzam e atravessam toda filosofia hegeliana, permanecendo como uma tensão e é justamente na *Fenomenologia do Espírito* o lugar onde elas se encontram.

Nos dois últimos capítulos do livro ⁴⁷² Marcuse vai mostrar que essa “estranha dualidade” inerente ao conceito hegeliano de “história” influenciou decisivamente o posterior desenvolvimento sobre o tema, especialmente Dilthey. Essa dualidade baseia-se no fato de que a história é, ao mesmo tempo, “exteriorização” e “interiorização” do Espírito, o fato de que ela é, de um lado, “auto-produção e auto-apresentação da substância, a ‘*realidade efetiva, a verdade e a certeza*’ do Espírito” e, de outro, “que ela significa, ao mesmo tempo, enquanto ela se apresenta ‘sob a forma de acontecer livre e submetido ao acaso’, *exteriorização e exterioridade do Espírito no ente*” ⁴⁷³.

Esse conceito de “história” permanece ativo com essa dualidade interna por todo o sistema da filosofia hegeliana e também nas discussões pós-hegelianas sobre o problema da historicidade, onde, de um lado, surge uma tendência à *imobilização da historicidade*, representada pela introdução do conceito de “Saber absoluto” e, de outro, a tendência de *permanência da historicidade*, representada pelo conceito ontológico de “vida” ⁴⁷⁴. Entretanto, para Marcuse, *apenas em aparência, em razão das regiões tradicionais do ente, que se dividem os dois momentos essenciais do conceito ontológico* ⁴⁷⁵, a “natureza”, exterior, que acontece no “espaço” (exterioridade), e a “consciência-de-si” (interioridade), que acontece no “tempo”. Na *Fenomenologia do Espírito* esses dois momentos, a “história da vida” e a “história do Espírito”, aparecem como uma unidade em desenvolvimento, a “unidade e totalidade da substância-sujeito, o Espírito”. Na história da vida, quando a vida se realiza como “consciência de si”, ela realiza também o ente como seu próprio “mundo”, como “realidade efetiva”, unidade do “fazer e da Coisa”, “da consciência e da objetividade”, ou seja, “mundo espiritual”. Espaço e tempo, exterioridade e interioridade, natureza e história, se unem no Espírito, na “unidade e totalidade manifesta e efetivamente real, que é ao mesmo tempo natureza e consciência de si e que na sua história torna a natureza, em si a-histórica, histórica”⁴⁷⁶.

Marcuse afirma que não se trata de fazer da “natureza” um modo de ser e de

⁴⁷² O capítulo 25, intitulado “A transformação da realidade duplicada de saber em mobilidade do Saber absoluto. A determinação essencial da ‘história’ ao final termos da Fenomenologia”, e a conclusão intitulada “O papel da determinação fundamental hegeliana da história na teoria diltheyana da construção do mundo histórico pelas ciências humanas”.

⁴⁷³ MARCUSE, 1972a, p. 320.

⁴⁷⁴ Idem, ibidem, p. 320.

⁴⁷⁵ Idem, p. 321-2.

⁴⁷⁶ Idem, p. 322.

acontecer ao lado da “história”: “as coisas são muito mais complexas”⁴⁷⁷. Ele distingue dois conceitos de “história” em Hegel: de um lado, “história” concerne o acontecer da *totalidade do ente como Espírito* e ela é, nesse sentido, a unidade em acontecer do devir “imediate e vivo” e do devir “se refletindo nele-mesmo” e, assim, a “natureza” está incluída nessa “história” e se torna ela mesma histórica; de outro, “história” significa *somente* o desenvolvimento “se refletindo nele-mesmo” da consciência de si, tendo sempre a “natureza” frente a si e se debatendo com ela no seu acontecer. Este duplo significado de “história” é o verdadeiro problema da historicidade tal como desenvolvido depois de Hegel, tornando-se o centro da teoria da historicidade de Dilthey e a partir do qual é posta a questão da divisão entre as “ciências da natureza” e as “ciências do espírito”.

A ruptura que parece haver entre a “historicidade da vida” e a “história absoluta do ente” faz com que Marcuse retome as etapas anteriores da *Lógica*, pois o conceito de vida aí desenvolvido é o “produto final de um longo caminho percorrido por Hegel”. Ele adverte que somente se o conceito de vida for o conceito fundamental da ontologia podemos considerar a *Lógica* como base de uma *teoria da historicidade*. Retornando aos fundamentos ontológicos do conceito, ele pretende trazer uma resposta ao problema dos vínculos intrínsecos entre a *Lógica* e a teoria da historicidade a partir de uma interpretação do conceito de vida tal como desenvolvido nos escritos hegelianos de juventude.

Segundo a interpretação realizada por Marcuse a propósito de Hegel, a dualidade do conceito de vida da *Ciência da Lógica* (de um lado, a *vida lógica*, “pura”, e de outro a *vida humana*, “finita”) encontra sua expressão sistemática na situação diferente da *Fenomenologia do Espírito* antes e depois do seu aparecimento. Num primeiro momento, a “Fenomenologia do Espírito” aparecia como a primeira parte de um sistema que tinha como segunda parte a “Lógica”, a “Filosofia da Natureza” e a “Filosofia do Espírito”. Em 1817, após a publicação da *Ciência da Lógica* em 1816, a *Fenomenologia do Espírito* é abandonada enquanto primeira parte do sistema e substituída pela *Lógica*; a partir desse momento ela tornou-se um elemento da terceira parte, da “Filosofia do Espírito”. A *Fenomenologia do Espírito* não poderia mais fundar o sistema, pois ela tinha como fundamento o conceito ontológico de vida em toda sua historicidade e tinha desenvolvido, a partir da historicidade da vida, o ser do Espírito como aquele da realidade enquanto tal, pois ela já tinha tendência a rejeitar a historicidade que servia para interpretar a história da vida a partir do Espírito absoluto⁴⁷⁸.

⁴⁷⁷ Idem, p. 322.

⁴⁷⁸ Idem, p. 209.

Da mesma forma que a *Fenomenologia do Espírito* evolui sob o efeito de uma necessidade interna em direção à ontologia sistemática da *Lógica*, ela reenvia também à sua própria história, às pesquisas que a precederam e às quais permanece intrinsecamente ligada. Na seqüência faremos uma exposição do conceito de vida nos textos de juventude de Hegel até a *Fenomenologia* (o que é realizado por Marcuse na segunda parte do livro). Depois nos deteremos na *Fenomenologia* para mostrar como nela estão imbricados os aspectos do conceito de vida que se desenvolvem nos textos anteriores e como ela articula esses dois aspectos a partir da introdução da “consciência de si”, o que resulta em uma teoria original da história e na “reviravolta decisiva da Fenomenologia”⁴⁷⁹.

7.1 A dualidade do conceito de vida no jovem Hegel

A interpretação de Marcuse na segunda parte de *Ontologia de Hegel* começa pelos *Escritos Teológicos de Juventude* (1790-1800), onde se encontra o ponto de partida do desenvolvimento do conceito de vida assim como os primeiros indícios da dualidade que caracteriza o conceito hegeliano de vida. A vida aparece aqui como primeira denominação da *unidade* entre “Eu” e “mundo” e não como subjetividade se opondo à objetividade⁴⁸⁰.

Hegel faz da noção de vida objeto de uma precisão e distingue dois modos de vida. *Zoé* é a vida tal como ela é na sua imediatez, a vida *humana* em relação estreita com o mundo, que funda a objetividade, e *Phos*, a “vida pura”, que aparece em oposição à variedade e diversidade do real e, portanto, como modo de unidade, de unificação, que se compreende como Si na divisão e na oposição de suas determinações, pois é assim que ela aparece em sua verdade.

Em seguida, Marcuse passa à interpretação do *Fragmento do Sistema de Frankfurt* (1800), que não rompe com o texto anterior. Entretanto, aqui Hegel fornece a primeira tentativa de formulação filosófica do conceito de vida e estabelece com mais precisão o conceito de Espírito⁴⁸¹, apenas esboçado anteriormente. No texto Hegel também

Nessa exposição da filosofia hegeliana vamos nos ater à interpretação realizada pelo próprio Marcuse, sem discutir os seus problemas. Essa é sem dúvida uma das limitações deste trabalho, resultado da impossibilidade de um aprofundamento sobre o tema neste momento. Porém, devemos assinalar que a riqueza da interpretação de Marcuse está em buscar a continuidade entre os escritos do jovem Hegel e os do Hegel maduro.

⁴⁷⁹ Idem, p. 254.

⁴⁸⁰ Idem, p. 213.

⁴⁸¹ Nos *Escritos Teológicos* o conceito de Espírito é brevemente introduzido como um modo de “unidade unificante autêntica”: somente um “ser espiritual” pode suprimir e ultrapassar sua finitude sem se opor a ela e pode penetrar e completar todas as determinidades vivendo na sua unidade e universalidade. A “vida pura”, como resposta à questão “o que é o homem”, vai além da “vida determinada do homem”, ela exige

experimenta uma primeira determinação fundamental do ser da “natureza” a partir do conceito de vida.

Nesta exposição do conceito de vida a “natureza” deixa de ser uma “substância” diferenciada do Ser da vida humana e a relação entre a subjetividade e a objetividade não é abordada como uma relação entre duas substâncias diferentes em seu ser. A natureza é o *outro* da vida individual posto já com o ser da vida, “somente contra o qual ela é de fato vida”⁴⁸², ela é tudo que não é vida individual. Este conceito de natureza compreende o mundo inorgânico e o mundo orgânico, humano e não humano, todo o outro, a “diversidade infinita” na qual e com a qual a individualidade singular “subsistindo por si” vive. A natureza não é uma pluralidade morta e abstrata, mas é ela mesma uma pluralidade infinita, uma “totalidade vivente” (uma *physis*). Com a introdução do conceito de Espírito Hegel pôde definir com maior exatidão esta “unidade vivente” da natureza.

Na seqüência, Marcuse passa à apresentação do texto *Lógica de Iena* (1802-6), que se concentra sobre a vida como “Espírito absoluto”. Aqui a vida é considerada e definida sob o ponto de vista único do Espírito. Agora, o terreno sobre o qual se encaminha a análise do conceito de vida é outro e mais vasto. Enquanto conceito ontológico, a vida pertence ao contexto de uma pesquisa puramente filosófico-ontológica visando à elaboração de um “sistema” e aparece como um modo do Espírito: “o Espírito inclui a vida”.

No sistema de Iena o conceito de vida é desenvolvido não na “Lógica”, mas na “Filosofia da Natureza”. Para Marcuse, o fato de Hegel colocar o conceito de vida na “Filosofia da Natureza” e não na “Lógica” ou na “Metafísica” indica uma “hesitação” presidindo a formação do sistema. Ele nota que o conceito de vida aí desenvolvido tem uma significação completamente diferente da desenvolvida na “Filosofia da Natureza” elaborada posteriormente na *Enciclopédia* (1817-1830), onde a vida é uma das etapas (figuras reais) da natureza, o conceito fundamental da física orgânica por oposição à física inorgânica e às matemáticas. Enquanto isso, na *Lógica de Iena* a vida é, para o Ser da natureza como tal, “para a essência da natureza nela mesma”, para “sua matéria”, uma determinação recobrando todos os sistemas particulares. O conceito de vida vai mesmo mais além da dimensão da natureza como tal e esta se torna um modo específico da vida, ela “é apenas uma vida formal”⁴⁸³, uma vida que não se determina a si mesma. Dessa forma, o conceito de vida no

um distanciamento da vida imediata. Ao circunscrever o alcance da relação da “vida humana” (finita) com a “vida pura”, Hegel chega à compreensão do Espírito como condição da unidade realizada da Vida. MARCUSE, 1972a, p. 220.

⁴⁸² Idem, *ibidem*, p. 223.

⁴⁸³ Idem, p. 226-7.

sistema de Iena, apesar de incluído na “Filosofia da Natureza”, representa uma totalidade que abrange também a história, o que está na origem de uma nova idéia de natureza; o conceito de vida que inclui a natureza.

Na *Lógica de Iena* o conceito de vida passa a ser definido como “Espírito absoluto”: “nós nomeamos vida o Espírito absoluto segundo sua relação a si mesmo, em função do modo do seu acontecer, segundo sua mobilidade” (Hegel) ⁴⁸⁴. Para Hegel, a “vida como Espírito” exprime um caráter específico de mobilidade, um *processo*: “A vida como Espírito não é um Ser, não é ausência de conhecimento, mas é por essência conhecimento; ela é um processo cujo processo vital em questão constitui de modo absoluto o momento” (Hegel) ⁴⁸⁵.

Tal como nos escritos anteriores, Hegel designa a vida como “Espírito absoluto” na medida em que ela é uma unidade constituída pela totalidade de seus momentos. A “novidade” se insere aqui em dois sentidos: o modo dessa conservação e dessa igualdade consigo-mesma vai ser definido como “conhecer” e a vida da “natureza” e a vida do “Espírito” vão ser delimitadas uma em relação a outra com a ajuda desse conceito de “conhecer”. Estes dois modos da vida serão definidos como dois modos do “conhecer” ⁴⁸⁶.

Com o conceito de “Espírito absoluto” se produz a passagem à “filosofia do real” ⁴⁸⁷. A verdadeira “igualdade consigo-mesma na alteridade” requer uma *alteridade positiva, efetivamente real*, ela é uma desigualdade *efetiva* que deve ser. A análise da mobilidade do Espírito permite que seja desenvolvida a idéia de “realidade efetiva” (cujas etapas serão desenvolvidas posteriormente na *Fenomenologia do Espírito*). O “Espírito tem uma história efetivamente real” ⁴⁸⁸, ele não é nada mais que sua história, o “acontecer de sua queda na alteridade, o ‘trabalho’ que permite surgir dessa alteridade e o retorno a si mesmo” e ele se faz sujeito real desse acontecer (na *Fenomenologia* esse modo de mobilidade é definido como “história”). Na sua história real, o Espírito é a *totalidade* no acontecer mesmo do ente, ele é *toda* realidade.

A “unidade” da vida é constituída pela totalidade de seus momentos, pela queda do Espírito no outro de si, a “natureza”, e seu retorno a si mesmo; ela é uma unidade existindo na reunião de suas superações, que Hegel chama de o “circuito do Espírito”. Nesta conservação de seus momentos a vida se conserva como “*Soi*” ⁴⁸⁹, sua conservação é um “conhecer” e esse conceito de “conhecer” engloba tanto as coisas da “natureza” quanto dos

⁴⁸⁴ Hegel citado por MARCUSE, *ibidem*, p. 227.

⁴⁸⁵ *Idem*, p. 227.

⁴⁸⁶ *Idem*, p. 270.

⁴⁸⁷ *Idem*, p. 227.

⁴⁸⁸ *Idem*, p. 229.

⁴⁸⁹ *Idem*, p. 231.

“seres espirituais”.

Entretanto, essa contraposição entre “Espírito” e “natureza” coloca uma “ambigüidade”. Pois a natureza já é Espírito na medida em que ela é um momento da totalidade do Espírito, um momento da realidade efetiva de seu “ser-outro”. *A oposição entre “natureza” e Espírito não é uma oposição de duas substâncias diferentes*, são dois modos de vida e a “vida como Espírito” é apenas a *realização* e a *perfeição* da vida que dirige a “natureza” como tal ⁴⁹⁰ (isso será chamado adiante de “auto-consciência”). Na “vida como Espírito” a relação entre a “universalidade” da vida e as singularidades vivas se acha *superada* na plenitude da “unidade unificante” ⁴⁹¹. A universalidade do Espírito é uma “totalidade refletida em si”, se dividindo em seus momentos, se particularizando em suas singularidades. Com esta formulação encontra-se novamente expressa a “unidade” realizada e concluída da vida como “relação a si mesma”.

No que refere à situação original do conceito de vida em seus fundamentos ontológicos, o sistema de Iena se revela decisivo na medida em que a vida é primeiramente considerada e definida do único ponto de vista do *Espírito*. Há aqui uma diferença entre o conceito de vida da *Lógica de Iena* e o dos *Escritos Teológicos de Juventude*. Esta oposição não deve ser tomada como ruptura, mas ela permite iluminar o ponto onde se cruzam as duas tendências diretoras da filosofia de Hegel e onde a idéia diretora original de vida se encontra suplantada pela idéia de Saber (e com isso, de Espírito) desenvolvida posteriormente na *Fenomenologia do Espírito*.

O fato de abordar a vida a partir do Espírito e de defini-la como *conhecimento* conduz necessariamente a ontologia para o terreno da vida *humana*, pois é apenas aí que o conhecer se torna livre e que ele pode realizar a realidade efetiva do Espírito como “conhecimento de si”. O problema da *história* é analisado como modo de ser da vida humana, como auto-produção de si e da natureza. Um conceito de história que inclui a natureza.

Porém, na medida em que a vida é abordada como *conhecimento*, a historicidade se encontra excluída (*herausgedrängt*) da “vida”. A verdade da vida é dada a partir da perspectiva de um Saber absoluto e, conseqüentemente, de modo *não-histórico* ⁴⁹². Um conceito a-histórico de história, que exclui a natureza ⁴⁹³.

A *Fenomenologia do Espírito* é a primeira e última tentativa de Hegel para reunir estas duas tendências contraditórias numa comunidade de origem, para fundar historicamente

⁴⁹⁰ Idem, p. 232.

⁴⁹¹ Idem, p.234.

⁴⁹² Idem, p. 234.

⁴⁹³ E que encontraremos nas ciências históricas e no historicismo.

a não-historicidade do Saber absoluto. Trata-se de mostrar como a vida, que é histórica, carrega nela a possibilidade de tornar-se não-histórica e como ela realiza essa possibilidade⁴⁹⁴.

7.2 O conceito de vida na *Fenomenologia do Espírito*

Para Marcuse, na *Fenomenologia do Espírito* (1807) o conceito de vida designa uma “reviravolta decisiva”, pois ele representa a tentativa de unir, num mesmo movimento, a dualidade da vida presente nos escritos que lhe antecederam, a “vida finita” e a “vida infinita”.

A determinação do conceito de vida da *Fenomenologia*, que é unidade e diferença ao mesmo tempo, é a noção central de onde nasce o tema da “historicidade”, pois o decisivo teria sido, para Marcuse, a inserção da vida como “Saber absoluto” que, enquanto “unidade original” entre ser e mundo, fundará a historicidade na *Lógica*: “A *Fenomenologia* é uma ontologia geral, mas ela se funda sobre o ser da vida na sua historicidade.”⁴⁹⁵

Desde o começo na *Fenomenologia* a vida é tida como um objeto histórico; como “saber sobre si e sobre o mundo”, como “consciência de si”, a vida *humana* toma um lugar central na obra. Entretanto, ao mesmo tempo, ela considera esta historicidade em função de uma superação que constitui a idéia do “Saber absoluto”⁴⁹⁶. O objetivo de Marcuse é expor esta “dualidade interna” presente na “*Fenomenologia*”.

Não se trata de modo algum na *Fenomenologia do Espírito* de leis sociológicas, por exemplo, ou de acontecimentos históricos, etc. A temporalidade desse acontecer, os “momentos” da mobilidade da vida não devem ser transformados em fatos ou em etapas históricas. (...) Quando a história da vida é analisada como consciência de si, trata-se de uma história que acontece constantemente com a vida de todo ente e que é então já acontecida e mantida na unidade e na totalidade de cada conjunto vivente. Quando [na *Fenomenologia*], dominação e escravidão, cultura e trabalho, ato e obra, poder político e riqueza, são desenvolvidos como categorias da vida, a obra não se divide portanto em partes teóricas e em partes práticas, ontológicas e históricas, todas estas categorias pertencem ao conceito ontológico de vida e à sua realização como “Espírito”⁴⁹⁷.

⁴⁹⁴ MARCUSE, *ibidem*, P. 234.

⁴⁹⁵ *Idem*, p. 236.

⁴⁹⁶ *Idem*, p. 236.

⁴⁹⁷ *Idem*, p. 257.

A mobilidade específica da vida, como unidade unificante e igualdade consigo mesma, foi considerada por Hegel como “mobilidade do saber”, o saber da consciência. Somente um ser possuindo esse saber, a “*consciência de si*”, realiza a unidade unificante e igualdade consigo-mesmo da vida.

A passagem do conceito de vida ao conceito de “consciência de si” não é uma passagem a um outro ser, mas é simplesmente o ser apreendido em sua própria essência (é a irrupção do “sujeito como substância”). A descrição da vida como “consciência de si” significa a passagem da vida existindo somente em si (vida objetal) ao “ser-para-si-da-vida”; “Uma vez a vida concebida como ‘consciência de si’, o conceito ontológico de vida está propriamente adquirido.”⁴⁹⁸ Dessa forma Hegel atinge a “extrema concretização” do conceito de vida, pois ela não é mais descrita como objeto, mas é “*vivida*” como acontecer.

Na *relação entre o senhor e o escravo*⁴⁹⁹, apresentada por Hegel na *Fenomenologia*⁵⁰⁰, a idéia de vida atinge a primeira figura imediata de sua realização efetiva como “meio universal” e como “substância”, como aquilo no e pelo qual o ente tem uma existência efetivamente real, aquilo que é onipresente em todo ente⁵⁰¹. A vida, como meio e substância do ente, só pode se constituir em um *fazer transformador*, cuja primeira forma foi definida por Hegel como “trabalho” e a segunda como “reconhecimento” recíproco de diferentes consciências de si, no Nós concreto desse fazer: “Em união com a mediação entre o Eu puro e a pura objetividade (*Gegenständlichkeit*), acontece na dialética do senhor e do escravo a primeira mediação entre diferentes indivíduos existindo por si, mediação elevando-os à unidade e universalidade da vida”⁵⁰². Assim a vida se interpõe entre o “Eu puro” e a pura “objetividade”.

Na realidade plena e autêntica, a vida é por essência “para-um-outro” um “objeto”. Este reenviar a um outro, essencial para ela, compreende a reciprocidade viva do para e do contra “indivíduos” autônomos (dependentes), a “coexistência”. A vida exige não apenas ser “conhecida”, mas também “*re-conhecida*”; ela se torna vida não apenas para uma “consciência de si”, mas antes de tudo para uma *outra* “consciência de si”⁵⁰³. Este duplo “ser-para-outro”, como determinação ontológica da vida, desemboca na dimensão do acontecer concreto da vida no mundo. As duas direções do “ser-para-outro” são explicitadas com a ajuda das categorias da vida como “desejo” e “reconhecimento” e encontram sua

⁴⁹⁸ Idem, p. 248.

⁴⁹⁹ Idem, p. 248.

⁵⁰⁰ Cf. HEGEL, 2000, p. 126-134.

⁵⁰¹ MARCUSE, H. 1972a, p. 260.

⁵⁰² Idem, *ibidem*, p. 271.

⁵⁰³ Cf. HEGEL, *ibidem*, p. 119-126.

primeira expressão concreta na relação de “dominação e servidão”⁵⁰⁴.

O passo decisivo que conduz à concretização definitiva do conceito de vida e à introdução da *dimensão da historicidade* é a descrição do acontecer da vida no modo do “Nós”. É o “nós”, como dimensão da dialética de oposição e de reciprocidade de múltiplas consciências de si no mundo vivente, que introduz a “historicidade da vida”. Com a “duplicação da consciência de si”, a vida se põe na esfera em que ela poderá, como “consciência de si”, realizar a unidade unificante e o acontecer como “universalidade” autêntica e real; “Ela é consciência de si para uma outra consciência de si. (...) é somente assim que ela encontra a unidade a si mesma na alteridade” (Hegel). O objeto da “consciência de si” tornou-se autônomo, é uma outra “consciência de si”. Dessa forma encontra-se presente o “conceito de Espírito”⁵⁰⁵. Marcuse revela aqui a imanência da questão social na filosofia de Hegel. Segundo Hegel, o Espírito⁵⁰⁶ é...

(...) a substância absoluta que, na perfeita liberdade e autonomia de sua oposição – a saber, das diversas consciências de si para si essentes – é a unidade das mesmas; o Eu que é um Nós e o Nós que é um Eu.⁵⁰⁷

Para Marcuse, essa foi a maior descoberta de Hegel, que deu origem a uma “nova visão sobre o acontecer histórico”⁵⁰⁸:

Assim, no curso de seu desenvolvimento, o conceito ontológico de vida se concentra necessariamente sobre o ser da vida humana. Este ser é em sentido próprio um ‘acontecer’ espiritual. A exposição do ser da vida se metamorfoseia aqui, necessariamente, (...) em uma exposição do acontecer da vida humana, e isto em consideração à realidade do Espírito que se realiza nesse acontecer.⁵⁰⁹

⁵⁰⁴ MARCUSE, 1972a, p. 247.

⁵⁰⁵ O Espírito é unidade unificante de uma oposição, uma igualdade consigo-mesmo na alteridade. A oposição é oposição de múltiplas “consciências de si existindo por si”. Cada consciência de si é um “Eu”; a unidade da oposição é unidade de diferentes “Eu”, é um “Nós”. Nesse “Nós” o “Eu” não desaparece, ele permanece superado. O Espírito, que é como unidade unificante um “acontecer”, acontece como um “Nós” que unifica diferentes “Eu” e cujo acontecer como “Nós” é por sua vez um acontecer do Saber e um acontecer como este só pode ser um acontecer da “vida humana”. A realidade do Espírito é ligada, conforme sua essência, ao ser da vida humana. A “substância absoluta” do ente se realiza em relação íntima com o acontecer da vida humana. (MARCUSE, *ibidem*, p. 255-6).

⁵⁰⁶ O caráter de “totalidade” do Espírito é um dos termos diretores do *Sistema de Iena* e é igualmente fundamento do conceito de vida na *Fenomenologia do Espírito*. Mas na *Fenomenologia* esta totalidade é posta em evidência de um modo diferente. Ela se “realiza” no acontecer da própria vida humana, no acontecer da vida como “consciência de si”.

⁵⁰⁷ HEGEL, 2000, p. 125. Também citado por MARCUSE, 1972a, p. 256.

⁵⁰⁸ MARCUSE, *ibidem*, p. 256.

⁵⁰⁹ *Idem*, p. 256.

Para Marcuse, o conceito de vida só atinge sua plenitude quando determinado como *fazer*. Em outro texto escrito no ano ele afirma que, a despeito de toda a espiritualização da história realizada na *Fenomenologia*, “o ‘fazer’ que transforma é propriamente o conceito-chave, aquele que guia o pensamento para pensar a história humana”⁵¹⁰. Esse conceito de “fazer” é a determinação fundamental que recobre *todas* as categorias da vida. É nele que se afirma com mais clareza o conceito de vida em oposição à constituição transcendental do mundo pela consciência.⁵¹¹ Esse “fazer” não representa um fundamento prático que se opõe ao teórico, mas é simultaneamente prático e teórico, um fazer pleno de saber e de conhecimento. O “fazer” é a unidade do saber e do agir, da consciência de si e do fazer acontecer efetivamente real do Si. Ainda no texto acima referido, Marcuse afirma:

O sentido original da história ontológica do homem, que a “Fenomenologia” expõe como a história da consciência de si, era no fundo uma práxis, uma livre realização de si que não deixa de assumir e superar a facticidade do dado estabelecido, “imediato”, uma realização de si revolucionária.⁵¹²

Esse “fazer” é essencialmente “transformação” e “produção” e, portanto, uma “transformação efetivamente real”. Este “*bouleversement*”, “transformação”, é para Hegel um momento tão decisivo que ele especifica *a natureza da consciência de si como vida* por oposição ao simples pensar. A vida é em seu ser *bouleversement* e transformação “pois ela não transforma qualquer coisa, mas ela se produz ela mesma nesta atividade e só é [existe] nesta auto-produção”. Esse conceito de “*auto-produção*” concretiza o acontecer da vida como “auto-apresentação e afirmação de si”. Esse “*fazer produtor*”, “*fazer criador*”⁵¹³, é o nível mais elevado de tradução dos diversos conteúdos do “Si” no “elemento objetal” (*gegenständlich*) onde ele se torna “realidade efetiva”. Assim sendo, o “fazer” aparece como determinação essencial da vida. Segundo Hegel, o “ato é a realidade efetiva de Si”.⁵¹⁴

Sendo assim, o “Saber absoluto”, enquanto “unidade do ser e do mundo”, da “consciência de si” que realiza a si e ao mundo, é “o dado primeiro que permite ao Espírito

⁵¹⁰ MARCUSE, H., “Les Manuscrits Économico-Philosophiques de Marx” [1932]. In: MARCUSE, H., *Philosophie et Révolution*. Paris: Editions Denoël, 1969b, p. 119; grifo meu. Ver também tradução brasileira: _____, “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”. In: MARCUSE, H., *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972b, p. 54.

⁵¹¹ MARCUSE, 1969a, p. 259.

⁵¹² Idem, *ibidem*, p. 118.

⁵¹³ MARCUSE, 1972a, p. 268.

⁵¹⁴ Citado por MARCUSE, *ibidem*, p. 270-1.

alcançar a sua *verdade* ao realizar-se plenamente em unidade com o mundo”, e isso acontece como “fazer” e como “saber”, por meio da *objetivação* que permite superar a exterioridade e da *re-interiorização* que permite ao Espírito voltar a si e se reconhecer como atividade e *liberdade*.

7.3 O conceito de essência na *Ciência da Lógica*

Marcuse quer saber se a determinação do Ser como “ser puro”, “Saber absoluto” na *Ciência da Lógica* é uma determinação “abstrata e vazia”⁵¹⁵. Ao tomá-la como ponto de partida para uma teoria da historicidade, ele mostra que Hegel abriu uma nova perspectiva de abordagem da história, particularmente com a introdução do conceito de vida entendido como “fazer” e que conduz à dimensão da “essência”.

Em Hegel o conceito de “essência” difere do da filosofia tradicional na medida em que ele “deduz o conceito de essência de uma *interpretação concreta do Ser como mobilidade*”, o que, para Marcuse, foi a sua “verdadeira descoberta”.

É justamente a partir da definição da “re-interiorização” dada na *Fenomenologia* que Hegel chega à análise da “essência” na *Lógica*. A categoria central da “re-interiorização” surge da descoberta da “negatividade” que perpassa o “ser puro”. O reconhecimento da negatividade ligada à interioridade, a “re-interiorização”, abre uma nova dimensão do Ser que constitui o ser como “autêntico passado presente” e que Hegel chama de “dimensão da essência”⁵¹⁶. A “re-interiorização” não é um fenômeno psíquico, mas é “uma categoria ontológica universal”⁵¹⁷. O “ponto decisivo” do conceito é que “esse retorno a si mesmo, este movimento, não se realiza mais na dimensão da imediaticidade”, mas ele retorna a uma nova dimensão, à dimensão do “passado-presente atemporal”, à “dimensão da essência”.

A determinação da “essência” só pode ser feita como “passado presente”. No alemão o verbo “ser” conserva a noção de essência (*Wesen*) no particípio passado (*gewesen*); “a essência é um ser passado, mas um passado atemporal”⁵¹⁸, porque o que é passado não desaparece, ele não é o nada, ele está aí conservado em todas as determinações presentes no ser, e esse passado é conservado. O presente não dissolve o que foi, o que foi permanece no presente, “passado e presente se situam numa mesma *dimensão*”, “o passado-presente constitui uma dimensão própria do Ser e, aos olhos do presente, constitui a *verdadeira*

⁵¹⁵ Idem, *ibidem*, p. 76.

⁵¹⁶ Idem, p. 78.

⁵¹⁷ Idem, p. 78.

⁵¹⁸ Idem, p. 79.

dimensão”⁵¹⁹. A doutrina hegeliana da essência “como *atualidade do passado-presente é realmente o lugar do sistema onde se encontra depositada a historicidade do ente*”⁵²⁰. Para Marcuse é significativo que essa doutrina não se encontre ainda na *Lógica de Iena*, que é anterior à *Fenomenologia*, e que ela apareça somente depois desta, pois é “a primeira a introduzir a historicidade no fundamento ontológico” a partir do conceito de vida.

A apreensão do Ser como mobilidade pressupõe a determinação da *bidimensionalidade* como fundamento ontológico de toda mobilidade. Um Ser que se move em duas dimensões, entre a “unidade” e a “diferença”, a “essência” e a “existência”, o “passado-presente” e o “presente”, “o que é” e “o que deveria/poderia ser”, a “atualidade” e a “potencialidade”, etc. “Nesta oposição dimensional, esta mobilidade constitui o *fundamento* essencial e a *unidade* essencial do ente”⁵²¹.

A “bidimensionalidade” confere “concretude” à essência, já que “a essência é sempre essência de um ser-aí”. A *démarche* hegeliana manifesta seu caráter eminentemente concreto na medida em que o “ser-aí” nunca é eliminado, “retirado de circulação”, mas “ele é integrado em toda a sua imediatez no seio da essência, sem se dissolver”. Somente a partir dessa conservação do concreto é possível entender como a unidade entre essência e ser imediato pode desenvolver a mobilidade da essência⁵²², que não acontece fora do ser, mas está ligada ao próprio ser-aí imediato. O movimento da essência é um “auto-movimento” que constitui a realidade como realidade efetiva⁵²³.

Sendo a “essência” compreendida por Hegel como “movimento”, como “atividade absoluta”, “auto-movimento”, então é possível defini-la como um “princípio ativo” e como um “acontecer da essência”⁵²⁴. Em 1936 Marcuse afirmou que Hegel desenvolveu uma “doutrina dinâmica da essência” na medida em que ele concebe a essência como “processo”, logo, ela tem “história”⁵²⁵. Hegel reativa o motivo crítico da doutrina da essência no sentido dessa história. Segundo Marcuse, “quando é dito que todas as coisas têm uma essência, o que

⁵¹⁹ Idem, p. 80.

⁵²⁰ Idem, p. 80; grifo meu.

⁵²¹ Idem, p. 80-1.

⁵²² Idem, p. 82-3.

⁵²³ A “não-temporalidade” particular que aparece na *Ciência da Lógica* é um resultado da compreensão da essência como auto-movimento e a união das dimensões da essência e do ser-aí: as passagens do “ser-aí” na “essência” e da “essência” na “existência” são passagens que não se “sucedem”, mas estão contidas na “simultaneidade superior de um movimento contínuo que engloba tudo”. “*Ao mesmo tempo* que o ente está imediatamente aí ele se reinterioriza em essência; ao *mesmo tempo* que ele se reflete sobre si mesmo, ele permanece imediatamente ser-‘aí’; na medida em que a partir da essência ele entra na ‘existência’ não deixa de estar na bidimensionalidade do ser-aí e da essência” (MARCUSE, 1972a, p. 84-5).

⁵²⁴ MARCUSE, 1972a, p. 88.

⁵²⁵ MARCUSE, H., “The concept of essence”. In: MARCUSE, H., *Negations: Essays in Critical Theory*. Boston: Beacon Press, 1968, p. 68.

é exprimido é que elas não são na realidade como se mostram imediatamente”, “que a sua existência imediata não corresponde ao que elas são em si”. O movimento da essência tem a tarefa de “superar esta má imediatez e de pôr o ente como aquilo que ele é em si”⁵²⁶.

A “unidade”, a “identidade absoluta” e a “essência” não são determinadas como mera “abstração superficial”, pois isso levaria a separar, de um lado, a “forma idêntica essencial”, o “substrato idêntico”, e, de outro, a “Coisa mesma”, a matéria, a “forma variável e modificante do ente”; ou seja, a “essência” em oposição à “existência”⁵²⁷. A *doutrina hegeliana dinâmica da relação entre essência e existência* possibilita entender essência como manifestação da existência. Para Hegel “a essência não está atrás ou além da aparência, mas porque a essência existe, a existência é aparência”⁵²⁸.

Dizer que a essência é o “*fundamento*” do ente significa que esse fundamento só existe no acontecer do próprio ente, que “todo ser-aí imediato é apenas ‘condição’, e condição de sua própria essência; em si mesmo o ser-aí só existe ultrapassando sua imediatividade”. O “ser” é o *acontecer* em “essência”, “sua natureza é se colocar, se fazer idêntico”⁵²⁹. Esta é uma “nova determinação do próprio *Ser*” que surge da abertura da dimensão do passado-presente.

Isto significa que Hegel “define a mobilidade da essência em todas as suas características como ‘ato’, ‘atividade’”, e Marcuse adiciona duas observações: primeiro, que essa concepção de “ato” e de “atividade” designa um “nível superior” de mobilidade do ente entendido como “sujeito” (“consciência de si”), ela é uma atividade que “realiza”, uma mobilidade mediatizada, refletida sobre si mesma, uma “unidade” no nível da essência e não mais apenas uma mobilidade do acontecer imediato da dimensão do ser-aí. Segundo, Marcuse nota que as noções de “ato” e “atividade” evocam o termo grego *poiein* como

⁵²⁶ Idem, *ibidem*, p. 68. Entretanto, segundo Marcuse, em Hegel esse processo permanece “ontológico”: “é o Ser dos entes que sofre o processo e é o seu sujeito”, não o ser efetivo. Para Hegel, tudo acontece no próprio Ser racional e o homem só toma parte neste processo como sujeito cognoscente, na medida em que ele é um ser racional: “A doutrina hegeliana da essência já contém todos os momentos de uma teoria histórico-dinâmica da essência, mas numa dimensão em que eles não podem ser efetivos”. Em Hegel, “a essência é um movimento, mas um movimento que permanece dentro de si mesmo”. Marcuse nota que a “doutrina dinâmica da essência” de Hegel não recebeu nenhuma elaboração posterior na “filosofia idealista”. A sua evolução efetuada por Marx “segue outra direção”. Com Marx a preocupação com os homens chega ao centro da teoria: “Quando no lugar da preocupação com a certeza absoluta e com a validade do conhecimento, que dominara a doutrina tradicional da essência, surge a preocupação com a prática histórica, o conceito de essência deixa de ser um conceito de teoria pura.” MARCUSE, 1968c, p. 74; grifo meu.

⁵²⁷ MARCUSE, 1972a, p. 88.

⁵²⁸ Hegel citado por MARCUSE, 1968c, p. 68.

⁵²⁹ MARCUSE, 1972a, p. 88.

categoria ontológica que põe o ente como “ser fabricado”, “concluído”, “realizado”⁵³⁰, mas de uma forma que “ele se produz a partir de si mesmo em si mesmo”⁵³¹.

Quem realiza essa “unidade” é o “sujeito como Conceito”, isto é, o sujeito como o ser específico, “saber conceituante”⁵³², que se realiza em si e para si, como “força criativa, efetivamente real e eficaz”. Nesse sentido, o Conceito remete a uma “prioridade do sujeito”⁵³³ e aparece como modo específico de “unidade unificante da Diferença absoluta”, mediador da “relação entre singularidade e universalidade”, a consciência que toma ciência de si e do mundo, o “espírito”.

Marcuse propõe esclarecer em que medida, sobre as bases mesmas dessa “unidade” que o Conceito realiza, ele tem efetivamente um “caráter real de sujeito” e é realmente um “ser em si e por si”⁵³⁴. Ou seja, ele quer saber como a “universalidade do Conceito” se realiza em “singularização do Conceito”, como o Conceito pode ser “unidade” e “diferença” em si mesmo e em que medida o Conceito representa um acontecer “objetivo”, sendo “apreendido como um ser e um acontecer do próprio ente, o ser-para-si se realizando ele mesmo do Conceito”⁵³⁵.

Marcuse parte da primeira definição essencial da “Universalidade do Conceito” como “pura relação a si mesmo”, como relação do Conceito consigo mesmo, uma relação em que ele nega e supera em cada momento as suas “negações”, as suas “singularizações”. Ele é igualdade-consigo-mesmo apenas nesse ultrapassar da negatividade e, portanto, trata-se de uma “unidade negativa”. Essa ‘unidade só é possível como “ser segundo o modo de ser-para-si se realizando” em si mesmo. É o “Ser se manifestando no modo da subjetividade, do Eu”⁵³⁶.

“O Conceito é aquilo que mora no coração mesmo das coisas, e é por isso que elas são o que elas são” (Hegel)⁵³⁷. Para Hegel, a universalidade do Conceito representa, em sua relação com as singularidades, um “acontecer” (*advenir*). A universalidade do Conceito faz surgir suas singularidades de si mesma e mantém suas singularidades como essência em sua igualdade consigo-mesmo. Todas as coisas têm um Conceito. A sua “universalidade” é aquilo que se particulariza a si-mesmo e “permanece em sua casa em um outro”. Ela é um

⁵³⁰ “(...) : ‚poien‘ als ontologische Kategorie, in der das Seiende als Hergestelltsein, Ver-fertigtsein, als ‚fertiges‘ angesprochen wird.” (MARCUSE, 1975, p. 89-90)

⁵³¹ MARCUSE, 1972a, p. 88-9.

⁵³² HEGEL, 2001, p. 213.

⁵³³ MARCUSE, 1972a, p. 129-30.

⁵³⁴ Idem, ibidem, p. 130.

⁵³⁵ Idem, p. 130-1.

⁵³⁶ Idem, p. 130.

⁵³⁷ Hegel citado por Idem, p. 130.

acontecer se singularizando a si mesmo, “*atividade*”, “*potência criadora*”⁵³⁸.

Quando Hegel atribui à universalidade do Conceito o fato de se singularizar, de se particularizar, e que a apreende como “*eficácia por excelência*”, como “*potência criadora*”, ele introduz o Conceito como “*gênero*”, que tem a ver com um modo de acontecer, modo determinado de mobilidade, de “*acontecer*” (*gênesis*), no qual o ente se envolve. Esta mobilidade é tal que algo de universal se desenvolve e se realiza de si mesmo ao se particularizar nos elementos diferenciados de seu ser-aí. A “*singularização*” do Conceito universal é compreendida como uma realização, um “*universal material*”, uma função do gênero⁵³⁹. A unidade de uma subjetividade que compreende em si as diferenças.

Hegel determina a “*singularização do Conceito*” como “*de-cisão originária do ente*”. Uma vez que o Conceito universal só existe na singularização (última determinação imediata), a sua esfera é a do real, da realidade efetiva. Nesse sentido, ele é “*diferença absoluta*”, pois a “*singularização*” é necessariamente negatividade, mas é também “*unidade absoluta*”, pois realização de uma universalidade, por meio da qual o conceito “*permanece em sua casa na singularização*”⁵⁴⁰.

“*Seu retorno a si mesmo é assim de-cisão originária e absoluta; em outros termos, ele é, enquanto singularidade, posto como julgamento*”⁵⁴¹. O “*julgamento*” (*Urteil*) aparece como o fenômeno fundamental da de-cisão originária, que “*pode ser designado como a realização mais direta do Conceito na medida em que a realidade representa a entrada do ser-aí como ser determinado por excelência*”. A “*teoria hegeliana do julgamento*” é diferente da idéia do julgamento como forma do pensamento e da consciência, enquanto construção lógica, pois esse julgamento está envolvido com a própria realidade efetiva.

A “*teoria hegeliana do julgamento*” é uma “*teoria ontológica*”, pois abarca tanto o “*ser-em-si*” do ente em seu conceito universal quanto o “*ser-aí*” do ente como singularização do Conceito⁵⁴². “*Bem*” e “*mal*” são determinações ontológicas do próprio ente e esses predicados fazem parte dos próprios objetos e não apenas da consciência subjetiva. Bem e mal não são normas que se impõe como imperativo categórico, mas que se definem a partir das potencialidades das próprias coisas. O julgamento alcança sua verdade ao encontrar seu fundamento na própria constituição do sujeito, “*ele não recorre a algo exterior ou pré-dado, mas demonstra que é a decisão real dando origem ao conceito da Coisa, que é*

⁵³⁸ Idem, p. 131.

⁵³⁹ Idem, p. 131-3.

⁵⁴⁰ Idem, p. 133-4.

⁵⁴¹ Idem, p. 134; grifo meu.

⁵⁴² Idem, p. 136.

correspondência ou não correspondência residindo na determinação particular da Coisa”. Assim, “o Ser como *dever* não é uma norma endereçada para além do ente, mas uma determinação residindo *no* ser mesmo do ente”⁵⁴³. Em Hegel os valores são *valores objetivos*, que pertencem à própria coisa, e não apenas “valores subjetivos”.

Isto porque, diferente do “pré-julgamento a lógica formal”, o “julgamento autêntico” projeta todo ente singular sobre seu ser e toda realidade sobre seu Conceito. Ele parte da existência de um estado de coisas primitivo, a “inadequação, a “contingência” de um estado singular, e remete ao seu “ser em si”, a sua natureza universal. Na inadequação o ente não pode “ser” porque o seu Ser é por essência “potência virtual” que deve se apresentar e se afirmar no negativo como “potência”. “*Todo verdadeiro julgamento é medida*” (*Messen*), que mede o ente em relação a seu ser-em-si, ele “decide” se há correspondência ou não correspondência”, “ser adequado ou inadequação”, ele possui o Ser como um “dever” que fornece o critério do ente. Os verdadeiros predicados do julgamento são assim “bem, mal, belo, justo, etc.”, que exprimem que a coisa é medida em relação à seu “conceito universal” como “dever”, que está de acordo ou não com o ente: “eles comparam os objetos singulares com aquilo que eles devem ser”⁵⁴⁴.

O julgamento tem em vista constantemente esta unidade [do ser-em-si do ente] e esta adequação, esta correspondência e este acordo de conceito e objeto, mas ele só pode atingi-la como julgamento.⁵⁴⁵

Assim, o Conceito é a unidade do ser e do dever como fundamento mediador da diferença entre singularidade e universalidade é, não apenas diferença, julgamento, mas também unidade dada simultaneamente com o julgamento. O Conceito é o “meio mediador”, “concreto” e “particular”, mediador entre o singular e o universal⁵⁴⁶.

Mas, enquanto a unidade do Conceito não é adquirida como meio mediador da determinação do ente, “o Conceito permanece uma determinação abstrata, ainda diferente, afastada das determinidades do ente. Na medida em que se encontra assim, o Conceito permanece ‘dever’, exigência de que o mediador se torne totalidade”⁵⁴⁷.

⁵⁴³ Idem, p. 140.

⁵⁴⁴ Idem, p. 137.

⁵⁴⁵ Idem, p. 138.

⁵⁴⁶ Idem, p. 140.

⁵⁴⁷ Idem, *ibidem*.

7.4 O conceito de *verdade objetiva* em Hegel

A partir da exposição que realizamos, pudemos acompanhar a definição do conceito hegeliano de “vida”, entendido como fazer produtor e criador e, portanto, como unidade em movimento entre natureza e história, passando então pela “dimensão da essência”, que garante a historicidade e a efetividade do ente assim como a possibilidade da unidade por meio do julgamento que é medida entre o ser imediato e o dever ser, entre a aparência e a essência (possibilidade histórica, determinada a cada momento enquanto passado-presente) e que só pode ser realizada pelo sujeito como Conceito (a consciência de si), sendo este último entendido por Hegel como “aquilo que mora no coração mesmo das coisas” e que constitui a idéia de *valores objetivos*, as possibilidades imanentes a cada coisa, o dever ser presente a cada momento no ente e que está na base do “conceito ontológico de verdade” ao qual Marcuse reportará sempre para se opor ao conceito científico de verdade, em *O Homem Unidimensional* e também no artigo “Da ontologia à tecnologia” [1960].

Tendo em vista a importância desde *conceito ontológico de verdade* entendido como “verdade objetiva”, e que é um conceito mais amplo e completo do que o conceito “científico” e “subjetivo” de verdade, apresentaremos este conceito a partir do livro *Razão e Revolução* [1941], onde Marcuse realiza uma exposição da *Fenomenologia do Espírito* que, num primeiro momento, já estava presente em *Ontologia de Hegel*⁵⁴⁸.

Já no prefácio à *Fenomenologia* Hegel afirma que “a razão é o agir conforme a um fim”⁵⁴⁹. Porém, esse *fim*, enquanto “verdade”, não é pré-determinado de forma abstrata, como uma “natureza posta acima do pensamento” ou pela “proscrição de toda finalidade externa”⁵⁵⁰. Ao contrário, nele o ente se envolve, pois Hegel entende o “verdadeiro como sujeito”⁵⁵¹ e, portanto como “atualização” e “auto-realização”. Assim, para ele, o “verdadeiro” é “representado como o movimento do refletir-se em si mesmo”⁵⁵², pois a efetividade do Conceito é “auto-movimento”⁵⁵³ e “a substância é essencialmente sujeito.”⁵⁵⁴ Esse *fim* é o “imediato”, “o imóvel que é ele mesmo motor, e que assim é sujeito”, porque o

⁵⁴⁸ Aqui vamos nos pautar apenas na primeira parte do livro, visto que na segunda Marcuse apresenta a superação da dialética hegeliana pela dialética histórica de Marx, o que estava ausente da *Ontologia de Hegel*.

⁵⁴⁹ HEGEL, 2000, p. 32.

⁵⁵⁰ Idem, ibidem, p. 32.

⁵⁵¹ Idem, p. 29.

⁵⁵² Idem, p. 32.

⁵⁵³ Idem, p. 32.

⁵⁵⁴ Idem, p. 33.

começo, enquanto posição do sujeito, é ele mesmo o fim.⁵⁵⁵ No capítulo primeiro da *Fenomenologia do Espírito* (“Consciência”⁵⁵⁶) Hegel desenvolve, contra a concepção tradicional de filosofia, um novo conceito de “essência” e de “verdade”.

Na *Fenomenologia* a “razão” aparece como uma *força histórica*. Isto significa que o que os homens pensam ser “verdadeiro”, “certo” e “bom” deve realizar-se na organização real de suas vidas, social e individual. Para isso são necessários conceitos e princípios objetivos de pensamento e julgamento. Uma sociedade organizada “racionalmente” só é possível com a irrupção do “sujeito” enquanto modo de existência que realiza a unidade do ser e do dever, que se auto-desenvolve num processo contraditório. Nesse sentido, a existência é “atualização das potencialidades” e a “razão como história” é o Espírito, o mundo histórico considerado em relação ao progresso racional da humanidade, como luta para se adaptar às crescentes potencialidades humanas.

O conceito de “força”, entendido como substância de todas as coisas, leva à transição da consciência à “auto-consciência”, à “consciência de si”. Esse conceito “racha” a realidade em duas dimensões, transcendendo a propriedade perceptível das coisas e atingindo algo que está para além e atrás delas que é definido como “real”. A “força” não é uma coisa ou qualidade que possa ser indicada, percebemos apenas seu efeito, seu ser consiste neste vir-a-ser e desaparecer. Sendo a substância das coisas definida como “força”, seu modo de existência se revela como “aparência”.

O termo “aparência” tem dois sentidos: de um lado, “significa que uma coisa existe de tal maneira que sua existência é diferente de sua essência” e, de outro, que o que aparece é expressão de uma essência que “só existe como aparência”, ou seja, “a aparência não é um não-ser, mas é a aparência da essência”⁵⁵⁷. Na medida em que a aparência das coisas é definida como “força”, a “estabilidade do mundo objetivo se dissolve numa reciprocidade de movimentos”⁵⁵⁸.

Sendo o mundo da experiência sensível e da percepção o reino da “aparência”, Hegel empenha-se em mostrar que por trás da aparência das coisas está o próprio sujeito e que é ele quem constitui a essência e a verdade das coisas. Segundo Marcuse, essa é uma expressão do desejo do “idealismo” de que o homem se aproprie do mundo que lhe é estranho, transformando-o em seu:

⁵⁵⁵ Idem, p. 32.

⁵⁵⁶ Idem, p. 74-118.

⁵⁵⁷ MARCUSE, *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Paz e Terra, 1978, p. 110-1.

⁵⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 112.

(...) assim, a Fenomenologia vai prosseguir fundindo a esfera da epistemologia com o mundo da história, passando da descoberta do sujeito à tarefa de dominar a realidade através da prática autoconsciente.⁵⁵⁹

Por meio do conceito de “essência” a verdade liga-se às coisas, à existência, o que leva à constituição de um conceito de “verdade objetiva”, uma “verdade” que “perfaz o próprio existir do objeto” e na qual o “existir no modo da verdade é uma questão de vida”. O caminho que leva à verdade não é apenas um processo epistemológico, mas também um processo histórico.⁵⁶⁰ O conhecimento deve procurar a “verdade” no Conceito do objeto, tendo em vista que o Conceito adequado é a essência das coisas.

Nesse contexto, o trabalho principal do conhecimento, da teoria, é demonstrar a relação entre a “essência” e a “existência”, entre a verdade preservada no Conceito e a realidade em que as coisas existem. A “falsidade” deve ser concebida como a forma “errada”, não verdadeira, do objeto real, é o objeto na sua determinação “inautêntica”. O conhecimento de que a aparência e a essência não concordam é o começo da verdade. Essa é marca do *pensamento dialético*: a habilidade de distinguir, do processo aparente, o processo essencial da realidade e em apresentar sua mútua relação.

Um sistema filosófico só é legítimo se inclui os estados negativo e positivo do objeto e reproduz o processo pelo qual o objeto se torna falso para, em seguida, voltar à verdade. Sendo um processo desse tipo, a dialética é o método filosófico autêntico.⁵⁶¹

Segundo Marcuse, o significado geral do primeiro capítulo da *Fenomenologia do Espírito* constitui uma “crítica ao positivismo” e à *reificação*. Hegel mostra que o homem só pode conhecer a verdade se abrir caminho através do mundo *reificado*. O termo marxista, utilizado para criticar a aparência “natural” da sociedade capitalista que transforma as relações sociais entre os homens em relações entre coisas, é utilizado para mostrar a crítica da reificação numa perspectiva filosófica em Hegel; “o senso comum e o pensamento científico tradicional consideram o mundo como uma totalidade de coisas existentes per se” e buscam a verdade em objetos tidos como independentes do sujeito que conhece⁵⁶². Porém, não há verdade “abstrata”, a verdade é sempre “concreta”.

⁵⁵⁹ Idem, p. 111-2.

⁵⁶⁰ Idem, p. 103.

⁵⁶¹ Idem, p. 103.

⁵⁶² Idem, p. 114.

Com o conceito de “essência” e com o de “verdade objetiva” Hegel apresentou a *refutação imanente e decisiva do positivismo e do cientificismo*. Ao apelar para a certeza dos fatos o positivismo “renuncia às reais potencialidades da humanidade em favor do mundo falso e alienado”. Assim, Hegel teria dado o primeiro passo em direção à “unificação da teoria com a prática”⁵⁶³. Seu protesto contra a verdade “fixa” e formal da lógica tradicional era um protesto contra a separação da verdade dos fatos concretos; “Esse é o impulso que anima as seções iniciais da *Fenomenologia (...)* a prática verdadeira pressupõe o conhecimento verdadeiro”⁵⁶⁴.

O que Marcuse entende por “positivismo” e por “ciências positivas” compreende as seguintes características, apresentadas por ele em *O Homem Unidimensional*⁵⁶⁵: (1) a “ratificação do pensamento cognitivo pela experiência prática”, (2) “a orientação do pensamento cognitivo em direção às ciências físicas, enquanto modelo de certeza e exatidão” e (3) “a opinião de que o progresso do conhecimento depende dessa orientação”⁵⁶⁶. A pretensão de cientificidade torna-se “mistificadora” uma vez que essas ciências positivas tomam a realidade dada como única referência de certeza, exatidão e verdade; são, portanto, “filosofias unidimensionais”, que trabalham em uma única dimensão da realidade, a dos fatos estabelecidos e se pautam por uma concepção reduzida e “emagrecida” de “racionalidade” e de “razão”, que exclui do campo de conhecimento toda preocupação com o *ideal* e com os *fins*, com a práxis histórica transformadora e produtora, guiando-se por uma racionalidade extremamente “técnica”. O sujeito dessas ciências, que observa, que calcula, que experimenta, é despojado de qualidades, é um “sujeito abstrato” que projeta e define um “objeto abstrato”⁵⁶⁷.

As “ciências positivas” tratam os fatos tais como eles aparecem na imediatez, sem vinculá-los a uma unidade ou totalidade; são por isso estabilizadoras, conformadoras, não transcendentais. Para usar os termos de Marcuse, essas teorias trabalham com conceitos “terapêuticos e operacionais” que isolam e atomizam os fatos, estabilizando-os dentro de um todo repressivo⁵⁶⁸. Sua metodologia exclui do seu universo de estudos os conceitos “filosóficos”, pois estes “são antagônicos com o domínio do discurso corrente” e compreendem um domínio não realizado, a tensão entre os conceitos e a realidade dos fatos, aqueles que estabelecem e projetam possibilidades históricas.

⁵⁶³ Idem, p. 105.

⁵⁶⁴ Idem, p. 105; grifo meu.

⁵⁶⁵ MARCUSE, 1968a, p. 195.

⁵⁶⁶ Idem, ibidem, p. 195.

⁵⁶⁷ Idem, p. 209.

⁵⁶⁸ MARCUSE, 1968a, p. 132; Idem, 1969a, p. 164-5.

A “filosofia” tem também um caráter “terapêutico”, na medida em que ela aponta para a realidade e mostra as potencialidades não realizadas, mas não tem meios, por si só, de transformar essa realidade. Entretanto, no contexto de uma sociedade totalitária, que impede a possibilidade de surgimento de discursos negativos e transcendentais ao mundo dos fatos dados, a filosofia adquire uma “tarefa política” – a filosofia se torna política não enquanto uma disciplina filosófica, a filosofia política, mas quando “analisa o conteúdo dos conceitos filosóficos para apreender uma realidade que não seja mutilada”⁵⁶⁹. Os conceitos que trabalha a filosofia são “conceitos universais”, aqueles que “apreendem em uma mesma idéia as possibilidades que são realizadas e, ao mesmo tempo, as que são bloqueadas na realidade”⁵⁷⁰. O caráter abstrato desses conceitos mostra que “as qualidades – mais concretas – são realizações parciais, aspectos, manifestações de uma qualidade mais universal e mais ‘excelente’.”⁵⁷¹

Na introdução de *Razão e Revolução*, Marcuse já afirmara que uma concepção crítica de “razão” está na base da filosofia idealista e que esta idéia de “razão” nasce juntamente com a Revolução Francesa, com a tentativa de compreender teoricamente esse acontecimento que colocou para o pensamento o desafio da reorganização do estado e da sociedade e a possibilidade de emancipar o indivíduo como “senhor autônomo de sua vida”.

O conceito “razão” representa o esforço de construção de uma sociedade “racional”, organizada por indivíduos no exercício de sua liberdade. Ainda que de forma idealista, o conceito de razão tal como aparece em Hegel preserva os “esforços materiais no sentido de uma vida livre e racional”. Para Hegel a “reviravolta decisiva” dada pela Revolução Francesa foi que “o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade aos critérios da razão”, ao invés de só se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes. A Revolução Francesa “proclamou o poder definitivo da razão sobre a realidade”, o que significa que o pensamento deve governar a realidade e “o que os homens pensam ser verdadeiro, certo e bom deve realizar-se na organização real de sua vida social e individual”.

Segundo Hegel, o pensamento só pode governar a realidade se possuir conceitos e princípios que designem normas e condições universalmente válidas. Nesse sentido, a razão aparece como uma força histórica objetiva e como realidade objetiva na medida em que é compreendida como realização de uma subjetividade, uma subjetividade que se compreende como “sujeito” e que concebe a realidade como processo, se auto-determinando, pois só ele

⁵⁶⁹ Idem, p. 222-3; Idem, 1969a, p. 187.

⁵⁷⁰ Idem, p. 234; Idem, ibidem, p. 197.

⁵⁷¹ Idem, p. 237; Idem, p. 199.

tem o entendimento das potencialidades; “sua existência é um processo de atualização das potencialidades, de adaptação da vida às idéias da razão”⁵⁷².

O conceito hegeliano de razão tem (...) um caráter nitidamente crítico e polêmico. Ele se opõe a toda aceitação imediata do estado de coisas. Ele nega a hegemonia de qualquer forma dominante de existência, denunciando os antagonismos que a dissolvem em outras formas.⁵⁷³

A crítica da “razão técnica” e da “racionalidade tecnológica” em momento algum significa um abandono da idéia de razão, mas sim o restabelecimento da idéia de “razão crítica”. É nessa tradição filosófica que se filia Marcuse. A filosofia entendida como compreensão e transformação da realidade que, segundo seus próprios termos, implica “uma *definição consideravelmente política de filosofia*, que, contudo, remonta a nada menos que Platão”⁵⁷⁴.

8. O conceito ontológico de verdade como práxis em *O Homem Unidimensional*

Essa concepção crítica sobre a função da filosofia aparece na segunda parte de *O Homem Unidimensional*⁵⁷⁵. Aqui ele retoma a tradição da ontologia idealista, com seu *conceito ontológico de verdade*, que segundo ele remonta a Hegel, e a opõe às formas técnicas e cientificistas de pensamento e ao seu conceito científico de verdade. Mais precisamente no capítulo 5⁵⁷⁶, Marcuse estabelece uma distinção entre o que chama de pensamento *negativo, bidimensional*, e o pensamento *positivo, unidimensional*, mostrando que ambos têm uma origem comum, a idéia de razão da filosofia grega clássica (enquanto faculdade cognitiva por meio da qual distinguir entre “verdade” e “falsidade”), porém, a partir de um determinado momento essa razão se separa e põe em andamento o projeto das formas de pensamento da “racionalidade tecnológica”⁵⁷⁷.

⁵⁷² MARCUSE, 1978, p. 17-24.

⁵⁷³ Idem, ibidem, p. 24.

⁵⁷⁴ MARCUSE, H., “Herbert Marcuse – vida e obra”. In: MARCUSE, H., LOUREIRO, I. (org.), *Herbert Marcuse. A grande recusa hoje*, Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 11-12. (entrevista feita por Wiltrud Mannfeld e transmitida em 18 de janeiro de 1980 na TV alemã. Publicada por Jansen, P.-E., 1990).

⁵⁷⁵ Intitulada “Pensamento Unidimensional”.

⁵⁷⁶ Intitulado “O Pensamento Negativo: a derrota lógica do protesto”.

⁵⁷⁷ MARCUSE, 1968a, p. 148.

Por meio da exposição desta distinção em duas formas de pensamento realizada por Marcuse nos anos 60, mostraremos que permanecem em seu pensamento tardio alguns elementos trabalhados na juventude, mais especificamente nas discussões críticas da “neutralidade científica”.

A “racionalidade tecnológica” é a forma mais recente que tomou a idéia de razão, ela é um resultado histórico de uma evolução pela qual a “lógica se torna lógica da dominação” no contexto totalitário. Para apreender esta evolução Marcuse propõe “fazer aparecer a razão teórica e a razão prática através do processo histórico”, da lógica entendida como uma forma de pensamento que apreende o “real como racional” à lógica como fundamento das formas de pensamento quantificadoras, redutoras, cientificistas e positivistas.

O pensamento Ocidental mantém uma continuidade com a sua origem no uso de alguns conceitos fundamentais, como homem, natureza, essência, verdade, etc. Entretanto, a forma de compreendê-los diverge tanto no desenrolar da civilização industrial quanto na sua origem, e esse conflito é expresso no início na oposição entre a lógica dialética de Platão e a lógica formal aristotélica, entre o pensamento dialético e o pensamento formal; “um esboço do modelo clássico (...) pode preparar o terreno para uma análise dos aspectos contraditórios da racionalidade tecnológica”⁵⁷⁸.

Marcuse mostra que na base destas duas formas de pensamento estava uma mesma idéia de “razão”, a “razão” enquanto faculdade que estabelece a “verdade”, não a verdade enquanto certeza e exatidão, mas a que determina a “verdade para os homens e para as coisas”, “do mundo objetivo e do mundo subjetivo”, quer dizer, que estabelece as condições nas quais os homens e as coisas podem *existir na verdade*. Nesse sentido, para Marcuse a “verdade é um valor” e “uma luta para salvar o ser da ameaça da destruição”:

Na medida em que a luta pela verdade “salva” a realidade da destruição, a verdade engaja a existência humana. Se o homem aprender a ver e a conhecer o que realmente é, ele agirá de acordo com verdade. A epistemologia é ética (...) e a ética é epistemologia.⁵⁷⁹

Essa concepção de “razão” como verdade do mundo objetivo tanto quanto subjetivo “responde a uma experiência do mundo que é antagônica em sua própria estrutura”. Essa concepção abarca, ao mesmo tempo, um mundo que é permeado pela negatividade e pela necessidade, ameaçado de destruição, e um mundo como “*cosmos* estruturado de acordo com

⁵⁷⁸ Idem, *ibidem*, p. 149.

⁵⁷⁹ MARCUSE, 1968a, p. 149; Idem, 1969a, p. 126-7.

as *causas finais*” (abarca tanto a aparência falsa quanto a essência verdadeira):

Na medida em que as categorias filosóficas são estabelecidas em função desta experiência antagônica, a filosofia se move num universo rompido (rompimento ontológico) – um mundo bidimensional. Aparência e realidade, erro e verdade (...) são dados ontológicos.⁵⁸⁰

Essa divisão não faz parte de um pressuposto abstrato, mas está implicada na experiência de um universo no qual o pensamento participa na teoria e na prática.

Marcuse questiona então quais são os critérios para determinar a “verdade” e como determinar a verdade de uma forma de vida em detrimento de outra, e para responder parte do exemplo da noção de “essência do homem”⁵⁸¹. Esta deve ser determinada em relação às possibilidades de se levar uma “vida boa”, uma vida liberada do trabalho penoso, desnecessário, uma vida sem dependência e sem sofrimento. Realizar esta forma de vida melhor é viver “conforme a essência” do homem e da natureza e para determinar essa forma verdadeira de ser o filósofo submete a experiência a um “julgamento de valor”, pois “a filosofia nasceu com a determinação desses valores”. Esse pensamento mantém a distinção entre uma “natureza essencial” e uma “natureza contingente”, entre as formas “verdadeiras” de existência e as formas “falsas”. *Pensar na verdade é viver conforme a verdade e*, na medida em que “a verdade é um estado do Ser ao mesmo tempo que do pensamento”, a “verdade permanece um projeto virtual enquanto o homem não vive na verdade e com ela”⁵⁸².

O conceito ontológico de verdade está no centro de uma lógica na qual podemos ver um modelo de racionalidade pré-tecnológica. Ela constitui a racionalidade de um universo bidimensional do discurso, e ela está em contraste com as formas unidimensionais de pensamento e ação que se desenvolvem na civilização tecnológica.⁵⁸³

Podemos ver agora em que medida a tradição filosófica da ontologia idealista é restituída contra as formas de pensamento científicas e neutras, uma vez que estas rompem

⁵⁸⁰ MARCUSE, 1968a, p. 149; Idem, 1969a, p. 126-7.

⁵⁸¹ Idem, ibidem, p. 150; Idem, ibidem, p. 127-8.

⁵⁸² A realização da verdade é um projeto “universal” e não individual. A realidade histórica impede a busca da verdade e a deforma quando mantém a luta pela sobrevivência e faz com que as pessoas passem suas vidas em busca das necessidades vitais - nessa situação, quando há divisão do trabalho, não é possível existir conforme a verdade (Idem, 1968a, p. 153-4).

⁵⁸³ MARCUSE, 1968a, p. 154; Idem, 1969a, p. 131; grifo meu

com a “associação entre julgamento de valor e a análise”, movendo-se assim em um universo “unidimensional” onde as possibilidades, as virtualidades, a “natureza essencial”, não é confrontada com a realidade, porque nada mais existe fora da realidade, só há uma realidade com uma só dimensão, a realidade tecno-lógica, auto-justificadora e não transcendente.

Tanto na lógica aristotélica quanto na platônica, a distinção entre “verdade” e “falsidade” parte de um fundamento ontológico e, por isso, inclui uma relação com o Ser, com a realidade.⁵⁸⁴ Em ambos a estrutura do julgamento se refere a uma realidade dividida; na primeira o julgamento mantém a forma de sentença, estabelece as “formas puras” de toda predicação possível, permanece, portanto, “formal”, enquanto na segunda, a dialética platônica, as leis do pensamento são postas em relação com a realidade e, segundo Marcuse, “o pensamento apreende a verdade da experiência imediata enquanto aparência de uma outra verdade, quer dizer, aparência das Formas verdadeiras da realidade – as Idéias”⁵⁸⁵. Dessa forma, o pensamento dialético aparece em contradição com a realidade dada e tem como proposição de base “o caráter negativo da realidade empírica”:

(...) o pensamento verdadeiro julga esta realidade não nos termos desta realidade, mas em termos que implicam a subversão desta realidade. E, através desta subversão, a realidade atinge a sua própria verdade. (...) Julgados à luz de sua essência e de sua idéia, os homens e as coisas existem diferentes do que são; conseqüentemente, o pensamento contradiz o que é (dado), ele opõe sua verdade àquela da realidade dada.⁵⁸⁶

Essa idéia de “verdade”, enquanto “Idéia pura”, “essência pura”, “virtualidade da essência”, é muito específica e ela pertence a uma ordem “totalmente diferente”. Para que ela se realize é necessário que a “ordem estabelecida seja subvertida”, pois, como já dito, “pensar de acordo com a verdade é viver de acordo com a verdade”, isto é, o “é” implica um “deve”⁵⁸⁷.

O pensamento dialético apreende a tensão crítica entre “é” e “dever ser” antes de tudo como um dado ontológico que pertence à própria estrutura do ser. Entretanto, o conhecimento deste estado – a teoria – clama, desde o começo, por uma “prática” concreta. À luz de uma verdade que (...) aparece falsificada e negada, os fatos dados

⁵⁸⁴ Segundo Marcuse, em *Aristóteles o Logos* que estabelece a distinção é o “Logos apofântico”. Idem, p. 155; 1969a, p. 131.

⁵⁸⁵ Idem, p. 155-6; 1969a, p. 132-3.

⁵⁸⁶ Idem, 1968a, p. 155-6; Idem, 1969a, p. 132-3.

⁵⁸⁷ Idem, *ibidem*, p. 156; Idem, *ibidem*, p. 133.

aparecem (...) como falsos e negativos.⁵⁸⁸

Segundo Marcuse, apesar da origem comum, há um “contraste espantoso” entre a lógica dialética, representada por Platão e desenvolvida por Hegel, e a lógica formal desenvolvida por Aristóteles⁵⁸⁹. E essa oposição está na origem da “racionalidade tecnológica”. A partir dessa distinção feita por Marcuse, poderemos compreender a origem da crítica das formas “quantificadoras”, “formais”, “equivalentes” de pensamento, que estão na base da “racionalidade tecnológica”.

Na “lógica formal” o pensamento não diferencia entre os objetos, sejam eles mentais ou físicos, pertencentes à sociedade ou à natureza, eles estão sujeitos às mesmas leis gerais de organização, avaliação e conclusão; “mas eles só o são enquanto signos ou símbolos intercambiáveis, abstração feita de sua ‘substância’ particular.” O pensamento formal realiza uma quantificação da qualidade, quer dizer, uma “generalização” (uma “qualidade quantitativa”).⁵⁹⁰

Segundo Marcuse, essa lógica representa apenas uma primeira etapa no “desenvolvimento dos instrumentos físicos e mentais de controle universal e quantificação” e para chegar à “racionalidade tecnológica” será necessário ainda um grau muito mais elevado de abstração. A lógica formal está na origem da racionalidade tecnológica em virtude do fato de ela fazer “da realidade discordante um equilíbrio teórico, para eliminar do pensamento as contradições, para fazer surgir unidades identificáveis e intercambiáveis”⁵⁹¹. Nela o “princípio de identidade é separado do princípio da contradição”, a “distinção entre essência e aparência” se torna desprovida de sentido e “as causas finais são excluídas da ordem lógica”. Ela está na base do “princípio instrumentalista” que torna a matéria, a natureza e os indivíduos, “instrumentos de previsão e controle”.

A lógica formal é, assim, o primeiro passo no longo caminho que conduz ao pensamento científico.⁵⁹²

⁵⁸⁸ Idem, p. 157; Idem, p. 134.

⁵⁸⁹ A crítica da lógica formal aristotélica desenvolvida por Marcuse é muito específica e limita-se à forma como essa lógica é o primeiro passo em um desenvolvimento histórico que conduz às formas da racionalidade tecnológica. As referências a Aristóteles que apresentaremos na seqüência fazem parte da sua análise desenvolvida neste contexto, mas Marcuse retoma seu conceito de *dynamis* como “possibilidade” (página 186).

⁵⁹⁰ Neste momento Marcuse cita um trecho da *Dialética do Esclarecimento*, livro que desenvolve o mesmo argumento: “O conceito geral que a lógica discursiva desenvolveu tira sua realidade do princípio de dominação” (MARCUSE, 1968a, p. 160; Idem, 1969a, p.138).

⁵⁹¹ MARCUSE, 1968a, p. 161; 1969a, p. 138-9.

⁵⁹² Idem, ibidem, p. 161; Idem, ibidem, p. 138-9.

Porém, para chegar à “racionalidade tecnológica” será necessário ainda um grau muito mais elevado de abstração e esta compreende o processo que vai da matematização da natureza pela física matemática até a abstração social, obra de uma organização específica da produção material que trata a natureza assim como homens e mulheres como coisas, instrumentos e quantidades (o capital). Marcuse aponta para a existência de uma continuidade na história Ocidental com as formas quantificadoras e instrumentalizadoras, cujo resultado social é obra de um “projeto” social específico, ou seja, obra de escolhas determinadas, “de uma maneira entre outras de compreender, organizar e transformar a realidade”⁵⁹³.

Assim, o mundo-objeto [que na realidade tecnológica é vivido como mundo de instrumentalidades] é o mundo de um projeto histórico específico, e não podemos compreendê-lo fora desse projeto histórico que organiza a matéria (...) primeiro e ao mesmo tempo como um empreendimento teórico e prático.⁵⁹⁴

O que há de comum entre a lógica antiga e a moderna é que as duas construíram uma “ordem de pensamento, universalmente válida, neutra em relação ao conteúdo material” e que está na base das formas científicas de organização social dos elementos humanos na realidade social que constituem a “racionalidade tecnológica”.

A lógica formal é “não transcendente”, “ela organiza o pensamento no interior de uma construção rígida que nenhum silogismo pode ultrapassar”. O que a “lógica matemática e simbólica contemporânea” tem em comum com a “lógica aristotélica” é a oposição estrita ao “pensamento dialético”. Essa *forma de pensar científica* elimina a tensão entre o que “é” e o que “deveria ser”, elimina a possibilidade do “julgamento” da realidade estabelecida e torna o pensamento “objetivo, exato e científico”.

Já o “pensamento dialético” é “julgamento” imposto pela natureza de seu objeto, pela sua objetividade. Na “dialética”, e Marcuse remete aqui à *Ciência da Lógica* de Hegel, toda abstração está vinculada a um conteúdo concreto e esse concreto necessita de um sistema de princípios e conceitos gerais; “O objeto da lógica dialética não está em uma forma de objetividade geral, abstrata, nem em uma forma de pensamento abstrata, geral”, pois ela recusa tanto as abstrações da “lógica forma e transcendental” quanto o “concreto da experiência imediata”, pois uma vez que esta experiência se contenta com as coisas tais como

⁵⁹³ Idem, 1968a, p. 243; Idem, 1969a, p. 204.

⁵⁹⁴ Idem, ibidem, p. 243; Idem, ibidem, p. 204.

elas aparecem, “ela é uma experiência limitada e falsa”⁵⁹⁵.

[A lógica dialética] atingiu a verdade quando ela se liberou da decepcionante objetividade que esconde os fatores por trás dos fatos – quer dizer, quando ela apreende o mundo como um universo “histórico” onde os fatos estabelecidos são obra da práxis histórica do homem.⁵⁹⁶

Quando o conteúdo *histórico* entra na dialética e a determina metodologicamente “o pensamento dialético atinge o concreto que estabelece a ligação entre a estrutura do pensamento e a estrutura da realidade. A verdade lógica se torna *verdade histórica*. A tensão entre essência e aparência, entre ‘é’ e ‘deveria ser’, é então uma tensão histórica” e a “razão se torna razão histórica”⁵⁹⁷. Dessa forma, a “negatividade” inerente ao mundo é apreendida como trabalho de um sujeito histórico e a “razão” se torna um “movimento do pensamento e da ação”, uma “exigência teórica e prática”, uma *práxis*. Nesse sentido, quando o pensamento é levado a medir a verdade em termos que prefiguram uma outra existência, ele adquire “*conteúdo político*”, pois...

(...) tentar encontrar a boa definição de “conceitos” de verdade, de justiça, de piedade, de conhecimento, se torna um empreendimento subversivo a partir do momento em que o conceito exige uma nova *polis*.⁵⁹⁸

A “verdadeira” essência e a “verdadeira” realidade resultam do próprio comportamento “consciente” do ser humano e não de um conhecimento teórico, de uma contemplação passiva, ela é, “*em sentido profundo e universal, uma ‘práxis’: abolição do que existe, transformado em ‘meio’ de uma livre realização de si.*” Já em 1932 Marcuse afirmou:

O reconhecimento da situação histórico-social é então em si mesmo o reconhecimento de uma missão que engaja e impõe deveres: a realização prática de uma realidade “verdadeiramente humana” que é exigida por essa situação. (...) Essa missão não é “a” missão do homem, mas uma missão histórica determinada do homem engajado em uma situação histórica determinada.⁵⁹⁹

⁵⁹⁵ Idem, p. 164; 1969a, p. 139-40.

⁵⁹⁶ Idem, 1968a, p. 164-5; Idem, 1969a, p. 140; grifo meu.

⁵⁹⁷ Idem, *ibidem*, p. 165; Idem, 1969a, p. 140.

⁵⁹⁸ Idem, p. 158; Idem, 1969a, p. 134.

⁵⁹⁹ MARCUSE, 1969b, p. 97-8.

E aqui a filosofia encontra seu limite, pois o pensamento por si só não muda a realidade a menos que transcenda a si mesmo para a prática. A lógica dialética deve tornar-se dialética histórica, sendo esta transição realizada na passagem de Hegel à Marx.

9. Marcuse leitor de Marx e Platão – o conceito de *essência*

Em “Sobre o Conceito de Essência”⁶⁰⁰ [1936] Marcuse delinea uma nova forma de conceituar a partir de uma articulação entre filosofia e teoria social que teria sido elaborada pela primeira vez com Marx. Ele mostra no texto a origem filosófica da teoria social, apontando para as limites daquela. A partir deste texto veremos que, contra a abstração e formalização do idealismo e da filosofia transcendental, contra o empirismo absoluto e contra o positivismo, essa nova forma de conceituar se pretende *não neutra* e se articula uma idéia de verdade, de universalidade e de objetividade.

O texto é dividido basicamente em quatro partes, acrescido de uma introdução. Na primeira, Marcuse expõe a definição de “essência” e da relação entre “essência” e “existência/ aparência” começando com Platão, depois Tomás de Aquino, Descartes e Kant. Na segunda, mostra como as definições de “essência” de Husserl, de Scheler e dos positivistas representam um recuo em relação às definições anteriores. O problema estaria na recusa do caráter ontológico do conceito de “essência” por uma definição puramente lógica e epistemológica. Na terceira, apresenta a passagem ao que ele considera ser a adequada apreensão da doutrina da essência pela dialética materialista. Ele mostra que essa teoria herda de Hegel a definição do conceito de essência, “a última vez na filosofia em que ele foi tratado como conceito dialético”, mas reconhece também os limites da apreensão hegeliana. Apenas na quarta parte, com Marx, a doutrina da essência atinge as conseqüências mais radicais e inovadoras.

Marcuse inicia o texto com uma defesa da *metafísica*, dizendo que em filosofia há “conceitos fundamentais cujo caráter metafísico os distancia ao máximo da base real do pensamento”. Entretanto, “seu caráter metafísico antes trai do que oculta”, pois a metafísica

⁶⁰⁰ MARCUSE, H., “The concept of essence”. In: MARCUSE, H., op. cit., 1968c. Publicado originalmente em alemão na revista do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt “*Zeitschrift für Sozialforschung*” (vol. V).

“penetrou muito mais nas lutas e nostalgias dos homens do que jamais se exprimiu nas formas derivadas em que a tradição conservou essas questões”⁶⁰¹. Marcuse buscará, ao longo do texto, “salvar” a verdade presente nas concepções metafísicas fundamentais. Para isso, utiliza o conceito de “essência”, sendo esta uma das categorias essenciais da filosofia que apenas aparentemente parecem justificar um distanciamento da realidade concreta.

Segundo Marcuse, conceitos como esse, que representam os “elevados pontos” da filosofia, são afetados pelo desenvolvimento histórico, que impõe uma “mudança no lugar e na função de tais conceitos”. Para Marcuse, o modo como a filosofia moderna compreendeu e fundamentou o conceito de “essência” é diferente do da filosofia antiga e medieval; “De Descartes à eidética material, o conceito de essência percorre o caminho da autonomia à heteronomia, da proclamação do indivíduo livre e racional à entrega deste aos poderes do Estado autoritário”⁶⁰². O ponto central dessa crítica é que a forma atual da doutrina da “essência” “deixou de preservar os verdadeiros conhecimentos que levaram à separação entre essência e aparência”. Apenas a “dialética materialista” teria sido capaz de realizar a tarefa de uma crítica efetiva da doutrina idealista da essência, preservando seu conteúdo crítico e negativo⁶⁰³.

Em sua análise, Marcuse traça um caminho desde a primeira formulação filosófica do conceito de “essência” na doutrina platônica das Idéias até a filosofia moderna, de Descartes a Kant, a partir do qual se estabelece uma bifurcação. De um lado, a apreensão do conceito de “essência” pela fenomenologia de Husserl, pela eidética material de Scheler e pelo positivismo, que rompem a relação entre essência e aparência ao transformá-la numa questão lógico-epistemológica. De outro lado, a dialética hegeliana e, posteriormente, pela dialética materialista, a qual toma o problema da “essência” e da relação entre essência e aparência como um problema real, que deve ser superado neste mundo. As implicações desta mudança na apreensão da essência adquirem “um gume até então desconhecido”⁶⁰⁴. Ele realiza uma mudança cronológica na exposição do problema a partir de Kant, invertendo a ordem cronológica ao apresentar, primeiro, uma análise crítica do problema da “essência” em Husserl, Scheler e no positivismo, para somente depois apresentar a concepção de Hegel e de Marx, historicamente anteriores. Esta forma de expor o tema visa apontar para um “recuo”, um “retrocesso” na história do desenvolvimento do conceito de “essência” na filosofia contemporânea.

⁶⁰¹ MARCUSE, 1968c, p. 43

⁶⁰² Idem, ibidem, p. 44-45.

⁶⁰³ Idem, p. 44-45.

⁶⁰⁴ Idem, p. 68.

Com Platão o problema da “essência” surge como “uma resposta para a pergunta sobre a unidade e universalidade do Ser face à multiplicidade e mudança dos entes”. A existência dos “conceitos universais”, que subsume os entes transitórios e mutáveis à categorias superiores, gêneros e espécies, “é o fato filosófico que subjaz à questão da essência”.

Na medida em que a unidade e multiplicidade, o universal, é concebido como essência, elementos críticos e éticos entram no conceito de essência. (...) O Ser das coisas não se esgota no que elas são imediatamente; elas não aparecem como podem ser (...). Seu *eidōs*, sua Idéia, torna-se o critério a partir do qual a distância entre o ente e aquilo que pode ser, a essência, é medida em cada caso.⁶⁰⁵

Marcuse procura apresentar o conteúdo *crítico* do conceito platônico de essência, pois Platão não o aborda como um problema do “conhecimento puro”, mas como “uma questão que envolve a consciência crítica das possibilidades não realizadas” enquanto “possibilidade”, “força e poder”. Em Platão, a Idéia como *dynamis* encontra-se num processo em que o “verdadeiro ser” nasce como resultado de um devir e só “nesta forma o caráter crítico-dinâmico do conceito de essência é inteiramente realizado”. Em suas palavras: com “*Platão, a antiga doutrina da essência foi impelida pela inquietude da oposição não resolvida entre essência e existência*”⁶⁰⁶ e, portanto, ela tem caráter crítico e ativo, na medida em que a questão da relação entre essência e existência é uma questão *ontológica*, isto é, que envolve o próprio ser.

O primeiro “retrocesso” em relação ao conceito platônico de essência começa, de forma ainda muito incipiente, com a filosofia cristã da Idade Média. Tal como a concepção antiga, ela mantém a perspectiva ontológica presente na concepção de “essência”, “a diferença entre essência e existência [permanece] como indicadora de uma característica do próprio ente”. Assim “impediu-se que o problema da essência fosse reduzido a uma questão lógico epistemológica”. Entretanto, ela “pacificou a consciência crítica dessa oposição num princípio onto-teológico, eternizando-o em lei estrutural do mundo criado”. Com essa definição de essência, a filosofia medieval “dispensa os homens da preocupação crítica e do esforço para com a diferença ontológica entre essência e existência”, realizando o primeiro “apaziguamento das tensões críticas implicadas no conceito de essência”⁶⁰⁷.

⁶⁰⁵ Idem, p. 45-6.

⁶⁰⁶ Idem, p. 46.

⁶⁰⁷ Idem, p. 46-7.

9.1 A solidificação do conceito de essência

A “redução do problema da essência a uma questão lógico-epistemológica” só ocorreu com o desenvolvimento do pensamento “moderno” que, segundo Marcuse, começou com Descartes e culminou em Husserl. Com Descartes pela primeira vez o “conceito de essência entrou na esfera do *ego cogito* absolutamente certo de si mesmo, na esfera da subjetividade transcendental”; foi ele quem trabalhou pela primeira vez a forma “subjetivo-transcendental do conceito de essência”⁶⁰⁸.

Apesar da crítica, Marcuse reconhece a originalidade e o caráter “positivo” da definição de essência em Descartes, contra o seu posterior desenvolvimento, especialmente em Husserl. Ele põe a seguinte questão a propósito da filosofia cartesiana, que irá responder pela sua especificidade:

Numa época em que essa ciência natural matemática tinha justamente feito suas descobertas pioneiras, em que o ideal de um conhecimento “objetivamente” seguro e de sua realização numa natureza sujeita ao cálculo e à dominação parecia mais próximo do que nunca, por que Descartes recorreu à certeza “subjetiva” do *ego cogito*? Por que a ancoragem da teoria na consciência da subjetividade fica imediatamente ao lado de sua filosofia mecanicista, da geometria analítica e do tratado sobre as máquinas?⁶⁰⁹

Apesar de Descartes possuir um modelo de teoria que segue o da ciência natural matemática, “isso não esgota de forma alguma o significado de sua abordagem”. Pois, segundo nosso autor, a abordagem de Descartes revela uma “natureza totalmente contraditória”. Esta ambigüidade deve-se, de um lado, às possibilidades de transformação do mundo abertas pelo surgimento da ciência moderna e de uma “nova individualidade auto-consciente” e empreendedora, “que surge no mundo com a exigência de configurar livremente suas condições de vida, de submeter a natureza e a sua riqueza recém descoberta”, e, de outro, à anarquia da organização social que se desenrola a revelia das necessidades e felicidade dos indivíduos⁶¹⁰.

Assim, teríamos em Descartes, de um lado, um “forte ativismo” na ligação entre teoria e prática, pois a teoria deve, enquanto conhecimento absolutamente seguro, servir à

⁶⁰⁸ Idem, p.47-8.

⁶⁰⁹ Idem, p. 48.

⁶¹⁰ Idem, p. 48-9.

prática; “Descartes acredita numa *philosophie pratique* no lugar da velha *philosophie speculative*.” Por outro lado, na organização social contemporânea a Descartes predomina a anarquia; “a dominação por meio de métodos de produção racionais, que a sua teoria tem em vista, não está unida e nem é dirigida pela razão soberana dos indivíduos associados. O destino da sociedade burguesa anuncia-se na sua filosofia”⁶¹¹. O indivíduo se vê submetido às “leis do mercado, operando por trás dele como mecanismos cegos”. Segundo Marcuse, a contradição que se mostra é que a “realidade externa não é organizada pela ação livre, enquanto, ao mesmo tempo, a ciência moderna mostra que tal organização é possível e a filosofia moderna exige-a como tarefa”⁶¹².

Enquanto a filosofia não adota a idéia de uma transformação real, a crítica da razão pára perante o que existe e torna-se uma crítica do pensamento puro.⁶¹³

Esse é o destino da filosofia cartesiana, pois a única base de poder que ainda permanece em face da não liberdade do mundo exterior é a certeza e liberdade *do pensamento*, do *cogito* seguro de si mesmo. Neste ponto Marcuse sai em defesa de Descartes ao dizer que “hoje em dia” enfatiza-se que ele, ao começar pelo *ego cogito*, “cometeu o pecado original da filosofia moderna, que ele pôs no início da teoria um conceito de indivíduo totalmente abstrato. Mas no seu conceito abstrato de indivíduo está viva a preocupação pela liberdade humana”:

Que esta liberdade se torne “apenas” liberdade de pensamento, que apenas o indivíduo “abstrato” seja livre, que a preocupação pela liberdade humana se torne a preocupação pela certeza absoluta do conhecimento demonstra a veracidade histórica da filosofia cartesiana.⁶¹⁴

Dessa forma, em Descartes a questão da essência transformou-se na da unidade, verdade e autenticidade, não do Ser, mas do “conhecimento”. Ele definiu a “essência como pensamento” e o pensamento como “fundamento inabalável da teoria” e, assim, “o problema da essência entrou na esfera da subjetividade cognitiva”⁶¹⁵. No mundo reificado desaparece a idéia de que uma organização social adequada poderia ser resultado de uma transformação

⁶¹¹ Idem, p. 48-9.

⁶¹² Idem, p. 48-9.

⁶¹³ Idem, p. 48-9.

⁶¹⁴ Idem, p. 49-50.

⁶¹⁵ Idem, p. 49-50.

futura e, então, “ela torna-se assunto do conhecimento puro”⁶¹⁶.

As características da “essência” (unidade, universalidade, permanência) reaparecem na filosofia de Kant no contexto da “razão teórica pura” de dois modos, que correspondem a dois conceitos de razão entrelaçados em sua obra. Primeiro, como conceito puro do entendimento ou apercepção transcendental, como forma categorial da síntese transcendental, que são a priori em relação a cada experiência futura. Aqui a oposição crítica e dinâmica entre essência e aparência é totalmente eliminada na história atemporal do conhecimento. E segundo, como Idéia transcendental da razão, nos conceitos puros do entendimento (*reine Verstandesbegriffe*), os quais “ultrapassam os limites de toda experiência” e onde “nenhum objeto deve aparecer que seja adequado à Idéias transcendental”⁶¹⁷. Neste caso, o problema da essência é acolhido na “razão” e esta se torna o lugar da unidade, totalidade e universalidade últimas do conhecimento, a “faculdade que unifica as regras do entendimento em princípios”⁶¹⁸. Em Kant, a “velha e viva questão da doutrina da essência a respeito da realização da essência na existência torna-se aqui o novo problema da transição dos conceitos da razão teórica para os da razão prática” e, precisamente aqui, “o pensamento de Kant emaranha-se em paralogismos e antinomias, numa ‘natural e inevitável aparência’.”⁶¹⁹

Segundo Marcuse, não é casual que na obra de Kant se encontrem entrelaçados dois conceitos de “razão”, razão como totalidade unificadora da faculdade cognitiva do homem (tal como ela é o sujeito das “críticas” da razão pura e prática) e razão num sentido mais limitado, como uma simples faculdade, construída “acima” do entendimento, aquela faculdade das “Idéias” que nunca podem ser adequadamente representadas na experiência e que têm uma mera função reguladora⁶²⁰. E é através da razão nesse segundo e limitado sentido que ocorre a transição para os conceitos práticos.

Por esta via, a liberdade da razão sofre mais uma limitação pois, uma vez que a livre razão do homem deve ser unida ao mundo empírico da necessidade, a liberdade é hipostasiada como um conhecimento atemporal e ela pode exercer sua causalidade sobre o mundo empírico apenas na medida em que este não tem nenhum efeito sobre ela.

⁶¹⁶ Portanto, se, de um lado, Descartes mantém a preocupação com a realização da essência na prática por meio de uma intervenção prática no mundo, possibilitada pelas descobertas da ciência moderna, sendo esta inclusive sua exigência, de outro, como essa realização é inviabilizada pelo mecanismo cego e dependência de leis econômicas incontroláveis, o pensamento para e aceita o destino inevitável dos fatos. Idem, p. 51-2.

⁶¹⁷ KANT, *Crítica da Razão Pura*, citado por MARCUSE, 1968c, p. 52-3.

⁶¹⁸ Idem, p. 52-3.

⁶¹⁹ Idem, p. 52-3.

⁶²⁰ Idem, p. 53-4.

Assim, nesta doutrina espelha-se novamente o destino de um mundo em que sempre a liberdade racional do homem só pode dar livremente o primeiro passo, para então esbarrar numa necessidade incontrolada, perante a qual a razão permanece contingente. A causalidade da razão, operando numa só direção, cortando o efeito do mundo empírico sobre a essência inteligível do homem, consolida essa essência num passado sem futuro.⁶²¹

Na terceira parte Marcuse anuncia a inversão cronológica de sua exposição. Diz que no desenvolvimento da filosofia transcendental após Kant “rompeu-se com a solidificação do conceito de essência, tendo alcançado uma doutrina dinâmica da essência”, referindo-se aqui à dialética de Hegel; porém esta “será tratada depois”⁶²². Ele continua na esteira da filosofia transcendental, analisando a forma como Husserl fundou uma “nova doutrina da essência”.

Segundo Marcuse, a relação de Husserl com Descartes “não se situa apenas na história da filosofia”, mas “é a relação do pensamento burguês tardio com seu início”. A fenomenologia transcendental representa, dessa forma, um “desfecho”. A tentativa husserliana de uma nova fundamentação da filosofia como ciência rigorosa apresenta-se como o fim, “impossível de ser ultrapassado”, da linha de pensamento que procurou ancorar a certeza absoluta, a necessidade e validade universal do conhecimento no *ego cogito*; “só neste contexto pode ficar claro o significado da restituição fenomenológica do conceito de essência”⁶²³.

Em *Lógica formal e transcendental* [1929] Husserl realiza um acerto de contas com Descartes e com a filosofia transcendental kantiana. Ele considerou o “erro de Descartes” o fato de ele ver no *ego* uma “primeira, indubitavelmente existente, partícula no mundo” e dele “deduzir” o resto do mundo; esse “realismo de Descartes” seria um “ingênuo preconceito ao qual a fenomenologia deve abandonar”⁶²⁴. Ao mesmo tempo, Husserl diz que o “erro de Kant” foi justamente dirigir-se para a “constituição transcendental do mundo espaço-temporal dado”, em vez de dirigir-se para “todos os mundos possíveis”; “Assim, o criticismo kantiano também ficou atolado no realismo ‘mundano’.”⁶²⁵

A crítica de Marcuse a Husserl se inicia neste ponto, pois para ele a fenomenologia husserliana teria ficado aquém da filosofia cartesiana, representando um retrocesso em relação a Descartes, pois a definição do *ego cogito* como uma “partícula no mundo indubitavelmente existente” é justamente o “ponto que liga a filosofia cartesiana às

⁶²¹ Idem, p. 54.

⁶²² Idem, p. 55.

⁶²³ Idem, p. 56.

⁶²⁴ Husserl citado por Marcuse: Idem, p. 57.

⁶²⁵ Idem, p. 57.

tendências progressistas da burguesia”⁶²⁶.

A fenomenologia é em princípio uma filosofia “descritiva”, ela sempre quer descrever aquilo que é, tal como é, e como se apresenta a si mesmo, e não, por exemplo, o que poderia e deveria ser. A radicalidade teórica presente na exigência de volta “às coisas mesmas” revela, no desenvolvimento da fenomenologia, seu “caráter quietista”. As “coisas” só o são para a fenomenologia uma vez despidas da sua coisidade (*Sachlichkeit*) fáctica e tendo entrado na esfera “niveladora” da subjetividade transcendental, perante a qual todas as coisas são equi-valentes enquanto fatos da consciência. Segundo Marcuse, nesta dimensão, “falar sobre a essência não tem mais o sentido de pôr a realidade contra sua possibilidade, a existência contra o poder ser; a essência tem um caráter puramente descritivo, epistemológico”. Assim, a fenomenologia “não tem mais nenhuma base para distinguir criticamente entre esses entes.” O conceito de essência da fenomenologia afasta-se de qualquer “significado crítico”⁶²⁷.

Na seqüência, Marcuse passa à análise da eidética material, que tem como um dos principais representante Max Scheler⁶²⁸. Se Husserl se enreda na “subjetividade transcendental”, a eidética material se perde na pura “objetividade”.

Apesar do interesse pela objetividade, Marcuse diz que a “doutrina material da essência” sucumbe, tanto quanto o positivismo, que será tratado mais adiante, à “entrega da teoria aos poderes e hierarquias dados” e à perda da “autonomia”, pois nela “a intuição da essência é receptiva. No ápice da filosofia, a receptividade da intuição substitui a espontaneidade do entendimento compreensivo (*des begreifenden Verstandes*)”, que, por sua vez, é inseparável da idéia de “razão crítica”. Assim a doutrina material da essência fornece os elementos para a justificação de uma “nova ideologia autoritária”:

Toda tentativa de fundar a filosofia na objetividade, no lado do objeto, sem atacar os reais pressupostos do seu caráter conceitual, isto é, sem integrar a prática transformadora à teoria, sacrifica necessariamente seu caráter racional e crítico e torna-se heterônoma.⁶²⁹

⁶²⁶ Idem, p. 57.

⁶²⁷ Idem, p. 59-60.

⁶²⁸ Max Scheler é conhecido como “filósofo da personalidade” e “filósofo das essências”: segundo ele “dos valores e essências temos apenas “intuição emocional imediata” e estes são eternos e imutáveis” – a hierarquia de valores é estabelecida não pela “razão”, mas pelo “sentimento”. In CASTAGNOLA, L. e PADOVANI, U., *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1994, p. 480-2.

⁶²⁹ MARCUSE, 1968c, p. 62.

O sacrifício da idéia de razão crítica prepara para a resignação da doutrina da essência, para seu resvalar numa nova ideologia. A filosofia burguesa perdeu o ponto de Arquimedes em que havia ancorado a liberdade do indivíduo cognoscente, e sem isso, não se tem mais base a partir da qual exercer a arma da crítica.⁶³⁰

A “eidética material” prepara uma “nova ética” que baseia-se na intuição imediata da essência e que adquire caráter pessoal, “de resignação”; “a legalidade da valorização da ética não reside mais na obediência do indivíduo autônomo a uma ‘norma’ livremente auto-dada”. A “ética-valor material” torna-se uma “ética de protótipo ‘pessoal’ em que as normas e ações não são mais dadas pela razão individual e universal, mas *recebidas*”.

Da mesma forma que a eidética fenomenológica husserliana com seu “caráter quietista”, “também aqui a autonomia da liberdade é substituída pela heteronomia receptiva”. Mais do que isso, “anuncia-se a ideologia da fase do capitalismo monopolista”, onde a dominação se estabelece por “delegação de poder a figuras prototípicas”; “a intuição da essência ajuda a erigir hierarquias ‘essenciais’, nas quais os valores materiais e vitais da vida humana ocupam o último lugar”⁶³¹. E assim, a “*função da intuição da essência na eidética material conduz a abdicar da liberdade crítica da razão, conduz à negação de sua autonomia.*”⁶³²

Já o “positivismo” ataca o conceito de essência da eidética material e se põe contra a sua “metafísica doutrina da essência”, concebendo-se como uma crítica epistemológica. Para ele, a experiência da realidade não justifica a admissão de dois “mundos” ontologicamente diferentes, ou seja, não admite a separação entre essência e fato; ele trabalha com um conceito de “fato” que estabelece a “equi-valência” cognitiva da realidade com qualquer outra:

(...) no que diz respeito ao conhecimento, todos os fatos são, enquanto tais, equi-valentes. O mundo dos fatos é (...) unidimensional: o real é “simplesmente real”, e esta simplicidade impede qualquer transcendência, tanto a transcendência metafísica,

⁶³⁰ Idem, ibidem, p. 62-3, grifo meu.

⁶³¹ Marcuse não segue adiante com esta discussão. Em nota ele se refere a uma “manifestação representativa” que torna a conexão óbvia: “Quando a filosofia recente diz que a visão intuitiva da essência é a intuição imediata do legal, então essa qualidade encontra sua mais forte expressão na personalidade de Adolf Hitler (...) O *Führer* possui não só a capacidade valorativa infinita de ver o essencial nas coisas, mas também (...) o instinto para a ação audaz” (Otto Dietrich citado por MARCUSE, 1968c, p. 64). Esta discussão estará presente na conclusão de “Razão e Revolução”, onde ele tentará “salvar” o hegelianismo de qualquer proximidade com a teoria autoritária do nacional-socialismo.

⁶³² MARCUSE, 1968c, p. 64.

quanto a crítica em direção à essência.⁶³³

Assim, o conhecimento se torna livre da tensão entre os fatos e a essência⁶³⁴. Marcuse afirma que o positivismo certamente compreendeu a motivação crítica e moral da teoria da essência, mas considera que há aí apenas uma confusão entre o “ponto de vista axiológico” e o “ponto de vista lógico”, e o positivismo “adere ao ideal burguês da teoria incondicionada, pura, em que a ausência de ‘neutralidade axiológica’ (...) significa perturbar o rigor”⁶³⁵.

Entretanto, Marcuse salva no positivismo um determinado aspecto. Ele afirma que “comparada com a ideologia em que se tornou a eidética material, na qual o discurso sobre a prioridade de valores oculta que estes são estabelecidos por interesses sociais reacionários, o positivismo retém uma certa tendência crítica”⁶³⁶. Ele reconhece que valores determinam a teoria e que a concepção de “essência” implica uma tal atribuição de valor. No entanto, ele a recusa, aliando-se ao ideal de neutralidade e cientificidade para não “perturbar o rigor”⁶³⁷.

Na seqüência Marcuse desenvolve o que considera a adequada apreensão do conceito de essência e da relação entre essência e existência, primeiro com Hegel e depois com Marx. Para ele, os impulsos críticos da doutrina da essência, abandonados tanto pela eidética quanto pelo positivismo, foram incorporados pela *teoria materialista* de Marx, onde o conceito de essência adquire uma nova forma.

9.2 O conceito crítica dinâmico de essência

De modo diferente das teorias filosóficas das últimas décadas, preocupadas unicamente com a busca do conhecimento certo e seguro, “preocupação típica do pensamento burguês onde desaparece o interesse pela liberdade, assim como o interesse pela felicidade real do indivíduo”, na *teoria materialista* marxista a “preocupação com a essência

⁶³³ Idem, ibidem, p. 65-6.

⁶³⁴ “A teoria que quer eliminar da ciência o conceito de essência faz o mesmo sacrifício da razão crítica que a eidética fenomenológica, liberando a essência de todas as tensões dos fatos espaço-temporais, e alcançando uma equi-valência de todos os fatos para a consciência transcendental”. Idem, p. 65-6.

⁶³⁵ Idem, p. 65-6.

⁶³⁶ Idem, p. 65-6.

⁶³⁷ “(...) quando o mundo dos fatos ‘simplesmente reais’ é dominado por poderes que tratam de conservar esta forma de realidade no interesse de pequenos grupos econômicos, contra as já reais possibilidade de uma outra forma de realidade, quando a tensão entre essência e fato determina a imagem histórica da realidade na forma de uma tensão social universal, então a teoria de uma realidade que é ‘sempre essência’ só pode representar resignação. Assim como acontece com a eidética fenomenológica, a supressão positivista da oposição entre essência e fato não é um novo começo, mas um fim.” (Idem, p. 66)

do homem” torna-se a “tarefa de uma organização racional da sociedade, através da prática transformadora”, ela transcende a factualidade dada em direção a uma outra possibilidade, “transcende a aparência em direção à sua essência” e a “essência e aparência tornam-se membros de uma oposição real, que corresponde à forma historicamente particular do processo da vida social”. Perante a forma “má” e “pervertida”, aparece a possibilidade de superar essa perversão e “realizar na história aquilo que pode ser”.

Esse caráter antagônico do processo da vida faz da oposição entre essência e aparência uma relação dialética e dessa relação um objeto da dialética. A teoria materialista toma o conceito de essência ali onde pela última vez na filosofia ele foi tratado como um conceito dialético – na *Lógica* de Hegel.⁶³⁸

Hegel alcança uma compreensão adequada da “essência” entendida enquanto um conceito “dialético”, ou seja, na medida em que a essência é concebida como algo “que se tornou”, como um “resultado”, um “processo” e, portanto, ela tem *história*. Mas em Hegel essa concepção encontra também o seu limite, na medida em que permanece um problema ontológico. Marx herda esse conceito dialético de essência, mas o desenvolve em outra direção:

Quando a dialética materialista como teoria da sociedade se confronta novamente com a oposição entre essência e aparência, o tema crítico da doutrina da essência passa a adquirir (...) um gume até então desconhecido.⁶³⁹

A dialética materialista estabelece uma “relação crítica e dinâmica” entre essência e aparência, na medida em que ela não aborda essa relação como uma “estrutura transcendental”, mas como uma “relação histórica a ser superada neste mundo e por estes homens, um estímulo para que o conhecimento se torne um momento da prática transformadora”⁶⁴⁰. A transcendência dos fatos em direção à essência é “história”, “ela compreende os fatos como aparências, cuja essência só pode ser compreendida no contexto de tendências históricas particulares, tendendo para uma outra forma de realidade” e esses fatos são “medidos pelas suas reais possibilidades e revelam-se como más aparências”.

A teoria materialista realiza uma reestruturação do conceito de essência ao estabelecer

⁶³⁸ MARCUSE, 1968c, p.66-7.

⁶³⁹ Idem, *ibidem* p. 69.

⁶⁴⁰ Idem, p. 69-70.

uma “relação fundamental” entre “essência” e *prática social* e, segundo Marcuse, essa nova abordagem “já implica toda uma teoria da história” ⁶⁴¹, a qual deduz a totalidade das condições de vida do modo de organização social dos homens e, ao mesmo tempo, fornece o instrumental conceitual metodológico que possibilita o conhecimento das tendências históricas efetivas num determinado momento.

Na base desta “teoria da história” a essência humana é compreendida em conexão com as tendências que têm por objetivo uma nova forma de vida em sociedade, “como a Idéia daquilo que a prática deve realizar”. Surge daí a “reivindicação polêmica que a teoria faz com esse conceito de essência”, a saber, “a real realização de tudo que o [ser humano] quer ser, ao compreender-se nas suas possibilidades” ⁶⁴². Assim, quando a preocupação com a *prática histórica* entra no lugar da preocupação com a “certeza absoluta” e a “validade universal do conhecimento”, “o conceito de essência deixa de ser um conceito de teoria pura”.

A verdade dessa imagem de essência encontra-se na miséria e no sofrimento da humanidade (...) Esta verdade é indeterminada (...) [pois] só será realizada pela ação histórica (...).⁶⁴³

Porém, isso não significa que a teoria “desista da verdade” ou se satisfaça com uma verdade válida apenas para grupos particulares. E, afirma Marcuse, “da historicidade do conceito dialético origina-se uma nova espécie de ‘validade universal’ e de objetividade” ⁶⁴⁴, de onde se origina uma nova forma de conceituar que ele propõe elucidar.

O “conceito materialista de essência” é um “histórico”. A essência é essência de uma aparência particular que, por ser histórica, origina-se e muda na história. Enquanto a doutrina tradicional da essência se opôs a toda tentativa de historicizar o conceito, compreendendo a essência como o que é imutável, fixo, Marcuse objeta que essa tradição não percebeu que cada definição de essência é historicamente determinada, que toda idéia de um “em si” e a imagem da essência já é sempre pressuposta. A imagem de essência formulada na história foi formada pela experiência histórica da humanidade e ela guarda todas as reivindicações pela melhor organização das condições de vida, contra o sofrimento e em prol de uma ordem mais justa. Por isso, quando a teoria dialética se aproxima da doutrina da essência, não é apenas para rememorar esse conteúdo, mas para torná-lo um “poder reconfigurador do futuro”: “A

⁶⁴¹ Idem, p. 72.

⁶⁴² Idem, p. 72-3.

⁶⁴³ Idem, p. 73.

⁶⁴⁴ Idem, p. 74.

demonstração e preservação da essência torna-se o fio condutor da prática transformadora.”
645

O conceito materialista de essência não é “objeto da receptividade contemplativa”, nem “síntese da espontaneidade do entendimento puro”, pois sua “determinação ocorre no contexto posto pelos objetivos históricos” aos quais a teoria se encontra ligada. Em contraste com o positivismo livre de valores, que reconhece que a teoria é determinada por interesses, mas para ele esses interesses são indiferentes, a teoria materialista se faz portadora de “interesses históricos”, que não são nem os particulares, nem os gerais, mas sim a “universalidade real”, “concreta”, “material”, e não mais “abstrata” e ela surge com essa “exigência de verdade”.

Sua exigência de “universalidade” e de “objetividade” não é verificável a priori epistemologicamente ou logicamente uma vez que suas proposições precisam ser verificadas e justificadas perante a “razão crítica” do ser humano e, assim, ela preserva o interesse pela liberdade (presente na base da filosofia da razão) ⁶⁴⁶. Os interesses dessa teoria dirigem-se para uma “organização da vida na qual o destino dos indivíduos não dependa mais da contingência e da cega necessidade de relações econômicas incontroladas, mas da organização planejada das possibilidades sociais” ⁶⁴⁷, o que inclui o desenvolvimento de “necessidades ‘livres’ de gratificação e alegria, de ‘belo’ e de ‘bom’” ⁶⁴⁸. Assim os interesses particulares estarão conservados nessa universalidade, pois agora as condições materiais de vida, até então incontroladas, podem ser “ligadas à essência do indivíduo”, às suas potencialidades. Essa “universalidade material” pressupõe um novo “sujeito”, “não é mais o indivíduo isolado e abstrato da filosofia idealista”, mas os grupos e indivíduos que lutam por uma organização “racional” da sociedade ⁶⁴⁹.

Dessa forma, a “teoria materialista vai além do relativismo histórico”, pois ela é movida “conscientemente” por interesses que em outras teorias atuam de forma inconsciente. Ela determina os seus próprios interesses no objetivo de criar condições de vida livre e racional, “uma vida melhor e mais feliz” ⁶⁵⁰, para que eles “não sejam deixadas à indiferença do livre arbítrio”.

Os conceitos que apreendem essas distinções compreendem a

⁶⁴⁵ Idem, p. 76.

⁶⁴⁶ Idem, p. 76-7.

⁶⁴⁷ Idem, p. 77.

⁶⁴⁸ Idem, p. 72.

⁶⁴⁹ Idem, p. 77-8.

⁶⁵⁰ Idem, p. 81.

totalidade social a partir de um objetivo que quer conservar os fins particulares dos indivíduos na verdadeira universalidade.⁶⁵¹

A nova forma de conceituar a doutrina da essência origina-se e constitui-se a partir de três tradições e definições na história da filosofia, a saber: (1) a essência aparece como “*possibilidade*” do ser humano numa situação social particular em tensão com sua existência imediata. Essa conexão entre “essência” e “possibilidade” encontra sua primeira formulação no conceito aristotélico de *dynamis*⁶⁵²; (2) a definição de “essência” como “*possibilidade real*”, feita por Hegel⁶⁵³. Enquanto existente, essa possibilidade real pode ser conhecida pela teoria e captada pela prática, tornando-se real. Para Hegel, a existência da possibilidade real de uma coisa consiste na “existente multiplicidade de circunstâncias que a ela se relacionam”. Porém, na “dialética idealista” essa multiplicidade é “indiferente”, enquanto que na dialética materialista ela é “justamente enfatizada” de acordo com os interesses históricos que guiam a teoria⁶⁵⁴; (3) assim, temos uma terceira e última determinação na constituição desse conceito amplo de “essência”, que é a “relação dialética entre realidade e possibilidade”:

A realidade onde se decide sobre a essência do homem consiste na totalidade dos meios de produção. Ela não é mera “existente multiplicidade de circunstâncias”, mas uma estrutura cuja organização pode ser analisada e no interior da qual pode se distinguir entre conteúdo e forma, entre essência e aparência, oculto e evidente.⁶⁵⁵

A relação entre “essência” e “aparência”, “possibilidade” e “realidade”, “forma” e “conteúdo” mostra algo de “decisivo”, pois ambos são membros de oposições “reais”, que mudam e realizam-se dentro da totalidade da facticidade social. A “forma” não é menos real que o “conteúdo”. Segundo Marcuse, o “conteúdo” consiste no próprio processo de produção e reprodução da sociedade, sua manutenção e renovação num dado estágio do desenvolvimento. A “forma” em que esse conteúdo existe é desenvolvimento do processo de produção como “processo de valorização do capital”, que é *uma* “forma” histórica particular,

⁶⁵¹ Idem, p. 84.

⁶⁵² Idem, p. 81.

⁶⁵³ “A possibilidade formal é a reflexão-em-si apenas como identidade abstrata, o fato de que algo não seja em si contraditório. Mas na medida em que se vai às determinações, às circunstâncias, às condições de uma coisa, para a partir daí conhecer as suas possibilidades, não se permanece mais na possibilidade formal, mas considera-se sua possibilidade real. Essa possibilidade real é ela mesma existência imediata.” (HEGEL, “*Logik*”, citado por MARCUSE, 1968c, p. 82)

⁶⁵⁴ Idem, p. 82.

⁶⁵⁵ Idem, p. 83.

que pode separar-se do “conteúdo” na medida em que algumas tendências atuam no “conteúdo” para abolir essa “forma”. O “conteúdo” visto a partir de uma “nova forma” e como separado dessa “má forma” na qual funciona como processo de valorização do capital aparece como uma “possibilidade real” que pode ser efetuada apenas pela prática social ⁶⁵⁶; assim, “a realidade é superada quando compreendida como mera possibilidade de uma outra realidade”.

Essa distinção é necessária para determinar a “nova forma” de sociedade em contraposição à “má forma” vigente, sendo esta última entendida como resultado de relações sociais determinadas, uma produção social. Trata-se de uma “construção teórico-metodológica” ⁶⁵⁷ que esclarece a constituição da objetividade em sua “má forma” vigente como “negativa”, sendo, portanto, uma “abordagem crítica”, que retira a forma social específica em que aparecem as objetividades sociais do “plano das determinações absolutas” e apreende-as como resultantes da “práxis humana”. Assim, essas relações sociais aparecem como “aparências”, na medida em que “o aparente é o ser real historicamente determinado, o ser apreendido negativamente, isto é, em seu dinamismo” ⁶⁵⁸. Essa “aparência” é a forma social mistificada em seu caráter social, naturalizada por uma formação social específica que é a do capital, que oculta a exploração que no capitalismo se realiza pelo controle sobre o trabalho humano, nas diversas formas sociais em que aparece nessa sociedade ⁶⁵⁹ (uma análise que vincula trabalho e alienação). É próprio à formação capitalista esse “ocultamento de sua essência social” e a isso Marx chamou “fetichismo da mercadoria” ⁶⁶⁰.

Esta análise da relação entre essência e aparência também se depreende da citação seguinte, onde Marcuse expõe a *necessidade* de manter essa distinção em um contexto de controle totalitário, citação que, apesar de longa, é bastante esclarecedora:

Esta dicotomia nasce do caráter antagônico do processo da vida social enquanto identidade do processo de produção e do processo de valorização do capital. Daqui parte o antagonismo que se desenvolve em todas as esferas da vida. Esse antagonismo tem como consequência a distinção entre verdadeira e falsa consciência (a primeira é representada pela teoria verdadeira e transcende a forma do processo de produção em direção ao seu conteúdo, a última fica

⁶⁵⁶ Idem, p. 82-3.

⁶⁵⁷ MAAR, Wolfgang L., “A centralidade do trabalho e seus encantos”. In: FERREIRA, Leila da Costa (org.), *A Sociologia no Horizonte do Século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002, p. 75-6.

⁶⁵⁸ Idem, ibidem, p. 62.

⁶⁵⁹ No texto o autor revela que a própria idéia do “fim da sociedade do trabalho” é uma aparência, uma ocultação, “é como aparece a sociedade do capital”.

⁶⁶⁰ MARCUSE, 1968c, p. 73.

aquém de tal transcendência e considera a forma histórica do processo de produção como eternamente válida). (...) A independência das condições e relações de trabalho no que se refere aos indivíduos, que decorre necessariamente da forma capitalista do processo de produção, é a base do ocultamento e da distorção de situações socialmente decisivas na consciência dos sujeitos desse processo. Só agora pode tornar-se visível porque é necessária a distinção entre essência e aparência em todas as suas formas. Para a consciência de homens dominados por relações reificadas no seu processo da vida, estas relações aparecem de forma “distorcida”, que não corresponde ao seu conteúdo autêntico – sua origem e sua função fática nesse processo. Mas nem por isso são “irreais”. É precisamente na sua forma distorcida que e como motivos e ‘focos’ na consciência calculadora desses grupos que controlam o processo de produção, que elas são fatores bem reais, que primeiro se confrontam com os produtores imediatos, degradados a meros objetos, como poderes independentes, cegamente necessários. A teoria, que tem por objetivo abolir essa distorção, tem por tarefa transcender a aparência em direção à essência e mostrar o conteúdo tal como se apresenta para a consciência verdadeira.⁶⁶¹

Neste estágio do desenvolvimento social, quando a “dimensão natural” (o que é humano e condizente com suas possibilidades reais) é pervertida por uma organização social específica, a tensão entre essência e aparência, entre possibilidades autênticas e existência imediata é refletida nos conceitos concretos com que a teoria procura captar o processo da vida social no seu caráter antagônico. Eles pertencem a “dois níveis muito distintos” de conceitos: (1) uns lidam com os fenômenos na sua forma reificada, tal como aparecem imediatamente; (2) os outros visam o conteúdo verdadeiro dos fenômenos, tal como se apresenta à teoria quando a sua aparência foi superada.

Assim a economia marxista trabalha com dois diferentes grupos de conceitos⁶⁶². O primeiro grupo descreve o processo econômico na sua aparência imediata como produção e reprodução, abstraindo do seu processo de valorização do capital (são os conceitos de salário, lucro, patrão, trabalhador, onde as relações entre eles são ‘reais’, apesar de serem apenas formas em que as coisas aparecem e que elas determinam as ações e pensamentos como sujeitos e objetos desse processo). O segundo descreve o mesmo processo na sua “unidade antagônica de processo de produção e processo de valorização do capital” e relaciona todo fator individual a esta totalidade. As relações representadas no primeiro grupo são aqui captadas por categorias em que se exprime o caráter de classe deste modo de produção, como por exemplo, a “mais-valia”. As duas citações seguintes esclarecem o que Marcuse entende

⁶⁶¹ Idem, ibidem, p. 84-5.

⁶⁶² Idem, p. 85-6.

por essa nova forma de conceituar:

Ambos os grupos de conceitos são igualmente necessários para a compreensão da realidade antagônica; contudo, não se encontram no mesmo nível. Em termos de teoria dialética, o segundo grupo de conceitos, derivadas da totalidade da dinâmica social, pretende apreender a essência e o verdadeiro conteúdo dos fenômenos descritos pelo primeiro grupo de conceitos na sua aparência fenomenal.⁶⁶³

Os conceitos dialéticos transcendem a realidade social dada em direção a uma outra forma histórica, tendencialmente posta nesta realidade. O ‘conceito positivo de essência’ (culminando no conceito de essência do homem), que subjaz como fio condutor e modelo a todas as distinções crítico-polêmicas entre essência e aparência, está enraizado nesta nova forma histórica. Em termos do conceito positivo de essência, todas as categorias que descrevem a forma dada da existência como historicamente transitória tornam-se conceitos ‘irônicos’, pois contêm sua própria negação (Aufhebung). (...) as relações essenciais representam a verdade das manifestações apenas na medida em que os conceitos que compreendem essas relações essenciais já contêm sua negação – a imagem de uma organização social sem mais-valia. Todos os conceitos materialistas contêm uma acusação e uma reivindicação.⁶⁶⁴

Essa *nova formação conceitual* determinará as análises de Marcuse decisivamente. Ele a expõe pela primeira vez em um texto de 1932, intitulado “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico” que escreve a partir da leitura dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx e ao qual retorna em diversos momentos de sua trajetória. Com o objetivo de aprofundar essa formação conceitual original que Marcuse desenvolve faremos na próxima parte algumas colocações a respeito desse texto. Ao mesmo tempo, isso vai nos aproximar de outro aspecto dos trabalhos de Marcuse. Se na primeira parte abordamos o “caráter filosófico” da análise da técnica, poderemos agora nos aproximar da “análise social da técnica”. Essas duas abordagens são complementares e não poderíamos deixar de abordar também essa perspectiva. Ela tem origem nessa nova formação conceitual aqui explicitada.

* * *

⁶⁶³ Idem, p. 85-6.

⁶⁶⁴ Idem, 1968c, p. 85-6; grifo meu.

III - Uma análise social da técnica

10. Duplo aspecto do conceito de trabalho

O texto “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”⁶⁶⁵ foi escrito por Marcuse logo após a publicação dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* (1844) de Marx, mas publicado apenas em 1932. Essa leitura, que representa um momento importante na formação de seu pensamento, tornou-se um acontecimento decisivo não apenas para Marcuse, mas também para toda uma geração de pensadores que buscavam uma reformulação do marxismo mecanicista e positivista. Os “Manuscritos” “causaram um impacto profundo e duradouro, principalmente em três pensadores da época”, Lukács (que trabalhou na sua supervisão e decifração), H. Lefebvre (que foi responsável pela primeira tradução francesa) e Marcuse, que escreveu a sua primeira interpretação: para ele, os *Manuscritos* colocavam “toda a ‘teoria do socialismo científico’ sobre novas bases” e demonstravam a importância, e os limites, da filosofia para o materialismo histórico⁶⁶⁶.

Os *Manuscritos* forneceram a Marcuse novos fundamentos para elaborar sua teoria, anunciando um afastamento das categorias heideggerianas, pois agora ele encontra em Marx os elementos que havia buscado anteriormente em Heidegger. Apesar de manter alguns traços da terminologia heideggeriana, o texto já expressa um afastamento em relação a ela⁶⁶⁷.

(...) Marcuse descobriu um novo Marx “que era realmente concreto e que ao mesmo tempo superava o marxismo estático teórico e prático dos partidos” (segundo seus próprios termos, numa conversa retrospectiva com Habermas), quando se tornou filósofo marxista nesse sentido, (...) não se acreditava mais obrigado a passar por Heidegger para fundamentar filosoficamente o marxismo, mas

⁶⁶⁵ MARCUSE, H., “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”: In: MARCUSE, H., *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972b. Ver também In: MARCUSE, H., *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro: 1968b. Utilizaremos também a versão francesa: _____, “Les Manuscrits Économico-Philosophiques de Marx”. In: MARCUSE, H., *Philosophie et Révolution*. Paris: Editions Denoël, 1969b.

⁶⁶⁶ ANDERSON, op. cit., p. 2004, p. 69-93.

⁶⁶⁷ “[O artigo sobre os escritos do jovem Marx] (...) se tornariam uma influência decisiva em Marcuse (...) para abandonar a hegemonia estrita das proposições heideggerianas”. MAAR, Wolfgang L., nota do tradutor, MARCUSE, H., “Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica”. In: MARCUSE, H., *Cultura e Sociedade* vol. 2, 1998, p. 45-6.

via no próprio Marx as melhores possibilidades para fazê-lo (...).⁶⁶⁸

Durante todo esse tempo eu havia lido e relido Marx, e então descobri os *Manuscritos Econômico e Filosóficos*. Este foi provavelmente o giro. (...) A partir desse momento o problema Heidegger versus Marx deixou de ser um problema para mim.⁶⁶⁹

Contrariando as análises correntes do marxismo na época, Marcuse inicia o texto alertando para a ligação de Marx com a filosofia de Hegel, mais especificamente com a sua *Fenomenologia do Espírito*. As concepções centrais da teoria marxista nascem de uma discussão com a filosofia hegeliana, que tem seus momentos positivo e negativo. Não é que Marx assuma “de modo invertido e modificado” o método de Hegel, mas, remetendo aos próprios conceitos da filosofia hegeliana – por exemplo, aos conceitos de “trabalho”, “objetivação”, “alienação”, “superação da alienação”, “propriedade” – o conteúdo dessa filosofia é apropriado e desenvolvido. O “ajuste de contas” com a filosofia de Hegel entra na própria fundamentação da teoria marxista. Segundo Marcuse, “a fundamentação filosófica ‘entra’ em todas as etapas da teoria de Marx e isso não altera em nada o fato de que seu sentido e objetivo não sejam puramente filosóficos, mas ‘prático-revolucionário’.”⁶⁷⁰

Marx realiza nos *Manuscritos* uma “crítica positiva da Economia Política”, isto é, uma crítica que aponta para os seus “limites” e, ao mesmo tempo, apresenta os fundamentos de sua reconstrução. Com isso, ele transformou completamente a idéia de Economia Política que, enquanto “ciência do desumano e do desumanizado mundo das coisas” deveria se tornar “a ciência das condições necessárias à revolução comunista”.

Marcuse é profundamente tocado pela nova definição de “comunismo” que aparece neste contexto, entendida aqui como...

(...) uma revolução de toda a história do homem e da determinação de sua essência. “Este comunismo é (...) a verdadeira solução do conflito entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, a verdadeira solução do conflito entre a existência e a essência, entre a objetivação e a auto-afirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e espécie. É o enigma decifrado da história e se sabe como esta solução”.⁶⁷¹

Em relação aos trabalhos anteriores a novidade se expressa aqui pela introdução do

⁶⁶⁸ WIGGERSHAUS, Rolf, 2001, p. 135.

⁶⁶⁹ MARCUSE, H., In: HABERMAS, Jürgen, 1975, p. 239.

⁶⁷⁰ MARCUSE, H., 1968b, p. 106; Idem, 1972b, p. 10-1; Idem, 1969b, p. 119.

⁶⁷¹ Marx citado por Marcuse: MARCUSE, 1972b, p. 11-2; Idem, 1968b, p. 107-8; 1969b, p. 46.

conceito de “trabalho”, que passa a ser determinante para Marcuse. Vimos que já em *Ontologia de Hegel* Marcuse elege o conceito de “fazer” como conceito central. Aqui a nova formação conceitual se expressa pela análise desse conceito marxista de “trabalho”. Pois Marx remete esse conceito à categoria hegeliana de “objetivação”, ao mesmo tempo em que rompe com Hegel na formulação do conceito de “trabalho alienado”. Essa dupla forma de conceituar Marcuse integra definitivamente em seu pensamento.

Os primeiros escritos de Marx consideram o processo de trabalho como determinante da “totalidade da existência humana”, como mediador na relação entre o homem e a natureza, como uma força produtiva humana. Já no capitalismo ele tornou-se uma forma degenerada e foi determinado como “alienação”⁶⁷². Para Marcuse, esse *duplo aspecto do trabalho* determina “toda a análise marxista do processo de trabalho”⁶⁷³.

Em Marx a “análise da forma dominante de trabalho é, simultaneamente, uma análise das premissas de sua abolição”; isto significa que ele “considera as condições existentes de trabalho com um olho na sua negação” numa sociedade livre. O “comunismo” aparece não como simples negação do capitalismo, mas sim como uma transformação no todo da existência humana e na sua história. As categorias marxistas são ao mesmo tempo “positivas e negativas”, pois “elas apresentam uma situação negativa à luz de uma solução positiva, revelando a verdadeira situação da sociedade estabelecida” como indício de sua transformação em uma nova ordem social⁶⁷⁴. Segundo Marcuse...

Todos os conceitos marxistas se expandem (...) em duas dimensões (...) a primeira é o complexo das relações dadas e, a segunda, o complexo de elementos inerentes à realidade social, elementos que contribuem para sua transformação em uma ordem social livre.⁶⁷⁵

O processo que “alienou” os indivíduos de seu trabalho é apresentado por Marx como uma forma especificamente “social” de trabalho, aquela que prevalece no capitalismo, diferente “daquela que é a condição ‘natural’ da existência humana, qual seja, o trabalho como atividade produtiva”⁶⁷⁶. O confronto entre a “existência” social alienada e a “essência” se torna o impulso para a crítica da alienação e para a transformação prática da existência, na medida em que desvenda o caráter natural da “aparência” e revela a sua essência social,

⁶⁷² MARCUSE, op. cit., 1978, p. 270.

⁶⁷³ Idem, ibidem, p. 271.

⁶⁷⁴ Idem, p. 271.

⁶⁷⁵ Idem, p. 271.

⁶⁷⁶ Idem, p. 274.

enquanto obra de uma práxis específica, não a única forma possível de existência.

Apesar de influenciada pela dialética hegeliana da essência e da aparência Marx, em sua perspectiva de abordagem, rompe com a mesma (que realça somente a essência absoluta), e passa a enfocar também a aparência, “o ser real historicamente determinado a ser apreendido negativamente, isto é, em seu dinamismo”⁶⁷⁷. Enquanto em Hegel “a história se modelava sobre o processo metafísico do ser”, Marx “desliga a dialética desta base ontológica” e introduz a *história* real na análise do processo de trabalho. Na sua obra, a negatividade torna-se “uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica”, ela “torna-se uma condição social, associada a uma forma histórica particular de sociedade”⁶⁷⁸. E esta nova abordagem de Marx se expressa no modo como ele analisa a forma especificamente social do trabalho sob o capitalismo.

Na seqüência, apresentaremos estes dois aspectos do trabalho, ou seja, o trabalho em sua determinação natural, tal como Marx herda de Hegel a partir da categoria de “objetivação”, e o trabalho em sua determinação social, enquanto “trabalho alienado” que expressa o rompimento com as categorias hegelianas. Faremos esta apresentação apoiando-nos nos textos de Marcuse.

10.1 Conceito de trabalho como objetivação nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*

Para Marcuse, o decisivo em Marx foi a introdução do conceito de “trabalho alienado”, que não havia sido desenvolvido por Hegel (apensar de já haver indicações em seus textos de juventude). No início, a análise de Marx nos *Manuscritos* é dividida nos três conceitos tradicionais da teoria da Economia Política, “salário de trabalho”, “lucro de capital” e “renda da terra”. Porém, “um indício bem mais importante e que aponta em direção inteiramente nova” parece surgir e esta divisão é abandonada, surgindo então o conceito de “trabalho alienado”⁶⁷⁹. Agora o contexto de “exteriorização e alienação” é apresentado não mais apenas como “situação econômica”, mas como “alienação do homem”, “desvalorização da vida, distorção e perda da realidade humana”. O “trabalho alienado” não é apenas um “acontecimento da história econômica, mas da história do homem e de sua realidade”⁶⁸⁰.

É a partir da definição do modo existente de trabalho na sociedade capitalista que

⁶⁷⁷ MAAR, W. L., op. cit., 2002, p. 62.

⁶⁷⁸ MARCUSE, 1978, p. 286.

⁶⁷⁹ Idem, 1968b, p. 110; Idem, 1972b, p. 13; Idem, 1969b, p. 49.

⁶⁸⁰ Idem, 1968b, p. 110; Idem, ibidem, p. 14; Idem, ibidem, p. 49.

Marx define o que é propriamente “trabalho”, e essa “inversão” é para Marcuse a concepção inovadora dos *Manuscritos*, na medida em que ele não parte de uma estrutura pré-dada, mas defini as condições de não-alienação a partir da própria realidade alienada:

Quando uma atitude humana diante do objeto é apreendida num conceito de trabalho alienado, então precisa também ser apreendida uma atitude humana (e não uma situação econômica) num “conceito de trabalho”. E se a alienação do trabalho significa uma total desrealização e alheamento do ente humano, então precisa o próprio trabalho ser percebido enquanto a própria exteriorização e realização do ente humano. Isto significa que o trabalho se colocou enquanto categoria filosófica.⁶⁸¹

O “trabalho”, entendido como um “comportamento do homem diante de seu objeto” é, nesse sentido, um *conceito filosófico*, pois o conceito é remetido à *existência* do indivíduo trabalhador e não mais somente à sua situação econômica⁶⁸². Para Marcuse, esta é uma das contribuições decisivas da teoria marxista, a “penetração do fato econômico nos fatores humanos”⁶⁸³. Segundo ele, o conceito marxista de “trabalho” “leva muito longe da esfera econômica a um terreno em que o ser humano em sua totalidade é tema de pesquisa”⁶⁸⁴.⁶⁸⁵ Essas formulações mostram que Marx está fundamentado na categoria hegeliana de *objetivação*, desenvolvida por Hegel na *Fenomenologia do Espírito*.

Para Marcuse, a “objetivação” é a categoria decisiva na medida em que “ela determina, de modo mais concreto, a relação especificamente humana com o mundo objetivo, com a objetividade”⁶⁸⁶.

A “objetivação” pertence à essência mesma do homem, não podendo por isso ser

⁶⁸¹ Idem, p. 115; Idem, p. 19; Idem, p. 57-8.

⁶⁸² Ao revelar a essência *social* da aparência alienada (trabalho “alienado”, produtor de valores de troca), o conceito aponta para uma forma não alienada enquanto uma determinação “natural” (o trabalho como objetivação, atividade produtiva humana, produção de valores de uso). A essência, nesse caso, tem uma dupla função, ela revela a determinação social e, com isso, aponta para as possibilidades de uma outra forma de existência: ela é desmistificação e possibilidade real (*dynamis*).

⁶⁸³ Idem, 1968b, p. 115; Idem, 1972b, p. 18; Idem, 1969b, p. 57.

⁶⁸⁴ Idem, ibidem, p. 117; Idem, ibidem, p. 21; Idem, ibidem, p. 62.

⁶⁸⁵ Marcuse apresenta as três principais formulações do “caráter ontológico do conceito de trabalho” tal como desenvolvido nos “Manuscritos”: (1) o trabalho é o “vir-a-ser-para-si do homem [*Fürsichwerden des Menschen*] dentro da alienação ou enquanto homem alienado”; (2) ele constitui “o ato de auto-produção ou objetivação do homem”; (3) ele é “a atividade vital, a própria vida produtiva”. MARCUSE, H., 1968b, p. 116; Idem, 1972b, p. 19; Idem, 1969b, p. 59.

⁶⁸⁶ Idem, 1968b, p. 120-1; Idem, 1972b, p. 24; Idem, 1969b, p. 68.

Porém, Marx critica a definição de objetividade e objeto em Hegel, para quem o objeto constitui apenas um objeto para a consciência, mero objeto do pensamento abstrato.

superada (apenas a objetivação como “coisificação” deve ser superada ⁶⁸⁷). Como ser natural o homem é um ser “objetivo”, “um ser dotado de forças essenciais objetivas, materiais”, um ser que se relaciona com objetos reais, que “atua objetivamente”, “que só pode *exteriorizar* sua vida em objetos reais, sensíveis”; isto porque a força de sua essência consiste em viver tudo o que ele é em objetos exteriores, por isso sua “auto-realização” significa a “colocação de um mundo objetivo real, mas sob a forma da exterioridade” (Marx) ⁶⁸⁸. O mundo objetivo, como necessária objetividade do homem, por meio de cuja “apropriação” e superação a essência humana “se produz” e “se afirma”, pertence ao próprio homem, ele é objetividade verdadeira apenas para o homem que se realiza, é “auto-objetivação” do homem, objetivação humana.

Com o conceito de “trabalho alienado” Marx desenvolve uma nova definição de “trabalho”, mas também uma nova definição de “propriedade” a partir da idéia de “propriedade privada”. A categoria de “propriedade privada” é mais do que uma categoria econômica particular, ela é “expressão material sensível da vida *humana alienada*”, tal como a categoria de “produção” que, sendo mais do que produção econômica, é o próprio ato de “auto-produção” da vida humana.

Assim sendo, a abolição da “propriedade privada” vai além de uma mera transformação econômica, uma vez que ela é a “apropriação positiva de toda a realidade humana” ⁶⁸⁹. E se um comportamento alienado da essência humana encontra expressão na “propriedade privada”, então isso significa a alienação de um “comportamento humano autêntico e essencial”.

Portanto, é preciso que existam “duas formas reais” de propriedade: uma forma alienada e uma forma verdadeira, uma propriedade privada e uma propriedade verdadeiramente humana. (...) e o comunismo positivo, longe de significar uma simples supressão de toda propriedade, seria precisamente a “restauração” desta propriedade verdadeiramente humana. ⁶⁹⁰

⁶⁸⁷ O que deve ser superado de acordo com a teoria da revolução é um determinado tipo de objetivação, a “coisificação” (1972b, p. 25). Isso porque o mundo objetivo pode aparecer como não pertencendo à sua essência, como estando fora de seu alcance. Justamente porque o ser humano é objetivo em si mesmo, em sua essência, pode a objetivação tornar-se coisificação; nisso se baseia a possibilidade de que o objeto “se perca inteiramente de sua essência”, se tornando independente e prepotente – “*uma possibilidade que se torna realidade no trabalho alienado e na propriedade privada*” (MARCUSE, H., 1972b, p. 25; Idem, 1968b, p. 121; Idem, 1969b, p. 68.).

⁶⁸⁸ Citado por MARCUSE, H., idem.

⁶⁸⁹ MARCUSE, H., 1968b, p. 134; 1972b, p. 39; 1969b, p. 89-91.

⁶⁹⁰ Idem, 1969b, p. 92; Idem, 1968b, p. 134; Idem, 1972b, p. 38-9.

Fica então a pergunta sobre “o que é a propriedade verdadeiramente humana, adequada à essência do homem”⁶⁹¹. A essência da “propriedade” reside em um modo determinado de “apropriação” e de realização “apropriante”, e “não apenas no simples fato do ter e do possuir”, do consumir o objeto. Marx formula um “novo conceito de apropriação e de propriedade”. A “apropriação” que funda a propriedade é uma “categoria que engloba a relação universal e livre do homem com o mundo objetivo. Sua relação com o objeto sendo apropriado é uma relação ‘total’, que ‘emancipa’ ‘todos’ os sentidos humanos”, “a vista, o escutar, o odor, o tocar, o pensamento, a contemplação, o sentimento, a vontade, a atividade, o amor”, enfim “todos os órgãos de sua individualidade estão em seu comportamento objetivo”⁶⁹².

Com a essa nova caracterização da “objetividade” enquanto “atividade produtiva humana” torna-se então possível compreender em que medida ela está na base da “unidade e da relação entre homem e natureza”. Segundo Marcuse, “a objetivação é a fundamentação mais próxima e profunda da unidade entre homem e natureza”⁶⁹³. O homem não pode simplesmente tomar o mundo objetivo ou acomodar-se nele, ele tem que “apreendê-lo”, tem que transformar os objetos do mundo em órgãos de sua vida. Marx afirma, nos *Manuscritos*, que a “universalidade do homem aparece praticamente na própria universalidade que transforma a natureza em seu corpo inorgânico, tanto na medida em que é meio de subsistência imediato, como na medida em que é matéria, objeto de sua atividade vital”.⁶⁹⁴

Isso significa que o homem se reporta à natureza não apenas para satisfação de necessidades imediatas, pois “Marx fala expressamente de ‘natureza espiritual inorgânica’, de ‘meios espirituais de subsistência’, de ‘vida física e espiritual do homem’”⁶⁹⁵. Diferente do animal, o homem produz autenticamente na liberdade em relação à necessidade, “ele pode produzir segundo as regras da beleza e não apenas de acordo com a necessidade”. O homem tem os objetos e os trabalha não apenas como objetos de suas necessidades imediatas. Ele pode defrontar-se com qualquer objeto e esgotar as suas possibilidades internas, tornando-as efetivas por meio de seu fazer, de seu trabalho. Dessa forma o homem reproduz toda a natureza, transformando-a e “apropriando-se” dela e, assim, “a história da vida humana é, ao mesmo tempo, a história de seu mundo objetivo, de *toda a natureza*”⁶⁹⁶. O fundamento dessa “unidade” está dado na categoria de “objetivação”, que determina o homem como “ser

⁶⁹¹ Idem, 1969b, p. 92-4; Idem, 1968b, p. 134-5; Idem, 1972b, p. 39-40.

⁶⁹² Marcuse parafraseando Marx. Idem.

⁶⁹³ Idem, 1972b, p. 24; Idem, 1968b, p. 120; Idem, 1969b, p. 67.

⁶⁹⁴ Marx citado por MARCUSE, H., 1972b, p. 23; Idem, 1968a, p. 119-20; Idem, 1969b, p. 67.

⁶⁹⁵ Idem.

⁶⁹⁶ Idem.

objetivo”.

A história da vida humana é, então, ao mesmo tempo, e essencialmente, a história de seu mundo objetivo, da “natureza inteira” (“natureza” entendida aqui em amplo sentido, pois Marx usa a terminologia hegeliana). A unidade do homem e da natureza é uma característica essencial: o homem não está na natureza, a natureza não é seu mundo exterior, um mundo ao qual ele deve se unir depois de sair de sua interioridade; o homem é natureza, a natureza é sua “exteriorização”, “sua obra e realidade”. Onde aparece a natureza na história humana, trata-se sempre de uma “natureza humana”, na medida em que, de seu lado, o homem já é (e sempre) “natureza humana”. Nós começamos a compreender agora como o “humanismo” desenvolvido por Marx é, no fundo, um “naturalismo”.⁶⁹⁷

A “objetivação” é essencialmente uma “atividade social” e o indivíduo objetivado um “ser social”; esse é um caráter básico da “objetivação”, também em Hegel. Sendo o mundo objetivo em sua totalidade compreendido como “social”, então ele pode ser determinado como “realidade *histórica*”; “O mundo colocado a cada momento para o homem é a realidade de uma vida humana ocorrida que, embora já decorrida, está presente sob a forma que deu ao mundo objetivo”⁶⁹⁸. Deste modo, a história torna-se não apenas a história do homem, mas também da “natureza”, “na medida em que ela não seja um exterior isolado do ente humano”, mas pertença à “objetividade superada e apropriada pelo homem”⁶⁹⁹. Assim, “a totalidade da essência humana como unidade entre homem e natureza foi concretizada por meio da objetivação prático-social-histórica”⁷⁰⁰.

Com estas determinações a teoria da revolução de Marx aparece para Marcuse sob uma nova luz. Os *Manuscritos* forneceram um novo fundamento para a articulação entre teoria e prática.

(...) parece então que a teoria que se desenvolve da crítica do fundamento filosófico da economia política é uma “teoria prática” cujo sentido imanente é uma determinada práxis; apenas uma determinada práxis pode realizar as tarefas inerentes a essa teoria (...) a solução das oposições teóricas só é possível de uma maneira “prática” (...) A teoria prática que realiza essa tarefa Marx a chamou de “humanismo real”, na medida em que ela se localiza na concretude da essência histórico-social e a identifica com o “naturalismo”, na medida em que sua realização engloba a unidade do homem e da

⁶⁹⁷ Idem, 1969b, p. 67-8; Idem, 1968b, p. 120; Idem, 1972b, p. 24.

⁶⁹⁸ Idem, 1972b, p. 31; Idem, 1968a, p. 127; Idem, 1969b, p. 179.

⁶⁹⁹ Idem.

⁷⁰⁰ Idem.

natureza: a “naturalidade do homem” e a “humanidade da natureza”.⁷⁰¹

Trata-se aqui de uma nova caracterização da relação entre ser humano e natureza, ou melhor, entre a “natureza” humana e a “natureza” externa. Sendo o conceito de natureza apreendido enquanto um “conceito histórico”, ambos são passíveis de transformar-se historicamente e, mais do que isso, “*a transformação radical da natureza torna-se parte integrante da transformação radical da sociedade*”⁷⁰². A importância dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* no desenvolvimento do pensamento de Marcuse é significativa e pode ser expressa a partir da seguinte afirmação, feita em 1972, segundo a qual, “*esses escritos aderem à mais radical e integral idéia de socialismo e (...), precisamente aqui, a ‘natureza’ encontra lugar na teoria da revolução*”⁷⁰³. Trata-se de uma “*nova relação entre o homem e a natureza – a sua própria e a externa*”⁷⁰⁴.

Marcuse foi um dos primeiros a revelar uma nova idéia de socialismo presente nos *Manuscritos* que leva em conta a “base natural” da transformação social, sendo assim um socialismo “humanista” e “naturalista”. A necessidade dessa ampla transformação, que inclui a idéia da “libertação da natureza como veículo para libertação do homem”, encontra expressão nas reivindicações dos movimentos “ecológico” e “feminista” dos anos 70, pois em ambos é uma determinada relação com a natureza que está em jogo:

O que está acontecendo é a descoberta (ou melhor, a redescoberta) da natureza como aliada na luta contra as sociedades exploradoras em que a violação da natureza agrava a violação do homem. A descoberta das forças libertadoras da natureza e de seu papel vital na construção de uma sociedade livre converte-se em nova força de mudança social.⁷⁰⁵

A *abordagem histórica da natureza* abarca tanto a “natureza humana”, interna, “os impulsos e sentidos fundamentais do homem como alicerces de sua racionalidade e experiência”, quanto a “natureza externa”, o meio existencial em que o ser humano forma sua sociedade. Ambas são históricas para Marcuse.⁷⁰⁶

⁷⁰¹ Idem, 1969b, p. 106-7; Idem, 1968b, p. 143; Idem, 1972b, p. 47.

⁷⁰² MARCUSE, “Natureza e Revolução”. In: MARCUSE, H., *Contra-revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 63; grifo meu.

⁷⁰³ MARCUSE, H., 1973, p. 67; grifo meu.

⁷⁰⁴ Idem, ibidem, p. 67; grifo meu.

⁷⁰⁵ Idem, p. 63.

⁷⁰⁶ Para Marcuse, a história não está na natureza externa, como pensava Engels em sua *Dialética da Natureza*, mas ela é *relação* humana com a natureza.

Na sociedade contemporânea a *natureza* está sujeita a uma racionalidade específica, a racionalidade tecnológica e instrumentalista, que, subjugada às exigências do capitalismo, acabou por influenciar os próprios impulsos e a natureza humana, agindo contra suas “necessidades internas primordiais” de vida ⁷⁰⁷. O uso social da natureza desvirtuado no interesse da dominação e exploração vai contra os seus próprios termos, pois o que é próprio da natureza, tanto humana quanto não humana, é a “luta pela vida”, a sua “força-vital”. O controle e domínio sobre ela tornam-se controle e domínio sobre o próprio ser humano na medida em que a natureza “comercializada”, “poluída”, “militarizada”, reduz o meio vital da existência, “não só no sentido ecológico, mas também existencial”:

Bloqueia a catexe (e transformação) erótica do seu meio ambiente; priva o homem de encontrar-se a si próprio na natureza, aquém e além da alienação; também o impede de reconhecer a natureza como um sujeito legítimo – sujeito de convivência num universo humano comum.⁷⁰⁸

A “libertação da natureza” é, assim,...

(...) recuperação das forças estimulantes da vida na natureza, as qualidades estéticas de uma ordem sensual que são estranhas a uma vida desperdiçada em intermináveis desempenhos competitivos; elas sugerem as novas qualidades de “liberdade”.⁷⁰⁹

Marcuse chama a atenção aqui para o novo vínculo entre “natureza” e “liberdade” que, segundo ele, raramente é explicitado pela “teoria social” ou pelo “marxismo” ⁷¹⁰, mas que foi abordada por Marx em seus *Manuscritos* quando ele falou sobre a completa “*emancipação dos sentidos*”, que significa, ao mesmo tempo, um “novo tipo de homem” e uma nova relação prática com a natureza e com as coisas, quer dizer, a materialização da *utopia concreta*. Esse termo remete ao pensador alemão Ernst Bloch, que também foi

⁷⁰⁷ Isso ocorre, por exemplo, no uso social da agressividade na guerra e na intervenção agressivamente técnica da natureza.

⁷⁰⁸ MARCUSE, 1973, p. 64.

⁷⁰⁹ Idem, *ibidem*, p. 64.

⁷¹⁰ O marxismo toma a natureza como campo de “luta” para o desenvolvimento cada vez mais racional das forças produtivas e, tal como no capitalismo, aqui também ela aparece como mera “matéria-prima para administração expansiva e exploradora de homens e coisas”. O marxismo manifesta uma tendência para minimizar o “papel da base natural na mudança social”, pois sua ênfase “sobre o desenvolvimento da consciência política mostra escasso interesse pelas raízes das relações sociais aí onde os indivíduos mais direta e profundamente experimentam o mundo e a si próprios: em sua ‘sensibilidade’, em suas necessidades instintivas” (Idem, p. 65-6.). Esta imagem de natureza “contrasta profundamente” com os primeiros escritos de Marx, particularmente com os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*.

fortemente influenciado pelos *Manuscritos* do jovem Marx, e que é referência central para o desenvolvimento da concepção utópica de Marcuse. Ao tratar do tema da técnica em seu livro *Princípio Esperança*, Bloch afirma:

Marx definiu a matéria histórica como relacionamento dos seres humanos entre si e com a natureza. Quando esse relacionamento é consistentemente e por definição (...) cálculo abstrato, como na sociedade burguesa, tampouco a matéria natural que interage nele pode ser de benção concreta. O marxismo da técnica, quando uma vez tiver sido cabalmente refletido, não será uma filantropia para metais maltratados, porém delimitará o fim da transferência simplória da posição de explorador e de domador sobre a natureza. Apesar das divergências, o nexa do comportamento burguês do ser humano para com o ser humano e para com a natureza é assim desmascarado e, se não remove a alienação técnica da natureza, suprime a consciência limpa. Não é sem razão que a América do Norte, nascida pura e simplesmente do capitalismo, nunca tendo experimentado outra coisa que não ele, não possui relacionamento algum com a natureza, nem mediado pela estética. Corrente da natureza como amiga, técnica como libertação e mediação das criações adormecidas em seu seio, isso faz parte dos aspectos mais concretos de uma utopia concreta.⁷¹¹

10.2 Caráter social do conceito de trabalho: de Hegel a Marx

Para Marcuse, a grande contribuição dada por Marx nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* foi a descrição da “auto-realização” dos seres humanos nos termos da “unidade entre o pensamento e o ser”. Porém, o problema para Marx não era mais de ordem filosófica porque a abolição do modo de trabalho alienado não poderia ser produzida pela filosofia; “a crítica começa em termos filosóficos porque a escravização do trabalho e sua libertação são condições que (...) afetam as bases mesmas da existência humana”⁷¹². Marx deu o passo decisivo que conduziu *da filosofia à teoria social* por meio da demonstração de que os conceitos da filosofia só se realizam por meio de uma *prática social*; e essa prática deve intervir nas próprias relações de trabalho.

A filosofia atinge sua meta quando formula a visão de um mundo no qual se realiza a razão (...) A verdade exigiria a prática histórica real para realizar o ideal; ao deixar este de lado, a filosofia renuncia à sua tarefa crítica, transferindo-a a uma outra força. O ápice da filosofia é, pois, ao mesmo tempo sua renúncia (...) O pensar

⁷¹¹ BLOCH, Ernst, 2006, p. 249-50.

⁷¹² MARCUSE, H., 1978, p. 254.

crítico (...) assume nova forma. Os esforços da razão voltam-se para a teoria social e para a prática social.⁷¹³

Na segunda parte de *Razão e Revolução*, intitulada “O advento da teoria social”, Marcuse confronta a apreensão hegeliana do conceito de “trabalho” com a de Marx e esboça a concepção de “teoria social”. Essa passagem da filosofia à teoria social se estabelece sobre as bases mesmas elaboradas por Hegel, mas só é completada com Marx, com sua análise da *forma especificamente social do trabalho* na sociedade capitalista. No entanto, já em Hegel podemos encontrar os primeiros indícios da penetração do social na análise filosófica, tal como nos mostra Marcuse. Vamos buscar, apoiando-nos nos textos de Marcuse, a origem e desenvolvimento desse conceito do trabalho, o que nos permitirá acompanhar o movimento “da filosofia até a teoria social” mostrando a imanência da questão social na filosofia, assim como os seus limites.

O conceito de “trabalho” não é um conceito periférico no sistema de Hegel, mas é justamente o conceito central de sua filosofia social, por meio do qual ele concebe o desenvolvimento da sociedade. Hegel “enfoca o processo de trabalho como a força decisiva para o desenvolvimento da cultura”⁷¹⁴, sendo ele responsável pelos diversos tipos de integração na sociedade humana (família, sociedade civil, Estado).

A primeira interpretação do conceito de trabalho aparece na filosofia de Hegel no *Sistema de Iena* (1802-6), no estágio da “Filosofia do Espírito”, lugar onde ele define o processo de trabalho como o modo pelo qual “os objetos [são] incorporados ao mundo subjetivo”, na medida em que não sejam “mais coisas mortas, mas pertencem, na sua totalidade, à esfera da auto-realização do sujeito”⁷¹⁵, sendo fabricados e organizados pelos indivíduos e tornando-se parte de sua personalidade. Com isto, “a natureza instala-se na história do homem” e a história passa a ser essencialmente “história humana”⁷¹⁶.

A ação do trabalho é a própria atividade da “mediação”. Pelo trabalho “o homem vence a separação dos mundos objetivos e subjetivos”, transformando “a natureza em um meio adequado ao seu próprio desenvolvimento”⁷¹⁷.

No *Sistema de Iena*, a descrição *ontológica* do conceito de trabalho se torna “saturada de conteúdo social”. Hegel descreve o modo de trabalho na moderna produção de mercadorias e se aproxima da análise marxista do trabalho “abstrato e universal”; ele deu os

⁷¹³ Idem, ibidem, p. 39-40.

⁷¹⁴ Idem, p. 81.

⁷¹⁵ Idem, p. 81.

⁷¹⁶ Idem, p. 81.

⁷¹⁷ Idem, p. 82

primeiros passos do que seria posteriormente retomado e aprofundado por Marx. Segundo Marcuse, Hegel “descreve o modo de integração dominante na sociedade de produção de mercadorias em termos que prefiguram a abordagem crítica de Marx”⁷¹⁸. Ao fazê-lo, Hegel faz entrar na filosofia um fato material, a emergência da “sociedade do trabalho” e a transformação do trabalho em “valor social”.

Para Hegel, na “sociedade moderna” o indivíduo não satisfaz suas necessidades por meio do produto de seu trabalho, mas por meio do próprio trabalho. O produto do trabalho, o “objeto particular”, torna-se “objeto universal” (torna-se, em termos marxistas, “mercadoria”), assim como o sujeito trabalhador também é transformado em sua atividade individual. O valor de seu trabalho é determinado não pelo que essa atividade representa para o próprio indivíduo, mas pelo que ela representa para a reprodução da sociedade. O trabalho torna-se “trabalho abstrato e universal” e este só se liga às necessidades concretas individuais pelas “relações de troca” no mercado⁷¹⁹, pois apenas por meio da “troca” os indivíduos adquirem os produtos necessários à satisfação de suas carências e à sua sobrevivência.

A análise de Hegel torna evidente que o “trabalho abstrato” não pode desenvolver as verdadeiras faculdades dos indivíduos; a “mecanização” que poderia libertar os indivíduos do trabalho penoso acaba por torná-lo um escravo do próprio trabalho⁷²⁰. A “máquina” não reduz a necessidade da labuta para o indivíduo, pois “o valor do trabalho decresce na mesma proporção que cresce a produtividade do trabalho”⁷²¹. No sistema produtor de mercadorias “o trabalho deixa de ser auto-realização e torna-se auto-negação”. A análise de Hegel prossegue no sentido de buscar o “Conceito” de um Estado forte Ideal que assegurasse a harmonia entre o indivíduo e a sociedade.

Na *Fenomenologia do Espírito* Hegel dá continuidade à análise do trabalho na discussão sobre a relação entre “senhor e escravo”, onde “o conceito de trabalho desempenha um papel central nesta discussão, na qual Hegel mostra que os objetos do trabalho não são coisas mortas, mas concretizações vivas da essência do sujeito: ao lidar com tais objetos ele está lidando com o próprio homem”⁷²². Essa discussão aparece no âmbito da análise da “autoconsciência” (“Consciência de si”) na qual o indivíduo só existe em seu “ser-para-outro” e esta relação não é de harmonia, mas de dominação, é uma luta entre indivíduos diferentes.

⁷¹⁸ Idem, p. 82-3.

⁷¹⁹ Idem, p. 83.

⁷²⁰ Idem, p. 84.

⁷²¹ Hegel citado por MARCUSE, H., 1978, p. 84.

⁷²² Idem, ibidem, p. 113

Hegel revelou que a condição de senhor e de escravo são resultantes da necessidade de certas relações de trabalho, que são relações em um mundo reificado, e essa “relação entre senhor e escravo não é eterna nem natural, mas se enraíza num modo definido de trabalho, e na relação do homem ao produto de seu trabalho”⁷²³. Segundo esta concepção “a dependência entre os homens (...) é mediatizada pelas coisas” e ela é “conseqüência da relação do homem aos produtos de seu trabalho”; “o trabalho acorrenta o trabalhador às coisas” de tal modo que a sua consciência “só existe como coisidade”⁷²⁴. Nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*, Marx desenvolve o conceito de “trabalho” a partir das definições dadas na *Fenomenologia do Espírito*.

Para Marx, as contribuições decisivas do conceito de “trabalho” de Hegel revelam-se na afirmação de que “a divisão do trabalho e a interdependência geral do trabalho individual, por meio de um padrão de necessidades, determina também o sistema do estado e da sociedade”; que “o processo de trabalho determina o desenvolvimento da consciência” e, principalmente, na “demonstração do papel do trabalho, do processo de reificação e da sua abolição”⁷²⁵. No entanto, para ele, “o valor [dessa] demonstração fica perdido”, pois, em Hegel a unidade entre sujeito e objeto já foi consumada e o processo de reificação superado; “os antagonismos da sociedade encontram uma solução no Estado monárquico” e “todas as contradições são reconciliadas na esfera do pensamento puro ou do espírito absoluto”⁷²⁶. Neste momento, a teoria marxista torna-se “negação da filosofia”.

Marx mostrou que a existência do proletariado “dá testemunho vivo de que a verdade não foi realizada”, que seu destino é a própria negação das potencialidades humanas e seu trabalho não lhe pertence. Ele representa a injustiça e o sofrimento universal e, sendo assim, “a crítica da sociedade não pode mais progredir por meio da doutrina filosófica, mas torna-se tarefa da *prática sócio histórica*”⁷²⁷. O sistema de Hegel aparece como “a última grande expressão do idealismo filosófico”, “a última tentativa de fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade”. Este movimento interno ao pensamento de Hegel está explícito na seguinte afirmação de Marcuse:

O sistema de Hegel levou a t ermo o período da filosofia que começara com Descartes e dera corpo às idéias básicas da sociedade moderna. Hegel foi o último a interpretar o mundo como razão, a

⁷²³Idem, p. 116. Hegel tem em mente o “trabalho” do artesão.

⁷²⁴ Idem, p. 116.

⁷²⁵ Idem, p. 240-1.

⁷²⁶ Idem, p. 241.

⁷²⁷ Idem, p. 242 ; grifo meu.

sujeitar a natureza e a história aos critérios do pensamento e da liberdade. Ao mesmo tempo, ele identificou a ordem política e social efetuada pelos homens com a base sobre [a qual] se deveria realizar a razão. Seu sistema trouxera a filosofia ao limiar da negação da filosofia, constituindo por isso o único elo entre as formas da velha e da nova teoria crítica, entre a filosofia e a teoria social.⁷²⁸

Segundo Marcuse, a teoria materialista e histórica de Marx “contradiz plenamente a concepção básica da filosofia idealista” ao suplantando a idéia de “razão” pela de “felicidade”. Em Hegel a sociedade organizada segundo os padrões da razão significa o sacrifício das necessidades e desejos individuais em prol da coletividade e do bom ordenamento do todo. Ele nega que o “progresso da razão tivesse qualquer coisa a ver com a realização da felicidade individual”⁷²⁹. Já a idéia da realização livre e universal da “felicidade” presente no materialismo marxista se enraíza na “exigência de satisfação material dos indivíduos”⁷³⁰. Nisto consiste a atitude revolucionária presente no materialismo histórico, “ela é revolucionária na medida em que é *materialista*, na medida em que permite transferir a definição de liberdade e felicidade da esfera da consciência para a satisfação material”⁷³¹.

Este mesmo sentido de “felicidade” é exigido pelo termo “valor de uso” empregado na crítica da economia política. A introdução dessa categoria pela teoria marxista foi a “introdução de um fator esquecido” que se torna o “instrumento que penetra a reificação mistificante do mundo das mercadorias”. A restauração dessa categoria no centro da análise econômica significa um “questionar a fundo sobre o processo econômico para verificar se e como ele atende às necessidades reais dos indivíduos” e “este questionar revela as condições humanas efetivas e ordenadas por leis econômicas incontroláveis”⁷³².

A pergunta pelo sentido do modo de trabalho atual em relação ao desenvolvimento do homem fez com que a teoria marxista abandonasse o terreno da Economia Política. O trabalho, “longe de ser uma mera atividade econômica”, é uma “atividade existencial do homem”, “meio de conservação de sua vida e de desenvolvimento de sua natureza universal”⁷³³. Entretanto, com a divisão do trabalho na sociedade capitalista, o trabalho se torna oposto à realização da “essência humana” e às aptidões individuais, pois a vida dos indivíduos se torna “determinada e dependente das leis da produção capitalista de mercadorias”, sob as

⁷²⁸ Idem, p. 232.

⁷²⁹ Idem, p. 269

⁷³⁰ Idem, p. 270.

⁷³¹ MARCUSE, H., “O Existencialismo: comentários a *O Ser e o Nada*”. In: MARCUSE, H., *Cultura e Sociedade*, vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998b, p. 78.

⁷³² MARCUSE, H., 1978, p. 278.

⁷³³ Idem, p. 253.

quais “o produto do trabalho, a mercadoria, parece determinar a natureza e o fim da atividade humana” e “os utensílios que deveriam servir à vida passam a dominar seu conteúdo e sua meta, e a consciência do homem fica totalmente à mercê das relações materiais de produção”⁷³⁴.

A análise marxista do conceito de trabalho sob o capitalismo *vai além das estruturas das relações econômicas e atinge as próprias relações humanas*. Os textos do jovem Marx, principalmente os *Manuscritos* onde é caracterizada a forma de trabalho no capitalismo como constituindo a “alienação total”, constituem para Marcuse a “primeira constatação explícita do *processo de reificação*” pelo qual as relações entre pessoas se transformaram em relações entre coisas. Em *O Capital* esse processo será caracterizado como “fetichismo da mercadoria”⁷³⁵. Esta abordagem crítica tem origem na *dupla forma de conceituar* que está na base da “teoria do valor” de Marx, onde ele analisa a forma especificamente social da produção capitalista com suas formas de alienação e de reificação, revelando a essência social de um modo social específico de organização da atividade produtiva humana.

10.3 A abordagem crítica de Marx – análise do processo de reificação

Em *Razão e Revolução*, Marcuse afirma que a “perversidade” do modo capitalista de produção, que desconsidera completamente as aptidões dos indivíduos, foi apresentada por Marx em sua “teoria do valor”. O abastecimento da sociedade com “valores de uso” é governado pela “lei do valor”, que não se atém às necessidades reais dos indivíduos, mas apenas às necessidades do mercado, tornando-os completamente dependentes deste para a satisfação de suas necessidades e para a sua sobrevivência. Segundo Marx, “a necessidade de mercadorias no mercado (...) difere quantitativamente da necessidade social real”⁷³⁶. A lei do valor funciona “como um mecanismo cego fora do controle” dos indivíduos, sendo este um sistema que organiza apenas o “desperdício e a desproporção”⁷³⁷.

A análise das leis do capitalismo de Marx revela que “a sociedade capitalista é uma união de contradições”, pois “ela atinge a liberdade pela exploração, o crescimento da produção pela restrição do consumo”⁷³⁸. A exigência, por parte do capital, de aumento da “mais-valia” e de crescimento da produtividade do trabalho, com sua racionalização e

⁷³⁴ Idem, p. 252.

⁷³⁵ Idem, p. 256.

⁷³⁶ Citado por MARCUSE, H., 1978, p. 276.

⁷³⁷ Idem, ibidem, p. 277.

⁷³⁸ Idem, p. 284

intensificação, introduz uma “mudança na composição técnica do capital”, “na sua composição de valores” uma vez que “o valor da força de trabalho diminui à medida que o valor dos meios de produção cresce”⁷³⁹. Segundo Marcuse, o “avanço tecnológico” diminui a quantidade de “trabalho vivo” (o trabalhador, o fator subjetivo, o indivíduo) no processo produtivo ao mesmo tempo em que aumenta a quantidade de meios de produção (o fator objetivo, a máquina). O resultado desse processo é acompanhado pelo “crescimento no volume de capital nas mãos dos capitalistas individuais”, a “expropriação dos mais fracos da luta competitiva”, a “centralização do capital em um círculo cada vez menor de capitalistas” e a “livre competição de cunho liberal transforma-se na competição monopolista entre grandes empresas”⁷⁴⁰.

Torna-se cada vez mais agudo o contraste entre a riqueza excessiva e o poder de uns poucos e a pobreza perpétua da massa. O mais alto desenvolvimento das forças produtivas coincide com a opressão e a miséria totais. A possibilidade real de felicidade generalizada é negada pelas relações sociais impostas pelo próprio homem. A negação dessa sociedade e sua transformação tornam-se as únicas perspectivas de libertação.⁷⁴¹

Essa “mudança na composição técnica do capital”, “na sua composição de valores” a que se refere Marcuse, foi exposta por Marx na análise do capitalismo desenvolvida na “teoria do valor”, que ele considera decisiva⁷⁴². Esta análise está no centro das discussões de Marcuse assim como dos demais teóricos da Escola de Frankfurt⁷⁴³.

Na análise do “valor” Marx investiga como são trocadas as mercadorias no capitalismo, como são atribuídos os seus “valores”, os seus “preços”, e o que estabelece a “equivalência” entre mercadorias diferentes para que possam ser trocadas. Para compreender como isso acontece, a análise marxista não começa com a análise do “valor”, mas com a da “mercadoria”. Apesar de estar presente em várias sociedades onde existe a troca, somente no capitalismo a mercadoria representa não apenas o produto do trabalho, mas, ao mesmo

⁷³⁹ Idem, p. 283-4.

⁷⁴⁰ Idem, p. 283-4.

⁷⁴¹ Idem, p. 285.

⁷⁴² Devido à complexidade do tema, Marx escreveu um apêndice ao primeiro capítulo da primeira edição de *O Capital* de 1867, que depois foi incorporado ao livro como “A forma valor”. Para esta exposição utilizaremos os seguintes textos: BOTTOMORE, T., op. cit., 1988; MARX, K., *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004; NAPOLEONI, C., *Lições sobre o Capítulo Sexto (inédito) de Marx*. São Paulo: LECH, 1981. Segundo Napoleoni, o *Capítulo VI* inédito de *O Capital* contém, em poucas páginas, quase todo o conteúdo teórico essencial do primeiro livro de *O Capital*.

⁷⁴³ Em Adorno ver: MAAR, Wolfgang L., “A produção da 'sociedade' pela indústria cultural”. In: *Revista Olhar*, São Carlos, v. 1, n. 3, 2000, p. 83-106; _____, “A centralidade do trabalho e seus encantos”, op. cit., 2002.

tempo, o próprio trabalhador como mercadoria, que vende a sua força de trabalho no mercado como mercadoria. Ocorre assim uma dupla alienação, primeiro, em relação ao produto do trabalho e, segundo, em relação ao próprio trabalho e, portanto, à sua própria atividade vital.

Para Marx a “mercadoria” é uma coisa portadora de um “valor de uso” e um “valor de troca”. O “valor de troca” não tem relação direta com o “valor de uso”. Ele não é definido como a proporção pela qual “valores de uso” de um tipo que devem ser trocados por “valores de uso” de outro tipo, uma vez que o “valor de troca é sempre contingente”. Porém, na “troca” deve haver “equi-valência” entre as mercadorias, ou seja, um elemento comum que permite a troca e este não pode ser nada que tenha relação com propriedades físicas ou naturais, dada a extrema heterogeneidade das mercadorias.

Marx chega assim à análise do “processo de troca” de mercadorias. Segundo ele, o processo da troca expressa algo de homogêneo e a única propriedade comum a todas as mercadoria é serem produtos do trabalho. Porém, o processo de troca também torna homogêneas todas as modalidades de trabalho que produzem mercadorias e esse trabalho homogêneo que produz mercadorias é definido como “trabalho abstrato”. Desse modo, Marx pôde estabelecer o “valor” como sendo a “materialização e objetificação do ‘trabalho abstrato’” e a forma de aparência do valor como sendo o “valor de troca” da mercadoria.

O “trabalho abstrato” é o resultado da separação entre o sujeito e sua força de trabalho, ele é o trabalho separado do sujeito. O “trabalho abstrato” é privado de qualidades, pois a única fonte possível de tais qualidades são as subjetividades que foram eliminadas do processo laborativo, tendo assim uma mera dimensão quantitativa. *O “trabalho abstrato” e o “valor” são substancialmente a mesma coisa, vista uma vez como atividade e outra vez como resultado.*⁷⁴⁴

Assim, Marx pôde determinar que a forma do “valor” é interna à natureza da “mercadoria”, ou seja, ele pôde determinar a relação, bastante real, entre a determinação do valor, do preço de uma mercadoria, com o processo de trabalho. O valor reflete a divisão social do trabalho e, como a “forma do valor” só se revela na relação social de troca de mercadorias, então o valor de uma mercadoria aparece como uma realidade social e a “abstração” que considera a forma mercadoria como “forma do valor” se mostra “real”.

Segundo a “teoria do valor” de Marx, é necessário considerar três peculiaridades da “forma equivalente do valor”: (1) o “valor de uso” aparece como “valor”, (2) o “trabalho

⁷⁴⁴ NAPOLEONI, 1981, p. 20-1.

concreto” aparece como “trabalho abstrato”, (3) o trabalho privado aparece como “trabalho social”. O “valor” não é uma mera abstração, uma construção teórica formal, mas é real na medida em que expressa a forma histórica particular do caráter social do trabalho no capitalismo, sendo, portanto, uma relação social, desmistifica por Marx.

Ao mesmo tempo, Marx pôde revelar o “dinheiro” como expressão da medida do “valor” e, com isso, a sua “teoria do valor” se torna uma “teoria do dinheiro” que aparece pela primeira vez nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Só a expressão de “equivalência” entre diferentes tipos de mercadorias revela o caráter específico do trabalho que cria valor e, portanto, o “valor” de uma mercadoria só tem expressão como “valor de troca” e este só se apresenta como “dinheiro”.

O “dinheiro” é como a única mercadoria que pode representar todas as outras e, com isso, aquilo que é comum a todas as outras. A “mercadoria-dinheiro” é então chamada de *equivalente geral do valor*. Nos *Manuscritos* Marx analisa o *dinheiro* “enquanto conceito existente e atuante do valor”, que “confunde e troca todas as coisas”, como “confusão e troca de todas as qualidades naturais e humanas”, ele permuta, do ponto de vista de seu possuidor, cada qualidade por outra, ele é a “confraternização das impossibilidades, obriga os contraditórios a se beijarem”. Ele é o “ser onipotente”, o “alcoviteiro entre a necessidade e o objeto”, a “divindade visível”, a “proxeneta universal”⁷⁴⁵...

O que é para mim pelo “dinheiro”, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso “sou eu”, o possuidor do próprio dinheiro. Tão grande quando a força do dinheiro é a minha força. As qualidades do dinheiro são minhas... qualidades e forças essenciais. O que eu “sou” e “consigo” não é determinado de modo algum, portanto, pela minha própria individualidade. Sou “feio”, mas posso comprar para mim a “mais bela” mulher. Portanto, não sou “feio”, pois o efeito da “fealdade”, sua força repelente, é anulado pelo dinheiro (...).⁷⁴⁶

De acordo com a análise do capitalismo de Marx, toda “mercadoria”, na medida em que é fruto do “trabalho abstrato”, é essencialmente um “valor” e, portanto, tem um determinado “valor de troca”. O “valor de troca” da mercadoria tem três componentes: (a) a primeira parte do valor da mercadoria é “capital constante”, o valor da parte do capital que se destina à aquisição dos meios de produção e este transmite ao produto um valor igual ao seu próprio, (b) a segunda parte do valor da mercadoria é constituída pelo “capital variável”, pela

⁷⁴⁵ MARX, K., op. cit., 2004, p. 157-161.

⁷⁴⁶ Idem, ibidem, p. 159.

parte de capital destinada à aquisição de força de trabalho. Diz-se que é variável porque transmite ao produto não apenas seu próprio valor, mas um valor adicional ou “mais-valia”, que se deve ao trabalho excedente que pode ser gerado pela força de trabalho, (c) essa mais-valia é a terceira parte componente do valor da mercadoria, o lucro.⁷⁴⁷

Para Marx, o processo de produção de mercadorias é a unidade de dois aspectos: (1) ele é “processo de trabalho”, produtor dos “valores de uso” necessários para suprir as carências humanas e (2) ele é “processo de valorização do capital”, um processo cuja finalidade não é a produção de objetos que satisfaçam as carências, mas é *produção de valores*, é produção de *mais-valia*. Como mostrou Marcuse, esse último processo caracteriza “uma forma de trabalho especificamente social”, diferente daquela que caracteriza uma existência propriamente “humana”, isto é, “o trabalho como atividade produtiva”⁷⁴⁸.

Pois é justamente isto que está em questão na abordagem crítica de Marx, segundo o qual esses dois aspectos do processo de produção de mercadorias se encontram em unidade imediata no capitalismo, mas que representam um visto em sua *determinação natural*, genérico e comum a todo processo de produção, e outro em sua *determinação social*, no que tem de específico e historicamente determinado^{749 750}.

No processo de produção capitalista como “processo de trabalho”, sob o aspecto da “determinação natural” do processo produtivo, a relação entre o trabalhador e os “meios de produção” mantém seu caráter natural, é o operário que utiliza esses meios, mesmo estes meios não lhe pertencendo, mas pertencendo ao capitalista. Aqui se realiza a primeira forma de “alienação do trabalho” em relação ao objeto produzido e em relação aos meios de produção.

Entretanto, do ponto de vista do “processo de valorização”, as coisas aparecem de forma diferente. Aqui a relação natural se inverte, pois “não é o operário que utiliza os meios de produção, mas são os meios de produção que utilizam o operário”. Marx já havia dito que os meios de produção se erguem diante do operário na medida em que são propriedade de outros (os meios de trabalho, necessários à realização de sua vida, e que não pertencem ao sujeito trabalhador). A “novidade” agora está em que não se trata apenas da apropriação dos os meios de produção por outro, mas também que o processo produtivo, enquanto historicamente determinado, isto é, enquanto processo capitalista, é de tal natureza que esses

⁷⁴⁷ NAPOLEONI, 1981, p. 24-5.

⁷⁴⁸ MARCUSE, 1978, p. 274.

⁷⁴⁹ É justamente essa unidade imediata entre os dois processos que leva a economia política a supor que o processo de produção capitalista é inevitável, natural, e que não possa haver outra possibilidade; essa é a *mistificação* da economia política burguesa, tomar por naturais condições que são sociais.

⁷⁵⁰ NAPOLEONI, *ibidem*, p. 26-8.

meios não são mais meios, porém fins, e o trabalho passa a ser meio para sua valorização. Esses meios subordinam a si o trabalho, “pondo de cabeça para baixo a relação natural” e assim o trabalho morto passa a determinar o trabalho vivo, a vida do trabalhador. Trata-se de uma “ulterior determinação da alienação do trabalho”. O trabalho alienado tornou-se diverso de sua condição natural não apenas porque foi eliminada a condição de unidade entre trabalhador e meio de produção, mas também porque se eliminou a condição natural segundo a qual o trabalho subordina a si o instrumento.

Tem-se assim a *reificação* como “substância da alienação capitalista”, na medida em que a “força do homem torna-se força da coisa e, portanto, torna-se também ele coisa”. Nessas circunstâncias, na produção mercantil capitalista os indivíduos são dominados pelos seus produtos materiais, as mercadorias; então, o objeto é posto como sujeito e o sujeito que o produziu se pensa como objeto.⁷⁵¹

Portanto, que “o mundo-objetivo possa aparecer ao ser humano como um dado que não pertença a sua essência, que escape de seu poder, que o ‘domina’”⁷⁵² é algo que deriva da transformação da “objetivação” em *reificação* (*Verdinglichung*) e da “exteriorização” (*Entäusserung*) em *alienação* (*Entfremdung, estranhamento*). Um diagnóstico da “alienação” ou “reificação” implica uma abordagem histórica da questão da “essência humana”⁷⁵³ e esta “cisão” da “essência humana” decorre de uma transformação na determinação natural do trabalho (força produtiva humana) em determinação social, em trabalho *alienado*.

Retomando as análises de J. P. Vernant, podemos especificar essa transformação decisiva do trabalho em sua determinação social.

⁷⁵¹ Idem, *ibidem*, p. 26-32.

⁷⁵² MARCUSE, H., 1969b, p. 69.

⁷⁵³ MÉSZÁROS, István, “A historicidade e a ascensão da antropologia”. In: MÉSZÁROS, I., *A Teoria da Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo editorial, 2006, p. 42. Segundo Mézsáros, essa “idéia revolucionária” não surgiu na história do pensamento humano antes do esboço dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde Marx realiza uma síntese entre “antropologia” (aquilo que é próprio do “humano”) e a “ontologia” (aquilo que é por “natureza”) dando uma nova definição sobre as relações entre o “humano” e “natureza”, entre “antropologia” e “história”. Para Mézsáros é particularmente importante ressaltar “que o fator antropológico *específico* (“humanidade”) não pode ser apreendido em sua historicidade dialética a menos que seja concebido com base na *totalidade ontológica* desenvolvendo-se historicamente (“natureza”), à qual ele pertence em última análise”. A incapacidade de identificar essa relação leva a contradições insolúveis, como ao postulado da “essência humana” fixa e à liquidação final da historicidade e à aplicação de considerações “antropológicas” ou “pseudo-históricas”, “hipóteses antropológicas”, na análise dos fenômenos sociais. Já Marx estabelece uma “relação dialética entre totalidade ontológica e especificidade antropológica”. A questão para ele gira em torno do entendimento da “*base natural*” da historicidade *especificamente humana*. Sem uma adequada compreensão dessa “base natural” “tudo se dissolve num relativismo”. Assim, o “princípio antropológico” (“humanidade”) deve ser colocado em seu lugar adequado, no interior de um quadro geral de uma “*ontologia histórica ampla*”, numa “ontologia social dialética complexa” tendo o conceito de “trabalho humano em desenvolvimento” ou o “estabelecimento de si mesmo pelo homem por meio da atividade prática” como seu centro de referência. Somente uma “dialética materialista e histórica” “pode apontar uma saída para o impasse da oposição rígida entre história e antropologia.” (Mézsáros, 2006, p. 46-50)

Vernant faz uma distinção entre a posição do trabalho para os gregos e para os modernos com o objetivo de especificar o conteúdo próprio do trabalho entre os gregos, que não pode ser confundido ou observado à luz da idéia moderna de trabalho ⁷⁵⁴. Segundo ele, na concepção moderna o trabalho aparece como uma atividade “unificada”, como um “tipo de conduta única”, “atividade forçada”, “regulada”, cujo efeito, o “produto”, pertence a outra pessoa que por sua vez o vende no mercado. Esta forma de produção foi chamada por Marx de “trabalho abstrato”, sendo este o trabalho que aparece como “trabalho em geral”, como uma “função psicológica unificada” e isso só se tornou possível em uma economia plenamente mercantil onde “todo trabalho cria produtos para o mercado” e desemboca na produção de uma “mercadoria” ⁷⁵⁵. Por meio do mercado todos os trabalhos são igualados. Com essa descrição, Vernant se aproxima do trabalho pelo aspecto de sua “determinação social”.

Já para os gregos o “trabalho” só aparece sob seu aspecto “concreto”, ou seja, “cada tarefa define-se pelo produto que fabrica” e, nesse sentido, o trabalho limita-se ao âmbito das profissões e atividades artesanais. O trabalho em sentido concreto estabelece um “elo de dependência” entre o produtor e o usuário por meio do objeto produzido, que é produzido para satisfazer uma necessidade do usuário. No mundo antigo, o trabalho “é considerado exclusivamente sob seu aspecto de *valor de uso*” e, portanto, em sua “determinação natural”; ele é definido não em função da atividade humana da produção, mas em função do resultado, do produto. A “produção” no sentido grego (*poiesis*) ⁷⁵⁶ cria uma obra exterior à atividade, em que a obra e o artesão situam-se em planos diferentes.

(...) nesse sistema social e mental, o homem “age” quando utiliza as coisas, não quando as fabrica (...). E o verdadeiro problema da ação (para as relações entre o homem e a natureza) é o bom uso das coisas, não a sua transformação pelo trabalho. ⁷⁵⁷

Também no âmbito do trabalho entre os gregos vale a reflexão estabelecida para a relação entre técnica e natureza que apresentamos na primeira parte desta pesquisa. No “plano filosófico”, a “causa final” prevalece sobre a “causa eficiente”; no “plano econômico”, o “valor de uso” prevalece sobre o “valor de troca” (“mercadoria”), isto é, o produto é visto em relação ao serviço que presta, não do trabalho posto nele; e no “plano

⁷⁵⁴ VERNANT, J.P., 1990, p. 349-50.

⁷⁵⁵ Idem, ibidem, p. 349-50.

⁷⁵⁶ A produção como *poiesis* é a concepção que está na base tanto da idéia grega de trabalho quanto da idéia grega de *techné*. (CHAUÍ, M., 2002, p. 509-12).

⁷⁵⁷ VERNANT, J.P., 1990, p. 349-50.

psicológico” o produto acabado prevalece ao ato, ao esforço laborioso.⁷⁵⁸

Dessa forma, sugerimos que na transformação do trabalho de sua determinação natural em social ocorre uma inversão, que também faz parte do processo caracterizado como “contração da causalidade”, termo utilizado por Heidegger, mas que encontramos paralelo na análise de Marcuse da transformação da técnica em meio de controle social⁷⁵⁹.

Em Marcuse, esta análise revela uma continuidade nas formas quantitativas e instrumentais de lidar com a objetividade, que encontra sua primeira expressão na “lógica formal” e que, ao longo do desenvolvimento histórico, foi incorporada por uma organização social e política específica que transformou esta forma de apreensão, neutra, da objetividade em instrumento de poder.

Nas sociedades industriais avançadas, guiadas pela racionalidade tecnológica, o princípio instrumentalista, resultado de um projeto histórico específico de transformação da objetividade, adquire prioridade ao se tornar meio eficiente de controle social, uma vez que ele oculta os fins inerentes à sua instrumentalidade “neutra”: porém, não existe meio em si mesmo, não existe instrumentalidade por si mesma, uma vez que toda instrumentalidade tem sempre um universo de fins pré-estabelecidos, que são mistificados pela “neutralidade”.

Apenas para lembrar, o termo “contração da causalidade” foi utilizado por Heidegger para se referir ao processo em que, primeiro, a “causa final” é excluída da produção do objeto, prevalecendo apenas a “causa eficiente”. Neste momento a causa da produção passou a ser indevidamente identificada com o “operar” e que difere da essência da causalidade tal como a entendiam os gregos, para os quais toda causalidade era guiada pela cooperação entre quatro causas, sendo a “causa final” a determinante na existência do objeto, uma vez que o objeto não acaba nesse “fim”, mas começa a partir dele.

Porém, segundo Heidegger, uma segunda “contração da causalidade” ocorre quando a matéria passa a ser definida como “sistema de informação”. Agora a causalidade não apresenta mais nem a “causa final”, nem a “causa eficiente”. Esse processo corresponde ao surgimento da técnica moderna como resultado da aliança com a ciência moderna, onde a natureza passa a ser apreendida como “conjunto de forças calculáveis”, estoque ou fundo disponível (*Bestand*), mera matéria prima para produção (o que foi analisado por Heisenberg em relação à física quântica e por Marcuse quando se referiu à “concepção idealista de natureza”).

A análise das transformações do trabalho parece ser o local apropriado para perceber

⁷⁵⁸ Idem, *ibidem*, p. 356.

⁷⁵⁹ E que foi exposto na primeira parte da tese.

este processo descrito por Heidegger, na medida em que permite apresentar as condições históricas em que as suas colocações “abstratas” foram feitas, pois elas não ocorrem apenas no pensamento, não são apenas transformação teóricas, mas ocorrem no mundo material.

Nossa proposta é que, tal como ocorre com a técnica, também no âmbito do trabalho ocorre a “contração da causalidade”. Não queremos dizer com isso que técnica e trabalho sejam duas atividades diferentes, ao contrário. Entendemos técnica e trabalho como duas formas de atividade produtiva humana, ou seja, em sua “determinação natural” ambas são formas de produção, *poiesis* como definiam os gregos e que está na base tanto da idéia grega de trabalho quanto da idéia grega de *techné*. Antes, sugerimos um paralelo entre a análise das transformações da técnica com as transformações do trabalho, visto que ambos estão envolvidos em um mesmo projeto histórico e político, guiado pelo princípio da *racionalização* baseada no cálculo. Há uma continuidade entre a determinação social do trabalho e a determinação social da técnica, que se tornam, no capitalismo avançado, meios de reprodução do capital.

Pois bem, no âmbito do trabalho desaparece, primeiro, a “causa final”, isto é, a relação entre o trabalhador e o produto do trabalho é modificada: o objeto particular do trabalho se tornou uma “mercadoria”, um “objeto universal”, a ser vendido no mercado, assim como o próprio trabalho também foi transformado em sua atividade individual e se tornou mercadoria a ser vendida ao capitalista, tornou-se “trabalho abstrato”, onde o valor do trabalho é determinado não pelo que essa atividade representa para o próprio indivíduo, mas pelo que ela representa para a reprodução da sociedade. Essa “primeira contração da causalidade” corresponde ao processo de “alienação do trabalho”, tal como descrito por Marx na análise do surgimento do capitalismo e da formação da sociedade industrial. Nesse caso o capital subordina para si o trabalho ⁷⁶⁰.

Contudo, ocorre uma “segunda contração da causalidade” no âmbito do trabalho quando o capital subordina para si a tecnologia e o conhecimento científico. Essa “ulterior determinação da alienação do capital” conduz ao desaparecimento da “causa eficiente” e que corresponde à transformação do trabalhador em *instrumento*, à subordinação do trabalhador ao instrumento de trabalho, à máquina. Com isso temos a completa desvalorização e degradação do trabalho, do trabalhador e de sua vida. Agora não apenas o trabalho vivo é o fundamento de geração de mais-valia, mas também e, sobretudo, o trabalho morto, incorporado na tecnologia pelo conhecimento científico e que assume a função de força

⁷⁶⁰ Esse processo corresponde à formação de “mais valia absoluta” e à “subsunção formal do trabalho ao capital”, que analisaremos ainda nesta exposição.

produtiva⁷⁶¹. Enquanto no primeiro caso o fato histórico decisivo foi a Revolução industrial, agora o decisivo é a Revolução técnico-científica⁷⁶².

Não se trata de uma transformação do capitalismo, mas de sua extensão a outras esferas de apropriação de riqueza e geração de capital que, em seu processo de reprodução, “abrange todas as formas de objetividade e subjetividade”⁷⁶³. Na sociedade capitalista contemporânea, o capital oculta sua dominação sob a aparência de uma transformação na sociedade de trabalho, ao parecer desvincular-se do trabalho em sua reprodução: porém, esta é apenas uma ocultação própria ao capital e, nesse sentido, permanece a centralidade da análise do trabalho social na “crítica da economia política”, que é “crítica da sociedade capitalista em todas as suas formas”⁷⁶⁴.

Assim, a incorporação da tecnologia à esfera da produção faz parte do próprio processo de reprodução do capital no capitalismo avançado. Porém, segundo Adorno, a técnica é como “*apenas uma figura da força produtiva humana, braço que se prolonga até mesmo nas máquinas cibernéticas, e por isso apenas um momento na dialética entre forças produtivas e relações de produção, e não um terceiro momento, autônomo, demoníaco. Não existente ela funciona como centralista; em si ela poderia ser diferente.*”⁷⁶⁵

A descrição dos princípios sobre os quais se baseia a “*adequação da forma técnica à forma econômica no âmbito do capital*”, tal como descrita por Marx em *O Capital*, é apresentada por meio de uma transformação nas formas de apropriação de mais-valia, da “*formação da mais-valia absoluta*” na “*subsunção formal do trabalho ao capital*” à “*formação da mais-valia relativa*” no processo de “*subsunção real do trabalho ao capital*”. O primeiro caso corresponde ao “*processo de alienação*”, e que sugerimos uma correspondência, bastante real, à “*primeira contração da causalidade*”, enquanto a “*análise da reificação*” corresponderia à “*segunda contração da causalidade*”

Antes de apresentar as características desses dois processos de formação de mais-valia, recordemos que o valor de uma mercadoria se divide em três partes, cuja soma resulta no valor total: “*valor de capital constante*”, “*valor de capital variável*” e “*mais-valia*”, cada qual contendo em si uma certa quantidade de trabalho. A relação mais significativa aqui é entre a “*mais-valia*” e o “*capital variável*”, que coincide com a relação entre “*trabalho*

⁷⁶¹ Esse processo corresponde à formação de “*mais valia relativa*” e à “*subsunção real do trabalho ao capital*”.

⁷⁶² Cf. BRAVERMAN, Harry, “A revolução técnico-científica”. In: BRAVERMAN, H., *Trabalho e Capital Monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: LTC, 1987, p. 137-147.

⁷⁶³ MAAR, W. L., op. cit., 2002, p. 66.

⁷⁶⁴ Idem, ibidem, p. 66.

⁷⁶⁵ ADORNO, T. W., “Sociedade”, citado por MAAR, W. L., ibidem, p. 70-71.

excedente” e “trabalho necessário”, que Marx chama não só de “taxa de mais-valia”, mas também de “taxa de exploração” (esta representa a intensidade com que ocorre a exploração da força de trabalho no capitalismo). A “mais-valia absoluta” e a “relativa” são dois modos de aumentar a taxa de mais-valia e, portanto, aumentar o lucro e o ganho do capitalista.

A *formação da “mais-valia absoluta”* é um processo que parte do pressuposto de que a formação da mais-valia ocorre no âmbito de uma formação técnica dada para todo o conjunto do sistema econômico, em todos os setores da economia, ou seja, onde os “meios de produção” são relativamente fixos e o valor deles entra de forma fixa no valor final da mercadoria. Dessa forma, se o objetivo do capitalista é aumentar a taxa de mais-valia, ele só pode recorrer a uma alternativa, aumentar a produtividade do capital variável, ou seja, a exploração da força de trabalho alongando a jornada de trabalho ao máximo. Portanto, a “mais-valia absoluta” é o processo de aumento a taxa de mais-valia mediante o prolongamento da jornada de trabalho, numa situação tecnologicamente dada para o conjunto do sistema econômico.⁷⁶⁶

A *“subsunção formal do trabalho ao capital”* ocorre no âmbito da formação “mais-valia absoluta” e consiste no fato de que o capital subsume a si o próprio trabalho, deixando, porém, nas mesmas determinações técnicas que ele tinha antes que o capital interviesse no sentido de dominar o processo produtivo; por isso ocorre a subordinação do processo de trabalho ao processo de valorização, já que estamos no âmbito da relação capitalista. Mas aqui esse processo ainda não atingiu nem modificou os modos técnicos nos quais se processa o trabalho, que são ainda do tipo artesanal. Nesse caso a tecnologia ainda não foi atingida pelo capital, e este só consegue aumentar a taxa de mais valia pelo aumento da jornada de trabalho.

Já o processo de *formação da “mais-valia relativa”* supõe que a situação tecnológica do sistema econômico seja suscetível de modificação, de “progresso”. O progresso técnico pode acontecer em qualquer setor da economia, não necessariamente no mesmo em que se produz determinado objeto, mas ele acaba por repercutir em todo o conjunto do sistema produtivo. Nesse caso, mesmo que a jornada de trabalho seja idêntica, teremos aumento da taxa de mais-valia. Então, de acordo com esse processo mediante o qual, através da modificação tecnológica (que leva a uma diminuição do capital variável), ocorre o aumento da taxa de mais-valia, onde Marx determina a formação da “mais-valia relativa”.

⁷⁶⁶ NAPOLEONI, 1981, p. 76-9.

Quando o capitalismo, ao difundir-se, passa a influenciar a tecnologia, aumentando a taxa de mais-valia através do aumento da “mais-valia relativa”, tem-se então a “*subsunção real do trabalho ao capital*”. Isso ocorre porque o capital subsume a si o processo de trabalho não apenas formalmente, mas também materialmente, isto é, consegue modificar o processo tecnológico no qual o processo de trabalho acontece. Assim, a tecnologia se altera, as quantidades de trabalho contidas na mercadoria diminuem, diminuem os valores da mercadoria sem com isso diminuir o valor do capital variável e, com isso, tem-se o aumento da taxa de mais-valia, de lucro e formação de capital.

Enquanto na “*subsunção formal*” tem-se a “direta subordinação do processo de trabalho ao capital”, na “*subsunção real*” do trabalho ao capital...

(...) se ergue um modo de produção tecnologicamente específico, que metamorfoseia a natureza real do processo de trabalho e suas condições reais: o modo capitalista de produção. Somente quando este entra em cena, se dá a *subsunção real do trabalho ao capital*.⁷⁶⁷

Portanto, a “*subsunção real*” implica que o próprio processo de trabalho, em seus aspectos técnicos tenha sido modificado pelo capital: “Com a *subsunção real do trabalho ao capital dá-se uma revolução total (...)* no próprio modo de produção”⁷⁶⁸. Na “*subsunção real*” do trabalho ao capital desenvolvem-se as forças produtivas sociais do trabalho e chega-se à aplicação da ciência e da maquinaria à produção imediata, dando origem a uma figura modificada da produção material⁷⁶⁹.⁷⁷⁰

Enquanto a *subsunção* é “*formal*” e, por isso, o capital não domina a tecnologia, é a tecnologia que domina o capital, que o obriga a produzir certas coisas e não outras, já que a tecnologia é a tecnologia dada. Aqui não se produzem coisas que permitam *acelerar o processo de formação de capital*. Por outro lado...

⁷⁶⁷ Marx citado por Napoleoni: Idem, *ibidem*, p. 82.

⁷⁶⁸ MARX citado por NAPOLEONI, 1981, p. 82

⁷⁶⁹ Idem, p. 82-3

⁷⁷⁰ Marx estabelece uma diferença entre o modo capitalista de produção e os outros. Enquanto nos outros modos a produção é orientada para o consumo de alguém, no modo de produção capitalista a produção é de “riqueza abstrata”, ou seja, riqueza destinada a reconverter-se em mais riqueza para alguém. No primeiro caso o “valor de uso” tem uma importância decisiva, enquanto no segundo tem uma importância relativa, já que a produção é orientada para uma riqueza que se converte em riqueza – assim, o “valor de uso”, apesar de não desaparecer, se torna “irrelevante” na medida em que ele se torna um simples suporte material para a riqueza enquanto tal, cuja expressão formal é o valor, que tem no “valor de troca” sua representação fenomênica necessária. Tem-se, assim, no capitalismo, um processo de reprodução ampliada, uma orientação da produção para ampliação da produção, a orientação da riqueza para a própria riqueza – que é a essência do capital e da produção capitalista (e esse fato ocorre e modo pleno apenas na “*subsunção real*” e não com a “*subsunção formal*”). NAPOLEONI, 1981, p. 84.

(...) a plenitude da produção capitalista só tem lugar quando o capital determina a tecnologia, quando o capital orienta a tecnologia para os valores de uso que, em cada oportunidade concreta, fornecem o melhor suporte material para a expansão do valor de troca.⁷⁷¹

Nos *Grundrisse*⁷⁷² Marx se referiu ao modo como a introdução das máquinas modifica o processo produtivo e torna o trabalhador um mero “apêndice”, um “órgão” da maquinaria. Para ele, a própria essência da *tecnologia capitalista* reside no fato de que é invertida a relação entre o “trabalho” e o “instrumento”, uma vez que o instrumento não está mais em posição intermediária e, portanto, não desempenha mais a função de mediação, que é “despejada sobre o operário”. Ou seja, a “máquina”, ou sistema automático de máquinas, é o ponto de partida *inicial e ativo* do processo e da relação.

Enquanto inicialmente o instrumento é precisamente o instrumento em sentido próprio, agora “o trabalho que se torna o instrumento (...) com o qual o sistema de máquinas entra em contato com a coisa, com o objeto de trabalho, com a natureza”⁷⁷³. Se antes era o operário que se servia de sua ferramenta, de seu instrumento, agora é o próprio trabalhador que serve à maquinaria e se transforma em “instrumento”. Dessa forma, o operário, que estava na posição inicial ou ativa, se encontra agora em posição intermediária, passiva, *instrumental* e a denominação de instrumento de trabalho aplicada à máquina se torna imprópria, porque ocorre o inverso: foi o trabalho do operário que se transformou em instrumento desse “instrumento” que é a máquina⁷⁷⁴.

A máquina não se apresenta, sob nenhum aspecto, como meio de trabalho para o operário individual. Sua diferença específica não é absolutamente, como no meio de trabalho, a de mediatizar a atividade do operário diante do objeto; mas, ao contrário, essa atividade agora é posta de modo que ela mediatiza apenas o trabalho da máquina, a ação da máquina sobre a matéria-prima – que ela vigia essa ação e evita suas interrupções.⁷⁷⁵

No texto “Da manufatura à fábrica automática” Marx também se refere à transformação do modo de trabalho ocorrida na passagem da manufatura e dos ofícios para a

⁷⁷¹ NAPOLEONI, 1981, p. 83-4.

⁷⁷² MARX, Karl, *Lineamentos fundamentais para la critica de la economia*. México: Siglo Vientiuno, 1978.

⁷⁷³ NAPOLEONI, 1981, p. 88-9; grifo meu.

⁷⁷⁴ Idem, *ibidem*, p. 88-9.

⁷⁷⁵ Marx citado por Napoleoni: Idem, p. 87-8.

fábrica mecanizada. Se naquela o *operário serve-se da sua ferramentas*, nesta ele *serve a máquina*⁷⁷⁶, e esse trabalho mecanizado limita toda atividade livre do corpo e do espírito:

Não é só o trabalho que é dividido, subdividido e repartido entre diversos indivíduos, é o próprio indivíduo que é fragmentado e metamorfoseado em mola automática de uma operação exclusiva, de modo que se encontra realizada a absurda fábula de Menénio Agripa, que representa o homem como um fragmento de seu próprio corpo.⁷⁷⁷

Parece ocorrer no processo de trabalho determinado pelo capital um “duplo movimento de abstração”⁷⁷⁸: primeiro, o trabalho é destacado de toda naturalidade possível, é reduzido a contar como mera explicitação da energia laborativa humana genérica, “força de trabalho”, “trabalho abstrato”. Assim, quando esse primeiro movimento de abstração se elaborou, pode-se exercer sobre o trabalho um “segundo movimento de abstração”, de separação e afastamento da subjetividade, um movimento mediante o qual uma coisa exterior ao operário, a máquina, imprime sobre o trabalho do operário as qualificações que não são mais provenientes da subjetividade do operário e do trabalho, mas sim das exigências, da estrutura, da natureza dessa coisa que é a máquina, que se põe agora no início do processo produtivo. Estaríamos assim diante de uma espécie de “segundo afastamento da naturalidade”, ou, em outros termos, uma segunda “contração da causalidade”, a transformação do indivíduo em *instrumento*.

Dessa forma, “*a reificação torna-se efetiva e realizada na própria tecnologia produtiva*”, pois a tecnologia perde o elemento de subjetividade que a constitui a partir do momento em que o trabalho “*não é mais o elemento inicial da relação técnica com a natureza*”, mas é ele mesmo posto em posição instrumental e, desse modo, torna-se uma coisa. O trabalho torna-se uma coisa quando é subordinado a uma coisa, ao sistema de máquinas, que se põe agora em situação inicial e não intermediária. Isso significa, nos termos de Marx, uma “transformação do processo produtivo”⁷⁷⁹, uma “revolução total no próprio modo de produção”⁷⁸⁰:

⁷⁷⁶ MARX, Karl, “Da Manufatura à fábrica automática”. In: MARGLIN, S., PIGNON, D., QUERZOLA, J., ROTSCCHILD, E., GORZ, A., MARX, K., *Divisão Social do Trabalho, Ciência, Técnica e Modo de Produção Capitalista*. Porto: publicações Escorpião, maio de 1974, p. 237-252. O texto é uma reunião de extratos de *O Capital*, livro I, seção IV, capítulo XIV.

⁷⁷⁷ MARX, 1974, p. 239.

⁷⁷⁸ NAPOLEONI, 1981, p. 90.

⁷⁷⁹ NAPOLEONI, 1981, p. 88.

⁷⁸⁰ Idem, p. 82.

Desse modo, diferentemente do instrumento, que é animado (como órgão) pela própria habilidade e atividade do operário e cuja manipulação depende de sua virtuosidade, a máquina, que possui habilidade e força em lugar do operário, é ela mesma virtuosa, que possui uma alma própria nas leis mecânicas que operam nela; (...). A atividade do operário, reduzida a uma simples abstração de atividade, é determinada e regulada, em todas suas componentes, pelo movimento da máquina, e não vice-versa.⁷⁸¹

Nesse novo contexto também a ciência adquire uma nova função em sua relação com o “processo produtivo” no capitalismo. Enquanto *naturalmente* o trabalho humano é de imediato um trabalho racional, um trabalho no qual se encontra expresso o conhecimento que o homem tem do mundo e da possibilidade de uma ação sobre ele, agora o processo tornou-se de tal natureza que esses dois momentos, o “trabalho” e o “conhecimento”, são separados, e então o trabalho tornou-se uma mera ação mecânica e *a ciência colocou-se fora da subjetividade de quem trabalha*.

Assim a ciência, enquanto conhecimento, encontra-se presente não mais em quem trabalha, porém dentro de uma coisa, a máquina. Temos mais uma relação invertida, pois, enquanto naturalmente o conhecimento e a atividade consciente estão no sujeito trabalhador e a atividade mecânica no instrumento utilizado, agora ocorre o contrário: o conhecimento, a atividade consciente, está na máquina e a atividade mecânica está em quem trabalha. “*Dar à produção caráter científico é a tendência do capital*” (Marx)⁷⁸².

“*O que fez o capitalismo? Ora, precisamente isto: desenvolveu a ciência.*”⁷⁸³ Não só a *ciência* como conhecimento abstrato da natureza, mas também em seu prolongamento, a *tecnologia*, que permitiu a conquista do mundo. Trata-se de uma ciência que não tem mais nada a ver com o trabalho, que está separada dele, subordinando-o à “coisa”, a máquina, na qual a própria ciência se acha incorporada.⁷⁸⁴

A ciência, que obriga os membros inanimados das máquinas – graças à sua construção – a agirem conforme a sua finalidade, como um autômato, não existe na consciência do operário, mas atua, através da máquina, como um poder estranho sobre ele, como poder da própria máquina. A apropriação do trabalho vivo pelo trabalho objetivado, – da força ou atividade valorativa pelo valor existente em si mesmo, – que está no próprio conceito de capital, é posta, na produção baseada em máquinas, como caráter do próprio processo de

⁷⁸¹ Marx citado por Napoleoni: Idem, p. 89.

⁷⁸² Citado por NAPOLEONI, ibidem, p. 94.

⁷⁸³ Idem, p. 94.

⁷⁸⁴ Idem, p. 94.

produção, inclusive do ponto de vista dos seus elementos materiais e do seu desenvolvimento material.⁷⁸⁵

11. Trabalho e Tecnologia – a razão eficaz

“(...) o capital é o instrumentos social que permite a dominação do homem pelo homem.”⁷⁸⁶

A análise da transformação da ciência e da tecnologia em novo motor do capitalismo, que conduz a uma ulterior alienação do trabalho, é incorporada por Marcuse desde os anos 40. Ele analisa este processo pela perspectiva de sua racionalidade tecnológica, ou seja, a partir dos reflexos da transformação do processo produtivo no todo da sociedade: “*Marcuse apresenta a sociedade tecnológica como um todo e não apenas uma reestruturação na esfera produtiva*”⁷⁸⁷. A aplicação da racionalidade tecnológica à produção conduz ao processo de reificação que se estende por toda a sociedade, em todas as suas formas de organização e relações, visto que os produtos, as mercadorias, que ligam as pessoas entre si por meio de relações de troca, “doutrinam e manipulam”, impõe a sua racionalidade técnica e eficaz. Nesta última parte apresentaremos suas análises deste processo – a aplicação da razão eficaz à organização e controle sociais – primeiramente nos textos dos anos 40, onde ele focaliza a “máquina” não apenas como um mero instrumento, mas como a materialização do controle social incorporado nesse objeto, e, na seqüência, nos anos 60-70, em *O Homem Unidimensional*.

11.1 O trabalho e as máquinas: anos 20

No mesmo ano em que Marcuse conclui o seu primeiro livro em inglês, *Razão e Revolução*, também publica o artigo “Algumas Implicação Sociais da Tecnologia Moderna”

⁷⁸⁵ Marx citado por Napoleoni: Idem, 1981, p. 91.

⁷⁸⁶ MARCUSE, 1969a, p. 49.

⁷⁸⁷ MAAR, Wolfgang L., “Ideologia, Tecnologia e “Grande Recusa”: a atualidade de Marcuse”. In: Revista digital *A Dimensão. Estética: 50 anos de Eros e Civilização de Herbert Marcuse*, 1, Belo Horizonte: ABRE, 2007.

⁷⁸⁸, que trata de sua primeira reflexão acerca do tema da técnica e da crítica da tecnologia. Marcuse, que vivia neste período em exílio nos Estados Unidos, absorveu completamente as pesquisas americanas em seu texto, fazendo uso de um material rico de pesquisas e relatórios, documentos do governo e monografias sobre a tecnologia ⁷⁸⁹. Ele analisa como o desenvolvimento das forças produtivas e a introdução da maquinaria modificou o processo de trabalho, criando um *novo indivíduo* e uma *nova sociedade*. Marcuse mostra que “a tecnologia está criando novas formas de sociedade e cultura com novas formas de controle social” ⁷⁹⁰.

No texto Marcuse descreve a aliança entre tecnologia e poder econômico por meio da descrição da constituição da “sociedade tecnológica”, ou “sociedade do capitalismo monopolista”. Nesta, o uso pelas empresas de equipamentos industriais altamente mecanizados e racionalizados gera os grandes conglomerados de empresas e “impérios

⁷⁸⁸ MARCUSE, H., “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”. In: MARCUSE, H., KELLNER, D. (Ed.), *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999, p. 71-104.

⁷⁸⁹ Na década de 1940, período em que estava exilado nos Estados Unidos, Marcuse escreveu uma série de artigos sobre o regime “nacional-socialista”. Estes artigos encontram-se publicados em português no livro *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Visto que o Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt passava por uma série de dificuldades financeiras, em 1942 Marcuse aceitou uma proposta de emprego do governo americano para trabalhar como analista sênior no Bureau of the Office of War Information (OWI), órgão ocupado com a produção de propaganda anti-nazista para os americanos, os aliados e o público alemão. Em maio de 1943 foi transferido para o Office Strategic Service (OSS), que depois foi transformado na CIA, onde ficou trabalhando na Central European Section of the Research and Analysis Branch até setembro de 1945: neste órgão ele ocupava-se com as operações européias, da pesquisa sobre as condições na Alemanha e de propaganda ativa e medidas de resistência contra os nazistas. Os estudos sobre a “desnazificação” procuravam especificar que forças na Alemanha poderiam ou não trabalhar simultaneamente para fomentar a democratização e propunham medidas para eliminar as raízes do fascismo, propondo inclusive medidas contra os ex-nazistas, como detenção e prisão imediata. O texto “A nova mentalidade alemã” foi escrito durante este período de colaboração com o governo americano: nele Marcuse analisa os componentes psicológicos da nova ideologia e mentalidade fascista, dissecando os componentes lingüísticos do fascismo alemão e desenvolve um conceito de “contrapropaganda”. Os resultados de seus estudos não foram levados realmente a sério, como nos mostra uma entrevista realizada por Habermas onde ele pergunta a Marcuse: “O senhor acha que aquilo que o senhor fez teve alguma repercussão?” Este responde: “Pelo contrário. Aqueles que primeiro colocamos na lista como os ‘criminosos de guerra na economia’ logo estavam de volta nos postos decisivos de responsabilidade na economia alemã”. Em 1945 Marcuse foi transferido para o Departamento de Estado, tornando-se chefe do Bureau Centro-Europeu, onde ficou até 1951. Por causa do ambiente da guerra fria e de caça aos comunistas, Marcuse e seus companheiros foram perdendo cada vez mais influência. Depois de deixar o serviço do governo, Marcuse conseguiu trabalho no Instituto Russo de Columbia e Harvard (onde publica em 1958 o livro “Marxismo Soviético”). A experiência de trabalho no governo americano, na qual também participaram seus colegas do Instituto de Pesquisa Social como Franz Neumann e Otto Kirchheimer, permitiu a Marcuse o contato com um material extremamente rico de informações empíricas e históricas, que foram aproveitadas em seus trabalhos e ajudaram a ligar seu trabalho teórico com a prática política. Segundo Kellner, “seu serviço para o governo lhe deu uma melhor noção da história concreta do que a maioria dos teóricos sociais, além de uma imensa bagagem de conhecimento empírico das sociedades fascistas, comunistas e capitalistas que alimentou sua teoria nos anos que se seguiram a Marcuse.” (KELLNER, D., “O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos. In: MARCUSE, H., KELLNER, D. (Ed.), 1999, p. 21-69).

⁷⁹⁰ KELLNER, D., 1999, p. 18.

industriais”, que, por meio do controle de todas as fases da produção, da matéria-prima à distribuição, produzem enormes quantidades de mercadorias, e, assim, o poder tecnológico conduz à concentração do poder econômico. Nesse contexto, onde a técnica coloca seu poder à disposição das grandes empresas, “criando novas ferramentas, novos processos e produtos”, ocorre uma “coordenação radical” para “a eliminação de todo desperdício e aumento da eficiência”⁷⁹¹.

Segundo Marcuse, essas mudanças na composição técnica do capital, mudanças possibilitadas pelo avanço tecnológico direcionado pelos monopólios industriais, acabam por produzir simultaneamente uma *nova atitude e comportamento* por parte dos indivíduos que vivem sob seu domínio; ou seja, ele procura mostrar como a técnica transformou-se, no “capitalismo monopolista”, em “tecnologia”, em um processo social que abrange todas as esferas da vida e da sociedade. Portanto, já neste texto dos anos 40 podemos observar uma definição de “tecnologia” que vai além da sua mera apreensão instrumental⁷⁹², uma vez que ela é a concretização de uma totalidade social.

Sob estas circunstâncias, a utilização lucrativa do aparato dita em larga escala a quantidade, a forma e o tipo de mercadorias a serem produzidas e, através deste modo de produção e distribuição, o poder tecnológico do aparato afeta toda a racionalidade daqueles a quem serve⁷⁹³.

A “máquina” em sentido moderno, como forma de controle, só se desenvolveu quando se deu à ferramenta e ao trabalho um determinado ritmo fixo por meio da estrutura da própria máquina. O elemento fundamental de sua evolução não foi o grau de complexidade ou velocidade da operação, mas a maneira pela qual essas operações puderam ser “controladas”. O estabelecimento de ritmos de movimentos fixos abriu o caminho para um controle maior da ferramenta e do trabalho. Daí a grande vantagem da introdução das linhas de montagem no processo produtivo, pois ela permite um maior controle sobre o ritmo do trabalho⁷⁹⁴.

A própria concepção de “industrialização” refere-se a uma alteração na relação entre o “trabalho” e a “máquina”⁷⁹⁵. A “revolução industrial” foi o título dado à transformação na estrutura da própria indústria, como resultado de uma “alteração do caráter da produção

⁷⁹¹ MARCUSE, H., 1999, p. 76-7.

⁷⁹² O que nos anos 60 será especificado pelo conceito de tecnicidade.

⁷⁹³ MARCUSE, 1999, p. 77.

⁷⁹⁴ BRAVERMAN, H., “Maquinaria”, op. cit., 1987, p. 160-200.

⁷⁹⁵ DOBB, Maurice, *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

associada à introdução de *máquinas*”⁷⁹⁶. Essa “alteração crucial” teve duas conseqüências: a extensão da divisão do trabalho a um grau sem precedentes e a adaptação do trabalhador às necessidades *da* máquina, conformação “aos ritmos e movimentos *das* máquinas”⁷⁹⁷.

O indivíduo que vive na “era da máquina”, termo emprestado por Marcuse do historiador da tecnologia Lewis Mumford (1898-1990), subordina sua vida aos “ditames do aparato” industrial. O “processo da máquina” modifica a atitude intelectual e espiritual do trabalhador e a nova atitude “diferencia-se do resto pela submissão altamente racional que caracteriza”, pois “os fatos que dirigem o pensamento e ação dos homens (...) são os fatos do processo da máquina”⁷⁹⁸ e, assim, “a mecânica da submissão propaga-se da ordem tecnológica para a ordem social”, governando “o desempenho não apenas nas fábricas e lojas, mas também nos escritórios, escolas, juntas legislativas e, finalmente, na esfera do descanso e do lazer”⁷⁹⁹. Neste contexto “o comportamento humano se reveste do processo da máquina”, e “tudo contribui para transformar os instintos, desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato”⁸⁰⁰. A “máquina” aparece como o instrumento privilegiado de coordenação política na sociedade tecnológica.

A concepção da “máquina” como instrumento de uma nova forma de controle e coesão social – ou, nos termos do ensaio sobre Weber⁸⁰¹, a “máquina” como “espírito coagulado”, dominação dos homens sobre os homens – é um elemento fundamental do argumento de Marcuse, que aparece no texto de 1941 e seria retomado em *O Homem Unidimensional*. Essa análise possibilita a Marcuse desvendar as novas formas de controle e dominação subjetiva no capitalismo monopolista. A tese de que a mudança nos instrumentos básicos de produção “modifica a atitude e a condição do explorado” toca na *dimensão psicológica e biológica do capitalismo*. Uma abordagem do processo de trabalho no capitalismo avançado é o ponto central que permite compreender como que a dominação objetiva se transforma em manipulação subjetiva.

⁷⁹⁶ Dobb apresenta o processo de industrialização da seguinte maneira: antigamente a produção era essencialmente uma atividade humana, no sentido em que “o produtor trabalhava em seu próprio tempo e à sua maneira”: “*enquanto na situação antiga o pequeno mestre independente incorporava em si a unidade de instrumentos de produção humanos e não humanos... na situação nova não conseguia mais sustentar-se porque... a relação entre os instrumentos humanos e a produção se alterara.*” (DOBB, M., , 1974, p. 318)

⁷⁹⁷ Idem, ibidem, p. 316-319.

⁷⁹⁸ MARCUSE, H., 1999, p. 79.

⁷⁹⁹ Idem, ibidem, p. 82.

⁸⁰⁰ Idem, p. 81.

⁸⁰¹ MARCUSE, H., “Industrialização e Capitalismo na obra de Max Weber”. In: MARCUSE, H., *Cultura e Sociedade*, vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998b, p. 113-136.

Marcuse incorporou em seu pensamento as discussões sobre o papel e a função da tecnologia que começam a surgir na passagem do século XIX para o XX, principalmente no que se refere ao modo como a “máquina” afeta e modifica a pessoa e toda uma sociedade. Em “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, Marcuse afirma que um dos primeiros teóricos a perceber que a *nova atitude e comportamento* provinham do processo da máquina e se estendia para toda a sociedade foi Thorstein Veblen, que em sua obra *The Instinct of Workmanship* [1922], caracteriza o *novo* indivíduo trabalhador afetado pela racionalidade da máquina da seguinte maneira:

A contribuição do operário que opera a indústria mecanizada é (tipicamente) a de um serviçal, de um assistente, cuja obrigação é manter seu ritmo afinado ao do processo da máquina e auxiliar, manipulando corretamente, os pontos onde o processo da máquina seja incorreto. Seu trabalho suplementa o processo da máquina ao invés de fazer uso dela. Ao contrário, o processo da máquina é que se utiliza do operário. O aparelho mecânico ideal neste sistema tecnológico é a máquina automática.⁸⁰²

O questionamento sobre a natureza da “máquina” no seio da sociedade também está presente em Lewis Mumford que inicia o primeiro capítulo de seu livro *Técnica e Civilização* [1934]⁸⁰³, com a questão “o que é uma máquina?”, diferenciando-a de uma “ferramenta” ou instrumento técnico. Para ele, “a máquina” implica “todo um complexo tecnológico”⁸⁰⁴. Esta concepção permite compreender que também Marcuse, ao basear-se nas análises de Mumford, não toma a máquina ou a técnica como um instrumento ou ferramenta, distinguindo-se de uma abordagem puramente *instrumentalista* ou *antropológica* da técnica.

Segundo Mumford, o desenvolvimento das máquinas “modificou profundamente a base material e as formas culturais da civilização ocidental”⁸⁰⁵. À diferença das épocas anteriores, em que já existiam máquinas, na civilização moderna ela adquire um papel predominante e “o novo é o fato de que as suas funções tenham sido projetadas e incorporadas em formas organizadas que dominam cada aspecto de nossa existência”⁸⁰⁶. Em sua leitura crítica da técnica moderna, ele afirma que a máquina possibilitou o “solo propício

⁸⁰² Veblen citado por MARCUSE, 1999, p. 78-9.

⁸⁰³ MUMFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

⁸⁰⁴ Idem, *ibidem*, p. 26-29.

⁸⁰⁵ Idem, p. 21.

⁸⁰⁶ Idem, *ibidem*.

para o crescimento do controle social estrito” e, assim, “o processo social caminhou de mãos dadas com a nova ideologia e a nova técnica”⁸⁰⁷:

Qualquer coisa que limite as ações e os movimentos dos seres humanos a seus elementos puramente mecânicos pertence à fisiologia, se não à mecânica, da idade da máquina.⁸⁰⁸ A mecânica se converteu na nova religião, e deu ao mundo um novo messias: a máquina.⁸⁰⁹

O indivíduo na “era da máquina” foi caracterizado por Mumford como uma “personalidade objetiva”, alguém que subordina sua vida “a um mundo em que a máquina é o fator e ele o instrumento”⁸¹⁰. Ele chega a essa conclusão ao se colocar a questão: “que tipo de homem surge de nossa técnica moderna?”⁸¹¹

Um “novo” indivíduo surge com introdução da maquinaria no processo de produção, a partir de alterações no mundo do trabalho. Este “novo” tipo de personalidade caracteriza-se por estar diretamente influenciado pelas “situações objetivas” e não mais por crenças⁸¹². O autor diferencia a “personalidade objetiva”, característica dos tempos modernos, da “personalidade medieval”. As duas possuem normas externas de referências, mas enquanto o “homem medieval determina a realidade” de acordo com um “complexo tecido de crenças”, o “homem moderno” é “o árbitro final do juízo é sempre um conjunto de fatos”⁸¹³, e que não são nunca reportados a normas de referências transcendentais, excluindo todo “dever ser”. Ele chama de *objetivas* aquelas “disposições e atitudes que estão de acordo com as ciências e a técnica” e que só foram incrementadas porque representam uma “indispensável *adaptação* ao funcionamento da máquina”⁸¹⁴. A nova objetividade traz consigo passividade e submissão. Para Mumford:

Na verdade, desde o princípio as conquistas mais duradouras da máquina residiram, não nos instrumentos mesmo, que de rapidamente ficaram antiquados, nem nos bens produzidos, que de imediato foram consumidos, mas nos modos de vida tornados

⁸⁰⁷ Idem, p. 56.

⁸⁰⁸ Idem, p. 56.

⁸⁰⁹ Idem, p. 60, grifo meu.

⁸¹⁰ Idem, p. 78. O termo também foi utilizado por Marcuse no artigo de 1941.

⁸¹¹ Idem, p. 381.

⁸¹² Idem, p. 382.

⁸¹³ Idem, p. 382.

⁸¹⁴ Idem, p. 383-4.

possíveis graças à máquina e na máquina: o extravagante escravo mecânico [a máquina] era também um pedagogo.⁸¹⁵

Também para ele um dos elementos principais desta nova *objetividade* é o fato de que a “neutralidade” da ciência e da técnica se converteu em instrumento de adaptação e, portanto, de controle. Essa seria a “grande contribuição da ciência analítica moderna”, a saber, “a técnica de criação de um mundo neutro”: “o conceito de um mundo neutro (...) é um dos grandes triunfos da imaginação do homem”⁸¹⁶.

Os trabalhos de Veblen e Mumford caracterizam o período de desenvolvimento das técnicas relativo aos 20/40 do século passado. Nos anos 60 Marcuse continua a incorporar uma série de novos estudos, trabalhos e pesquisas sobre a tecnologia e seu impacto na esfera da produção e do trabalho, isto é, sobre as mudanças que a introdução de novas técnicas no processo de produção material da sociedade geram no indivíduo, na cultura e no pensamento.

No final da introdução de *O Homem Unidimensional* ele adverte que não fará “referências específicas ao material que utiliza e que se encontra reunido e descrito numa ampla literatura sociológica e psicológica sobre tecnologia e mudança social, gerência científica, empreendimento corporativo, transformações no caráter da mão de obra industrial e da classe trabalhadora”⁸¹⁷. Dentre os trabalhos que cita, dá especial importância às contribuições de Wright Mills sobre as transformações da classe trabalhadora americana e o surgimento dos trabalhadores chamados “colarinhos-branco” (*White Collar*). Também destacam-se os relatórios do governo americano sobre “Concentração de Poder Econômico” e da Divisão do Sindicato Industrial sobre “Automatização e Princípios da Transformação Tecnológica”, assim como a incorporação de algumas idéias do filósofo da tecnologia Gilbert Simondon⁸¹⁸ (por exemplo, a questão da máquina como instrumento de controle, “unidade absoluta”) e também do sociólogo americano Daniel Bell (1919-).

Bell desenvolveu uma análise crítica das mudanças ocasionadas pela introdução da tecnologia na esfera do trabalho⁸¹⁹. Ele mostra como que a nova racionalidade “provocou uma quebra abrupta no ritmo do trabalho passado”⁸²⁰. O seu texto é uma fonte detalhada e rica de dados relativos às mudanças realizadas na sociedade americana nos anos 60, contribuindo assim para formar uma imagem concreta do contexto em que Marcuse escreve

⁸¹⁵ Idem, p. 343.

⁸¹⁶ Idem, p. 383.

⁸¹⁷ MARCUSE, H., 1968a, p. 22-3 ; Idem, 1969a, p. 19.

⁸¹⁸ SIMONDON, Gilbert. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1958.

⁸¹⁹ BELL, Daniel, *O Fim da Ideologia*. Trad. Sérgio Bath. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980. Em especial no capítulo “O trabalho e seus problemas: o cálculo da eficiência”.

⁸²⁰ BELL, D., 1980, p. 184.

sua crítica da tecnologia. Para ele os Estados Unidos “representam hoje [anos 1960], mais do que qualquer outro país, a civilização da máquina”.

Ao analisar a relação entre trabalho e tempo e as propostas de sua racionalização progressiva, Daniel Bell fornece um quadro interessante sobre a evolução das pesquisas de maximização das linhas de produção nas fábricas. Ele mostra que, nos anos 20, o engenheiro Frank Gilbreth (1868-1924) avançou um “passo a mais” nas pesquisas iniciadas por Taylor. De acordo com suas idéias “não só o processo de trabalho com máquinas podia ser decomposto em elementos, mas o próprio movimento do homem podia ser *funcionalizado*, ordenando-se os movimentos naturais dos braços e pernas, de modo a maximizar sua eficácia” ⁸²¹. Gilbreth “isolou dezoito modalidades básicas de unidades cinéticas, os movimentos de alcançar, mover, segurar, etc.” e, analisando suas combinações, criou os princípios da “economia de movimento”, segundo a qual “as duas mãos não devem permanecer ociosas ao mesmo tempo, exceto em períodos de descanso; os movimentos dos braços devem ter direções opostas e simétricas”, e assim por diante. Dessa forma, foi dado “um passo adicional na lógica inexorável da racionalização” ⁸²². Ao longo dos anos 40 as pesquisas continuaram e “quase compulsivamente (...) o engenheiro, ultrapassando a simples decomposição do trabalho em componentes minuciosos, procura agora um sistema simples que abranja todo o relacionamento do tempo e da movimentação no trabalho humano, desde as vassouradas do servente que varre o chão até o ritmo da datilógrafa dedilhando o teclado da máquina elétrica” ⁸²³.

O tema da “máquina” como um instrumento de controle também aparece no primeiro capítulo do livro de Marcuse, chamado, significativamente, de “As novas formas de controle”, no qual ele trata da automação tecnológica do processo produtivo e das modificações tecnológicas introduzidas no meio de trabalho e nos instrumentos de trabalho ⁸²⁴.

Antecipando a tendência contemporânea de crítica das novas tecnologias e de desmistificação de seu caráter aparentemente irrevogável e irreversível, Marcuse põe em questão a legitimidade do progresso da ciência e da tecnologia através da crítica das máquinas e da desumanização que a introdução das máquinas no processo produtivo implicou ao trabalhador. A especificidade do livro de Marcuse *O Homem Unidimensional* é

⁸²¹ Idem, *ibidem*, p. 188.

⁸²² Idem, p. 188.

⁸²³ Idem, p. 191.

⁸²⁴ Também é significativo que o livro seja dividido precisamente em duas partes: a “Sociedade unidimensional” e o “Pensamento unidimensional”, “*mostrando a gênese da cultura, [a gênese] do pensamento no âmbito do processo de produção material*”. MAAR, Wolfgang. L., op. cit., 2007.

que ele retrata um momento do desenvolvimento histórico, no qual a introdução de máquinas e sistema de máquinas cada vez mais modernas possibilitou uma diminuição no número de trabalhadores vinculados diretamente à produção e o surgimento crescente de novas formas de trabalho, como os “colarinhos-branco”.

O momento retratado por Marcuse em *O Homem Unidimensional* é o da passagem do período fordista para o pós-fordista entre os anos 60 e 70, que impôs profundas alterações na base produtiva das sociedades industriais avançadas, tanto no modo de produzir quanto na maneira pela qual se trabalha. Nesse sentido, vale retomar algumas das observações feitas por Fontenelle ⁸²⁵.

A crise do modelo fordista começa em meados dos anos 50 e 60 e aprofunda-se ao longo dos anos 70. Essa passagem para o modelo pós-fordista – ou ao modelo de “acumulação flexível” – não foi simples nem imediata. Nos anos 60, apesar do aparente crescimento dos setores industriais, principalmente o automobilístico, o fordismo já enfrentava uma forte crise que desencadeou uma tentativa de “flexibilização” da força de trabalho por meio de subcontratações, gerando conflitos com as classes trabalhadoras ⁸²⁶. A “flexibilização” da força de trabalho, que tinha o objetivo de tornar o setor industrial mais competitivo na luta concorrencial, torna evidente o limite a que chegou o modelo fordista, que não podia mais conter as “contradições inerentes ao capitalismo” uma vez que “na base da sobrevivência do capitalismo está a necessidade imanente de revolucionar constantemente suas condições de produção” e, nesse sentido, a “rigidez” do período fordista não poderia continuar por muito mais tempo ⁸²⁷.

Em meados dos anos 70 as questões estruturais e conjunturais do capitalismo levaram as empresas a um período de “racionalização, reestruturação e intensificação do controle

⁸²⁵ FONTENELLE, I. A., *O Nome da Marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002.

No livro a autora apresenta a história de surgimento e desenvolvimento da marca McDonald's nos anos 30, período áureo do fordismo americano, depois o esgotamento do modelo nos anos 70 com a sua necessária remodelação e, finalmente, o novo horizonte que se desenha a partir dos anos 80, em um período posterior ao fordismo. A história da empresa de comidas rápidas (*fast-food*) que surge inicialmente como um *drive-thru* está essencialmente ligada ao desenvolvimento da indústria automobilística americana e responde às exigências do novo contexto de aceleração capitalista. A produção cada vez maior de bens de consumo nos anos 50 e 60 tornou necessária a criação da imagem da “marca” como elemento de diferenciação dos produtos na luta concorrencial. Segundo a autora, na concorrência das grandes empresas transnacionais a “marca” alcança o “papel principal na nova dinâmica da acumulação primitiva” que passou a vigorar a partir dos anos 80. Ela mostra ao longo do texto que “essa ‘experiência da marca’, como valor, depende inteiramente de fatores subjetivos” dos quais o capitalismo está se apropriando (Idem, 2002, p. 161-3). A autora desenvolve seu argumento guiada por duas referências teóricas principais, Marx e Freud, mais especificamente a concepção de “fetichismo” desenvolvida por ambos.

⁸²⁶ FONTENELLE, I. A., 2002, p. 153.

⁸²⁷ FONTENELLE, *ibidem*, p. 153-4.

sobre o trabalho” que solaparam o modelo fordista já enfraquecido por meio de uma “alteração profunda na base produtiva”. Dentre as principais transformações estão uma intensa “mudança tecnológica”, a “automação” da produção e o uso de robôs, desenvolvimento de novas linhas de produtos e nichos de mercado, etc.

Porém, apesar destas transformações, algo continuou o mesmo, pois “a mecanização do trabalho modificou a atitude e a condição do explorado, mas não eliminou o caráter de exploração”. Segundo Marcuse, o “trabalho mecanizado”, feito de reações automáticas e semi-automáticas, continua sendo uma “escravidão exaustiva, entorpecedora e desumana”.

11.2 Sociedades industriais avançadas: anos 60

No segundo capítulo de *O Homem Unidimensional* Marcuse realiza algumas observações críticas a Marx que se referem a sua teoria do socialismo. Longe de negar a sua importância, Marcuse quer determinar o contexto social transformado, a sociedade industrial “avançada”, que levou à “obsolescência” de algumas categorias marxistas; porém, a teoria marxista é obsoleta “exatamente na medida em que essa obsolescência convalida os conceitos fundamentais da teoria”⁸²⁸. Segundo Marcuse:

(...) os fatores que conduziram à superação e à obsolescência de alguns conceitos marxistas decisivos foram antecipados na própria teoria marxista como alternativas e tendências do sistema capitalista. Por isso, um reexame ou mesmo uma reformulação da teoria de Marx não podem significar um simples ajustamento da teoria aos novos fatos, mas devem proceder como desenvolvimento e crítica no interior dos conceitos marxistas.⁸²⁹

Estas tendências foram previstas e antecipadas na análise da “teoria do valor” de Marx, pela análise dos resultados do uso da tecnologia e a ciência postas à serviço do capital que introduziram uma mudança decisiva na forma de trabalhar pela redução do trabalhador a mero instrumento do processo produtivo mecanizado. Com isto, Marcuse nega que a análise marxista do sistema capitalista esteja superada; ao contrário, “as noções fundamentais dessa teoria parecem convalidadas”⁸³⁰. Porém, o que para Marcuse se tornou obsoleto é a análise

⁸²⁸ MARCUSE, “A Obsolescência do Marxismo”. In: *Opções da Esquerda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972c, p. 193.

⁸²⁹ Idem, *ibidem*, p. 193.

⁸³⁰ Idem, p. 193.

da transição do capitalismo para o socialismo. Ele quer entender quais implicações das transformações do capitalismo avançado para a teoria do socialismo.

A novidade das “sociedades industriais avançadas” reside na sua elevada produtividade que permite uma vida com mais conforto, para alguns, satisfaz necessidades que tornam a servidão suportável e despercebida, entrega mercadorias e dirige o lazer, que se torna “entretenimento”; enquanto outros, os párias e excluídos, vivem no inferno da sociedade da abundância, em sua brutalidade, marginais aos seus benefícios. Esta sociedade impede o nascimento de um universo do discurso e da ação qualitativamente diferente, pois a sua extrema racionalidade elimina ou absorve toda tentativa de subversão e “condiciona a imaginação”.

Marcuse enumera algumas características que indicam uma “transformação decisiva” no processo de produção imposta às classes trabalhadoras dos setores mais avançados na civilização industrial, que põem em cheque o conceito marxista de “trabalhador” e abala a “teoria do socialismo”, sendo que estas mudanças ocorrem, segundo Marcuse, “graças ao processo de produção”.

A primeira mudança refere-se à mecanização, pois com ela o trabalho deixa de ser “exploração de energia física” para tornar-se “exploração mental e psíquica”. A mecanização do trabalho modifica a atitude e a condição do explorado e “a tecnologia substituiu a tensão do espírito e o esforço mental à fadiga muscular”, e assim, a “máquina parece insinuar aos operadores um ritmo hipnótico”. O operário organizado da sociedade tecnológica avançada vive sua recusa de modo menos perceptível e ele foi integrado à comunidade tecnológica⁸³¹.

Segundo Marcuse, isso impõe uma séria *transformação ao conceito marxista de trabalhador*. Pois, para se apropriar e fazer aumentar a mais-valia, o lucro, o capitalista utilizava a energia humana até o limite, em condições sub-humanas, o que dava à exploração seus aspectos revoltantes e inumanos. Esse era o elemento material decisivo, a dimensão fisiológica e biológica do capitalismo, que encontramos na escravidão assalariada e na alienação. Nesse sentido, o proletariado era a recusa viva de sua sociedade.

Uma transformação no processo de produção refere-se aos instrumentos de produção. Pois a mecanização conduz à *desvalorização extrema* do trabalhador, ela supera o indivíduo no processo de trabalho, reduzindo sua autonomia profissional, o que conduz a uma forma específica de servidão e elimina seu poder específico que tinha o trabalhador de parar o processo produtivo. A especificidade da classe trabalhadora enquanto grupo diferente dos

⁸³¹ MARCUSE, H., 1968a, p. 50-3; Idem, 1969a, p. 42-5.

demais desaparece, ela deixa de ser a negação viva da sociedade estabelecida. A máquina se torna “instrumento *individual* de produção”, uma “unidade absoluta”.⁸³²

Para Marcuse, o decisivo é que essa mudança tecnológica parece abalar a noção marxista de “composição orgânica do capital” e, com isso, a *teoria da criação de mais-valia*, segundo a qual uma máquina não cria valor, apenas transmite seu próprio valor ao produto, uma vez que a mais-valia é resultado da exploração do trabalho. Porém, a máquina incorpora o trabalho humano e, graças a ela, o trabalho passado (trabalho morto) é conservado, determinando o trabalho vivo. Assim, o capitalismo transforma o trabalho morto, a ciência e a tecnologia, em forças produtivas.

Em nossos dias, com a automação, as relações entre trabalho morto e trabalho vivo parecem mudar qualitativamente, pois chegamos a um ponto em que a produtividade é determinada pelas próprias máquinas e não mais pelo rendimento individual. Agora se torna quase impossível medir o rendimento individual.

Para mostrar a importância dessa transformação, Marcuse remete a um trecho do relatório “Automation and Major Technological Change”, de Daniel Bell:

A automação em amplo sentido, isto significa que deixamos de medir o trabalho (...). Com a automação, não podemos mais medir o rendimento de um homem em particular; agora nós só medimos a utilização do equipamento. Se isto é generalizado como uma espécie de conceito (...), não há mais, por exemplo, nenhuma razão para pagar um homem por peça ou por hora, quer dizer que não há mais razão para conservar o “duplo sistema” de pagamento, o salário ao tempo e o salário à peça.⁸³³

Segundo Marcuse, Daniel Bell vai “muito mais longe ainda” em sua análise do fenômeno da “industrialização”...

Não é porque se construíram usinas que houve a industrialização, é porque se colocaram a medir o trabalho. Quando o trabalho pôde ser medido, quando se pôde ligar o homem a um trabalho, quando se pôde colocar um arreio sobre ele e medir seu trabalho por peça, pagá-lo por peça ou por hora, que se teve a industrialização moderna.⁸³⁴

⁸³² MARCUSE, H., 1968a, p. 53; 1969a, p. 45. Termo de Gilbert Simondon.

⁸³³ Bell citado por Marcuse: Idem, *ibidem*, p. 54; Idem, *ibidem*, p. 46.

⁸³⁴ Idem, *ibidem*. Mais uma vez vemos Marcuse recusar relacionar a tecnologia a um mero instrumento. Não são as “fábricas”, as usinas, que determinam, mas o modo como se pôde controlar o trabalho, a vida; é todo um complexo tecnológico que está por trás de cada mudança tecnológica.

Com estas mudanças tecnológicas resultadas da mecanização do processo produtivo é a própria relação entre o trabalhador e as outras classes, isto é, a própria forma de organização do trabalho que parece alterar definitivamente a posição e a existência do trabalhador no conjunto do processo produtivo e na sociedade. Nessa situação o mais importante são os “aspectos negativos da automação”, como a “aceleração das cadências do trabalho, desemprego resultante da falta de adaptação à técnica, fortalecimento da gerência, impotência e resignação crescente dos operários”, “menores chances de promoção”, “preferência por engenheiros e diplomados”. Outra tendência é a assimilação dos interesses dos trabalhadores àqueles das próprias fábricas.

Estas mudanças no aspecto do trabalho e nos instrumentos da produção conduzem assim a uma terceira transformação decisiva do processo de produção, que é a alteração na “atitude” e na “consciência” do trabalhador ⁸³⁵.

A assimilação das necessidades e das aspirações, do nível de vida, das atividades de lazer, das atividades políticas, é uma consequência da integração na própria fábrica, no processo material de produção. ⁸³⁶

A novidade é a passagem de uma ordem guiada exclusivamente pela “produção” para uma guiada pelo “consumo” ⁸³⁷, e podemos observar essa mudança a partir da “inflexão difusa” na literatura sobre *marketing* ocorrida nos anos 60 em autores como Peter Drucker e Theodore Levitt. Estas passaram a salientar as “diferenças” entre *marketing* e vendas e o enfoque passou a ser no “consumidor” e não mais na produção. Isso gerou uma nova concepção de *marketing* que subordina a produção àquilo que pode efetivamente ser consumido ⁸³⁸ e que se baseia em uma série de pesquisas sobre as “necessidades e desejos dos consumidores” visando, em meio à intensa concorrência, a antecipação de tendências sociais e a compreensão das “necessidades do consumidor”. ⁸³⁹

⁸³⁵ MARCUSE, H., 1968a, p. 54-5; Idem, 1968a, p. 55; Idem, 1969a, p. 47.

⁸³⁶ Idem.

⁸³⁷ FONTENELLE, I. A., 2002, p. 161.

⁸³⁸ O *marketing* não mais como arte de vender, mas como o “saber o que fazer” para vender.

⁸³⁹ Dessa forma, o *marketing* deixa de ser “propaganda e publicidade” para se tornar uma “atividade estratégica” que tem a ver mais com a venda de produtos, em “levar o produto ao consumo e gerar lucro”. Ou seja, no “novo paradigma” temos a “integração do *marketing* à base produtiva”, o que revela o papel central do acesso, controle, produção e comunicação da “informação” e que constitui uma “nova base do processo de formação de valor”. Não é mais o modelo “rígido” da produção fordista que gera o lucro, mas um novo modelo “flexível” de produção, de controle do trabalho e de consumo, que se torna produção de “comunicação”, de “conhecimento” e “informação” e não mais apenas produção de bens materiais e de uso (estes servem quando muito de suporte material). Tem-se assim a passagem para o que Fontenelle chama de “capitalismo virtual”, que gera uma reestruturação profunda na estrutura das próprias empresas:

Como última conseqüência de todas estas mudanças no processo de produção, Marcuse cita o “enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora”. Isso ocorre por esta deixa de ser a “contradição viva da sociedade estabelecida”. Simultaneamente, ocorre o fortalecimento da dominação pela “administração” e pela “gerência científica”, onde os dirigentes e proprietários capitalistas desaparecem por traz da administração, eles deixam de ser os agentes responsáveis, tornam-se burocratas no aparelho do grande capital. Uma ampla hierarquia se estende além de toda empresa particular, penetra o mundo dos laboratórios científicos e institutos de pesquisa, no governo, fazendo desaparecer por traz de uma fachada de objetividade racional os verdadeiros agentes da exploração. A raiva e a frustração são assim privadas de alvo específico e o “véu tecnológico esconde a reprodução da desigualdade e da escravidão”⁸⁴⁰. Apesar do progresso tecnológico, o homem se submete a seu aparelho produtivo, e mais ainda quando há mais liberdades e mais conforto.

A tese de Marcuse que resulta da análise dessas transformações no trabalho é a seguinte: a “novidade” é a “soberana racionalidade deste fenômeno irracional”, é a eficácia de um condicionamento que molda as aspirações, as necessidades, as *pulsões instintuais* dos indivíduos e mascara a diferença entre a *verdadeira e a falsa consciência*⁸⁴¹. A nova organização social se reproduz não apenas por meio do controle do processo produtivo material, mas também por meio da manipulação da própria subjetividade, utilizando-se dos impulsos e desejos primários, como o uso social da agressividade e da sexualidade, transformadas em mercadorias com “elevado valor de troca”.

Na sociedade afluyente os indivíduos são aprisionados num ciclo de manipulação progressiva que se estabelece por meio da entrega de mercadorias que permitam a satisfação da sexualidade e da agressividade não sublimada, satisfação não mediata. Já nas análises do nazismo realizadas ao longo dos anos 40 Marcuse percebera a importância dessa nova espécie de satisfação que uma sociedade proporciona aos indivíduos e que se torna elemento de controle. Ele desenvolve essa abordagem ao longo dos anos 50, graças ao estudo da teoria freudiana: é daí que surge um de seus conceitos centrais que permite explicar o novo contexto histórico no qual a liberdade e a felicidade, proporcionadas pelo consumo na sociedade industrial avançada, se transformam em poderoso narcótico social: o conceito de

elas perdem cada vez mais em estrutura física e seu valor passa a ser medido em termos “virtuais”, como é o caso da “marca”. No caso do McDonald’s o valor da empresa tida como uma das dez mais valiosas do mundo é determinado em 64% pela sua marca. FONTENELLE, I. A., 2002, p. 162-4. As colocações sobre o *marketing* feitas pela autora baseiam-se no livro de Sérgio Zyman, *O fim do marketing como nós o conhecemos* [1999].

⁸⁴⁰ MARCUSE, 1968a, p. 57; Idem, 1969a, p. 49; grifo meu.

⁸⁴¹ Idem, ibidem, p. 58; Idem, ibidem, 1969a, p. 49.

“dessublimação repressiva”. Esse conceito refere-se a um novo contexto histórico, onde não impera mais a lei da repressão imediata, o “látego econômico” conforme o prefácio político a *Eros e Civilização*, mas o imperativo da satisfação: Consuma! Goze! Usufrua! Sorria! Seja feliz!, contexto esse perfeitamente retratado na utopia tecnológica de Adouls Huxley em seu *Admirável Mundo Novo*. Constitui-se assim uma “consciência feliz”, que obscurece a “consciência infeliz” dos antagonismos e dos conflitos, harmonizando confortavelmente o indivíduo a essa sociedade.

Marcuse procura desmistificar essa aparência de uma sociedade em constante progresso e afluência, mostrando que ela é permeada por contradições, que esse progresso conduz à destruição, do ambiente externo (poluição, miséria, fome, etc.), mas também interno, recuperando aqui a tese do *mal-estar na civilização* desenvolvida por Freud em 1929, segundo a qual a nossa civilização produz um aumento de infelicidade e doenças psíquicas, como as neuroses. Freud estabeleceu uma estreita relação entre psicologia individual e social, o que permitiu a Marcuse resgatar o caráter crítico da teoria freudiana da civilização em sua análise do contexto totalitário das sociedades modernas, onde o indivíduo se torna mero instrumento de um aparato que lhe sobrepõe.⁸⁴²

Marcuse põe em questão os “benefícios” proporcionados pela sociedade da abundância e questiona se estes “compensam o fato de que as decisões sobre a vida e a morte” são tomadas em lugares “sobre os quais os indivíduos não têm controle algum”, que transforma suas vidas em instrumentos, organizados e controlados por uma racionalidade tecnológica que visa maximização e eficiência em vista da reprodução de uma organização social política que, apesar de oferecer produtos, mercadorias e mais conforto, baseia-se na exploração e dominação. Assim...

Os escravos da civilização industrial avançada são escravos sublimados, mas permanecem escravos, pois a escravidão pode se definir não pela obediência, nem pela rudeza dos trabalhadores, mas pelo status de instrumento e a redução do homem ao estado de coisa.⁸⁴³

Esta é a forma pura de servidão: existir como instrumento, como coisa. (...) a reificação tende a se tornar totalitária por causa de sua forma tecnológica, os organizadores e os administradores estão

⁸⁴² Para uma análise desse conceito e da interpretação da teoria freudiana realizada por Marcuse ver PISANI, Marília M., *Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica – um estudo de “Eros e Civilização”*/ Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar, 2003.

⁸⁴³ François Perroux citado por Marcuse: Idem, ibidem, p. 58; Idem, ibidem, p. 49.

cada vez mais dependentes do mecanismo que eles organizam e controla.⁸⁴⁴

A imagem dialética da “relação entre senhor e escravo” desaparece e dá lugar a um “círculo vicioso” no qual estão enredados tanto mestres quanto escravos. Segundo Marcuse, o “círculo vicioso é realmente o símbolo de uma sociedade que se desenvolve e se mantém na direção pré-estabelecida”, “guiada pela necessidade de crescimento que ele engendra e limita ao mesmo tempo”⁸⁴⁵.

Marcuse quer entender em que essas transformações modificam a concepção de passagem do capitalismo para o socialismo e como elas modificam a própria idéia de socialismo. Ele se pergunta se essa nova situação, que alia produtividade e controle, “tem uma estabilidade ‘temporária’ no sentido em que nada mudou nas fontes do conflito (...), ou será que essa situação corresponde a uma mudança da própria estrutura antagônica que resolve as contradições ao torná-las suportáveis? Se a segunda hipótese é verdadeira, como neste contexto as relações entre o capitalismo e o socialismo evoluem, estas relações que fazem do socialismo a negação histórica do capitalismo?”⁸⁴⁶ Para ele estas transformações afetam decisivamente.

A teoria marxista clássica visualiza a transição do capitalismo ao socialismo sob a forma de uma revolução *política*: o proletariado destrói o aparelho *político*, mas conserva o aparelho *tecnológico* e o submete à socialização. Nesse sentido, haveria uma “continuidade” na revolução. Livre de restrições e destruições irracionais, a racionalidade tecnológica se mantém e se desenvolve na nova sociedade. Essa “continuidade” é uma noção de “importância vital” para a noção de socialismo entendido como negação do capitalismo.

Entretanto, Marcuse põe esta noção em xeque ao dizer que o capitalismo avançado “faz entrar a racionalidade técnica em seu aparelho de produção”, que explora cientificamente o trabalho por meio da mecanização e da exploração dos recursos. “Nem a nacionalização, nem a socialização *por si próprias* mudam este aspecto material da racionalidade tecnológica”.

(...) na medida em que a existência privada e pública é, em todas as esferas da sociedade, englobada no aparelho técnico estabelecido – ele se torna um meio de controle e de coesão em um universo político onde são integradas as classes trabalhadoras – nesta medida, uma

⁸⁴⁴ Marcuse, *ibidem*, p. 58; *Idem*, *ibidem*, p. 49-50.

⁸⁴⁵ *Idem*, p. 59; *Idem*, p. 50.

⁸⁴⁶ *Idem*, p. 47-48; *Idem*, p. 40.

mudança qualitativa implica uma mudança na própria estrutura tecnológica.⁸⁴⁷

E ele vai além...

Em nossos dias é precisamente este “espaço interior” onde se pratica a transcendência histórica que é obstruído pela sociedade, onde sujeitos e objetos indistintamente são os instrumentos num contexto que tem sua razão de ser em uma produtividade potente e em suas realizações.⁸⁴⁸

Marcuse afirma que o grande dilema na compreensão do novo panorama histórico do capitalismo avançado refere-se ao fato de que nesta sociedade a dominação e a repressão se estabelecem e se justificam pela elevada produtividade que lhe é característica e que permite aos indivíduos desfrutarem das vantagens que este sistema lhes oferece. Marcuse descreve o período atual com a idéia de uma *imobilização da dialética da negatividade*⁸⁴⁹ e esta traz um novo problema para o conceito de dialética presente no materialismo marxista. Marcuse afirma que o marxismo permanece no terreno da razão idealista, “na medida em que não destrua a concepção do progresso, segundo a qual o futuro já está sempre enraizado no presente”⁸⁵⁰. Ele questiona...

(...) em que medida a etapa tardia da sociedade industrial ocidental, pelo menos no que se refere à base técnica do desenvolvimento das forças produtivas, pode servir como modelo para a construção de uma nova sociedade.⁸⁵¹

E ainda...

Não será que o materialismo dialético reduz sua própria base material na medida em que não penetra em grau suficientemente profundo na ação das instituições sociais sobre o ser e a consciência dos indivíduos (...); na medida em que subestima o papel da ciência e da técnica ligadas à violência na formação e determinação das necessidades e da satisfação dessas necessidades? Isto é: não será que

⁸⁴⁷ Idem, p. 49; Idem, p. 41-2.

⁸⁴⁸ Idem, p. 49; Idem, p. 42.

⁸⁴⁹ MARCUSE, Em “Sobre o Conceito de Negação na Dialética”. In: MARCUSE, H., *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972b, p. 160.

⁸⁵⁰ Idem, p. 161.

⁸⁵¹ Idem, p. 162.

o materialismo marxista subestima as forças de integração e coesão que atuam na fase madura do capitalismo?⁸⁵²

“*Há alguma chance deste encadeamento de produtividade e repressão crescentes ser rompido?*”⁸⁵³ Para Marcuse, existem “tendências explosivas” que provém ao mesmo tempo de *dentro* e de *fora* do sistema. Uma delas é *interna*, *inerente* ao progresso técnico, é a “automação”. Quando a automação atinge os limites de suas possibilidades técnicas, ela se torna incompatível com uma sociedade cujo processo de produção é baseado na exploração privada da força de trabalho. Segundo Marcuse, quase um século antes que a automação se tornasse uma realidade, Marx já havia vislumbrado esta perspectiva em sua análise do desenvolvimento do capitalismo e ele toma uma citação de Marx nos *Grundrisse*⁸⁵⁴:

Porque a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza real depende menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho utilizada do que da potência dos instrumentos [poder instrumental, *Agentien*] posto em movimento durante o tempo de trabalho. Esses instrumentos, e seu grau de eficácia, não estão em relação com o tempo de trabalho imediato que requer sua produção; sua eficácia depende antes do nível geral da ciência e do progresso tecnológico; sua eficácia depende, em outras palavras, da aplicação dessa ciência à produção (...). Nestas condições, o trabalho humano não está mais incluído no processo de produção – o homem está ligado ao processo de produção antes como supervisor e regulador (...). Ele está fora do processo de produção ao invés de ser seu principal agente (...). No curso desta transformação, o grande pilar da produção e da riqueza não é mais o trabalho imediato realizado pelo próprio homem, nem seu tempo de trabalho, mas o potencial de sua produtividade universal (*Produktivkraft*), quer dizer, seu saber e seu controle sobre a natureza por meio de sua existência social – em uma palavra: é o desenvolvimento do indivíduo social. O roubo do tempo do tempo de trabalho alheio, sobre o qual ainda repousa a riqueza social hoje, parece uma base bastante fraca si comparamos às novas bases criadas pela grande indústria. Desde que o trabalho humano, na sua forma imediata, deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixará, e deverá necessariamente deixar de ser a medida da riqueza, e o valor-de-troca necessariamente deixará de ser a medida do valor-de-uso. A mais-valia do trabalho das massas [da população] deixa de ser a condição de desenvolvimento da riqueza social, e a ociosidade de uma minoria deixa de ser a condição necessária para o

⁸⁵² Idem, p. 162-3.

⁸⁵³ MARCUSE, H., 1968a, p. 59; Idem, 1969a, p. 50.

⁸⁵⁴ Marcuse recorre a essa citação de Marx também em outro contexto. MARCUSE, 1972b, p. 197. Devido a sua importância para ele, expomos a longa citação inteira, tal como aparece nele.

desenvolvimento das faculdades humanas intelectuais e universais. Assim, colapsa a produção baseada no valor-de-troca (...).⁸⁵⁵

Para Marcuse, a questão que se impõe é saber se e como a sociedade industrial avançada consegue conter essa perspectiva. Pois a automação parece ser o grande catalisador da sociedade industrial avançada, mas “um catalisador que pode ser explosivo ou não”. A automação da produção, quando levada às últimas conseqüências, entra em choque com a necessidade de manutenção das formas de trabalho estabelecidas e com a sua utilização mais eficaz. Esse bloqueio contínuo de uma utilização mais produtiva do capital “pode gerar um período de depressão e reativar o conflito de interesses de classe”⁸⁵⁶.

Marcuse faz uma série de colocações prospectivas a respeito das possibilidades futuras de um possível *rompimento com este ciclo de dominação* ou de *contenção da transformação*. No primeiro caso, ele visualiza este rompimento nos setores menos avançados da civilização, as sociedades pré-tecnológicas e, por isso, menos permeadas pela sua racionalidade instrumental. Ele pensa na criação de um caminho alternativo de industrialização nos Países do Terceiro Mundo, citando particularmente a Índia e o Egito.

Mas, faz suas ressalvas. E isso conduz à segunda colocação a respeito da possibilidade de contenção da transformação. Marcuse foca a exposição em três sociedades. No caso dos países do Terceiro Mundo, afirma, de forma bastante realista e atual, que há duas possibilidades: ou esses países se colocam um desenvolvimento “forçado”, e assim conhecerão um período de administração total, ou então serão obrigados de forma “muito violenta” a aceitar o modelo de desenvolvimento das sociedades avançadas.

Para resumir, digamos que os países em via de desenvolvimento estão a ponto de cederem seja a uma forma de neo-colonialismo, (...) seja a um sistema de acumulação primitiva mais ou menos terrorista.⁸⁵⁷

Assim, Marcuse antecipou as palavras da ativista ecológica Vandana Shiva⁸⁵⁸...

Quinhentos anos depois de Colombo, uma versão secular do mesmo projeto de colonização está em andamento por mais das

⁸⁵⁵ Marx citado por Marcuse: MARCUSE, 1968a, p. 61-2; Idem, 1969a, p. 52; MARCUSE, 1972b, p. 197, grifos do autor.

⁸⁵⁶ MARCUSE, H., 1968a, p. 62-3; Idem, 1969a, p. 53.

⁸⁵⁷ Idem, 1968a, p. 72; 1969a, p. 62; grifo meu.

⁸⁵⁸ SHIVA, Vandana, *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 27.

patentes e dos direitos de propriedade intelectual. (...) O princípio de ocupação efetiva pelos príncipes cristãos foi substituído pela ocupação efetiva das empresas transnacionais. A vacância das terras foi substituída pela vacância das formas de vida e espécies, modificadas pelas novas biotecnologias. O dever de incorporar selvagens ao cristianismo foi substituído pelo dever de incorporar economias locais e nacionais ao mercado global, e incorporar os sistemas não ocidentais de conhecimento ao reducionismo da ciência e da tecnologia mercantilizadas do mundo ocidental.⁸⁵⁹

Marcuse previu também as novas formas de exploração das ex-colônias do Terceiro Mundo, que encontra eco nos comentários de Laymert Garcia dos Santos⁸⁶⁰:

A conferência convidava os participantes a deslocarem o eixo da discussão sobre a perda da biodiversidade, a mover o foco do Sul para o Norte, isto é da relação entre erosão genética e subdesenvolvimento para erosão e desenvolvimento; mais ainda: trocava a discussão das velhas causas da exploração insustentável dos recursos naturais (ação das madeireiras, garimpagem, agro-pecuária extensiva) pela consideração da nova força predatória. A mudança de enfoque permitia perceber que a nova predação era *high tech*, pois manifestava-se através da ciência, cujo desenvolvimento favorecia uma sistematização extremamente operativa do conhecimento sobre a vida; através da biotecnologia, cuja performance implica no projeto de transformar os seres vivos em matéria-prima; e através dos direitos de propriedade intelectual, cujos sistema legal procura conferir legitimidade à apropriação econômica dos princípios ativos dos seres vivos. Assim, a mudança de enfoque implicava em admitir que era mais importante preparar-se para combater a violência high tech do que limitar-se a lutar contra as velhas práticas extrativas, na medida em que força predatória parecia agora nutrir-se diretamente da diversidade das formas de vida para poder continuar se expandindo e se revolucionando. No meio ambientalista era evidente a necessidade de resistir ao patenteamento da vida. Entretanto, isso não parecia suficiente. No Brasil o prestígio da ciência e da biotecnologia permaneciam intactos (...).⁸⁶¹

Uma análise dos reflexos das transformações do processo produtivo no caso do Brasil foi realizada por Francisco de Oliveira em seu livro *Crítica à Razão Dualista. O Ornitorrinco*. A imagem do animal “ornitorrinco”, que é ao mesmo tempo ovíparo e

⁸⁵⁹ SHIVA, 2001, p. 24.

⁸⁶⁰ Comentários sobre a conferência “International Conference on Redefining the Life Sciences”, promovida pela ONG “The Third World Network” em Penang, na Malásia, de 5 a 12 de Julho de 1994. In: SANTOS, Laymert Garcia dos, *Predação High Tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil*, 2001. Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/cteme/textos.htm>

⁸⁶¹ SANTOS, Laymert Garcia dos, op. cit., 2001; grifo meu.

mamífero, de difícil classificação, serve ao crítico para sublinhar a feição incongruente da sociedade brasileira. Segundo o autor, a transformação do Brasil em “ornitorrinco” se completou com o “salto das forças produtivas que vemos em nossos dias”. Com isso, ele pôde afirmar que “o desenvolvimento das forças produtivas desgraça uma parte da humanidade, em lugar de salvá-la”⁸⁶². O autor utiliza o termo “evolução truncada” para caracterizar o estado atual dos países da periferia. Por ser um “progresso incremental, o progresso técnico depende basicamente da “acumulação tecnológica anterior”. Porém, este novo conhecimento, necessário para que os países da periferia alcancem o mesmo desenvolvimento dos centros, “está trancado nas patentes”⁸⁶³. A “terceira revolução industrial” combina a mundialização do capital aos conhecimentos científicos e técnicos, “que estão seqüestrados em patentes”⁸⁶⁴. Neste contexto, os traços herdados do subdesenvolvimento passam por uma desqualificação suplementar, mantendo a situação de calamidade, a degradação do trabalho e do trabalhador e, conseqüentemente, a desagregação social. A alta produtividade do trabalho, possibilitada pelo *desenvolvimento técnico* aplicado à produção, ao invés de melhorar as condições de trabalho e da vida do trabalhador leva, ao contrário, a uma degradação ainda maior, exemplificada pela existência de “vendedores de refrigerantes nas portas dos estádios de futebol, dos vendedores ambulantes nas esquinas das grandes cidades, dos jovens e crianças vendendo balas e chicletes, os carroceiros e catadores de lixo”⁸⁶⁵. Segundo o autor, essas novas formas de trabalho, que ele chama de “trabalho precário” (ironizando o termo trabalho “informal”, que tem sido de uso corrente), são extremamente benéficas para as empresas; por exemplo, no caso dos vendedores ambulantes de coca-cola, o produto é vendido pelo “trabalhador” que não possui nenhum vínculo ou direito trabalhista com a empresa produtora. Mais do que isso, essas formas de trabalho não são “marginais”, mas fazem parte essencialmente da forma do capitalismo globalizado: “Para realizar o valor das mercadorias, a forma de trabalho dos vendedores é a mais primitiva”⁸⁶⁶.

Mas voltando ao Marcuse, sobre a contenção da transformação no “socialismo soviético” e nas sociedades de “Bem Estar”, particularmente nos Estados Unidos, ele vê uma mesma tendência atuar nos dois regimes políticos. Nestes a contenção da transformação se faz pela *elevação da possibilidade de consumo* para maiores parcelas da população, uma vez

⁸⁶² OLIVEIRA, Francisco de, *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003, p. 16.

⁸⁶³ Idem, p. 138.

⁸⁶⁴ Idem, p. 12.

⁸⁶⁵ Idem, p. 140.

⁸⁶⁶ Idem, p. 140.

que “quanto mais os dirigentes são capazes de distribuir produtos de consumo, mais a população dominada será firmemente ligada às diversas burocracias hoje no poder”⁸⁶⁷.⁸⁶⁸

Com o objetivo de levar mais adiante estas indicações dadas por Marcuse e ver qual o destino das transformações previstas por ele vamos, mais uma vez, remeter ao texto de Fontenelle, visto que a autora fornece elementos para pensar a questão das transformações internas do capitalismo na sua forma de apropriação e acumulação de riqueza a partir dos anos 80. Estas revelam a centralidade da tecnologia e da ciência nessa “nova rodada de acumulação primitiva”.

A nova organização do modo de produção trouxe alguns problemas para um dos elementos centrais do crescimento do capitalismo: o “controle do trabalho”. Isso ocorre porque essa “nova forma de produção coloca em bases inteiramente novas a questão da apropriação do saber e da medida da produtividade”. Enquanto na análise de Marx ficava claro que a grandeza de valor era determinada pelo tempo de trabalho, agora na nova forma de produção, “não importa mais o tempo de trabalho”, pois não é mais o “trabalho imediato” que gera valor. “No se refere aos aspectos fundamentais da geração de valor”, o que muda é que “não há mais o trabalho padronizada da era fordista”.

Agora a nova atividade produtiva estrutura-se em torno de uma série de relações, é um “trabalho conceitual e interativo”, “inserido em redes de informação”, de gestão, trabalhos técnicos e de gerência. Essa mudança das formas de trabalho torna cada vez mais difícil a possibilidade de medição da produtividade, uma vez que esta passa a depender menos do tempo de trabalho imediato do que “da potência social, geral, dos agentes que agem em espaços públicos de cooperação”. Nesse novo cenário, onde se torna cada vez mais difícil medir a produtividade do trabalho e, portanto, a mais-valia, *parece* haver “a concretização, neste fim de século, da antecipação marxiana da crise da lei do valor”⁸⁶⁹.

Porém, tal como em Marcuse, para a autora estas análises não sugerem “considerações radicais” sobre uma crise do capitalismo, nem sobre seu fim e muito menos pretendem negar a importância do trabalho humano como motor da geração de valor no sistema capitalista (isso permanece inabalável no capitalismo contemporâneo). Suas análises sugerem, antes, que houve um “embaralhamento nas fronteiras, antes claras, da medida do tempo de trabalho e do seu controle”. O capitalismo continua ativo. Agora o controle sobre o

⁸⁶⁷ MARCUSE, 1968a, p. 68; Idem, 1969a, p. 57.

⁸⁶⁸ Francisco de Oliveira afirma “ao modo frankfurtiano, que essa capacidade de elevar o consumo até os setores mais pobres da sociedade é ela mesma o mais poderoso narcótico social” (OLIVEIRA, Francisco de, 2003, p. 144).

⁸⁶⁹ FONTENELLE, I. A., 2002, p. 165-8.

trabalho não pode mais se dar apenas mediante a disciplina do trabalho. No pós-fordismo, com o trabalho em sua forma “desterritorializada” centrado na gestão de conhecimento abstrato e em diferentes medidas de produtividade, surge como novo instrumento de controle a *apropriação de saber e conhecimento* por meio das “marcas”⁸⁷⁰ e das “patentes”⁸⁷¹.

Segundo a autora, a saída para aumentar a lucratividade das empresas foi o investimento em novas “tecnologias da informação”⁸⁷². Dessa forma, a “inovação” torna-se o “pilar básico de sustentação dos negócios” e da nova forma de competitividade, lançando as empresas numa “corrida tecnológica” em busca da constante “antecipação do futuro” e do aumento da “capacidade de inovação”.

Esse processo de “fusão de tecnologias” imprime uma “velocidade inédita na dinâmica de inovação”, conduzindo a um “processo de aceleração da aceleração tecnológica”⁸⁷³. Essas transformações tecnológicas possibilitaram uma “aceleração do tempo de giro” do capital, que é a “chave” da lucratividade capitalista. Dentro desse novo “princípio competitivo”, a “dinâmica da inovação” tornou-se o fator determinante que fez com que a *racionalidade econômica se atrelasse à racionalidade tecnocientífica*.

O desenvolvimento tecnocientífico abre a possibilidade de um “retorno da Acumulação Primitiva”, mas desta vez num “patamar mais elevado” devido à possibilidade de “acesso e apropriação de riquezas intangíveis que a tecnociência disponibiliza para o capital”, como o conhecimento, a informação digital e genética, entre outros⁸⁷⁴. Esse desenvolvimento “*selou a aliança entre o capital, a ciência e a tecnologia, e conferiu à tecnociência a função de motor de uma acumulação que vai tornar o mundo existente matéria-prima à disposição do trabalho tecnocientífico*”⁸⁷⁵. E assim “*se deu uma derradeira volta no parafuso da alienação*”⁸⁷⁶.

⁸⁷⁰ As “marcas” permitem a “apropriação de saber por meio do controle social”: ela encarna a percepção de um “valor” que não está no objeto, mas na forma como ele é percebido, o valor é resultante de uma “relação social” – nesse sentido pode-se dizer que a marca é uma “ilusão de forma” (Fontenelle, 2002, p. 169).

⁸⁷¹ As “patentes” tornam-se o instrumento legal necessário à atual acumulação capitalista para apropriar-se do conhecimento, sendo este um bem intangível, quase “virtual”. Parafraseando F. Haddad, afirma a autora que “as patentes são o correlato moderno da velha cerca de arame farpado”; “a patente, hoje mais do que nunca, assim como a cerca de ontem, são condições necessárias ao capital” (Fontenelle, 2002, p. 169).

⁸⁷² FONTENELLE, I. A., 2002, p. 156.

⁸⁷³ Termo de R. Buckminster-Fuller, citado por Laymert G. dos Santos e retomado pela autora.

FONTENELLE, I. A., 2002, p. 156-7.

⁸⁷⁴ SANTOS, Laymert G. dos, “A exceção à Regra”. In: ARANTES, P. E., *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 13-14

⁸⁷⁵ SANTOS, Laymert G. dos, *Predação High Tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil*, 2001. Disponível em: <http://www.ifch.unicamp.br/cteme/textos.htm>

⁸⁷⁶ ARANTES, Paulo E., “Diante da Guerra”, In: ARANTES, P. E., *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007, p. 29.

Essas análises da nova forma de apropriação capitalista possibilitada pelo desenvolvimento tecnocientífico “evoca a análise de Marx sobre o crescimento econômico do capitalismo”⁸⁷⁷, para quem no capitalismo o trabalho humano produz não apenas mercadorias, mas o próprio trabalhador como mercadoria. E “*se o tempo de trabalho consome a vida, então o que o ser humano aliena no mercado é a sua própria vida*”⁸⁷⁸. As análises de Marx podem ser expandidas para os “atuais processos de transfiguração do mundo biológico em mercadoria por parte do capital, afinal, o trabalho humano é apenas um exemplo de que no capitalismo tudo pode virar mercadoria”⁸⁷⁹. Nas novas tecnociências da vida, como por exemplo, a biotecnologia “*a alienação pôde estender-se aos efeitos da revolução tecnológica permanente, que converte a diversidade da natureza em recursos genéticos, sobre os quais é possível impor direito de exploração privativos*”⁸⁸⁰.

Por meio das *patentes*, a biotecnologia transforma a semente e a vida em mercadorias e, assim, as novas tecnociências, aliadas ao capital global e aos Estados no interesse das transnacionais, “convergem no projeto de apropriação econômica do patrimônio genético e de modificação genética dos organismos e seres a serviço do mercado”⁸⁸¹. A associação entre a indústria farmacêutica americana, pesquisa nas ciências médicas, na biologia molecular, na genética, neurociência e bioquímica, tem posto novas questões. O mapeamento genético não promete apenas uma compreensão do funcionamento biológico, mas oferece a perspectiva de manipular a estrutura do ser humano. Ao lado da retórica da cura de milhares de doenças também está a promessa de grandes recompensas financeiras para quem explorar comercialmente o novo conhecimento.

O “sentido radical” das análises do fetichismo da mercadoria de Marx “foi compreender as repercussões – para a subjetividade – da transformação do trabalho humano em trabalho abstrato, voltado para a geração de valor, porque sob o nexo do valor de troca, o que se elimina e se abstrai são as diferenças *qualitativas* dos outros e de si mesmo”⁸⁸², ou seja, a possibilidade dos indivíduos tornarem-se *sujeitos*. Marx buscou compreender “a subjetividade no interior do capitalismo vigente”, tomando “o corpo como ponto de partida”, por meio do trabalho, e negando “o pensamento como realidade autônoma, voltando-se

⁸⁷⁷ GARCIA, José Luis, “Biotecnologia e Capitalismo Global”. In: Revista *Análise Social*. Lisboa, vol. XLI (181) 2006, p. 1003.

⁸⁷⁸ Idem, 1003-4; grifo meu.

⁸⁷⁹ Idem, *ibidem*.

⁸⁸⁰ Garcia, 2006, p. 1004; grifo meu.

⁸⁸¹ Idem, p. 1008.

⁸⁸² FONTENELLE, 2002, p. 281.

sempre para os interesses corpóreos onde ele foi gerado”⁸⁸³. Esse recurso ao corpo é interpretado em Marx de duas maneiras: de um lado, o corpo como “metáfora da perversão instituída pelo capitalismo, a partir da instrumentalização da natureza e da humanidade (...)” e, de outro, o corpo do trabalhador como “a materialidade mesma a partir da qual se poderia elaborar (...) um projeto político de emancipação humana”⁸⁸⁴.

* * *

⁸⁸³ Idem, *ibidem*, p. 208.

⁸⁸⁴ Idem, p. 208.

Nesse sentido, “o marxismo seria um relato histórico de como o corpo humano... chega a superar a si mesmo... reduzindo sua própria riqueza sensível a uma cifra no ato de converter o mundo em órgão de seu corpo”, “tragédia” essa que ocorre sob as “condições sociais nas quais o desenvolvimento tecnológico se dá”. Fontenelle parafraseando Eagleton: Idem, p. 282.

Considerações Finais

12. Em busca de uma razão sensível

Dissemos no capítulo anterior que Marcuse visualiza algumas “tendências explosivas” de rompimento do “círculo vicioso” da dominação e do controle, sendo que estas provêm ao mesmo tempo de dentro e de fora do sistema, e nos referimos a uma delas, *interna* ao progresso técnico, a “automação”. Porém, Marcuse também se refere a uma tendência *externa*, e esta se tornará decisiva para ele ao longo dos anos 70. Nas últimas páginas de *O Homem Unidimensional*, Marcuse afirma.

(...) por baixo da base conservadora popular está o substrato dos parias e outsiders, dos explorados e perseguidos, os desempregados e aqueles que não podem se empregar. Eles existem fora do processo democrático; sua existência exprime a mais imediata e real necessidade de por fim às condições e situações intoleráveis. Assim, sua posição é revolucionária mesmo que sua consciência não o seja. Sua oposição atinge o sistema de fora para dentro e por isso o sistema não pode integrá-los (...) Quando eles se juntam, quando marcham pelas ruas, sem armas, sem proteção, para reclamar seus direitos civis mais elementares, eles sabem que estarão expostos aos cães, às pedras, às bombas e à prisão, aos campos de concentração e mesmo à morte. Sua potência está, para além de toda manifestação, em favor das vítimas da lei e da ordem. O fato de que eles não querem mais jogar o jogo é talvez um fato que marca o fim de um período e o começo do outro.⁸⁸⁵

Com essas palavras, escritas no ano de 1964, poucos anos antes da revolta dos estudantes em 1968, Marcuse retratou de forma exemplar o conturbado momento histórico em que vivia.

Ao longo dos anos 60 e 70, Marcuse se tornou mundialmente conhecido em virtude dos eventos políticos que marcam o período após a Segunda Guerra Mundial, tendo seu nome anunciado nas faixas de protesto dos estudantes no famoso maio de 1968 ao lado de Marx e Mao Tse-tung, seja nos Estados Unidos, na Alemanha e em Paris, ou mesmo aqui no Brasil e em outros países da América Latina. A recusa difusa dos jovens contra o mundo afluyente do final dos anos 50 encontrou eco nas obras de Marcuse, o que o consagrou como “guru do movimento estudantil”. Interessante lembrar a imagem de um senhor de 77 anos

⁸⁸⁵ MARCUSE, H., 1968a, p. 280; Idem, 1969a, p. 235.

falando em auditórios lotados de jovens estudantes universitários, cercado por eles de todos os lados, envolvidos com suas causas. Alguns estudantes chegaram a fazer escolta armados para proteger o mestre, pondo suas vidas em risco para proteger a sua, num momento em que ele se tornou o grande alvo da mídia americana, mas não só, pois alguns dias depois do assassinato de Marthin Luther-King, Marcuse recebeu uma carta da Klu-klux-klan ameaçando-o de morte caso não deixasse o país. Ao mesmo tempo, era atacado também pelos socialistas ortodoxos, que não gostavam nada de sua idéia de uma sociedade socialista com ênfase na “sensibilidade” e no amor, e não na produtividade e potência militar.

Em entrevista dada a uma TV de San Diego em abril de 1979 ⁸⁸⁶, meses antes de sua morte, Marcuse afirmou que a apropriação de *O Homem Unidimensional* pelos estudantes se deu em virtude de uma “extrema coincidência” entre as idéias ali expostas e a opinião e o sentimento destes em relação ao mundo transformado do pós-guerra, à irracionalidade de um mundo em constante afluência e “progresso” por um lado e, por outro, em constante incremento da violência e do terror, por meio do Estado de Guerra e do neo-colonialismo, do direcionamento político de todas as esferas da sociedade, isto é, Imperialismo. As imagens dos soldados americanos ateando fogo nas choupanas miseráveis dos vietnamitas invadiram as casas dos americanos, pondo em questão o preço a ser pago pela *affluent society*; “A sociedade industrial desenvolvida se torna mais rica, maior e melhor ao perpetuar o perigo”. Com o termo “sociedade industrial *avançada*” ele descreve uma sociedade que parece capaz de impedir toda mudança qualitativa. Isso ocorre, segundo ele, devido à aliança entre a elevada produtividade, que permite uma vida com mais conforto para alguns, e a destruição. Marcuse revela o vínculo intrínseco entre a sociedade do Bem-Estar (*Welfare*) e Estado de Guerra (*Warfare State*) americano, entre a expansão do consumo, da “segurança” e do conforto e a manutenção e extensão do controle e da insegurança.

Porém, quanto mais totalitário e opressivo se tornava o mundo, mais radical e utópico ia se tornando seu pensamento. Nas últimas obras escritas no final dos anos 60 e ao longo dos anos 70, o filósofo volta a enfatizar a questão estética, propõe um *ethos estético*, uma “nova sensibilidade”, uma “razão sensível”, a união entre “arte e vida”, entre “arte e técnica” na constituição de uma “nova técnica” e de um “novo projeto científico”, e amplia sua interlocução com os movimentos sociais, estudantil, movimento negro de libertação ⁸⁸⁷, o movimento ecológico e feminista, nos quais via grande potencial de “recusa”, visualização de

⁸⁸⁶ Entrevista exibida no documentário “*Herbert’s Hippopotamus: Marcuse and Revolution in Paradise*” (1996) de Paul Alexander Juutilainen. Disponível em: <http://video.google.com/videoplay?docid=-5311625903124176509>

⁸⁸⁷ Liderado por Ângela Davis, líder do movimento “*Black Panthers*” e sua orientanda.

um mundo qualitativamente diferente e encarnação da “utopia concreta”, uma resposta biológica, do corpo e da natureza, à repressão e à imposição do princípio de “desempenho” da racionalidade tecnológica.

O envolvimento de Marcuse com estes movimentos sociais “entra” em sua teoria, como podemos observar a partir de dois textos significativos: “A Nova Sensibilidade”⁸⁸⁸, de 1969, e “Natureza e Revolução”⁸⁸⁹, de 1972. No primeiro texto Marcuse reflete principalmente sobre o movimento estudantil de 1968, ao qual dedica o livro e cuja luta representa para ele a “encarnação concreta da esperança”. Para ele este movimento coloca para a teoria crítica a “tarefa de reexaminar as perspectivas de que pode surgir uma sociedade socialista qualitativamente diferente das sociedades existentes, a tarefa de redefinir o socialismo e suas condições prévias”⁸⁹⁰. O que está em questão é entender como é possível que, num contexto totalitário, de manipulação pelo consumo, surjam tendências oposicionistas. Ele afirma a sua grande surpresa com os eventos de maio e junho de 1968 na França: “A coincidência entre algumas das idéias sugeridas em meu ensaio e as formuladas pelos jovens militantes foi surpreendente para mim. O caráter utópico radical de suas demandas ultrapassa em muito as hipóteses de meu ensaio”⁸⁹¹. Já no texto “Natureza e Revolução” Marcuse reflete sobre outros dois movimentos sociais, o ecológico e o feminista.

Os dois textos nos interessam particularmente porque eles retomam, aprofundam e desenvolvem questões tratadas ao longo de toda sua trajetória e que foram expostas nesta pesquisa. A questão comum entre os textos é como pensar uma nova idéia de “socialismo” e de “revolução” e como liberar a “ação radical” em uma época de “paralisia da crítica”, entendida por ele como a ação que altera não apenas as circunstâncias e também as “existências” e as formas de vida. Marcuse exerce o poder do “pensamento utópico”, contra as formas técnicas de pensamento e, de forma radical, ele propõe uma idéia de socialismo extremamente revolucionária.

No início de “Natureza e Revolução” ele escreve sobre como se relaciona este ensaio com o anterior, “A Nova Sensibilidade”. Neste último, ele esboça o “novo padrão histórico” da revolução, que *“talvez esteja melhor refletido no papel desempenhado por uma nova sensibilidade na mudança radical”*⁸⁹². Já em “Natureza e Revolução” ele propõe *“indicar o*

⁸⁸⁸ MARCUSE, H., “La Nueva Sensibilidad”. In: MARCUSE, H., *Un Ensayo sobre la Libertación*. México: Editorial Joaquín Mortíz, 1969c.

⁸⁸⁹ MARCUSE, H., “Natureza e Revolução”. In: MARCUSE, H., *Contra-revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

⁸⁹⁰ MARCUSE, 1969c, p. 8.

⁸⁹¹ Marcuse se refere aqui ao ensaio “A tolerância repressiva”, escrito um ano antes, em 1967. Idem, p. 9.

⁸⁹² MARCUSE, H., 1973, p. 63; grifo meu.

que é que está em jogo, a saber, uma nova relação entre o homem e a natureza – a sua própria e a externa”⁸⁹³. Portanto, para ele os dois requisitos para uma “nova concepção de socialismo” dependem (1) da emancipação dos sentidos, uma “nova sensibilidade”, que entra na constituição de um *ethos estético* na fundamentação da *práxis* transformadora, e (2) de uma “nova relação com a natureza”.

A “nova sensibilidade” encarnada na recusa e no protesto dos jovens estudantes em 68, na sua luta contra a racionalização progressiva de todas as esferas da vida, contra a guerra, o princípio de desempenho e sua produtividade destrutiva, se transforma, para Marcuse, em “fator político” e esse fato assinala uma “mudança de rumo” que exige que a “teoria crítica incorpore uma nova dimensão em seus conceitos, que projete seus pressupostos para a possível construção de uma sociedade livre”. Para ele, este é um protesto dos “instintos de vida”. Aqui vemos mais uma vez a importância do recurso a Freud: o conceito freudiano de *Eros* lhe permite ancorar no indivíduo a necessidade da vida, ancorar no corpo a capacidade de expansão da vida em “unidades cada vez maiores”. Esse conceito, desenvolvido na última teoria freudiana das pulsões (de 1919), escapa a toda conceituação científica: Freud encontra uma explicação científica para a morte nos estudos dos fisiologistas, entendendo a morte como uma busca, inata a todo organismo vivo, de voltar ao estado inorgânico de ausência de tensão, anterior à própria vida; porém, o conceito de vida lhe escapa. Nesse momento Freud recorre a uma explicação “que é mais mito do que explicação científica”: recorre ao conceito platônico de *Eros*.⁸⁹⁴ O conceito freudiano de *Eros* representa uma continuidade na análise do conceito de vida no jovem Marcuse.

O conceito de *Eros* é decisivo para Marcuse, na medida em que ele permite explicar tanto os novos movimentos sociais (estudantil, negro, feminista, ecológico, sendo este último um movimento guiado essencialmente por *Eros*⁸⁹⁵), quanto assegurar a necessidade da utopia enquanto imagem de formas de vida diferentes, que favoreçam e desenvolvam a vida. Ele encarna no corpo, na sensibilidade, a possibilidade da Grande Recusa, contra uma sociedade baseada na morte, que se sustenta pela satisfação destrutiva do ambiente e da subjetividade individual, permitindo romper com o ciclo de manipulação progressiva. O conceito de *Eros*, tal como o conceito hegeliano de vida, permitem romper com a determinação e abrem espaço para a liberdade.

⁸⁹³ Idem, *ibidem*, p. 63.

⁸⁹⁴ FREUD, *Além do Princípio de Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

⁸⁹⁵ MARCUSE, “Ecologia e crítica da sociedade moderna”. In _____; LOUREIRO, I. (org), 1999b.

Essa guinada utópica do pensamento de Marcuse, que já estava presente desde os primeiros estágios de sua formação, tal como encontramos em sua tese sobre estética de 1922, vemos reaparecer com toda força quando ele se viu confrontado com esses movimentos de contestação, surgidos justamente no contexto totalitário do capitalismo desenvolvido. Somente tendo a imagem utópica de um mundo qualitativamente diferente é possível fazer a crítica do presente e julgá-lo em relação a suas melhores possibilidades, crítica esta que surge do confronto entre a imagem de como as coisas deveriam e poderiam ser e a realidade tal como ela existe, em sua negatividade. Somente desse confronto, que traz à consciência as possibilidades não realizadas, é que estas se tornam reais pela ação histórica que decide acerca de seu próprio futuro.

A nova sensibilidade evidencia-se assim como uma “*práxis*”⁸⁹⁶, que emerge da luta contra a violência e a exploração e afirmação do direito de construir um mundo onde o “lúdico”, o “sereno”, o “belo” se tornem “formas de existência e, portanto, a *Forma* mesma da sociedade”.

A estética como Forma possível de uma sociedade livre aparece (...) quando o ódio dos jovens estala em risos e canções, mesclando as barricadas e os salões de baile, o jogo amoroso e o heroísmo (...) e os jovens atacam o *sprit de sérieux* no campo socialista: minissaias contra os *apparatchiks* (oligarcas do partido), *rock'n roll* contra o realismo soviético. A insistência em que a sociedade socialista pode e deve ser leve, formosa, graciosa; que estas qualidades são elementos essenciais da liberdade; fé na racionalidade da imaginação, a exigência de uma nova moralidade e uma nova cultura.⁸⁹⁷

A “dimensão estética”, enquanto dimensão dos sentidos e da sensibilidade, aparece nestes movimentos sociais como uma *força na ação política*, que é resultado de uma situação tornada insuportável de se viver, uma recusa biológica da vida contra as novas formas de controle totalitárias, contra sua racionalidade repressiva que configura a totalidade da experiência e do metabolismo entre o ser humano e o mundo ambiente. Esta nova forma de protesto político “alcança uma dimensão em que, enquanto dimensão estética, era até então essencialmente apolítica”, reativando nesta dimensão precisamente os “elementos básicos orgânicos”, “a sensibilidade humana, que se rebela contra a razão repressiva e, ao fazê-lo,

⁸⁹⁶ MARCUSE, 1969c, p. 30, 32.

⁸⁹⁷ Idem, ibidem, p. 32.

evoca o poder sensual da imaginação”⁸⁹⁸. Marcuse compreende esses movimentos como uma “*manifestação política de uma nova sensibilidade*”, “*o ingresso do estético no político*”⁸⁹⁹.

O termo “estética” designa tanto aquilo que pertence aos sentidos quanto à arte. Por séculos a análise da “dimensão estética” se concentrou na idéia do “belo” e Marcuse recorre aqui ao mito e à filosofia para mostrar que, tendo a “imaginação” sua origem no Belo, entendido enquanto “verdade” que guia a práxis, pode a imaginação entrar na configuração de uma nova idéia de razão, a *razão sensível*, estabelecendo a união entre uma nova sensibilidade e uma nova racionalidade. No mito o Belo, enquanto pertencente ao âmbito dos instintos primários, Eros e Tanatos, que faz nascer de si a imaginação, “reúne os adversários: prazer e terror”, pois “a beleza tem o poder de controlar a agressão”, “anula e imobiliza o agressor”:

A formosa Medusa petrifica aquele que se põe em frente dela. “Poseidon, deus dos cachos azuis, se deitou com ela em uma suave pradaria, sobre uma cama de flores primaveris”. Perseo a mata e de seu mutilado corpo destroçado brota o cavalo alado Pégasos, símbolo da imaginação poética. Linhagem do belo, do divino, do poético, mas também da formosa alegria não sublimada.⁹⁰⁰

Para Marcuse, também na filosofia clássica a “sensibilidade”, a “imaginação”, a “razão” e o “belo” ainda se encontravam em “unidade harmônica” e insistiam igualmente no “caráter objetivo (ontológico) do *belo*, como a Forma em que homem e natureza chegavam a ser”⁹⁰¹. Kant sugere uma ligação entre a “Beleza e a Perfeição”, enquanto para Nietzsche “o belo tem o valor ‘biológico’ daquilo que é ‘útil, benéfico, enriquecedor da vida’.”⁹⁰²

Na tradição filosófica a análise da arte se apoiou sobretudo no conceito de “belo”, tendo sido ele interpretado como “valor ético e cognitivo”, como “aparência sensível da Idéia”. Assim, segundo Marcuse, o “*Caminho da Verdade passa pelo reino do Belo*”⁹⁰³. Essas afirmações mostram que a raiz da estética está na sensibilidade, “o que é belo é primeiramente sensível, apela aos sentidos.” A “beleza” é um “elemento essencial, “orgânico”⁹⁰⁴, a “liberdade” uma “necessidade biológica” e o Belo a “*forma da liberdade*”.

⁸⁹⁸ Idem, p. 36.

⁸⁹⁹ Idem, p. 42; grifo meu.

⁹⁰⁰ Hesíodo, *Teogonia*, citado por Marcuse: Idem, p. 33

⁹⁰¹ Idem, p. 33.

⁹⁰² Citado por Marcuse: Idem, p. 33.

⁹⁰³ Idem, p. 48.

⁹⁰⁴ Idem, p. 48.

Para ele, o belo e o feio, o bom e o mal, “são anteriores a toda racionalização e ideologia”, sendo esta distinção feita pelos sentidos que “distingue aquilo que viola a sensibilidade e aquilo que gratifica”⁹⁰⁵.

Contra a “razão repressiva” Marcuse sugere uma “razão sensível” que aparece como possibilidade de uma nova relação entre a *sensibilidade* e a *razão*. Numa alusão à “Terceira Crítica”⁹⁰⁶ kantiana, Marcuse erige a “imaginação” como mediadora das “faculdades racionais” e das “necessidades dos sentidos”. Para ele, “a imaginação, unificando sensibilidade e razão, se faz ‘produtiva’ conforme se faz prática: é uma força orientadora na reconstrução da realidade”⁹⁰⁷. Assim, “transformação racional do mundo poderia levar então a uma realidade formada pela sensibilidade estética do homem”⁹⁰⁸.

A transformação radical da sociedade implica a “união da nova sensibilidade com a nova racionalidade” e, com isso, a “imaginação” se torna uma força produtora na mediação entre a sensibilidade e a razão, tanto teórica quanto prática. Assim, na “*reconstrução da sociedade para alcançar esta meta, a realidade assumiria em conjunto a Forma expressiva da nova meta*”.⁹⁰⁹

Segundo Marcuse, todas as definições de “belo”, sejam elas atribuídas ao objeto sexual, sejam atribuídas a algo abstrato⁹¹⁰, convergem na idéia de “Forma”. A Forma (tal como a “Idéia” platônica), ordena e reúne o conteúdo material não dominado, “ela é negação da desordem, do sofrimento, da violência”. No domínio da arte isto acontece submetendo o conteúdo à ordem estética, que é autônoma em sua exigência. A obra de arte delinea seus próprios fins, seus limites; “o conteúdo é, portanto, transformado, obtém um significado (sentido) que transcende os elementos do conteúdo e esta ordem transcendente é aparência do belo como verdade da arte”⁹¹¹.

“A Forma trabalha na realidade estabelecida contra a realidade estabelecida”⁹¹², e este elemento transcendente é inerente à arte, ela reconstrói a experiência reconstruindo os objetos da experiência. No entanto, a arte permanece alheia à “práxis revolucionária” devido justamente ao comprometimento do artista com a Forma. Porém, quando a arte entra na

⁹⁰⁵ Idem, p. 38-9.

⁹⁰⁶ KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

⁹⁰⁷ MARCUSE, 1969c, p. 37.

⁹⁰⁸ Idem, ibidem, p. 37. “Tal mundo poderia encarnar, incorporar, as faculdades e desejos humanos até o ponto em que apareceriam como parte do determinismo objetivo da natureza: coincidência da causalidade através da natureza e a causalidade através da liberdade.” (Idem)

⁹⁰⁹ Idem, p. 38; grifo meu.

⁹¹⁰ Ele sugere o exemplo de uma fórmula matemática.

⁹¹¹ Idem, p. 48.

⁹¹² Idem, p. 46.

composição de uma nova sociedade, quando se torna a Forma e expressão de uma nova meta, então a arte converte-se em “técnica para a reconstrução da realidade”⁹¹³.

Assim, a “Forma da liberdade” aparece não apenas como autodeterminação ou auto-realização, mas antes como...

(...) determinação e realização de metas que engrandecem, protegem e unem a vida sobre a terra. E esta autonomia encontraria expressão, não apenas na modalidade de produção e relações de produção, mas também nas relações individuais entre os homens, em sua linguagem e em seu silêncio, em seus gestos e em seus olhares, em sua sensibilidade, em seu amor e em seu ódio. O belo seria assim a qualidade essencial da liberdade.⁹¹⁴

A “nova sensibilidade” expressa a afirmação dos “instintos de vida” sobre a agressividade. Nela, eles encontram a expressão racional da meta de organização da vida social, nas formas de organização do trabalho, determinando as prioridades e objetivos, não apenas a maneira de produzir, mas também a forma do produto. Os sentidos e a razão entram em uma nova relação, estabelecem uma nova “sensibilidade” e uma “nova racionalidade”: “negativamente”, eles recusam a racionalidade instrumentalista e a relação agressiva, competitiva e defensiva com as coisas; “positivamente”, permitem a transformação da natureza num meio (ambiente) para o ser humano como “ser da espécie”, livre para desenvolver suas faculdades estéticas e criadoras, isto é, uma “apropriação *humana* da natureza”⁹¹⁵.

Os sentidos emancipados, em conjunto com a ciência natural desenvolvida em suas bases, guiariam a ‘apropriação humana’ da natureza. Então, a natureza teria perdido a sua mera utilidade, não seria considerada apenas uma coisa – matéria orgânica ou inorgânica – mas uma autêntica força vital, como sujeito-objeto. O homem formaria então um objeto vivo.⁹¹⁶

A idéia de uma “apropriação humana” da natureza está em flagrante contraste com exploração capitalista da natureza, que é violenta e destrutiva. Trata-se de uma “libertação da natureza” que ocorre por meio da sua “apropriação humana”⁹¹⁷: ao libertar a natureza

⁹¹³ Idem, p. 43.

⁹¹⁴ Idem, p. 51, grifo meu.

⁹¹⁵ Marcuse, 1973, p. 68.

⁹¹⁶ Idem, *ibidem*, p. 68.

⁹¹⁷ Idem, p. 68.

liberta-se também o próprio homem, seu meio vital e a possibilidade de se encontrar nas coisas, produzir de acordo com a liberdade e não apenas na necessidade, segundo as regras da “beleza”. Essa idéia de *libertação da natureza* “não estipula a existência de um... plano na natureza ou intenção no universo”, sendo ela possível apenas enquanto uma intenção dos seres humanos aplicada à natureza, pois é ele que estipula que a natureza é suscetível de tal libertação na medida em que existem forças na natureza que foram destorcidas e suprimidas pela ação humana.

Quando se fala em “violação” da natureza, em “supressão” da natureza, natureza “dominada”, o que se tem em mente é uma ação humana que vai contra a natureza, e, portanto, “transgride certas *qualidades* objetivas da natureza, qualidades que são essenciais à valorização e plena realização da vida”. Dessa forma a “verdade é atribuível à natureza não só numa acepção matemática, mas também existencial” e a “emancipação do homem envolve o reconhecimento de tal verdade nas coisas, na natureza”.

Embora o conceito histórico de natureza como dimensão da mudança social não implique teleologia nem atribui “plano” à natureza, ele concebe a natureza, de fato, como um sujeito-objeto: como um cosmo, com suas potencialidades, necessidades e probabilidades. Essas potencialidades podem ser não só no sentido de uma função isenta de valor em teoria e em prática, mas também como portadoras de “valores objetivos”.⁹¹⁸

Aqui Marcuse remete mais uma vez à “Terceira Crítica” de Kant⁹¹⁹, referindo-se à idéia de que a “beleza” pertence tanto à natureza quanto à arte, de que há uma “forma estética” tanto na natureza quanto na arte. Na dimensão estética juntam-se homem e natureza e a rígida alteridade da natureza é reduzida e o Belo emerge como “símbolo de moralidade”. A atribuição do Belo à natureza e à arte é uma idéia meramente humana e “discernimento íntimo de que a forma estética, como sinal de liberdade, é um modo (ou momento) de existência tanto do universo humano quanto do natural, uma qualidade *objetiva*”⁹²⁰.

Assim, abre-se a possibilidade de que a ciência e a técnica sejam libertadas de seu vínculo com a continuidade da exploração e da dominação, pois na nossa sociedade elas encontram-se efetivamente contidas dentro do marco da realidade dada, “o planejamento e a manipulação calculados da conduta humana, a frívola invenção do desperdício e da sucata

Marcuse reconhece a existência de um “definitivo limite interno” à essa idéia de uma “libertação da natureza” através da “apropriação humana”, pois toda a “apropriação” já contém a *hybris* da dominação.

⁹¹⁸ MARCUSE, 1973, p. 64.

⁹¹⁹ Que, segundo ele, ainda não foi explorada em seu “aspecto verdadeiramente revolucionário”.

⁹²⁰ MARCUSE, *ibidem*, p. 70.

luxuosa”. Libertadas da servidão e da exploração, “a imaginação, apoiada na ciência, poderia dirigir seu poder produtivo para a reconstrução radical da experiência”⁹²¹. Essa é a “meta utópica” da *práxis*, o “*ethos estético* do novo socialismo”⁹²².

Porém, a transformação da ciência e da técnica só é possível dentro de um contexto social radicalmente transformado; a libertação da ciência⁹²³ e da técnica caminha ao lado da liberdade de homens e mulheres e da natureza. No artigo “A Responsabilidade da Ciência”, de 1965, Marcuse se questiona sobre quais são as possibilidades de acabar com a aliança entre a ciência e a técnica com as forças e poderes que “ameaçam a existência humana”. Ele procura deixar claro que não se trata de uma volta à “idade de ouro da ciência ‘qualitativa’”. A mudança pode ser imaginada como um evento no desenvolvimento da ciência ela mesma, *mas* tal desenvolvimento científico pode ser esperado apenas como resultado de uma *ampla mudança social*.

O que é requisitado é nada menos que uma completa transvalorização dos objetivos e necessidades, a transformação das políticas e instituições repressivas e agressivas. A transformação da ciência é imaginável apenas em um ambiente transformado: uma nova ciência irá requerer um novo clima onde novos experimentos e projetos serão sugeridos pelo intelectual pelas novas necessidades sociais.⁹²⁴

Não se trata de imposição de metas de fora à ciência, mas da libertação da ciência das normas e poderes externos, políticos e econômicos, que agem sobre ela e conduzem a direção das pesquisas e dos produtos. A própria ciência está ameaçada pelos seus próprios progressos, ameaçada pelo seu avanço como um instrumento de poder “livre de valor” antes que como um instrumento de “conhecimento e verdade”. A ciência tem sua origem no esforço para proteger e melhorar a vida humana, esse é o *telos* próprio à ciência, “proteção e melhoramento da existência humana”, esse é “o racional da ciência, e seu abandono é igual à ruptura entre ciência e razão”⁹²⁵.

⁹²¹ Idem, p. 51.

⁹²² Idem, p.53.

⁹²³ A ciência, assim liberta, como um “valor em si”, se tornaria “contemplação divina da beleza do universo, (...) amorosa, baseada em sentimentos de admiração diante do Grande Mistério”. A ciência é um “diálogo limpo com o Universo, isto é, com a Natureza”. Cf. LUTZEMBERGER, José A., *Ciência e Tecnologia: onde está a mentira?* Seminário de Abertura, Universidade do Mato Grosso, março de 2005. Disponível em: <http://www.fgaia.org.br/texts/index.html>

⁹²⁴ MARCUSE, op. cit., 1967, p. 443.

⁹²⁵ Idem, ibidem, p. 444.

A ciência como um esforço humano permanece a poderosa arma e o maior instrumento efetivo na luta por uma existência livre e racional. Este esforço estende-se para além do estudo, além do laboratório, além da sala de aula, e visa a criação de um ambiente social tão bem quanto um ambiente natural, onde a existência pode ser estar livre de sua união com a morte e a destruição. Tal libertação não será um objetivo externo ou sobre-produto da ciência, mas antes a realização da própria ciência.⁹²⁶

A “consciência livre” das imposições do controle e da racionalidade agressiva promoveria o desenvolvimento de uma ciência e de uma tecnologia livres para a proteção da vida, para a realização das potencialidades dos homens e das coisas. Uma “nova sensibilidade” e uma nova “inteligência científica dessublimada” se combinariam na criação de um *ethos estético* que se torna o denominador comum entre a estética e a política. Dessa forma, “técnica tenderia a se tornar arte e a arte tenderia a transformar a realidade”: “*A técnica, assumindo as características de arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade.*”⁹²⁷

* * *

⁹²⁶ Idem, p. 443-4.

⁹²⁷ MARCUSE, 1969c, p. 31.

13. Referência bibliográfica

13.1. Obras e textos de Herbert Marcuse

MARCUSE, Herbert, *Le Marxisme Soviétique*. Paris: Gallimard, 1963a.

_____, *Eros et Civilization*. Paris: Les Editions Minuit, 1963b.

_____, “The Responsibility of Science”. In *The Responsibility of Power: historical essays in honor of Hajo Holborn*. New York, 1967.

_____, *L’Homme Unidimensionnel. Essai sur l’idéologie de la société industrielle avancée*. Paris: Les Éditions Minuit, 1968a.

_____, *Materialismo Histórico e Existência*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968b.

_____, “The concept of essence”. In _____, *Negations: essays in critical theory*. Boston: Beacon Press, 1968c.

_____, *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: ed. Zahar, 1969a.

_____, “Les Manuscrits Économico-Philosophiques de Marx”. In _____, *Philosophie et Révolution*. Paris: Editions Denoël, 1969b.

_____, “La Nueva Sensibilidad”. In _____, *Un Ensayo sobre la Libertación*. México: Editorial Joaquín Mortíz, 1969c.

_____, *L’Ontologie de Hegel et la Théorie de L’Historicité*. Paris: Les Éditions Minuit, 1972a.

_____, “Novas Fontes para a Fundamentação do Materialismo Histórico”. In

_____, *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972b.

_____, “A Obsolescência do Marxismo”. In: FELIX, M. (Ed.), *Opções da Esquerda*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972c.

_____, “Natureza e Revolução”. In _____, *Contra-revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____, *Hegels Ontologie und die Theorie der Geschichtlichkeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

_____, *Il “romanzo dell’artista” nella letteratura tedesca*. Torino: Giulio Einaudi editore, 1985.

_____, *Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar, 1978.

_____, *Dimensão Estética*. São Paulo: Martins Fontes, 1986 (Arte e Comunicação).

_____, “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial”. In RAULET, G., *Herbert Marcuse. Philosophie de l’émancipation*. Paris: PUF, 1992a.

_____, “Le problème de la réalité historique”. [1931]. In: RAULET, G., *Herbert Marcuse. Philosophie de l’émancipation*. Paris: PUF, 1992b.

_____, *Cultura e Sociedade*, vol. 1. São Paulo: Paz e Terra, 1997.

_____, “On Science and Phenomenology”. In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. (Ed.), *The Essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 1998a.

_____, *Cultura e Sociedade*, vol. 2. São Paulo: Paz e Terra, 1998b.

_____; KELLNER, Douglas (ed.), *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Editora UNESP, 1999a.

_____; LOUREIRO, Isabel (org.), *Herbert Marcuse. A grande recusa hoje*. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.

_____; KELLNER, Douglas (ed.) *Towards a Critical Theory of Society*. London, New York: Routledge, 2001.

_____, *One-Dimensional Man: studies in the ideology of advanced industrial society*. New York: Routledge, 2002.

_____; ABROMEIT, John; WOLIN, Richard (Ed.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005.

13.2. Referência bibliográfica geral

ABROMEIT, John; COBB, Mark (org.), *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, 2004.

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

AMARAL, Maria Nazaré de Camargo P., *Dilthey: um conceito de Vida e uma Pedagogia*. São Paulo: Perspectiva, 1987.

ANDERSON, Perry. *Considerações sobre o marxismo ocidental: nas trilhas do materialismo histórico*. São Paulo: Boitempo Editorail, 2004.

ARANTES, Paulo Eduardo, *Extinção*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2007.

ARENDT, Hannah, “Martin Heidegger faz oitenta anos”. In _____, *Homens em tempos sombrios*. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

BELL, Daniel, *O Fim da Ideologia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

BERMANN, Joaquin, “Racionalidad tecnológica y economía del capitalismo tardío”. In: HABERMAS, Jürgen, (org.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama: 1969.

BLOCH, Ernst, *O Princípio Esperança*, vol. 2. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

BOTTOMORE, Tom, *Dicionário do Pensamento Marxista*. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

BRAVERMAN, Harry, *Trabalho e Capital monopolista: a degradação do trabalho no século XX*. Rio de Janeiro: LTC, 1987.

BRÜSEKE, Franz Josef, *A Técnica e os Riscos da Modernidade*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2001.

CASTAGNOLA, Luis; PADOVANI, Umberto, *História da filosofia*. São Paulo: Melhoramentos, 1994.

CHATELÊT, Gilles, “Reler Marcuse para não viver como porcos”. In: *Le Monde Diplomatique*. Paris, 1998.

Disponível em: <http://www.monde-diplomatique.fr/1998/08/CHATELET/10825.html>

CHAUÍ, Marilena, *Introdução à História da Filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles*, volume 1. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

COLLINGWOOD, Robin George, *Idea de la Naturaleza*. México. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

CORWELL, John, *Os Cientistas de Hitler: ciência, guerra, e o pacto com o demônio*. Rio de Janeiro: ed. Imago, 2003.

COHN, Gabriel, *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

DILTHEY, Wilhelm, “A consciência histórica e as concepções do mundo”. In _____, *Teoria das Concepções do Mundo*. Lisboa: Edições 70, 1992.

_____, *Introducción a las ciencias del espíritu, en la que se trata de fundamentar el estudio de la sociedad y de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1949.

DOBB, Maurice, *A evolução do capitalismo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

DUBOIS, Christian, *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

ENGELS, Friedrich, *Dialética da Natureza*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____, *O Anti-Dühring*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 1979

FAURE, Lucie (org.), “Marcuse, cet inconnu”. In: *La Neuf*. Janvier-mars, 1969.

FEENBERG, Andrew, “The Bias of Technology”. In: PIPPIN, R.; FEENBERG, A.; WEBEL, C. (org.) *Marcuse, critical theory and the promise of utopia*. Massachussets: Bergin and Garvey, 1988.

_____, *Questioning technology*. London and New York: Routledge, 1999.

_____, “Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of Technology”. In: ABROMEIT, John; COBB, Mark (org.), *Herbert Marcuse. A critical reader*. New York: Routledge, 2004.

_____, *Heidegger and Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*. London and New York: Routledge, 2005.

FREUD, Sigmund, *Além do Princípio de Prazer*. Rio de Janeiro: Imago, 1998.

_____, *Le Malaise dans la Culture*. Paris: Ed. Quadrige, 2000.

FONTENELLE, Isleide A., *O Nome da Marca: McDonald's, fetichismo e cultura descartável*. São Paulo: Boitempo, 2002.

GARCIA, José Luis, “Biotecnologia e Capitalismo Global”. In: *Revista Análise Social*. Lisboa, vol. XLI (181), 2006.

_____, “Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social. A visão pioneira e negligenciada da autonomia da tecnologia de Georg Simmel”. In: MATINS, H., e GARCIA, J. L., *Dilemas da Civilização Tecnológica*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2003. Disponível em:

http://www.ics.ul.pt/corpocientifico/joseluisgarcia/papers/simmel_dilemas.pdf

GORZ, André. “Divisão do Trabalho, Hierarquia e Luta de Classes”. In: MARGLIN, S., PIGNON, D., QUERZOLA, J., ROTHSCHILD, E., GORZ, A., MARX, K. *Divisão Social do Trabalho, Ciência, Técnica e Modo de Produção Capitalista*. Porto: publicações Escorpião, maio de 1974.

HABERMAS, Jürgen, *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1969.

_____, *Profils philosophiques et politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

_____, *Perfiles Filosófico-Políticos*. Taurus, 1975

_____, et al., *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Guedisa, 1980.

_____, *Conhecimento e Interesse*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____, “Le rationalisme occidental infiltré par la critique de la métaphysique: Heidegger”. In: _____, *Le Discours Philosophique de la Modernité*. Paris: Gallimard, 1985.

_____, *Técnica e Ciências como ‘ideologia’*. Lisboa: Edições 70, 2006.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia do Espírito*, volume 1. Petrópolis: editora Vozes, 2000.

_____, *Fenomenologia do Espírito*, volume 2. Petrópolis: editora Vozes, 2001.

HEIDEGGER, Martin, “The Question Concerning Technology”. In _____, *The Question Concerning Technology and Others Essays*. New York: Harper Torchbooks, 1977.

_____, “Science and Reflection”. In: _____, *The Question Concerning Technology and Others Essays*. New York: Harper Torchbooks, 1977.

_____, *Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

_____, “La Question de la Technique”. In: _____, *Essais et Conférences*. Paris: Gallimard, 1980.

_____, “L’Époque des Conceptions du Monde” [1938]. In: _____, *Chemins que ne mènent nulle part*. Paris: Gallimard, 1996.

_____, *La Doctrina de Platón acerca de la Verdad*. Trad. Francisco Abalo e Pablo Sandoval Villarroel. Universidad de Chile (Departamento de Filosofía), 2000.

_____, *Ser e Tempo*, parte I e II. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
HEISENBERG, Werner, *A Imagem da Natureza na Física Moderna*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1981.

HERF, Jeffrey. *O Modernismo reacionário: tecnologia, cultura e política na República de Weimar e no Terceiro Reich*. São Paulo: Editora Ensaio, 1993.

HOBBSAWM, Eric, *A Era dos Extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HORKHEIMER, Max, *Théorie traditionnelle et théorie critique*. Paris: Gallimard, 1974.

_____, *Teoria Critica I*. São Paulo: EDUSP: Editora perspectiva, 1990

_____, “A presente situação da filosofia social e as tarefas de um Instituto de Pesquisas”. In: *Praga: estudos marxistas 7*. São Paulo, 1999.

_____. *Eclipse da Razão*. São Paulo: Centauros, 2000.

HUSSERL, Edmund, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendentale*. Éditions Gallimard, 1974.

HUXLEY, Aldous, *Admirável Mundo Novo* (22 ed.). São Paulo: Globo, 1996.

JANKÉLÉVITCHE, Vladimir, “Introdução”. In: SIMMEL, Georg, *La Tragédie de La Culture et autres essais*. Marseille: Éditions Rivage, 1988.

JAMESON, Fredric, *Marxismo e Forma*. São Paulo: ed. Hucitec, 1985.

JANSEN, Peter-Erwin, “O processo de habilitação de Marcuse – uma odisséia”. In: MARCUSE, Herbert; LOUREIRO, Isabel (org.), *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

JAY, Martin. *L'Imagination dialectique de L'école de Francfort. 1923-1950*. Traduit de l'américain par Moreno, E.E. e Spiquel, A., Payot, 1977.

KELLNER, Douglas, “O Marcuse desconhecido: novas descobertas nos arquivos”. In: MARCUSE, Herbert; KELLNER, Douglas (ed.), *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1999.

KANGUSSU, Imaculada, “Sobre a alteridade do artista em relação ao mundo que o cerca, segundo Herbert Marcuse”. In: *Revista Kriterion*, Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005.

KANT, Immanuel, *Crítica da Faculdade do Juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, “De la Raison comme Histoire: une confrontation avec Hegel”. In : *Archives de philosophie*, 52, 1989, 399-408.

LEBRUN, Gerard, “Sobre a tecnofobia”. In: NOVAES, A. (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOUREIRO, Isabel Maria, “Filosofia e revolução no jovem Marcuse”. In: *Revista Contemporaneidade e Educação: revista de ciências sociais e educação*. Rio de Janeiro, Ano 1, setembro de 1996.

_____, “Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática”. In: LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo (org.), *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

_____, “Repensando o Progresso”. In: *Revista Praga: Estudo Marxistas 7*. São Paulo: ed. Hucitec, 1999.

_____, “Breves notas sobre a crítica de Herbert Marcuse à tecnologia”, 2002. Disponível em: <http://paje.fe.usp.br/~barbosa>

_____, “Mudar o Sentido do Progresso ou Parar o Progresso? Herbert Marcuse e a crítica da tecnociência”. In: HARRIBEY, J.-M., LÖWY, M., *Capital contre Nature*. Paris, PUF, 2003. Disponível em: <http://paje.fe.usp.br/~barbosa>

_____, *Rosa Luxemburgo: os dilemas da ação revolucionária*. São Paulo: Editora Unesp, 2004.

_____, *A Revolução Alemã (1918-1923)*. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

_____, “Herbert Marcuse e Lacey: um paralelo”. Comunicação apresentada na 1ª Jornada de Educação, ciência e tecnologia, Faculdade de Educação, USP, maio de 2004. Disponível em: <http://paje.fe.usp.br/~barbosa>

LÖWY, Michel; SAYRE, Robert, *Marxisme et Romantisme Révolutionnaire*. Paris: Ed. du Sycomore, 1979.

_____, *Romantismo e Política*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

_____, *Revolta e Melancolia: o romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

LÖWY, Michel, “Marcuse and Benjamin: the romantic dimension”. In: *Telos*, n. 44, Summer 1980.

_____, *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. São Paulo: Editora Busca Vida, 1987.

_____, *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses “Sobre o Conceito de História”*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2005.

LUKÁCS, Georg, *História e Consciência de Classe: ensaios sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

LUTZEMBERGER, José A., *Ciência e Tecnologia: onde está a mentira?* Seminário de Abertura, Universidade do Mato Grosso, março de 2005. Disponível em: <http://www.fgaia.org.br/texts/index.html>

MAAR, Wolfgang Leo, “Marcuse: em busca de uma ética materialista”. In: MARCUSE, Herbert, *Cultura e Sociedade*, volume 1. Rio de Janeiro: ed. Paz e Terra, 1997.

_____, “Marcuse: as bases materiais da dominação ideológica”. In: *Revista Olhar*, volume 1, ano 1, 1999.

_____, “A produção da 'sociedade' pela indústria cultural”. In: *Revista Olhar*, São Carlos, v. 1, n. 3, 2000.

_____, “A centralidade do trabalho e seus encantos”. In: FERREIRA, Leila da Costa (org.), *A Sociologia no Horizonte do Século XXI*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002.

_____, “Ideologia, Tecnologia e “Grande Recusa”: a atualidade de Marcuse”. In: *Revista digital A Dimensão. Estética: 50 anos de Eros e Civilização de Herbert Marcuse*, 1, Belo Horizonte: ABRE, 2007.

MACHADO, Carlos Eduardo J., *As Formas e a Vida: estética e ética no jovem Lukács (1910-1918)*. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

MARX, Karl, “Da Manufatura à fábrica automática”. In: MARGLIN, S., PIGNON, D., QUERZOLA, J., ROTHSCHILD, E., GORZ, A., MARX, K., *Divisão Social do Trabalho, Ciência, Técnica e Modo de Produção Capitalista*. Porto: publicações Escorpião, maio de 1974.

MARX, Karl, *A Miséria da Filosofia*. Porto: Escorpião, 1976.

_____, *Lineamentos fundamentais para la critica de la economia*. México: Siglo Vientiuno, 1978.

_____, *A Ideologia Alemã (I – Feuerbach)*. Tradução de J. Carlos Bruni e M. Aurélio Nogueira. São Paulo: editora Hucitec, 1996.

_____, *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo editorial, 2004.

MATOS, Olgária Chain Peres, “Introdução”. In: HORKHEIMER, Max, *Teoria Crítica I*. São Paulo: EDUSP: Editora Perspectiva, 1990.

MEDAWAR, Jean; PYKE, David, *O Presente de Hitler: cientistas que escaparam da Alemanha nazista*. Rio de Janeiro: Record, 2003.

MERLEAU-PONTY, Maurice, *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

MÉSZÁROS, Iztván, *A Teoria 'da' Alienação em Marx*. São Paulo: Boitempo editorial, 2006.

MERQUIOR, Jorge G., *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin*. Rio de Janeiro: Tempo brasileiro, 1969.

MOURA, Carlos Alberto R. de, “A Invenção da Crise”, In NOVAES, A. (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

MUMFORD, Lewis, *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Editorial, 2002.

MUSSE, Ricardo, “Teoria e Prática”. In: LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo (org.), *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da Unesp, 1998.

NAPOLEONI, Cláudio, *Lições sobre o Capítulo Sexto (inédito) de Marx'*. São Paulo: LECH, 1981.

NICOL, Eduardo. *Historicismo y existencialismo*. Madrid: Editorial Tecnos, 1960.

OFFE, Claus, “Técnica y Unidimensionmalidad: ¿otra versión de la tesis de la tecnocracia?”. In: HABERMAS, Jürgen, (org.) *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama: 1969.

OLAFSON, Frederick, MARCUSE, Herbert, “Heidegger’s Politics: An Interview”. In: WOLIN, Richard; ABROMEIT, John (org.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005.

OLIVEIRA, Bernardo Jefferson de, *Francis Bacon e a fundamentação da ciência como tecnologia*. Belo Horizonte: UFMG, 2002.

OLIVEIRA, Francisco de, *Crítica à razão dualista. O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo editorial, 2003.

OLIVEIRA, Marcos Barbosa de, “Considerações sobre a neutralidade da ciência”. In: *Revista Transformação*, vol.26, n°1, 2003a, pp. 161-172.
Disponível em: <http://www2.fe.usp.br/~mbarbosa/neutralidade.doc>

PISANI, Marília Mello, *Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica – um estudo de “Eros e Civilização”* / Dissertação de Mestrado. São Carlos: UFSCar, 2003.

PLATÃO, *A República ou Da Justiça*. Tradução de Edson Bibi. Bauru: Edipro, 2006.

POULANTZAS, Nicos. *Fascisme et Dictature*. Paris: Points, 1974.

PRUCHA, Milan, “O marxismo e os problemas existenciais do homem”. In *Humanismo Socialista*. Lisboa: Edições 70, 1976.

ROSE, Hilary; ROSE, Steven., “La herencia problemática: Marx y Engels sobre las ciencias naturales”. In: ROSE, H.; ROSE, S. (org.), *Economía política de la Ciencia*. México: Editorial Nueva Imagem, 1979.

SANTOS, Laymert Garcia dos, “Da virada cibernética aos abismos da globalização”. In *Revista Sexta-Feira*. São Paulo: Editora 34, n.º 6.

_____, *Predação High Tech, biodiversidade e erosão cultural: o caso do Brasil*, 2001.

Disponível em <http://www.ifch.unicamp.br/cteme/textos.htm>

_____, “A exceção à Regra”. In: ARANTES, P. E., *Extinção*. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____, “Tecnologia, Natureza e a ‘Redescoberta’ do Brasil”. In: SANTOS, L. G. dos, *Politizar as novas tecnologias*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SCHMIDT, Alfred, “Ontologia existencial y materialismo histórico en los escritos de Herbert Marcuse”. In: HABERMAS, Jürgen, *Respuestas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1969.

SEVCENKO, Nicolau. *A Corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SHIVA, Vandana, *Biopirataria: a pilhagem da natureza e do conhecimento*. Petrópolis: Vozes, 2001.

SILVA, Franklin Leopoldo e, “Ética e Razão”. In: NOVAES, Adauto (org), *A Crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

_____, “A história da filosofia na teoria crítica”. In: CHAUI, Marilena; ÉVORA, Fátima (org.) *Figuras do racionalismo*, 1999.

_____, “Genética e Ética”. In: *Revista Sexta-Feira*. São Paulo: Editora 34, n ° 6.

SIMMEL, Georg, *Philosophie de l'Argent*. Paris: PUF: 1987.

SIMONDON, Gilbert, *Du mode d'existence des objets techniques* [1958]. Paris: Aubier, 1989.

SOARES, Jorge C., *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: Ed. UEL, 1999.

VAYSSE, Jean Marie, “Heidegger et la philosophie de l'histoire”. In: *Archives de philosophie*, 1989.

VERNANT, Jean-Pierre, *Mito e Pensamento entre os Gregos: estudos de psicologia histórica*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

WOLIN, Richard, “Introduction: what is Heideggerian Marxism?”. In: WOLIN, Richard; ABROMEIT, John (org.), *Heideggerian Marxism*. University of Nebraska Press, 2005.

_____, *Heidegger's Children: Hannah Arendt, Karl Leowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2001.