

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

POLÍTICA, TECNOLOGIA E EMANCIPAÇÃO EM *O HOMEM UNIDIMENSIONAL*
DE HERBERT MARCUSE

GUARULHOS

2013

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

**POLÍTICA, TECNOLOGIA E EMANCIPAÇÃO EM *O HOMEM UNIDIMENSIONAL*
DE HERBERT MARCUSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado.

GUARULHOS

2013

Magalhães, Rogério Silva de.

Política, tecnologia e emancipação em *O homem unidimensional* de Herbert Marcuse/ Rogério Silva de Magalhães. – Guarulhos, 2013.

208f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2013.

Orientador: Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado.

Título em inglês: Politics, technology and emancipation in Herbert Marcuse's *One-dimensional man*.

1. Tecnologia. 2. Dominação. 3. Arte. 4. Grande Recusa. I. Machado, Francisco De Ambrosis Pinheiro. II. Título.

ROGÉRIO SILVA DE MAGALHÃES

**POLÍTICA, TECNOLOGIA E EMANCIPAÇÃO EM *O HOMEM UNIDIMENSIONAL*
DE HERBERT MARCUSE**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: ____ / ____ /2013.

Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado (Orientador)

Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar

Universidade Federal de São Carlos

Profª Drª Olgária Chain Féres Matos

Universidade Federal de São Paulo

Universidade de São Paulo

Aos meus pais, pelo carinho e apoio que deles recebi durante todos esses anos.

AGRADECIMENTOS

Ao longo do processo de construção desta dissertação de mestrado, algumas pessoas estiveram envolvidas diretamente ou indiretamente. Quero deixar registrado aqui os meus agradecimentos:

Ao meu orientador, Prof. Dr. Francisco De Ambrosis Pinheiro Machado, pela paciência na leitura deste trabalho, pelo incentivo, pelos comentários e pela formação em relação a outros assuntos da vida acadêmica;

À Prof^a Dra. Olgária Chain Féres Matos, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, pela leitura e comentários feitos no exame de qualificação;

Ao Prof. Dr. Wolfgang Leo Maar, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, por ter participado da banca de qualificação e pelas sugestões;

À Prof^a Dra. Arlenice Almeida da Silva, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo, pela gentileza de ter lido parte do meu trabalho e também pelas sugestões;

Aos membros do Grupo de Pesquisa: Teoria Crítica e Cultura, pela oportunidade de discutir alguns textos de Marcuse, mas também de ter contato com outros autores da Teoria Crítica nas reuniões mensais;

Aos professores do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Paulo que proporcionaram algum auxílio nesta caminhada: Prof. Dr. Rodnei Antonio do Nascimento, Prof. Dr. Claudemir Roque Tossato, Prof. Dr. Ivo da Silva Júnior, Prof^a Dra. Rita de Cássia Souza Paiva e o Prof. Dr. Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

À CAPES, pela bolsa de estudos que facilitou a elaboração desta pesquisa.

“Em virtude das suas verdades trans-históricas, universais, a arte apela para uma consciência que não é apenas a de uma classe particular, mas a dos seres humanos enquanto ‘seres genéricos’, desenvolvendo todas as suas faculdades de valorização da vida.”

Herbert Marcuse, *A dimensão estética*, p. 34.

RESUMO

Esta dissertação tem dois objetivos. A partir da obra *O homem unidimensional: a ideologia da sociedade industrial* (*One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*), pretendemos explorar como a alta produtividade de bens nas sociedades industriais avançadas dos anos de 1960 está intimamente associada à geração de pensamento e comportamento de servidão. Temos interesse em saber como o sistema de produção dessas sociedades é responsável pela unidimensionalização da existência humana. Por outro lado, nas sociedades tecnológicas, é interessante notar que não é só o Estado e as corporações que produzem homens unidimensionais, mas os homens também produzem a si mesmos como seres unidimensionais por intermédio da passividade com que aceitam a realidade repressora estabelecida. Na visão de Marcuse, o modo de vida industrial não existe para libertar os indivíduos do trabalho alienado, fazendo assim com que tenham tempo livre para desenvolver suas potencialidades, mas existe para a dominação dos homens e da natureza em nome do capital. Nosso segundo objetivo é o de examinar as alternativas que Marcuse opõe a esse controle total das necessidades exercido pelo modo de vida da sociedade unidimensional. Essas alternativas elaboram-se em diferentes registros e dimensões: nova tecnologia, filosofia, imaginação, arte e protesto dos excluídos. Cada uma delas será analisada em um subtítulo.

Palavras-chave: Tecnologia. Dominação. Arte. Grande Recusa.

ABSTRACT

The current dissertation has two goals. Taking *One-dimensional man*: studies in the ideology of advanced industrial society as a primary source, we intend to explore how the massive production of goods in advanced industrial societies in the 1960's is closely related to the creation of thinking and behavior directed toward servitude. We have a keen interest in learning how the production system of these societies is responsible for the emergence of a one-dimensional human existence. On the other hand, in these technological societies, it is interesting to realize that not only the State and the corporations that create one-dimensional men, but men also create themselves as one-dimensional human beings through their passive behavior toward the established repressive reality. In Marcuse's point of view, the industrial way of life does not exist to free the individuals from alienated labor, providing them with free time to develop their potentialities, but to dominate human beings and nature in order to make profit on it. Our second goal is to examine the alternatives that Marcuse opposes to the total control of needs exercised by the way of life in the one-dimensional society. These alternatives are designed in different levels and dimensions: new technology, philosophy, imagination, art and the protest of the excluded. Each of them will be analyzed in a single subheading.

Keywords: Technology. Domination. Art. Great Refusal.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 TECNOLOGIA E POLÍTICA EM <i>O HOMEM UNIDIMENSIONAL</i>	18
2.1 Natureza, tecnologia e dominação	19
2.2 A neutralidade da tecnologia	44
2.3 A querela do positivismo	60
2.4 Sobre a propaganda	72
3 EMANCIPAÇÃO DA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL	87
3.1 Transformação da base tecnológica da sociedade unidimensional	88
3.2 O papel da filosofia (pensamento especulativo e negativo)	113
3.3 A dimensão estética	120
3.4 O jogo da imaginação	135
3.5 Arte como arquitetura de uma sociedade livre	148
3.6 Tempo livre e contemplação de si	174
3.7 A Grande Recusa e os grupos marginalizados	181
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS	194
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	202

1 INTRODUÇÃO

Quando Herbert Marcuse publicou *O homem unidimensional (One-dimensional man)*¹, em 1964, a obra vinha acompanhada de um subtítulo: Ideologia da sociedade industrial. Por essa formulação deve entender-se um estudo sobre o modo de organização social da vida nas sociedades industriais avançadas. Esse modo de organização está ancorado em um conceito excludente de racionalidade que reduz a existência humana à produção de mercadorias, isto é, que subverte o desenvolvimento do homem ao modelo industrial de produção. Dessa forma, se é realmente possível falar em desenvolvimento do homem, pode-se dizer que este fica restrito a uma única atividade social, a uma única dimensão, que seria a da reprodução da vida material. Esse é o terreno pelo qual transita o pensamento de Marcuse na obra em apreço.

Nos anos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, notadamente na década de 1960, nos países superdesenvolvidos do hemisfério norte, Marcuse percebe que o progresso tecnológico cria um modo de vida altamente confortável para vastas camadas da população que passaram a ter acesso a uma gama variada de mercadorias, fenômeno sem precedente em outros períodos históricos. Esse modo de vida, fabricado por um sistema tecnológico avançado de produção, é considerado pelos indivíduos dessas sociedades como o melhor dos mundos possíveis, gerando assim um enfraquecimento da ideia de conflito social. Mesmo com a iminente ameaça de guerra nuclear nas sociedades industriais avançadas, os indivíduos não se sentem compelidos a contestar o modo de vida dominante. Pelo contrário, a ameaça serve de estímulo para a produção em larga escala de bens e, portanto, de reforço do conformismo. A ameaça é assim uma fachada lucrativa para converter o mundo da vida em um modo tecnológico de existir no mundo. Marcuse tem plena percepção das transformações do modo de produção pelas quais as sociedades industriais atravessam, e não deixa de notar a aplicação dessas transformações ao modo de vida dos indivíduos. O interesse de Marcuse é

¹ Em alguns momentos, quando a tradução brasileira não contribuiu para a compreensão das ideias expostas em *O homem unidimensional*, recorreremos ao texto original. Nesse caso, uma nova tradução foi disponibilizada no corpo do próprio texto. Em outros, quando o texto em língua portuguesa não era totalmente deficiente, isto é, ilegível, mas exigia somente pequenas correções, optou-se por manter a estrutura geral do texto publicado em língua portuguesa e efetuar apenas alterações nos trechos que pudessem comprometer a compreensão da filosofia do autor. Embora o título original seja *O homem unidimensional*, a obra recebeu o título de *Ideologia da sociedade industrial* na tradução publicada no Brasil, em 1967, pela Zahar Editores. Doravante, embora continuemos a fazer uso da edição brasileira de 1967, citaremos o título original no corpo do texto. Portanto, onde estiver escrito *O homem unidimensional*, nas citações ao longo do texto e em notas de rodapé, compreenda-se a obra publicada pela Zahar. Por outro lado, é importante deixar claro que, quando necessário, cotejaremos o texto original com o texto em língua portuguesa. Caso se faça a tradução completa de alguma citação a partir do original, na correspondente nota de rodapé aparecerá o título *One-dimensional man*.

justamente por essas transformações e pelos efeitos delas no mundo da vida, notadamente a passividade dos indivíduos perante esse modo imposto. Para termos uma noção preliminar desse cenário, pontuaremos, a seguir, alguns dos principais pontos de seu diagnóstico:

1. Na realidade histórica das sociedades industriais avançadas dos anos 1960 (isso não implica negar que o processo tenha se iniciado na década anterior), os setores da economia vinculados ao Estado, como a indústria bélica e a de alimentos, a de vestuário, a automobilística e a de lazer, em suma, as grandes companhias, interferem na organização social da vida dos indivíduos por intermédio do controle de suas necessidades;
2. O padrão de vida crescente é o veículo de dominação imposto pelo aparato industrial e não uma conquista determinada pela maior parte dos homens, isto é, pela coletividade;
3. O sistema de produção define de antemão as necessidades dos indivíduos, e, também interfere nas habilidades exigidas desses mesmos indivíduos no mundo do trabalho, além de definir as atitudes que são socialmente necessárias na vida cotidiana e as que não são;
4. Os indivíduos não são só compelidos a atender as exigências comerciais do aparato, o que acabam por fazer voluntariamente, mas também permitem que a administração das necessidades atinja o território do tempo livre;
5. A linha divisória entre vida privada e vida pública é transgredida, já que a vida privada deixa de ser o espaço para o cuidado de si, livre da opressão das exigências externas, e fica submetida ao mundo da mercadoria, isto é, dos negócios. A esfera pública não é mais o espaço, por excelência, de interação política dos indivíduos, mas somente o espaço de circulação de mercadorias. Se não há mais espaço para o cultivo de si, não há, portanto, tempo para a dignidade. O tempo predominante é determinado pelo preço da mercadoria. A meta dessa sociedade é preencher o tempo total dos indivíduos com o consumo;
6. A classe trabalhadora industrial não é mais elemento antagônico na estrutura de classes, isto é, não oferece mais, naquele momento histórico, risco algum à ordem estabelecida do grande capital, pois se encontra integrada ao sistema de produção e, por consequência, goza de acesso às benesses provenientes do modo de vida imposto pelo *status quo*.

Esses são os principais componentes que encontraremos no diagnóstico de Marcuse. Contudo, é importante frisar que Marcuse, em *O homem unidimensional*, não faz somente um diagnóstico apurado da condição humana no contexto histórico de sua época, isto é, não faz simplesmente uma análise descritiva dos elementos da dominação. Na teoria crítica, o

diagnóstico é apenas parte do processo de reflexão sobre a sociedade em que o pensador se encontra inserido. Assim, como pensador da teoria crítica, Marcuse não poderia se eximir de avaliar as alternativas históricas para a sociedade industrial avançada. Isso significa que não basta tecer a crítica à ideologia industrial, que tem como finalidade última a subordinação do homem ao padrão de vida estabelecido, mas é vital que, a partir dessa crítica, alternativas históricas de emancipação sejam pensadas e extraídas do interior da sociedade em questão. Sob o risco de ser acusada de “utópica” ou “irreal”, Marcuse também considera vital, para a teoria crítica, manter-se cautelosa em relação ao projeto de emancipação do homem: a teoria deve estar alinhada com as tendências libertárias e concretas da época do autor. A teoria crítica de Marcuse não é assim uma mera negação da realidade estabelecida ou, como poderíamos ser facilmente induzidos a pensar, sem um contato mais estreito com seus escritos, uma proposta de regressão do homem a uma sociedade sem tecnologia. O que Marcuse critica é somente o fato de a conquista científica da natureza e o avanço tecnológico não terem libertado os homens da luta pela existência, na medida em que a abundância de mercadorias petrifica a vontade de desvencilhar a existência da opressão do trabalho alienado e das demandas do mercado.

É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir ao ponto de ser capaz de ‘entregar as mercadorias’ em uma escala cada vez maior, e usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente.²

É importante esclarecer que, embora o corpo principal desta dissertação esteja dividido em dois capítulos, o primeiro dedicado a desmascarar a violência da racionalização da sociedade para fins econômicos, e o segundo consagrado, especificamente, às alternativas ao modo de organização da vida unidimensional, é facilmente perceptível que Marcuse manifesta um profundo interesse pelo tema da transformação do modo predominante de viver e pensar, desde as primeiras páginas de seu *O homem unidimensional*.

Em um primeiro momento, como veremos no segundo capítulo, ao dar à imaginação e à arte um propósito político, pode parecer que Marcuse teria recorrido a esses recursos marginais dentro do cenário de repressão vigente com o simples intuito de restabelecer a capacidade crítica da razão. Ou seja, o objetivo seria o de criticar a racionalidade tecnológica

² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 17. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

dominante. A capacidade de criticar seria restaurada pela sensibilidade da imaginação estética. Não entraremos em detalhes, aqui, sobre isso, porque não é o momento apropriado para tal e porque o tema será abordado com maior propriedade na segunda parte deste trabalho. Não obstante, podemos dizer que Marcuse não pretende somente criticar o conhecimento produzido pela ordem estabelecida, mas visa ver essa crítica refletida em uma prática social. Assim, além de reconhecer, no primeiro capítulo de seu *O homem unidimensional*, que, na prática, “toda libertação depende da consciência de servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que se tornaram, em grande escala, a do próprio indivíduo”³, Marcuse se dedica a propor alternativas para a racionalidade tecnológica, que manipula essas necessidades para fins alheios ao bem-estar verdadeiro do homem.

O fito de Marcuse não é assim meramente intelectual, mas envolve o desejo de unir novamente a teoria com a prática social, fundamento central do pensamento marxista e da teoria crítica. Embora sejam imensas as dificuldades que se opõem à transformação radical da sociedade industrial avançada, e Marcuse não se cansa de apontá-las no percurso de sua argumentação, *O homem unidimensional* não deveria ser interpretado somente como uma obra de reflexão teórica. Além disso, o fato de a classe trabalhadora industrial estar integrada, porque usufrui das benesses do sistema capitalista de produção, não impede Marcuse de tentar encontrar outras forças sociais potenciais de resistência na história de seu tempo como os levantes de indivíduos marginalizados, que possam efetuar a transformação radical da sociedade unidimensional em uma sociedade verdadeiramente livre. Desse modo, não parece plausível aceitar a afirmação de Anderson, em seu *Considerações sobre o marxismo ocidental*, de que o divórcio entre teoria e prática social dentro do marxismo teria começado “silenciosamente na Alemanha no final da década de vinte”⁴ e teria sido “clamorosamente consagrado em teoria em meados dos anos sessenta, com a publicação de *O homem unidimensional*.”⁵

Se o pensamento de Marcuse não estivesse orientado para propostas emancipatórias de um modelo repressor das verdadeiras necessidades e das potencialidades da existência humana, por que o autor proporia que uma nova racionalidade permeasse as relações sociais e as de produção? Se Marcuse não estivesse genuinamente interessado em uma transformação real do modo de vida preestabelecido por um *status quo* industrial controlador, por que

³ *Ibid.*, p. 28. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁴ Perry ANDERSON, *Considerações sobre o marxismo ocidental*, p. 54.

⁵ *Ibid.*, p. 54.

insistir na ideia de recusa como alternativa? Por que Marcuse iria conjecturar que ainda há uma base concreta para a recusa e associar essa base a um grupo de indivíduos, como ele faz no fim de seu *O homem unidimensional*? O que Anderson não parece ter notado é que *O homem unidimensional* coloca novamente em pauta a necessidade histórica de luta por emancipação, isto é, por uma reorganização da sociedade, livre de toda opressão, sobretudo, da repressão exercida pelo mercado.

Mas Anderson não é o único a interpretar de forma equivocada o pensamento de Marcuse. Em seu *As ideias de Marcuse*, publicado em 1970, MacIntyre faz críticas severas ao pensamento filosófico de Marcuse contido em *O homem unidimensional* e outros escritos. Aqui nas críticas de MacIntyre contra *O homem unidimensional*, que vão desde contestar o conceito de dominação a partir da ideia de falsas necessidades, passando por acusações sem fundamento, como as de que Marcuse compara “a Alemanha nazista a sociedades como as da América do Norte e do Reino Unido de hoje [...]”⁶, até questionar como é que o livro pôde ter sido escrito, pois, “se as teses nele apresentadas fossem verdadeiras, teríamos de perguntar-nos como o livro veio a ser escrito, e certamente teríamos de indagar se ele acharia algum leitor.”⁷ Nosso objetivo aqui, neste trabalho, não é o de refutar todos os argumentos de MacIntyre. Ao mencioná-lo nesta introdução, juntamente com Anderson, queremos somente chamar a atenção do leitor para as dificuldades de compreensão, não só do diagnóstico feito por Marcuse, mas também de suas alternativas de transformação radical da sociedade.

Ao contrário de Anderson, MacIntyre não afirma que Marcuse teria cindido teoria e prática social, mas acusa o filósofo alemão de convidar os homens a reproduzir “parte da experiência stalinista”⁸ nas sociedades industriais avançadas. Na visão de MacIntyre, Marcuse defenderia a ideia autoritária de que uma minoria deve dizer à maioria dos homens o que eles devem fazer para se libertarem de um modo de vida que o próprio MacIntyre não considera repressivo. Na União Soviética, segundo MacIntyre, “a maioria foi objeto passivo de uma reeducação feita no interesse de sua própria libertação”⁹. Cabe fazermos aqui um breve questionamento sobre as afirmações de MacIntyre: se as considerações marcuseanas acerca da ideia de libertação do homem tivessem sido fundamentadas na experiência política da União Soviética, por que teria ele escrito *Marxismo soviético*, publicado em 1958? Não foi para denunciar as incoerências do regime político da União Soviética? De fato, no segundo capítulo de seu *Marxismo soviético*, Marcuse não tem como negar que a sociedade soviética

⁶ Alasdair MACINTYRE, *As ideias de Marcuse*, p. 81.

⁷ *Ibid.*, p. 75.

⁸ *Ibid.*, p. 108.

⁹ *Ibid.*, p. 107-108.

creceu rapidamente após a Segunda Guerra Mundial. Porém, a contradição notada por ele foi a de que o desenvolvimento acelerado da produção industrial soviética “reprimiu o potencial humano”¹⁰. Ora, se é o próprio Marcuse quem ressalta que “a sociedade soviética institucionaliza os interesses reais dos indivíduos”¹¹ e que o marxismo soviético é caracterizado pela “função ‘diretora’ do estado”¹², preservando assim “a separação entre os ‘produtores imediatos’ e o controle coletivo sobre o processo de produção”¹³, é ele também quem considera as justificativas do marxismo soviético para essas práticas uma “anomalia.”¹⁴ Em artigo publicado em 1969 na revista *Neues Forum*, Marcuse relata que ainda acredita no socialismo como alternativa, mas não no “socialismo de cunho stalinista ou pós-stalinista”¹⁵, e sim naquele “da liberdade pessoal.”¹⁶ Desse modo, parece ficar patente que, ao criticar o modo de racionalização da vida nas sociedades industriais avançadas e o progresso tecnológico oriundo desse tipo de racionalidade, em *O homem unidimensional*, Marcuse não estaria exaltando a organização social estalinista da sociedade soviética, mas, pelo contrário, incorporando-a ao circuito de sua crítica.

Então, a esta altura, poderíamos fazer a seguinte pergunta: como definir *O homem unidimensional*? Essa não é uma tarefa fácil, mas podemos responder, grosso modo, que o livro foi escrito para colocar o pensamento dos indivíduos em movimento, para pressionar a racionalidade dos indivíduos em direção à reflexão crítica da sociedade.

Podemos dizer, assim, que o nosso interesse neste trabalho, está em refletir sobre o diagnóstico marcuseano e, ao mesmo tempo, sobre a discussão das alternativas de transformação radical da sociedade industrial avançada. Em outras palavras, temos interesse em desvendar as causas do conformismo dos indivíduos perante o aparato repressivo das sociedades industriais avançadas e também as alternativas sugeridas pelo filósofo para a criação de uma sociedade verdadeiramente livre. Como ficará perceptível ao longo deste texto, esse aparato repressivo é o próprio capitalismo.

Antes de passarmos ao primeiro capítulo propriamente dito, cabe fazer mais alguns esclarecimentos.

Para a realização deste estudo, adotamos *O homem unidimensional* como obra básica, mas, em diversos momentos, mantivemos diálogo frutífero com outros escritos de

¹⁰ Herbert MARCUSE, *Marxismo soviético*, p. 74.

¹¹ *Ibid.*, p. 83.

¹² *Ibid.*, p. 100.

¹³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴ *Ibid.*, p. 101.

¹⁵ Herbert MARCUSE, *Não basta destruir: sobre a estratégia da esquerda*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

Marcuse, tais como *Eros e Civilização*, *Contra-revolução e revolta*, *Para uma redefinição do conceito de cultura*, *Um ensaio sobre a libertação*, entre outros.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse não parece fazer uma distinção clara entre tecnologia e técnica. Embora, em alguns momentos, como veremos neste trabalho, Marcuse faça uso do conceito de técnica para designar o universo dos equipamentos que fazem parte do sistema de dominação da sociedade industrial avançada, em outros, a maquinaria se encontra incorporada ao conceito de tecnologia. Ou seja, a tecnologia está vinculada ao mundo da produção. Não denota, portanto, somente uma forma de racionalização da vida que permeia a política e a economia, criando um sistema ideológico de dominação total. Assim, quando nos referirmos à tecnologia, estaremos nos referindo diretamente aos aparelhos e ao modo de organização da vida direcionado para o controle social. Além disso, perceberemos que, por servir como base de sustentação do sistema de produção industrial e, portanto, à indústria do lucro, a tecnologia não ajuda a promover o tempo da dignidade, isto é, o tempo livre.

Importa, finalmente, assinalar que *O homem unidimensional* é um estudo que tem como base não somente a sociedade industrial norte-americana, mas, como poderá ser visto ao longo deste trabalho, todas as sociedades industriais avançadas. O interesse filosófico nas transformações tecnológicas e na influência delas sobre o modo de vida dos indivíduos não se restringe, portanto, a uma única sociedade superdesenvolvida, mas estende-se a um conjunto de sociedades que gozam de um alto padrão de vida e que são denominadas por Marcuse de sociedades industriais avançadas. Caso isso não fosse verdade, no segundo capítulo do livro Marcuse não faria referência às refinarias Caltex de Ambès, na França, como exemplo de uma tendência do trabalhador a mostrar um grande interesse pela estrutura da fábrica e pela produção. “Em alguns dos estabelecimentos tecnicamente mais desenvolvidos, os trabalhadores demonstram até um interesse fixo no estabelecimento – um efeito frequentemente observado da ‘participação do trabalhador’ na empresa capitalista.¹⁷” Além disso, mais uma vez, no início do segundo capítulo, quando Marcuse aponta para uma integração da política, ele afirma que esse fenômeno “toma forma nos setores mais avançados da civilização industrial.¹⁸” *O homem unidimensional* não é, portanto, uma experiência singular de um território geográfico específico da civilização industrial avançada.

¹⁷ Id., *O homem unidimensional*, p. 47. A partir do texto original, efetuamos uma ligeira modificação na tradução brasileira.

¹⁸ *Ibid.*, p. 38.

2 TECNOLOGIA E POLÍTICA EM *O HOMEM UNIDIMENSIONAL*

A partir de *O homem unidimensional* e de outros textos de Marcuse, o presente capítulo visa resgatar o debate político marcuseano em torno do papel da ciência e da tecnologia na constituição de um poder tecnocrático¹⁹ nas sociedades industriais avançadas da segunda metade do século XX; além disso, pretende indicar que a ideia de neutralidade da tecnologia, nesse modelo de sociedade, não pode ser sustentada na medida em que nele se manipulam as necessidades humanas para fins meramente econômicos. Nesta primeira parte, procuraremos mostrar que a tecnologia, entendida não somente como o conjunto de instrumentos técnicos de que dispõe o *status quo* das sociedades industriais avançadas, mas, principalmente, como um instrumento de organização e alteração das relações sociais, constitui um poder e, portanto, uma forma de possível controle social. Em linhas gerais, podemos dizer que esse poder da tecnologia reside, principalmente, no emparelhamento das necessidades vitais (*vital needs*) dos indivíduos com as necessidades impostas pelo aparato tecnológico de produção. Ao perverter a relação dos homens com suas necessidades, a racionalidade tecnológica e os aparelhos construídos a partir dela retiram dos indivíduos a capacidade de determinação de suas próprias necessidades, estabelecendo assim um controle sobre a natureza humana. Isso significa que também os interesses políticos dos indivíduos são equiparados aos das necessidades industriais e comerciais do *status quo*. Para além do trabalho alienado, deparamo-nos com o surgimento de outro tipo de alienação nas sociedades industriais avançadas: a submissão dos indivíduos às exigências de consumo do aparato tecnológico-industrial, como se tais exigências fossem inerentes à existência humana e excedessem, portanto, os limites territoriais do ambiente de trabalho. O fechamento do universo político (*The closing of the political universe*), como define Marcuse esse quadro histórico no segundo capítulo de *O homem unidimensional*, é o resultado do poder dessa racionalidade tecnológica (*technological rationality*) reinante nas sociedades industriais avançadas da década de 1960. Veremos a seguir, em detalhe, em que consiste esse fechamento, caracterizado primordialmente pela passividade e, portanto, servidão dos indivíduos às exigências do aparato, e como a racionalidade tecnológica é diretamente responsável por ele.

¹⁹ Podemos definir tecnocracia como a organização de uma sociedade em torno das exigências do aparato de produção.

2.1 Natureza, tecnologia e dominação

Nas sociedades industriais avançadas da segunda metade do século XX, Marcuse reconhece que a tecnologia, enquanto modo de produção e de organização racional da vida, constitui não só um dos meios possíveis de relacionamento com a natureza, mas, principalmente, um meio de dominação da natureza. Dentre as diversas possibilidades de uso não-repressivo desse meio nessas sociedades, o homem opta por um único caminho: o de subjugar a natureza, com o intuito de garantir a manutenção do modo de vida industrial estabelecido. Em nenhum outro momento histórico, nota Marcuse, a tecnologia demonstra todo o seu potencial de controle total da vida como nas sociedades altamente industrializadas.

Nenhuma análise em profundidade parece ser necessária a fim de determinar as razões para esses acontecimentos. Quanto ao Ocidente, os antigos conflitos no seio da sociedade são modificados e arbitrados sob o duplo (e inter-relacionado) impacto do progresso técnico e do comunismo internacional. As lutas de classe são atenuadas e as ‘contradições imperialistas’ suspensas diante da ameaça externa. Mobilizada contra essa ameaça, a sociedade capitalista ostenta união e coesão internas desconhecidas em etapas anteriores da civilização industrial. Trata-se de coesão por motivos assaz materiais; a mobilização contra o inimigo funciona como um poderoso estímulo para a produção e o emprego, mantendo, assim, o elevado padrão de vida.²⁰

Reflexos desse potencial de dominação da tecnologia, que, na verdade, já se tornou realidade, podem ser testemunhados na transformação da paisagem natural do mundo no hemisfério norte, mas também podem observar-se nos efeitos produzidos diretamente sobre a natureza humana, isto é, sobre a relação íntima dos indivíduos com o “eu” e, por consequência, também sobre as relações intersubjetivas. E o lugar privilegiado para atestar essa influência da dominação tecnológica são as relações de produção (entenda-se aqui a inclusão do consumo nessas relações). Desse modo, pode-se dizer que a tecnologia contemporânea não objetiva estabelecer uma integração harmoniosa entre o homem e a natureza exterior; seu propósito é manipulá-la como mero objeto, e o mesmo processo de adulteração se efetuará na natureza humana. Ao fazer esse tipo de leitura do poder da tecnologia nas sociedades industriais avançadas, Marcuse estaria alinhado com a tradição de reflexão filosófica da teoria crítica e, dessa forma, também com o que Adorno e Horkheimer

²⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 40. Com base no texto original, pequenas modificações foram introduzidas na tradução brasileira.

dizem a respeito da relação entre os homens e a natureza na *Dialética do esclarecimento*, publicada em 1944: “O que os homens querem aprender da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens.”²¹ Essa convergência de pensamento é confirmada por Feenberg em seu *Questioning technology*. Ele diz:

Marcuse segue a *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer em argumentar que a tecnologia carrega as marcas de uma história terrível. Tanto a natureza interna quanto a externa foram suprimidas na luta pela existência, primeiro contra a natureza, e depois contra outros seres humanos na sociedade de classes. [...]. O pensamento técnico se apoderou de cada uma das esferas da vida, relações humanas, política e assim por diante.²²

Para os dois autores da *Dialética do esclarecimento*, esse modo instrumental de racionalizar a existência humana no mundo teria como marco inicial o pensamento de Francis Bacon e reflete, ao mesmo tempo, por assim dizer, a essência da razão do Iluminismo.

No sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido sempre o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber. Bacon, ‘o pai da filosofia experimental’, já reunira seus diferentes temas.²³

É, portanto, a partir de Francis Bacon, de acordo com Adorno e Horkheimer, que a natureza externa do homem é desmitologizada e deve ser domada pela racionalidade científica. Para Bacon, o verdadeiro poder do homem estava em se apresentar como senhor supremo da natureza. Quanto mais dissecarmos e manipularmos a natureza, pensava Bacon em seu *Novum organum*, não só o homem provará sua supremacia entre todos os seres vivos do mundo, mas também garantirá sua segurança contra os riscos e as intempéries naturais.

Engendrar e introduzir nova natureza ou novas naturezas em um corpo dado, tal é a obra e o feto do poder humano. [...]. A estas empresas primárias subordinam-se duas

²¹ Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 18.

²² Andrew FEENBERG, *Questioning technology*, p. 154. Tradução nossa.

²³ Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 17.

outras secundárias e de cunho inferior. A primeira é a transformação de corpos concretos de um em outro, nos limites do possível; a segunda, a descoberta de toda a geração e movimento do processo latente, contínuo, a partir do agente manifesto até a forma implícita e descobrir, também, o esquematismo latente dos corpos quiescentes e não em movimento.²⁴

O fito do poder humano é assim o de dissecar as propriedades da natureza com o intuito de compreender seus “movimentos e operações”²⁵ e manipular a composição de seus elementos constitutivos. Esse gesto permitiria ao homem modificar artificialmente a natureza.

É com Bacon que o homem se divorciará da concepção grega acerca da existência de uma substância e causalidade na natureza, e estabelecerá o conhecimento científico como fonte de conhecimento verdadeiro. Ao fazer essa escolha, Bacon determinará ser preciso lutar contra os sentidos e a imaginação, porque estes nos induzem ao erro. Além disso, para que haja êxito em qualquer investigação científica, é necessário utilizar um método para evitar que a nossa mente se desvie do sentido de objetividade que Bacon propõe, sem o qual não se pode obter conhecimento verdadeiro.

O intelecto humano, mercê de suas peculiares propriedades, facilmente supõe maior ordem e regularidade nas coisas que de fato nelas se encontram. Desse modo, como na natureza existem muitas coisas singulares e cheias de disparidades, aquele imagina paralelismos, correspondências e relações que não existem.²⁶

E, mais adiante, no mesmo texto, Bacon é implacável a respeito dos sentidos:

Mas os maiores embaraços e extravagâncias do intelecto provêm da obtusidade, da incompetência e das falácias dos sentidos. E isso ocorre de tal forma que as coisas que afetam os sentidos preponderam sobre as que, mesmo não o afetando de imediato, são mais importantes.²⁷

Para empreender um verdadeiro estudo científico da natureza, com o intuito de dominá-la, será, portanto, necessário estabelecer novas bases metodológicas para conhecer a

²⁴ Francis BACON, *Novum organum*, p. 101.

²⁵ *Ibid.*, p. 105.

²⁶ *Ibid.*, p. 41.

²⁷ *Ibid.*, p. 44.

natureza dos corpos, as quais não incluem a imaginação nem os sentidos. Em outras palavras, para dominar a natureza, se faz mister erradicar da razão qualquer forma de conhecimento que impeça os indivíduos de realizar experiências científicas empíricas. O que é relevante reter aqui é o pioneirismo científico do pensamento de Bacon, sobretudo no que tange ao seu uso prático.

Em *O quadrante de Pasteur*, Stokes nos diz o seguinte a respeito da concepção baconiana do pensamento e da experiência científica, que estava à frente da realidade de seu tempo:

Mas o êxito do ponto de vista baconiano não deixa de ter seu lado irônico, pois a sua visão do estreito vínculo entre a ciência e a tecnologia prática estava trezentos anos à frente da realidade. É tão generalizada em nossos dias a crença de que a ciência prepara o caminho para a tecnologia, que a história real desse relacionamento pode parecer surpreendente. Conforme observamos no Capítulo 1, o vínculo entre o progresso científico e a inovação tecnológica foi de fato frágil e problemático até a época da Segunda Revolução Industrial, no final do século XIX, quando o progresso tecnológico nos setores de anilinas sintéticas, energia elétrica e saúde pública dependeram claramente dos avanços da química, da física e da biologia.²⁸

Parece ser difícil negar, como vimos até agora, que o filósofo inglês tenha contribuído para pavimentar as bases de um modo de pensar que se desdobrou no desenvolvimento da ciência e da tecnologia em períodos históricos posteriores. Apesar de Marcuse não tomar Bacon como referência direta, do mesmo modo que Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento*, é importante registrar que, como veremos, ele faz uma pequena menção ao pensamento cartesiano em *O homem unidimensional* como um divisor de águas para a história do pensamento filosófico e científico. É ainda importante frisar que nem em Bacon nem em Descartes é possível constatar uma racionalização do modo de vida social nos moldes delineados por Marcuse, exceto o desejo intenso de dominação da natureza. Apesar disso, parece ser possível afirmar que nesses dois autores encontramos uma atitude em relação à racionalidade que visa o aumento da autonomia do pensamento, em contraposição às práticas metodológicas da escolástica e sem associação com um aparato de produção. Ao longo do tempo, o aspecto de dominação dessa racionalidade se sobrepõe à busca da liberdade de pensamento. Com base no texto *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, veremos a partir de agora como Marcuse compreende e descreve a transição da racionalidade

²⁸ Donald E. STOKES, *O quadrante de Pasteur*, p. 61.

individualista da era moderna para o predomínio de uma racionalidade orientada para atender os interesses da civilização industrial avançada.

Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, artigo publicado em 1941 (antes, portanto, do surgimento de *O homem unidimensional*), Marcuse já discorre sobre o eclipse da racionalidade autônoma, suplantada por um modo de pensar subordinado às leis de um grande aparato de produção. O autor reconhece que a racionalidade individualista, que “nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade irrestrita de pensamento e consciência e media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio racional do indivíduo”²⁹, nos séculos XVI e XVII, se dissolve diante do aparato de produção das grandes empresas, no século XX, cuja racionalidade “pede submissão e coordenação incondicional e, conseqüentemente, os valores de verdade relacionados a esta racionalidade implicam a subordinação do pensamento a padrões externos preestabelecidos.³⁰” Nesses termos, o indivíduo racional “é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato.”³¹ Em outras palavras, parece ser razoável dizer que, a partir da Revolução Industrial, a própria noção de indivíduo entra em um processo de transformação paulatina, em que o desempenho social livre passa a ser medido “em termos de eficiência corporativa.”³²

Se, na era moderna, o objetivo inicial da ciência e tecnologia foi estabelecer uma forma de dominação e exploração eficientes da natureza, para que o homem pudesse viver melhor no mundo, redundando num “desencantamento do mundo” (*Entzauberung der Welt*), conforme assinala Max Weber, em um momento posterior, esse controle da natureza se expandiu em direção ao domínio do social. Com o alto nível de desenvolvimento tecnológico, a natureza parece perder todas as qualidades intrínsecas que lhe garantiam uma margem de irreduzibilidade diante da magnitude do sistema de produção de mercadorias. Nasce assim uma associação entre os dispositivos tecnológicos de produção e o tipo de interesse que os indivíduos passam a nutrir pela natureza, mas também notamos uma mudança na busca pela satisfação do interesse dos indivíduos que, nas sociedades industriais avançadas, se rendem aos valores de um aparato. “Todos os homens agem de forma igualmente racional, isto é, de acordo com os padrões que asseguram o funcionamento do aparato e, portanto, a manutenção

²⁹ Herbert MARCUSE, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 97.

³⁰ *Ibid.*, p. 84.

³¹ *Ibid.*, p. 97.

³² *Ibid.*, p. 97.

da sua própria vida.³³ A união entre homens e natureza passa a ser totalmente instrumental, pois o tipo de conhecimento utilizado pelo homem para intervir na natureza é aquele que segue os padrões metodológicos das ciências da natureza. Por “instrumental” fica entendido, portanto, a manipulação não só de objetos, mas também de seres humanos, tendo em vista a produção da vida material. Marcuse explica esse modo de atuação da tecnologia nas sociedades industriais avançadas da seguinte forma:

A tecnologia, como modo de produção, como a totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina, é assim, ao mesmo tempo, uma forma de organizar e perpetuar (ou modificar) as relações sociais, uma manifestação do pensamento e dos padrões de comportamento dominantes, um instrumento de controle e dominação.³⁴

O que Marcuse nota com clareza é que esse progresso tecnológico das sociedades industriais avançadas, fruto de um declínio da autonomia racional dos indivíduos para determinar os valores que deveriam reger sua existência, altera também o formato das relações sociais e, por consequência, a forma de organização da sociedade. É algo bem distinto do que ocorria com os indivíduos nas sociedades burguesas de etapas históricas anteriores à civilização industrial avançada, nas quais os valores que regiam a racionalidade dos indivíduos não eram condicionados pela mercadoria. Nas palavras do próprio Marcuse:

O indivíduo humano, que os expoentes da revolução burguesa haviam transformado na unidade fundamental bem como no fim da sociedade, apoiava valores que contradizem flagrantemente os que predominam na sociedade de hoje. Se tentarmos unificar em um conceito principal as várias tendências religiosas, políticas e econômicas que moldaram a ideia de indivíduo nos séculos XVI e XVII, podemos definir o indivíduo como o sujeito de certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar. Esses padrões e valores diziam respeito às formas de vida, tanto social como pessoal, que se mostravam mais adequadas ao desenvolvimento total das faculdades e habilidades do homem.³⁵

Segundo a perspectiva histórica exposta acima, a sociedade burguesa propiciava amplamente ao indivíduo, se dotado de liberdade de pensamento e de autonomia financeira,

³³ *Ibid.*, p. 86.

³⁴ *Ibid.*, p. 73.

³⁵ *Ibid.*, p. 75.

gozar do direito de buscar a satisfação dos próprios interesses. Haveria assim um ambiente mais propício para o desenvolvimento das potencialidades humanas, porque havia espaço para a individualidade. Entretanto, a satisfação real desses interesses a partir de um ato racional não era algo simples, isto é, “não coincidia com o interesse próprio imediato do indivíduo, pois este último dependia dos padrões e demandas da ordem social dominante, instituída não pelo pensamento autônomo ou a consciência, mas por autoridades externas.³⁶” O homem dessa etapa histórica tinha, então, segundo Marcuse, que viver o desafio constante de encontrar dentro do sistema social os valores que pudessem garantir a satisfação de seus interesses. Desse homem pode-se abstrair uma postura em extinção na civilização industrial avançada, que seria, segundo Marcuse, a de “viver num estado de vigilância constante, apreensão e crítica, rejeitar tudo que não fosse verdadeiro, nem justificado pela livre razão.³⁷” O indivíduo livre era, portanto, aquele que exercia o poder da racionalidade crítica contra as instituições da sociedade da qual fazia parte. Ou seja, a racionalidade autônoma do indivíduo podia ser desenvolvida livremente, desde que houvesse um ambiente social que resguardasse a esfera da individualidade, incluindo-se nesse conceito não só o direito de pensar por si, mas o direito de posse do próprio trabalho e, logo, do que o indivíduo produzia com suas próprias forças. Marcuse comenta:

A sociedade liberal era considerada o ambiente adequado à racionalidade individualista. Na esfera da livre concorrência, os feitos tangíveis do indivíduo que transformava seus produtos e ações em parte das necessidades da sociedade eram as marcas de sua individualidade.³⁸

Nesse período da era moderna, a tecnologia não era, assim, projetada para se contrapor à racionalidade individualista do indivíduo burguês. O parco progresso tecnológico existente na época, comparado com os anos de 1960, ainda não visava, como nota Marcuse, “a concentração do poder econômico.³⁹” Em outras palavras, não havia ainda um poder tecnológico capaz de coordenar integralmente todas as etapas do processo de produção, desde a aquisição de materiais, equipamentos e alocação de mão-de-obra em um determinado espaço de trabalho, até a distribuição e consumo em massa das mercadorias, como pode ser

³⁶ *Ibid.*, p. 75.

³⁷ *Ibid.*, p. 75.

³⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁹ *Ibid.*, p. 76.

atestado nas sociedades industriais avançadas. Consequentemente, não havia administradores capazes de mobilizar totalmente as forças sociais em torno de uma racionalização essencialmente econômica da existência.

No decorrer do tempo, no entanto, o processo de produção de mercadorias solapou a base econômica sobre a qual a racionalidade individualista se construiu. A mecanização e a racionalização forçaram o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada que, ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito econômico livre.⁴⁰

Em seu artigo *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse*, Abromeit pondera que a racionalidade crítica da burguesia da era moderna entra em crise com a ascensão do capitalismo monopolista⁴¹, também chamado de tardio. Ele explica a passagem de um modo de pensar e de uma condição humana para outra, sublinhada pelo próprio Marcuse em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*:

Em sua luta contra o feudalismo e o absolutismo, a burguesia havia proclamado os direitos inalienáveis e a dignidade do homem, a autonomia do indivíduo e o imperativo de julgar todas as relações sociais segundo os padrões transcendentais da razão. Mas, de acordo com Marcuse, essa forma de racionalidade crítica e autônoma foi cada vez mais atenuada e, em seguida, completamente posta em causa na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista e estatal, e substituída pela ‘racionalidade tecnológica’⁴².

⁴⁰ *Ibid.*, p. 76.

⁴¹ No capítulo “O grande boom do capitalismo (1945-1978)” de seu *História do capitalismo: de 1500 aos nossos dias*, Beaud afirma que os Estados Unidos dominam “um terço da produção industrial mundial e lideram, no cenário mundial, um imperialismo dominante sobre o conjunto dos setores econômico, monetário, técnico, militar, mas também político, ideológico, e em matéria de gênero de vida e de difusão da informação”, mas não são o único país a se beneficiar da prosperidade do pós-guerra. O fato mais relevante desse período, principalmente, os anos de 1960, é que o conjunto dos trabalhadores das sociedades industriais avançadas também se beneficia desse crescimento econômico vertiginoso. “Na França, o salário real semanal aumenta em média 4% ao ano de 1949 a 1973, [...]”. Por esses dados, fica patente o abismo que separa esse capitalismo de suas formas anteriores. Cf. BEAUD, Michel. *História do capitalismo: de 1500 aos nossos dias*, p. 311, 318 e 364. Em *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*, Slater afirma que esse tipo de capitalismo se caracteriza por um grande número de corporações que atuam em um mesmo mercado e manipulam os preços. Cf. SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt: uma perspectiva marxista*, p. 35.

⁴² John ABROMEIT, *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico?*, p. 288.

Na era da racionalidade tecnológica das sociedades industriais avançadas, a eficiência e a centralização na produção de mercadorias sucedem, em definitivo, o sujeito econômico livre e, por consequência, a racionalidade individualista. Por intermédio da massificação e padronização da produção e do consumo e da forma e do tipo das mercadorias que são produzidas pelo aparato (*apparatus*)⁴³, o poder tecnológico inaugura um novo modo de racionalização da vida humana, visto que “afeta toda racionalidade daqueles a quem serve.”⁴⁴ Marcuse define essa racionalidade, que não se restringe somente ao setor da produção industrial, como sendo tecnológica porque “estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predisõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato.”⁴⁵ Além disso, ela pode ser chamada de tecnológica “no duplo sentido de que é um instrumento de eficácia em vez de um fim em si, e de que segue o padrão do comportamento tecnológico.”⁴⁶ Ou seja, ela é um meio de produção para satisfação de necessidades e, concomitantemente, nesse processo, estabelece as diretrizes para o pensamento e comportamento dos indivíduos.

Nesse projeto⁴⁷ histórico de mundo, o indivíduo é despido do direito de definir o destino de suas aptidões e conhecimentos, bem como os rumos de sua sensibilidade, para se tornar, como afirma Marcuse, “objeto de organização e coordenação em larga escala”⁴⁸ e ter seu desempenho “guiado e medido por padrões externos ao indivíduo, padrões que dizem respeito a tarefas e funções predeterminadas.”⁴⁹ Ou seja, na civilização industrial avançada, Marcuse observa que, se o indivíduo quiser ser bem-sucedido, deve aprender a “adaptar-se ao aparato”⁵⁰, abandonando, desse modo, o pensar autonomamente e também a ideia de livre empreendimento. Isso significa que “as várias funções da razão convergem para a manutenção incondicional do aparato.”⁵¹ O poder de negação e a autonomia do pensar, características da racionalidade autônoma, crítica, são suplantados pelo crescente poder do aparato tecnológico

⁴³ Em nota de rodapé presente no artigo *Algumas implicações sociais da tecnologia*, Marcuse afirma que o termo “aparato” é empregado para designar um conjunto de instituições, dispositivos e organizações da indústria em sua situação social dominante. Neste trabalho, o sentido empregado é exatamente o mesmo. Cf. MARCUSE, Herbert. *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 77.

⁴⁴ Herbert MARCUSE, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 77.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 77.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 84.

⁴⁷ No segundo capítulo desta dissertação, estudaremos o conceito de projeto no pensamento marcuseano. Por esse motivo, não apresentaremos aqui explicações sobre esse conceito. Por enquanto, basta dizer que o conceito está vinculado à escolha de um modo de organização da vida concreta dos homens. Em *O homem unidimensional*, a oposição de Marcuse se dirige ao projeto vigente nas sociedades industriais avançadas. O projeto em vigor seria o de submissão do homem à mercadoria, isto é, aos interesses do capital.

⁴⁸ Herbert MARCUSE, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 78.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁵¹ *Ibid.*, p. 80.

de produção industrial. Em seu *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, Kellner trata dessa substituição da seguinte forma:

Na medida em que o capitalismo e a tecnologia se desenvolveram, a sociedade industrial avançada exigiu uma adaptação crescente ao aparato econômico e social, e submissão à crescente administração e dominação total. Logo, ‘uma mecânica de conformidade’ se espalhou por toda a sociedade. A eficiência e o poder da sociedade industrial avançada se sobrepuseram ao indivíduo, que gradualmente perdeu os traços anteriores da racionalidade crítica (autonomia, discordância, o poder de negação, etc.), produzindo assim uma ‘sociedade unidimensional’ e um ‘homem unidimensional’.⁵²

Nesse cenário, a natureza não é mais compreendida pelos indivíduos como portadora de potencialidades inerentes, e, portanto, a atitude dos homens para com a natureza passa a ser a de instrumentalização. A natureza não possui mais o poder de influência sobre a natureza humana. A bússola para o pensamento e o comportamento é o modo de funcionamento da tecnologia, que exige só desempenho dos indivíduos.

Os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência.⁵³

Essa relação com a natureza é, portanto, marcada por um forte declínio da atitude que a concebe como um ser vivo. A natureza, na medida em que perde importância enquanto instância privilegiada para estabelecer relações intersubjetivas entre os homens, porque essas relações são cada vez mais mediadas pelo poder da tecnologia, não se configura mais como um espaço onde os homens podem jogar livremente com a natureza humana. Mas importa esclarecer que não é somente no espaço da natureza que os indivíduos perdem o vínculo direto com a própria libido, elemento mais íntimo da natureza humana. Compreendemos aqui por esse conceito a energia sexual, cuja função primária, segundo assinala Marcuse em *Eros e civilização*, ao analisar o pensamento de Freud sobre a modificação dos instintos com o

⁵² Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 230. Tradução nossa.

⁵³ Herbert MARCUSE, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 79.

progresso da civilização, seria o “princípio de prazer”⁵⁴, isto é, governar “os instintos ‘não-organizados’ do sexo.”⁵⁵ Porém, esse princípio “autônomo governando todo o organismo”⁵⁶ teria sido, com o surgimento da civilização, submetido a uma função secundária, a reprodução, que “é, meramente, um ‘subproduto.’”⁵⁷ Esse efeito é intencional, pois, quando a função sexual dos indivíduos se limita à atividade reprodutora e, por conseguinte, “passa a concentrar-se numa parte do corpo”⁵⁸, o restante fica “livre para ser usado como instrumento de trabalho.”⁵⁹ Marcuse refere-se aqui ao trabalho alienado, o qual “significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer.”⁶⁰ Nesse tipo de trabalho, em que os homens “desempenham tão-só funções preestabelecidas”⁶¹, a energia libidinal sofre restrições, na medida em que é “desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos.”⁶² Essa absorção, como veremos abaixo, já aparece em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*.

A libido dos indivíduos é absorvida e utilizada em duas frentes: no trabalho para gerar lucro, isto é, na maquinaria de produção das fábricas, e, ao mesmo tempo, nos objetos produzidos e existentes fora das fábricas, objetos que moldam o comportamento servil dos indivíduos. Os indivíduos perdem assim o controle social sobre a própria libido, sobre suas energias vitais. Além disso, o que Marcuse também observa é que as mercadorias adquirem um novo *status* na vida dos homens. A dependência dos homens em relação a esses objetos faz com que as mercadorias assumam o aspecto de seres animados. Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse observa:

As relações entre os homens são cada vez mais mediadas pelo processo da máquina. Mas os equipamentos mecânicos que facilitam o contato entre os indivíduos também interceptam e absorvem sua libido, desta forma distanciando-a do reino por demais perigoso no qual o indivíduo se encontra livre da sociedade. O homem médio dificilmente se importa com outro ser vivo com a intensidade e persistência que demonstra por seu automóvel. A máquina adorada não é mais matéria morta, mas se

⁵⁴ Id., *Eros e civilização*, p. 55.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 61.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 58.

⁶¹ *Ibid.*, p. 58.

⁶² *Ibid.*, p. 58.

torna algo semelhante a um ser humano. E devolve ao homem o que ela possui: a vida do aparato social ao qual pertence.⁶³

A violência da racionalidade tecnológica pretende assim atingir um duplo objetivo. O primeiro é o de dominar a natureza, tolhendo os homens de um espaço em que se pode jogar livremente com a natureza humana. Como vimos, no reino da natureza, outra dimensão da existência é possível. Eis o motivo pelo qual esse reino constitui um perigo para a vida imposta pelo aparato. O segundo consiste na canalização dessas energias vitais para a satisfação de necessidades que os indivíduos julgam serem suas, mas que são, na verdade, determinadas pelo aparato.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse não abandona os pontos principais do diagnóstico contido em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, acerca do papel de controle da existência humana exercido pelo aparato tecnológico de produção nas sociedades industriais avançadas. Pelo contrário, ele aprofunda as reflexões anteriores e introduz novas considerações sobre o poder de dominação dessa tecnologia.

Em “As novas formas de controle” (*The new forms of control*), primeiro capítulo de seu *O homem unidimensional*, Marcuse constata que a liberdade de pensamento e de expressão estão sendo solapadas pela tecnologia de produção da sociedade industrial avançada (*advanced industrial society*). Diante da produção e distribuição abundantes de mercadorias por um aparato industrial de produção, a ideia de livre empreendimento econômico também se encontra sob ameaça, por causa da “coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação de necessidades por interesses estabelecidos.⁶⁴” Pode-se, portanto, dizer que essa sociedade é de organização totalitária, pois, segundo Marcuse, não é somente “uma forma específica de Governo ou direção partidária [que] constitui totalitarismo, mas também um sistema específico de produção e distribuição que bem pode ser compatível com o ‘pluralismo’ de partidos, jornais, ‘poderes contrabalançados’, etc.⁶⁵”, dos países capitalistas. Todavia, é preciso dizer que, apesar de Marcuse reconhecer que a liberdade de exercício da livre empresa na sociedade burguesa moderna representava, como vimos em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, pluralidade de pensamento e ação não só no campo econômico, mas também intelectual, para

⁶³ Id., *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, p. 81.

⁶⁴ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 24-25. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 25.

ele “o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores conquistas da civilização⁶⁶”, porque essa liberdade significava, naquela etapa do desenvolvimento da sociedade, “labuta, insegurança e temor para a grande maioria da população.⁶⁷” No fundo, somente os burgueses poderiam preencher a condição de sujeitos econômicos livres.

Porém, a questão principal é que, ao invés de o progresso tecnológico propiciar autonomia de vida para que os indivíduos determinem suas necessidades materiais e intelectuais, a tendência que Marcuse verifica é totalmente oposta: o aparato de produção organiza, promete e atende as necessidades em troca de submissão (*servitude*), e não só de um grupo determinado, mas de todos. A alta produtividade de mercadorias não existe, assim, para satisfazer interesses comuns a todos, mas para submeter as necessidades, sejam vitais ou não, dos homens a padrões predominantemente lucrativos e, portanto, comerciais. Ora, se a definição de necessidade humana “depende de poder ou não ser ela vista como desejável e necessária aos interesses e instituições sociais comuns”⁶⁸, isso significa que “as necessidades humanas são necessidades históricas”⁶⁹ e, na medida em que atendem aos interesses de uma sociedade, ficam submetidas a uma ordem externa. Se for esse o caso, o modo de satisfação dessas necessidades pode ser questionado. O que seriam, então, as necessidades atendidas pelo aparato tecnológico de produção das sociedades desenvolvidas? A resposta a essa pergunta está na distinção que Marcuse faz entre as necessidades falsas (*false needs*), sustentadas pelo aparato, e as verdadeiras (*true needs*), oriundas da autodeterminação dos indivíduos.

Podemos distinguir tanto as necessidades verdadeiras como as falsas necessidades. ‘Falsas’ são aquelas sobrepostas ao indivíduo por interesses sociais particulares ao reprimi-lo: [...]. A maioria das necessidades comuns de descansar, distrair-se, comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence a essa categoria de falsas necessidades.⁷⁰

Em seguida, no mesmo capítulo, Marcuse acrescenta à distinção a seguinte afirmação sobre as falsas necessidades: “Tais necessidades têm um conteúdo e uma função sociais determinados

⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 24.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 26.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 26.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 26. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

por forças externas sobre as quais o indivíduo não tem controle algum.⁷¹ Isso significa que o modo de organização da vida não é determinado pelo indivíduo, mas pela racionalidade externa de um aparato (*apparatus*).

Para Marcuse, a distinção das necessidades é fundamental para que possamos reconhecer, em toda a sua extensão, a maneira como a natureza humana está submetida a uma ordem repressiva externa. Ou seja, se as necessidades e a satisfação são impostas por padrões de “desenvolvimento repressivo do indivíduo⁷²”, Marcuse pretende questionar esses padrões e a distinção que ele faz serve a esse propósito. Para Marcuse, o ciclo interminável de satisfação repressiva (*repressive satisfaction*) das necessidades é “um fato que deve ser desfeito⁷³”, mas, para desfazê-lo, é necessário que os indivíduos compreendam que “as únicas necessidades que têm direito indiscutível à satisfação são as necessidades vitais – de alimento, roupa e teto ao nível alcançável de cultura.⁷⁴” A compreensão e a definição de quais necessidades devem ser satisfeitas, para além das vitais, depende assim de um valor que falta às sociedades industriais avançadas: a liberdade. “Enquanto eles [os indivíduos] forem mantidos incapazes de ser autônomos, enquanto eles forem doutrinados e manipulados (até os seus próprios instintos), a resposta deles a essa questão não pode ser tomada como sendo deles mesmos.⁷⁵” É por meio de seu sistema de falsas necessidades, isto é, por intermédio da manipulação das necessidades dos indivíduos, que o poder da racionalidade tecnológica (*technological rationality*) realiza a façanha de controlar o todo da sociedade. A respeito dos efeitos do sistema de falsas necessidades imposto pelo aparato, Whitebook observa:

Todo o pensamento ‘negativo’ significativo e a prática política radical, argumentava ele, eram efetivamente neutralizados na medida em que o sistema implantava ‘falsas’ necessidades consumistas em seus membros e continuava a satisfazê-los através de uma contínua produção de mercadorias supérfluas.⁷⁶

O alinhamento desse sistema de falsas necessidades com o sistema capitalista de produção parece advir de Marx, para quem, segundo Heller (em seu *Teoría de las necesidades en Marx*), a redução das necessidades humanas às necessidades puramente econômicas

⁷¹ *Ibid.*, p. 26.

⁷² *Ibid.*, p. 26.

⁷³ *Ibid.*, p. 26-27.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 27.

⁷⁵ Herbert MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 27. Tradução nossa.

⁷⁶ Joel WHITEBOOK, *A união de Marx e Freud: a Teoria Crítica e a psicanálise*, p. 118.

demonstra que a produção não serve mais ao propósito de satisfazer as necessidades vinculadas ao valor de uso das mercadorias. As necessidades servem à causa do capital, isto é, às demandas de mercado.

Na opinião de Marx, a redução do conceito de necessidade à necessidade econômica constitui uma expressão da alienação (capitalista) das necessidades, em uma sociedade na qual o fim da produção não é a satisfação das necessidades, senão a valorização do capital, na qual o sistema de necessidades está fundamentado na divisão do trabalho e a necessidade só aparece no mercado, sob a forma de procura solvente.⁷⁷

Esse fato constitui uma deturpação do caráter histórico da satisfação das necessidades, que compreendia originalmente as necessidades vitais do indivíduo e da família. Com a divisão do trabalho capitalista e o conseqüente aumento da produção, surgem “a multiplicidade de necessidades⁷⁸”, mas todas de natureza econômica. Para Marx, segundo Heller, o capitalismo impõe assim limites tanto à realização das necessidades vitais dos trabalhadores quanto à “possibilidade para o trabalhador satisfazer as necessidades mais elevadas.⁷⁹” O que incomoda Marcuse, assim como incomodava Marx, é que a sociedade capitalista subordina os sentidos para a satisfação de necessidades materiais, reduzindo o universo múltiplo das necessidades humanas às de luta pela existência. Como nos diz Heller: “É a sociedade burguesa que subordina os sentidos humanos às rudes necessidades práticas e as torna abstratas, reduzindo-as a meras necessidades de sobrevivência.⁸⁰”

Ao perder o controle sobre as próprias necessidades, os indivíduos se encontram à mercê, racional e fisicamente, das determinações do aparato produtivo das sociedades industriais avançadas. O poder dessa racionalidade sobre o social revela “o grau com que essa civilização transforma o mundo dos objetos numa extensão da mente e do corpo humanos⁸¹”, tornando, segundo Marcuse, “a própria noção de alienação questionável.⁸²” A noção de alienação que se torna questionável seria a de Marx. Cabe fazer uma breve digressão sobre o conceito de alienação em Marx, para compreender melhor o posicionamento de Marcuse. Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, ao analisar criticamente o processo de produção de

⁷⁷ Agnes HELLER, *Teoría de las necesidades en Marx*, p. 24-25. Tradução nossa.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 23. Tradução nossa.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 25. Tradução nossa.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 29. Tradução nossa.

⁸¹ Herbert MARCUSE, *One-dimensional man*, p. 29. Tradução nossa.

⁸² *Ibid.*, p. 29. Tradução nossa.

mercadorias na divisão do trabalho, Marx demonstra como a existência do trabalhador é “reduzida à condição de qualquer outra mercadoria⁸³” nas mãos do capitalista, diante de uma oferta abundante de mão-de-obra, e afirma que o processo de desvalorização do trabalhador também se radicaliza à medida que aumenta a produção de mercadorias. “Com a valorização do mundo das coisas (*Sachenwelt*) aumenta em proporção direta a desvalorização do mundo dos homens (*Menschenwelt*).⁸⁴” No processo de produção das mercadorias, o fruto do trabalho se apresenta ao trabalhador

como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a objetivação (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação.⁸⁵

Para Marx, a equação é simples: “[...] quanto mais objetos o trabalhador produz, tanto menos pode possuir e tanto mais fica sob o domínio do seu produto, do capital.⁸⁶” O mundo material, chamado de “mundo objetivo⁸⁷” por Marx, se torna extremamente poderoso, mas esse poder não pertence mais ao trabalhador, porque o objeto possui uma existência “independente dele e estranha a ele, tornando-se uma potência (*Macht*) autônoma diante dele, que a vida que ele concedeu ao objeto se lhe defronta hostil e estranha.⁸⁸” Diante desse objeto que absorve a vida do trabalhador para existir, o homem empobrece o “seu mundo interior⁸⁹”, e “mais impotente o trabalhador se torna⁹⁰” à medida que se oculta a relação necessária entre o trabalho e a produção.

Ora, para além de uma crítica, o que Marcuse faz é propor um alargamento do conceito marxiano de alienação. Enquanto Marx se concentra em desenvolver o conceito de alienação vinculado à divisão do trabalho e o faz com propriedade acerca da alienação capitalista das necessidades humanas, para Marcuse a realidade histórica da sociedade industrial contemporânea revela uma etapa mais avançada da alienação e, portanto, exige uma reconfiguração do conceito. Sem dúvida, essa etapa está intimamente associada à alta

⁸³ Karl MARX, *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 24.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 80.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 80. Grifos do autor.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 82.

produtividade de mercadorias, à disposição de vastas camadas da população. Diferentemente de Marx, o trabalhador da sociedade industrial avançada tem poder para adquirir uma gama variada de mercadorias. E a perda da individualidade racional parece ser um ponto-chave dessa etapa.

Sabemos que a racionalidade tecnológica impede aos indivíduos o discernimento de suas necessidades, isto é, impede a livre definição dos rumos da existência, graças à sua presença em todas as esferas da vida humana. A autonomia racional é considerada um obstáculo a ser sempre combatido pelos gerenciadores do aparato. “A produção e a distribuição em massa reivindicam o indivíduo *inteiro* e a psicologia industrial deixou de há muito de limitar-se à fábrica.⁹¹” E, como diagnostica o próprio Marcuse, o resultado é “uma identificação imediata do indivíduo com a *sua* sociedade e, através dela, com a sociedade como um todo.⁹²” Essa identificação “constitui uma etapa mais progressiva de alienação. Esta última se tornou inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, e ela está em toda parte e em todas as formas.⁹³” É por essa razão que a sociedade industrial avançada é definida como unidimensional por Marcuse, pois os aparelhos tecnológicos existentes solicitam dos indivíduos pensamentos e comportamentos preestabelecidos. Ele diz:

Os meios de transporte e comunicação em massa, as mercadorias casa, alimento e roupa, a produção irresistível da indústria de diversões e informação trazem consigo atitudes e hábitos prescritos, certas reações intelectuais e emocionais que prendem os consumidores mais ou menos agradavelmente aos produtores e, através destes últimos, ao todo.⁹⁴

Em *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada: uma contribuição ao debate*, texto publicado em 1965 na revista *Neue Kritik*, mas fruto de seminário realizado em 1964, Marcuse questiona se ainda faz sentido falar em alienação diante da identificação dos indivíduos com os objetos produzidos.

⁹¹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 30-31. Grifo do autor.

⁹² *Ibid.*, p. 31. Após cotejamento com o texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁹³ *Ibid.*, p. 31. A tradução brasileira sofreu algumas pequenas alterações.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 32. A tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

Um aparato – e isto é o essencial – que também determina e forma as necessidades, até mesmo as necessidades instintivas, as próprias aspirações do indivíduo, que nivela a diferença entre tempo de trabalho e tempo livre e que molda os seres humanos tão cedo, tão total e completamente que mesmo conceitos como alienação e reificação tornaram-se questionáveis. Será que ainda faz sentido falar de alienação quando os indivíduos nesta sociedade realmente se encontram a si mesmos nos seus automóveis, aparelhos de televisão, *gadgets*, jornais e políticos? Este é um mundo de identificação – não são mais objetos mortos que se opõem ao indivíduo como se fossem estranhos.⁹⁵

Desse modo, a diferença na abordagem do conceito de alienação, em ambos os autores, deve-se a que, na teoria crítica de Marx, segundo Marcuse, a tecnologia do aparato de produção era “um meio importante de sujeitar a população à divisão social do trabalho estabelecida, durante todo o período moderno.”⁹⁶ Contudo, para Marcuse, no período histórico das sociedades industriais avançadas, “os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível.”⁹⁷ Esse magnetismo que submete os indivíduos à racionalidade da ideologia industrial fecha, conseqüentemente, as portas para a existência de conflito social.

Se é verdade que a base material da dominação do homem está na produção, isso significa que o poder da racionalidade tecnológica está no aparato de produção industrial, isto é, no manuseio das máquinas, mas também na organização racional do trabalho executado pelos funcionários no interior das indústrias. Como acabamos de aprender, a racionalidade e o corpo dos indivíduos são submetidos ao processo de identificação com as mercadorias, produzidas pela grande indústria, mas, ao mesmo tempo, para permanecer intacto no capitalismo das sociedades industriais avançadas, o sistema de produção também solicita do trabalhador uma rendição total à concepção de trabalho dos gerenciadores. Essa concepção exige que o trabalhador se conforme com as normas do ambiente de trabalho e com o modo de funcionamento da tecnologia empregada na execução desse trabalho, mas nem as normas nem a tecnologia foram racionalmente engendradas por ele. E a rendição é total, porque se faz tanto no trabalho executado no interior das fábricas quanto na vida social.

No capitalismo avançado, a racionalidade técnica está personificada, a despeito de seu uso irracional, no aparato produtivo. Isso não se aplica apenas às fábricas

⁹⁵ Herbert MARCUSE, *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada*, p. 49. Grifo do autor.

⁹⁶ Id., *O homem unidimensional*, p. 30.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 30.

mecanizadas, ferramentas e exploração de recursos, mas também à maneira de trabalhar como adaptação ao processo mecânico e manuseio do mesmo, conforme programado pela ‘gerência científica’.⁹⁸

Diante do exposto, Marcuse considera difícil que uma estatização do aparato de produção altere por si o caráter de dominação da tecnologia e da racionalidade vinculada a ela. “Nem a nacionalização nem a socialização alteram *por si* essa personificação física da racionalidade tecnológica; pelo contrário, *esta* permanece uma condição prévia para o desenvolvimento socialista de todas as forças produtivas.⁹⁹” Por isso, na concepção de Marcuse, não bastaria que o proletariado dissolvesse o poder político do *status quo* e se apropriasse do aparato tecnológico de produção das sociedades industriais avançadas, como prefigura a teoria marxista clássica. “A teoria marxista clássica visualiza a transição do capitalismo para o socialismo como uma revolução política: o proletariado destrói o aparato *político* do capitalismo, mas conserva o aparato *tecnológico*, submetendo-o à socialização.¹⁰⁰” Marcuse reconhece que Marx considerava suficiente “a organização e a direção do aparato produtivo pelos ‘produtores imediatos’¹⁰¹” para que houvesse “uma modificação *qualitativa* na continuidade técnica: a saber, produção visando à satisfação de necessidades individuais livremente desenvolvidas.¹⁰²” O cerne da questão, para Marcuse, é que, se fosse possível a apropriação dos meios de produção na conjuntura histórica das sociedades industriais avançadas, isso não livraria a tecnologia existente de seu uso repressor, isto é, destrutivo não só da natureza, mas também inibidor das potencialidades intelectuais.

A apropriação em si dos meios de produção pelos “produtores imediatos”, ou seja, pelos trabalhadores, não implica um uso revolucionário da tecnologia, que seria o de torná-la força motriz na construção de uma sociedade em que os indivíduos lidariam livremente com suas necessidades, o oposto do que se constata nas sociedades industriais avançadas, onde predominam as falsas necessidades. Para a transformação radical do modo de vida da sociedade industrial avançada, a manutenção do aparato tecnológico de produção é, portanto, insuficiente: como nos diz Marcuse, uma mudança qualitativa (*qualitative change*)

⁹⁸ *Ibid.*, p. 41.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 41. Grifos do autor.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 40. Grifos do autor.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁰² *Ibid.*, p. 41.

compreende uma modificação na *própria estrutura tecnológica* no mesmo grau com que o aparato técnico estabelecido engolfa a existência pública e privada em todas as esferas da sociedade – isto é, se torna o meio de controle e coesão num universo político que incorpora as classes trabalhadoras.¹⁰³

Essa mudança na estrutura tecnológica (*technological structure*) implica uma transformação do modo de racionalização da sociedade. Para que a mudança qualitativa seja completa, a mudança na tecnologia precisa vir acompanhada de uma mudança no modo de pensar. Antes de prosseguirmos, é importante salientar que Marcuse não é, portanto, contra o desenvolvimento tecnológico da sociedade, mas somente contra o uso do aparato tecnológico para fins repressivos, isto é, meramente econômicos. Veremos, na segunda parte deste trabalho, como pode ser efetuada essa mudança qualitativa.

O fato é que o alto desenvolvimento tecnológico, nas sociedades industriais avançadas, não obteve êxito na transformação da condição de exploração do trabalhador. Não se pode negar que tenha havido compensações materiais. O trabalhador da fábrica tem à sua disposição um ônibus da empresa para conduzi-lo até o ambiente de trabalho, recursos para comprar um carro e até uma casa própria. É também verdade que a mecanização da indústria promove uma redução da energia física gasta na linha de produção. Marcuse reconhece, assim, que a alta produtividade das sociedades industriais avançadas constitui uma guinada histórica sem precedentes, quando o período é comparado com o século XIX de Marx, onde o trabalhador, essencialmente braçal, “esgota sua energia física no processo de trabalhar, até mesmo se trabalha com máquinas.¹⁰⁴” Entretanto, se o alto nível de mecanização dos instrumentos de trabalho poupa sensivelmente a energia física gasta em atividade produtiva, essa tecnologia avançada não liberta o homem completamente do trabalho alienado. O trabalho repetitivo continua fazendo parte da rotina do trabalhador na década de 1960; a maior parte dos indivíduos continua dedicando a maior parte de seu tempo a uma rotina de trabalho que exige “reações automáticas e semi-automáticas¹⁰⁵”, que Marcuse considera “ainda mais exaustiva por causa do aumento na velocidade do trabalho, controle dos operadores de máquinas (em vez do produto) e isolamento dos trabalhadores uns dos outros”¹⁰⁶. O pesado trabalho braçal cede lugar para um outro tipo de exaustão: a corrida contra o tempo. Esse fenômeno demonstra que a automatização da produção não propiciou aos trabalhadores o

¹⁰³ *Ibid.*, p. 41. Grifos do autor.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 42.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 43.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 43.

aprimoramento de suas potencialidades intelectuais nem lhes concedeu mais tempo livre para a realização desse fim.

Pelo contrário, o conjunto dos trabalhadores está sendo, como atesta Marcuse em *O homem unidimensional*, paulatinamente “incorporado à comunidade tecnológica da população administrada¹⁰⁷”, porquanto a automatização tecnológica da produção une energia libidinal à atividade do trabalho, “num automatismo inconsciente e rítmico¹⁰⁸”; além disso, a automatização atua na redução da liberdade profissional do trabalhador, “integrando-o com outras profissões que sofrem e dirigem o conjunto técnico, no quanto se torna, ela própria, um sistema de ferramentas e relações mecânicas, indo, assim, mais além do processo de trabalho individual.¹⁰⁹” Diante disso, poderíamos fazer a seguinte pergunta: em que medida o trabalhador era dono de seu trabalho antes do advento das sociedades industriais avançadas?

Em *O homem unidimensional*, Marcuse não infere que o trabalhador era livre na condução de seu trabalho, no século XIX e no início do século XX, que a exploração não lhe cerceava “o poder de parar um processo que o ameaçava de aniquilamento como ser humano.¹¹⁰” No contexto histórico das sociedades superdesenvolvidas, o poder da racionalidade tecnológica minou essa capacidade do proletariado, não só por causa da própria redução do número de operários, devida ao fato de que “a gerência prefere engenheiros e diplomados por universidades¹¹¹”, fazendo crescer exponencialmente o número dos chamados funcionários de colarinho branco (*white-collar workers*), mas porque “a produtividade é determinada ‘pelas máquinas e não pelo rendimento individual’¹¹²” do trabalhador. O grande interesse das corporações pelos funcionários técnicos, que já se inicia no século XIX, é explicado da seguinte forma por Stokes, em seu *O quadrante de Pasteur*:

A consciência cada vez mais ampla de que a inovação tecnológica exigiria a aplicação contínua de métodos científicos aos processos industriais levou à criação de escolas técnicas, começando com a *École Polytechnique* na França. Por volta do final do século, ficou claro que a indústria empregaria um grande número de tecnólogos ou engenheiros formados, [...].¹¹³

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 45.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 45.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 47.

¹¹² *Ibid.*, p. 46. Grifo do autor.

¹¹³ Donald STOKES, *O quadrante de Pasteur*, p. 65-66. Grifo do autor.

Em *Comentários para uma redefinição da cultura*, de 1965, Marcuse revela que, se as universidades norte-americanas fossem mais independentes financeiramente, isso “contrariaria as tendências mais poderosas.¹¹⁴”. Ora, isso significa que, ao invés de as universidades serem espaços para “aprender em relação ao sistema existente de valores e de modos de comportamento, [...]”¹¹⁵, elas servem para a difusão do pensamento positivista e do behaviorismo e, portanto, difundem a práxis opressora do aparato.

De fato, podemos dizer que, nos Estados Unidos, mesmo antes do século XX, havia uma propensão maior à aliança forte entre ciência e tecnologia do que na Alemanha, onde, apesar da criação, no fim do século XIX, “dos Kaiser Wilhelm Institute, precursores dos Institutos Max Planck da atualidade, como centros de pesquisa científica inspirada pelo uso”¹¹⁶, as instituições de ensino e pesquisa sempre “encorajaram fortemente a separação entre ciência pura e aplicada, [...]”¹¹⁷. Em solo norte-americano, já é possível notar um forte desenvolvimento tecnológico nos trabalhos de Benjamin Franklin. Não entraremos aqui em detalhes sobre o perfil da pesquisa nas universidades norte-americanas; nosso propósito não é o de investigar o sistema de ensino superior ou a relação entre ciência pura e avanço tecnológico naquele país. Basta saber que os cientistas, militares e políticos norte-americanos, nos anos de 1960, foram menos enfáticos na distinção entre instituições dedicadas à ciência pura e as dedicadas ao aperfeiçoamento tecnológico. Devido ao apoio de indústrias e do governo norte-americano, as universidades passaram a produzir conhecimento para fins práticos e comerciais, embora não abandonassem, obviamente, as pesquisas de ciência pura. A Segunda Guerra e o pós-guerra só reforçariam essa tendência de investimento maciço de recursos em pesquisa aplicada, isto é, de desenvolvimento de tecnologia para o mercado.

Nessa relação entre as instituições de ensino superior, guiadas pelos valores do sistema de produção, e os trabalhadores, adeptos dos valores comerciais das empresas ao ponto de sofrerem “para ‘compartilhar da solução de problemas de produção’¹¹⁸”, a tendência em destaque, testemunhada por Marcuse é o “enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora¹¹⁹”; por outro lado, a dominação também atinge a classe antagônica desta última, isto é, os gerenciadores e proprietários das indústrias, pois “os próprios organizadores e administradores se tornam cada vez mais dependentes da maquinaria que eles organizam e

¹¹⁴ Herbert MARCUSE, *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 97.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 97.

¹¹⁶ Donald STROKES, *O quadrante de Pasteur*, p. 68.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹¹⁸ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 47.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

administram.¹²⁰” Desse modo, podemos afirmar que os indivíduos estão inseridos em um sistema tão vasto e complexo que dificulta o reconhecimento da fonte exploradora de sua energia libidinal. Com a desconstrução de sua identidade contestadora, a classe trabalhadora fica privada do elemento antagônico de seu descontentamento. Por outro lado, isso parece pouco importar em uma realidade onde a alta produtividade parece ter extinguido esse descontentamento.

Pelo fato de a dominação estar transfigurada “em administração¹²¹”, nas sociedades industriais avançadas, Marcuse constata que “as decisões sobre a vida e a morte, sobre a segurança pessoal e nacional¹²²” são “tomadas em lugares sobre os quais os indivíduos não têm controle algum.¹²³” Essa condição de impotência não só dos trabalhadores em relação aos seus patrões, mas dos indivíduos em geral, pode ser considerada equivalente à do escravo na Antiguidade e na Era Moderna, pois o indivíduo da civilização industrial desenvolvida existe “como um instrumento, como uma coisa.¹²⁴” Existir como coisa significa não ser livre para produzir conforme as próprias necessidades e, por essa razão, também não ser livre para desenvolver as faculdades humanas. É importante compreender que essa condição instrumental da existência não é uma característica somente das sociedades industriais avançadas do capitalismo ocidental: é também uma realidade histórica nas sociedades comunistas da época, porque, a despeito da Revolução Russa de 1917, os homens permanecem, segundo Marcuse, escravizados pelos instrumentos do trabalho “numa forma altamente racionalizada e enormemente eficaz e promissora.¹²⁵” Trata-se de uma contradição, já que o alto padrão de vida não chega a tornar os indivíduos verdadeiramente livres, muito embora lhes permita usufruir uma liberdade administrada, que Marcuse considera falsa. A liberdade administrada é difundida pelo aparato como necessária e racional, pois sem ela não seria possível usufruir do universo de conforto material proporcionado pela alta produtividade. Graças a esse vínculo causal fabricado pelo aparato, as relações do homem com o trabalho conservam-se inalteradas. Desse modo, o homem fica privado de se engrandecer com a sua atividade laboral, mas o mercado não.

Para Marcuse, a verdadeira liberdade só existe quando os indivíduos se tornam capazes de determinar as próprias necessidades e, por conseguinte, os rumos da produção. O

¹²⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹²¹ *Ibid.*, p. 49.

¹²² *Ibid.*, p. 49.

¹²³ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 49.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 57.

grande empecilho é que a falsa liberdade da abundância material apetece à razão e aos sentidos dos indivíduos administrados. O processo de dominação é, portanto, como nos diz Marcuse, uma questão de ordem social objetiva, “na medida em que a produção e a distribuição de uma quantidade crescente de mercadorias e serviços condescendem com uma atitude tecnológica racional¹²⁶”, e não “uma questão de deterioração ou corrupção moral ou intelectual.¹²⁷” Na década 1960, a eleição de um inimigo externo, seja o capitalismo, para a URSS, ou o comunismo soviético, para os norte-americanos, não significa uma luta por liberdade, mas uma luta contra a libertação dos homens da servidão imposta pelo Estado de bem-estar social e pelo mercado.

Nem a crescente produtividade nem o alto padrão de vida dependem da ameaça externa, mas o uso desta para a contenção da transformação social e perpetuação da servidão depende. O Inimigo é o denominador comum de tudo o que é feito e desfeito. E o Inimigo não é o mesmo que o comunismo ou o capitalismo atual – ele é, em ambos os casos, o espectro real da libertação.¹²⁸

A noção de progresso da racionalidade tecnológica é a do interesse pelo lucro e não pela realização do interesse coletivo ou das potencialidades humanas, para além do reino da necessidade material. Para que esse progresso seja eficientemente repressivo, necessita de uma administração total (*total administration*), na qual os poderes da sociedade industrial avançada atuem em conjunto para o controle dos indivíduos. Ou seja, para que haja, como vimos até agora, dominação, é preciso uma conversão dos interesses particulares dos indivíduos nos do aparato tecnológico de produção, “um poder separado e acima do indivíduo.¹²⁹” De acordo com Marcuse, essa noção de progresso atua, basicamente, em três frentes de repressão da natureza humana:

a) do tempo livre ‘tecnicamente’ disponível; b) da quantidade e da qualidade das mercadorias e dos serviços ‘tecnicamente’ disponíveis para as necessidades individuais vitais; e c) da inteligência (consciente e inconsciente) capaz de compreender e perceber as possibilidades de autodeterminação.¹³⁰

¹²⁶ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁸ *Id.*, *One-dimensional man*, p. 51-52. Tradução nossa.

¹²⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 62.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 62-63. Com base no texto original, efetuamos uma ligeira modificação na tradução brasileira.

Veremos a seguir que, para fundamentar os seus argumentos contra a tese de neutralidade da tecnologia, Marcuse recorrerá à ideia de que a tecnologia existente nas sociedades industriais avançadas é pura alienação, visto que não promove a pacificação da existência do homem e, por interferir na organização do trabalho e das necessidades humanas, tem em sua constituição um componente político de dominação.

2.2 A neutralidade da tecnologia

Diante do exposto até o momento, parece evidente que Marcuse rejeita a tese de neutralidade política da tecnologia. Ele se contrapõe assim a uma noção, como ele mesmo nos diz, “tradicional” de neutralidade da tecnologia. Qualquer dúvida a esse respeito será dirimida aqui, ao tratarmos pormenorizadamente do assunto. Contra qual noção Marcuse se opõe? E por que ele considera falso o conceito de neutralidade aplicado à tecnologia de seu tempo? Em primeiro lugar, o mínimo que se pode afirmar é que Marcuse deseja romper tanto com a aparente unanimidade em torno da tese da neutralidade tecnológica, como com a ideia de que os avanços tecnológicos e a riqueza material por eles produzida servem somente para facilitar a existência cotidiana do homem. Em um período em que os avanços tecnológicos conquistavam o pensamento e o comportamento de milhares de pessoas, Marcuse nota uma dissonância entre o alto grau de desenvolvimento tecnológico dos meios de produção e a ausência de liberdade para que os indivíduos determinem as próprias necessidades e desenvolvam suas potencialidades para além do nível da sobrevivência.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse trabalha com um argumento que afirma, fundamentalmente, a existência de uma relação íntima e indissociável entre tecnologia e dominação nas sociedades industriais avançadas. E, nesse caso, por tecnologia devemos entender os equipamentos que cercam o homem em sua vida social, bem como o aparato industrial de produção. Por outro lado, como parece ter ficado claro no subitem anterior, não podemos esquecer que o conceito de tecnologia criticado por Marcuse contém uma racionalidade de dominação. Eis o motivo pelo qual Marcuse pode ser considerado um filósofo polêmico. Ao afirmar que a tecnologia de produção – é necessário, mais uma vez, registrar que a crítica marcuseana faz referência a um tipo específico, que seria o predominante nas sociedades industriais avançadas – é dominação, o autor significa que essa dominação abrange toda a sociedade, todos seriam dependentes dela. Essa tecnologia estabelece assim novas bases para a dominação, porque é totalitária em sua constituição e imprime no homem a marca da resignação perante o modo de vida estabelecido pelo aparato industrial de produção. Em relação ao conceito marcuseano de dominação tecnológica, Feenberg escreve, em *The bias of technology*:

Seu conceito de dominação se refere à supressão do indivíduo pela sociedade, tanto na forma externa de um poder explorador hierarquizado e coercitivo quanto na

forma interna ou ‘introjetada’ de conformismo e autoritarismo. (Apesar das afirmações de seus críticos, Marcuse nunca estendeu sua crítica da dominação a uma rejeição de toda autoridade na sociedade e consciência moral no indivíduo). Assim, o argumento de Marcuse sustenta que hoje a máquina não é meramente *usada* com o propósito de suprimir a individualidade, mas que ela é a base para novos tipos de supressão que somente ela torna possível e que está, em certo sentido, destinada a realizar.¹³¹

A tecnologia do aparato de produção constitui em si um poder a partir do momento, como visto no subtítulo anterior, em que equipara as necessidades industriais e comerciais do aparato às necessidades vitais e, por consequência, políticas dos indivíduos, que são políticas porque dizem respeito à sua sobrevivência no mundo. Ao invés de propiciar ao indivíduo mais liberdade para pensar e agir conforme as exigências de suas necessidades, sejam elas individuais ou coletivas, a tecnologia atua como forma de controle e dominação social, ao impor os valores da mercadoria aos membros da sociedade, isto é, ao perverter a relação dos indivíduos com suas necessidades mais íntimas. No capítulo sexto de *O homem unidimensional*, Marcuse escreve:

O meu propósito é demonstrar o caráter instrumentalista *interno* dessa racionalidade científica em virtude da qual ela é tecnologia apriorística, e o *a priori* de uma tecnologia *específica* – a saber, tecnologia como forma de controle e dominação social.¹³²

A tese de neutralidade da tecnologia moderna está alicerçada na ideia de que ela é neutra *a priori*, o que quer dizer que a predisposição para a manipulação estaria encarnada na racionalidade que se apodera dessa tecnologia. Poderíamos assinalar aqui duas ideias que subjazem a essa tese. A primeira está associada ao caráter puramente instrumental da tecnologia: ela não serviria a nenhum fim específico, mas poderia ser utilizada para realizar uma gama variada de fins. Os instrumentos tecnológicos se submetem assim a uma norma de eficiência em aplicações concretas, mas isso não significa que eles estariam substancialmente relacionados aos valores a que essas aplicações podem servir. Além disso, o que importa é a sua eficiência na consecução de fins, e não há como estabelecer um vínculo estreito entre essa eficiência e a ideia de dominação da sociedade. Em suma, a tecnologia seria indiferente aos fins para os quais ela é orientada. Feenberg comenta:

¹³¹ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 226-227. Tradução nossa.

¹³² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 153. Grifos do autor.

A neutralidade da tecnologia consiste primeiramente em sua indiferença, como pura instrumentalidade, em relação à variedade de fins que ela pode servir. Nesse sentido do termo, a neutralidade da tecnologia é meramente um caso especial da neutralidade de meios instrumentais, os quais, em si mesmos, se submetem essencialmente à norma da eficiência mas estão somente contingentemente relacionados aos valores substantivos que eles podem vir a servir em aplicações concretas. Essa concepção de neutralidade é familiar e evidente por si mesma.¹³³

Conclui-se assim que a tecnologia seria indiferente ao uso que lhe é atribuído, mas não é só isso. Ainda de acordo com Feenberg, a segunda ideia em torno da tese de neutralidade diz respeito ao contexto político, isto é, a tecnologia seria indiferente ao contexto político e cultural de qualquer país. Em outras palavras, a tecnologia seria imune às influências de qualquer regime político e econômico, isto é, aos valores do sistema capitalista de produção. Se aceitarmos essa noção de neutralidade da tecnologia, teremos de dizer que os objetos são o que são, sem correlação necessária com a política vigente em um país como os Estados Unidos ou até mesmo com a história de outras sociedades altamente industrializadas. A esse respeito, Feenberg diz:

Não só é afirmado que a tecnologia é indiferente com respeito a fins, mas ela também parece ser indiferente com respeito à cultura, pelo menos entre as nações modernas, e, principalmente, em relação à distinção política entre capitalismo e socialismo. Um martelo é um martelo, uma máquina a vapor é uma máquina a vapor, e tais instrumentos são úteis dentro de um contexto social, sempre que exista uma infraestrutura técnica adequada para apoiar o seu emprego.¹³⁴

Segundo essa tese, seria possível sustentar a ideia motriz de que a mesma tecnologia pode funcionar em regiões distintas do globo terrestre, desde que haja uma infraestrutura adequada para o seu uso, pois a racionalidade empregada na criação de uma tecnologia seria uma verdade universal. Pelo fato de funcionar em qualquer parte, haveria nela uma verdade que estaria acima de qualquer base política e econômica.

Se a tese de neutralidade política da tecnologia deve ser rejeitada, em que sentido a tecnologia do aparato das sociedades industriais avançadas poderia conter o *logos* político da

¹³³ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 229. Tradução nossa.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 229. Tradução nossa.

dominação? Se a “ciência se tornou ela própria tecnológica¹³⁵”, revelando assim uma indissociável união, como afirma Marcuse, e se ciência e tecnologia estabelecem uma relação “na qual o objeto se constitui em relação assaz prática com o sujeito¹³⁶”, ou seja, uma relação determinada pelo predomínio da necessidade prática, por que a tecnologia não contribui para libertar o homem da luta pela existência? Esse questionamento é o fio condutor central da crítica de Marcuse em *O homem unidimensional*.

Além do que já foi exposto no subitem anterior e que, portanto, nos ajuda a ter uma ideia do forte poder de alcance da racionalidade tecnológica sobre o modo de vida dos homens, no sexto capítulo do *Homem unidimensional* encontraremos com maior precisão o ponto de mutação em que a racionalização da vida não tem mais por objetivo a compreensão do que é o homem, mas tão-somente aumentar o poder econômico das sociedades industriais avançadas. Marcuse procede a uma espécie de genealogia para provar que o modo de pensamento da racionalidade tecnológica aplicada ao social não é um ato acidental, mas uma atitude deliberada dos gerenciadores da sociedade. O autor pretende mostrar que, desde o instante em que a racionalidade científica metodologicamente quantifica o estudo da natureza, é possível identificar nessa quantificação um propósito prático, isto é, uma aplicação com fins sociais. Não se trata, portanto, de um processo puramente teórico. Em *A responsabilidade da ciência*, texto de 1966, Marcuse comenta:

Ou, em outras palavras, embora a ideia de teoria pura tenha tido em outros tempos uma função progressista, ela serve agora, contra a intenção do cientista, aos poderes repressivos que dominam a sociedade.¹³⁷

Na visão de Marcuse, o cálculo da natureza permitiu aos gerenciadores o aperfeiçoamento tecnológico da produção, o qual, por sua vez, propiciou um aumento no padrão de vida dos indivíduos.

A gerência científica e a divisão científica do trabalho aumentaram enormemente a produtividade do empreendimento econômico, político e cultural. Resultado: o mais elevado padrão de vida. Ao mesmo tempo e com os mesmos fundamentos, esse empreendimento racional produziu um padrão de mente e comportamento que

¹³⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 151.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 151.

¹³⁷ *Id.*, *A responsabilidade da ciência*, p. 160.

justificou e absolveu até mesmo as particularidades mais destrutivas e opressivas do empreendimento. A racionalidade e manipulação técnico-científicas estão fundidas em novas formas de controle social. Pode alguém contentar-se com a suposição de que esta consequência anticientífica seja o resultado de uma *aplicação* social específica da ciência? Creio que a direção geral em que foi aplicada era inerente à ciência pura até mesmo onde não eram objetivados propósitos práticos, e que pode ser identificado o ponto em que a Razão teórica se torna prática social. Nesta tentativa, recordarei ligeiramente as origens metodológicas da nova racionalidade, [...].¹³⁸

Como podemos perceber no excerto acima, para compreender o caráter político da tecnologia contemporânea e, ao mesmo tempo, desmascarar a tese de sua neutralidade, Marcuse adota como ponto de partida o estudo quantificado da natureza. O cientista, ao adotar a matematização dos fenômenos naturais, despojou a realidade concreta de seus “fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética.¹³⁹” Nesse caso, não importa o papel desempenhado pelo objeto em um estudo científico, seja “como ponto de observação, medição e cálculo¹⁴⁰”, porque não há como esse papel ser o de “agente ético, estético ou político¹⁴¹”. Ignorar os fins e qualidades inerentes dos objetos é obra da supremacia do *logos* perante os sentidos, e essa atitude racional teria, segundo Marcuse, suas raízes em Platão. “A união de Logos e Eros já havia levado Platão à supremacia de Logos [...].¹⁴²” Ora, a supremacia de um *logos* quantificador teria rompido o “elo ontológico precário entre Logos e Eros.¹⁴³” O resultado seria o surgimento de uma racionalidade científica supostamente neutra. Isso significa que a atitude racional verdadeira seria compreender a natureza e o próprio homem “somente em termos das leis do movimento físico, químico ou biológico.¹⁴⁴” Compreender a natureza segundo essas leis demonstra um profundo desinteresse da racionalidade científica pelas relações desta com os processos internos da natureza humana e pela sociedade. Dessa forma, a abstração matemática dos fenômenos da natureza teria o objetivo de excluir o mundo dos valores éticos e estéticos que poderiam influenciar os rumos das pesquisas. Os valores podem até ser obtidos da relação dos homens com os objetos, mas são essencialmente subjetivos, isto é, não podem ser verificados por nenhum método científico, e, portanto, para resguardar a validade do pensamento científico, seria necessário reconhecer que os valores éticos “podem ter uma dignidade mais elevada

¹³⁸ Id., *O homem unidimensional*, p. 144. Grifo do autor.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 144.

¹⁴² *Ibid.*, p. 144.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 145. Grifo do autor.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 145.

(moral e espiritualmente), mas não são *reais* e, assim, têm menos importância no assunto real da vida – quanto menos assim for, tanto mais serão elevados *acima* da realidade.¹⁴⁵ Assim, as ideias e valores éticos, como o bem e a paz, que não passam pelo crivo objetivo da racionalidade científica, têm uma determinada importância, para os homens, mas não são determinantes para a existência real dos homens, pois não podem “invocar para si validade e realização universais¹⁴⁶”, como a tecnologia pode oferecer à sociedade industrial avançada como um todo. Nas palavras de Marcuse:

Em termos de razão científica, permanecem uma questão de preferência e nenhuma ressurreição de algum tipo de Filosofia aristotélica ou tomística pode salvar a situação, porque ela é refutada *a priori* pela razão científica. O caráter não-científico dessas ideias enfraquece fatalmente a oposição à realidade estabelecida; as ideias se tornam meros *ideais*, e seu conteúdo concreto e crítico se evapora na atmosfera ética ou metafísica.¹⁴⁷

Ora, mesmo que os objetos do mundo se tornem elementos quantificáveis, isso não implica afirmar que o mundo dos objetos seja independente do sujeito. Se “todo assunto da Ciência física tende a se dissolver em relações matemáticas ou lógicas¹⁴⁸” e se, ao matematizar a natureza, “a realidade científica parece ser realidade ideacional¹⁴⁹”, conclui-se que as relações e acontecimentos da natureza são objetivos “para um sujeito - não apenas em termos de observabilidade e mensurabilidade, mas em termos da própria estrutura do acontecimento ou relação. Em outras palavras, o sujeito aqui envolvido é um sujeito *constituente* [...].¹⁵⁰” O que Marcuse parece indicar é que os objetos estão sendo incorporados à natureza do sujeito via ato racional. Mas não é só isso. Apesar do desejo de objetividade, a ciência contemporânea “parece estar lutando com um elemento idealista e, em suas formulações extremas, movendo-se perigosamente perto de um conceito idealista de natureza¹⁵¹”. Se for esse o caso, ao se debruçar cientificamente sobre a natureza, o sujeito não é um ser destituído completamente de valores, pois há um valor que rege toda a sua ação e que se torna predominante na racionalização da produção: a instrumentalização. Na tentativa

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 145. Grifos do autor.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 145.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 145. A partir do texto original, efetuamos uma ligeira modificação na tradução brasileira. Grifos do autor.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 146.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 146.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 147. Grifo do autor.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 148.

de “suspender o julgamento sobre o que a realidade em si pode ser¹⁵²”, o “‘como ...?’ funcional¹⁵³” se torna o parâmetro central do pensamento dos indivíduos, e não só dos cientistas. A natureza não é mais um ser com substância própria, mas se torna uma matéria inerte que precisa ser domada pelo homem. A natureza “é abordada como um sistema (hipotético) de instrumentos; o ‘ser-assim’ metafísico cede lugar ao ‘ser-instrumento’. Mais ainda, provada em sua eficácia, essa concepção funciona como um *a priori* – predetermina a experiência, *projeta* a direção da transformação da natureza, organiza o todo.¹⁵⁴” A idealização da natureza tem por objetivo a instrumentalização da mesma.

Esse modo de pensar científico se contrapõe à tensão entre sujeito e objeto que fazia parte da natureza do pensamento filosófico na Antiguidade. Para Marcuse, a filosofia moderna pode até ter início com a distinção cartesiana entre *res cogitans* e *res extensa*. Porém, no momento em que os processos físicos da natureza são refeitos pelos cálculos matemáticos com o auxílio da tecnologia, a natureza perde as qualidades que lhe são inerentes, perde sua substância própria. Nas palavras de Marcuse:

Até o sistema mais extremamente monista manteve ainda a ideia de uma substância que se desdobra em sujeito e objeto – a ideia de uma realidade antagonica. O espírito científico enfraqueceu progressivamente esse antagonismo. A Filosofia científica moderna bem pode começar pela noção das duas substâncias *res cogitans* e *res extensa* – mas ao se tornar a matéria estendida compreensível em equações matemáticas que, traduzidas em tecnologia, ‘refazem’ essa matéria, a *res extensa* perde o seu caráter como substância independente.¹⁵⁵

Com Descartes e seu dualismo entre sujeito pensante e corpo, segundo Marcuse, temos a antecipação do “sujeito científico da observação e medição quantificáveis.¹⁵⁶” A supremacia da *res cogitans* cartesiana teria aberto “o caminho para o estabelecimento de um universo científico unidimensional no qual a natureza seria ‘objetivamente da mente’, isto é, do sujeito.¹⁵⁷” Inaugura-se uma nova fase na relação do homem com o mundo, que implica que a natureza deve ser compreendida por intermédio de um “*a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumento potencial, material de controle e organização.¹⁵⁸” O “*a priori*”

¹⁵² *Ibid.*, p. 148.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 148.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 148. Grifos do autor.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 149. Grifos do autor.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 149.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 150. Grifo do autor.

diz respeito ao modo como a natureza é apreendida pela razão, isto é, a natureza em si só vale enquanto matéria para a produção, só importa em virtude dos processos econômicos. E esse “a priori” está associado à predeterminação da experiência, da qual os indivíduos passam a ser reféns nas sociedades industriais avançadas. A natureza não teria nada que dizer ao homem, exceto como instrumento para a satisfação dos interesses econômicos dos sujeitos. Se é assim, Marcuse concebe que o “a priori” tecnológico possui um caráter político, porque, no exato momento em que a tecnologia modifica os contornos do mundo natural, a existência humana também é afetada. Na verdade, o próprio fato de esse “a priori” ser para os indivíduos uma experiência predeterminada de mundo e, por conseguinte, experiência política predeterminada, nos permite pensar que a tecnologia do aparato de produção das sociedades industriais avançadas não é apolítica, pois atua como forma de controle social, despojada de uma finalidade determinada pelas necessidades reais dos homens. “O *a priori* tecnológico é um *a priori* político, considerando-se que a transformação da natureza compreende a do homem e que as ‘criações de autoria do homem’ partem de um conjunto social e reingressam nele.¹⁵⁹”

Para reforçar a ideia de que a maquinaria do universo tecnológico não é neutra em relação “aos fins políticos – pode revolucionar ou retardar uma sociedade¹⁶⁰”, Marcuse aproveita o argumento de Marx, para quem a tecnologia existente está sempre associada ao sistema econômico dominante. “Essa neutralidade é contestada na discutida declaração de Marx de que ‘o engenho manual dá-lhe sociedade com o senhor feudal; o engenho a vapor, com o capitalista industrial’¹⁶¹”. A teoria marxista declara, com efeito, que “o modo social de produção, e não a técnica, é o fator histórico básico¹⁶²”; para Marcuse, porém, na realidade histórica das sociedades industriais avançadas, essa afirmação não pode mais ser sustentada, pois o modo de produção é universalmente determinado pelos aparelhos tecnológicos existentes. “Contudo, quando a técnica se torna a forma universal de produção material, circunscreve toda uma cultura; projeta uma totalidade histórica – um ‘mundo’.¹⁶³” Quando Marcuse afirma que a tecnologia “circunscreve toda uma cultura”, ele não só constata o avanço da tecnologia por todas as esferas da existência humana nas sociedades industriais avançadas, mas despoja a tecnologia de seu pretense formalismo, que lhe garantiria uma anterioridade a toda aplicação prática e, por consequência, a isentaria de fins políticos. Ou

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 150. Grifos do autor.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 150.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 150.

¹⁶² *Ibid.*, p. 150.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 150.

seja, a tecnologia se encontra inserida no processo histórico de produção da vida em sociedade. E o caráter ideológico da tecnologia reside em ser determinada pelos interesses do aparato. Feenberg explica:

Para Marcuse, a tecnologia é ideológica onde ela impõe um sistema de dominação, e força fins extrínsecos sobre os homens e objetos da natureza em contraposição ao potencial de crescimento interno deles. O que os seres humanos e a natureza são e podem se tornar está subordinado aos interesses do sistema.¹⁶⁴

A esse respeito, Abromeit afirma: “Marcuse deixa bem claro que o viés cognitivo oculto em conceitos científicos supostamente neutros não é de forma alguma a-histórico, como sugere o termo ‘a priori tecnológico’.”¹⁶⁵

Se o aparato tecnológico de produção possui força suficiente para moldar integralmente a realidade social das sociedades industriais avançadas, podendo influenciar diretamente o modo de vida cotidiana dos indivíduos comuns, que não têm vínculo direto com a criação da tecnologia, haveria como não afirmar a existência de uma interferência da ciência e da tecnologia na realidade cotidiana dos indivíduos? Se não ficou suficientemente claro até o momento a crítica de Marcuse contra a tecnologia das sociedades industriais avançadas, vale lembrar que, quando se fala da noção de neutralidade da ciência, pode-se ter em mente somente a ciência teórica, mas essa noção é também expandida para o universo da tecnologia, que seria o campo da ciência aplicada.

Ciência pura não é ciência aplicada; conserva sua identidade e a sua validade independentemente de sua utilização. Mais ainda, essa noção de *neutralidade* essencial da ciência é também estendida à técnica. A máquina é indiferente aos usos sociais que lhe são dados, desde que tais usos permaneçam dentro de suas possibilidades técnicas.¹⁶⁶

Contrariando esse ponto de vista, Marcuse afirma que “essa interpretação parece inadequada¹⁶⁷”, porque “uma relação mais estreita parece existir entre o pensamento científico e sua aplicação, entre o universo da locução científica e o da locução e comportamento

¹⁶⁴ Andrew FEENBERG, *Questioning technology*, p. 8. Tradução nossa.

¹⁶⁵ John ABROMEIT, *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico?*, p. 293.

¹⁶⁶ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 151. Grifo do autor.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 151.

comuns – uma relação na qual ambas se movem sob a mesma lógica e racionalidade de dominação.¹⁶⁸ Essa relação é de natureza política. Em *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber*, texto também publicado em 1964, Marcuse diz o seguinte a respeito da redução da racionalidade política à racionalidade tecnológica:

A racionalidade formal do capitalismo celebra seu triunfo nos *computadores eletrônicos* que calculam tudo independentemente de sua finalidade, que são empregados como instrumentos poderosos da política de manipulação e que calculam com probabilidade máxima as chances de lucros e perdas – inclusive a chance de destruição do todo, com a anuência de uma população igualmente objeto de cálculo obediente.¹⁶⁹

E, nas linhas seguintes do mesmo texto, Marcuse é inequívoco quanto ao caráter político *a priori* da tecnologia: “Mas se a razão técnica se revela nesses termos como razão política, então isto ocorre unicamente porque, desde o início, já era *esta* razão técnica e *esta* razão política: delimitada pelo interesse determinado da dominação.¹⁷⁰”

Ao recorrer à perspectiva teórica de Weber, Marcuse tenta demonstrar a existência de uma ponte entre a racionalidade da economia capitalista e a estrutura tecnológica das sociedades industriais avançadas. Em Weber, Marcuse reconhece que a tecnologia ainda serve para atender os interesses de uma determinada classe social, promovendo o acúmulo do capital. Porém, em *O homem unidimensional*, a novidade seria o reconhecimento de que o poder da tecnologia não está mais somente a serviço de uma classe social. Nas palavras de Offe:

Marcuse sugere uma interpretação do processo social de racionalização segundo a qual a burocracia e a tecnologia teriam sido libertadas do controle de interesses particulares e teriam elas mesmas se tornado instituições de dominação. Não mais um potencial puramente ‘neutro’ para o poder, a racionalidade abstrata se expande para dentro de toda estrutura da sociedade; o sistema tecnológico dominante não mais possui a transparência que no passado derivava de sua orientação bem definida para os interesses de certos grupos ou classes sociais.¹⁷¹

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 151.

¹⁶⁹ Herbert MARCUSE, *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber*, p. 133. Grifo do autor.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 133.

¹⁷¹ Claus OFFE, *Technology and one-dimensionality: a version of the technocracy thesis?*, p. 216. Tradução nossa.

Marcuse advoga, então, que a noção de neutralidade se presta a um propósito, a despeito do discurso contrário. O discurso de neutralidade da tecnologia visa manter inalterada a organização política e econômica da sociedade estabelecida. “Mas é precisamente esse caráter neutro o que relaciona a objetividade com um Sujeito histórico específico – a saber, à consciência que predomina na sociedade pela qual e para a qual essa neutralidade é estabelecida.¹⁷²” A esta altura, parece ter ficado evidente que a preocupação de Marcuse é com a “tecnologia como forma de controle e dominação social¹⁷³”, porque esta constitui uma forma dominante de racionalização da vida em sociedade e, por conseguinte, de construção material do mundo. A tecnologia racionaliza o todo da sociedade para que os indivíduos não sejam livres em suas necessidades e aptidões. Marcuse explica:

Nesse universo, a tecnologia também garante a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de a criatura ser autônoma, de determinar a sua própria vida. Isso porque essa não-liberdade não aparece como irracional nem como política, mas antes uma submissão ao aparato técnico que amplia as comodidades da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica protege, assim, em vez de cancelar, a legitimidade da dominação, e o horizonte instrumentalista da razão se abre sobre uma sociedade racionalmente totalitária: [...].¹⁷⁴

E mais adiante, no mesmo capítulo, ao tentar explicar, mais uma vez, como a ciência coopera com a tecnologia do aparato para a construção de um modo de vida unidimensional, Marcuse diz:

O ponto que estou tentando mostrar é que a ciência, em *virtude de seu próprio método* e de seus conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem – uma ligação que tende a ser fatal para esse universo como um todo. A natureza, cientificamente compreendida e dominada, reaparece no aparato técnico de produção e na destruição que mantém e aprimora a vida dos indivíduos enquanto os subordina aos senhores do aparato. Assim, a hierarquia racional se funde com a social.¹⁷⁵

¹⁷² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 152.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 153.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 154. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 160. Após cotejamento com o texto original, a tradução brasileira sofreu uma pequena modificação.

Essa fusão acontece porque a racionalidade tecnológica parece possuir “imperativos fundamentais sociais¹⁷⁶” que unem, segundo Feenberg, “a tecnologia não somente a uma experiência local e particular, mas a aspectos concretos de formações sociais básicas tais como sociedade de classes, o capitalismo e o socialismo.¹⁷⁷” Ainda de acordo com Feenberg, esses imperativos fundamentais “estão incorporados nos sistemas técnicos que surgiram dessa cultura e reforçam seus valores básicos. Nesse sentido, pode ser dito que a tecnologia é ‘política’ sem mistificação ou risco de engano.¹⁷⁸” A intersecção entre a tecnologia e o social não é algo acidental, mas faz parte de um projeto histórico concreto. Assim, quando Marcuse faz uma crítica contra a racionalidade tecnológica, ele não está preocupado “com a racionalidade abstrata *per se*¹⁷⁹”, como indica Feenberg em seu *Questioning technology*, mas com a incorporação concreta, isto é, com “os princípios técnicos que se tornam historicamente ativos por intermédio de uma cultura tecnológica.¹⁸⁰”

Ora, se a racionalidade tecnológica e o aparato tecnológico de produção fossem realmente neutros, eles auxiliariam o homem a ser livre para satisfazer as suas necessidades e desenvolver as suas potencialidades. Todavia, por ocorrer o oposto, Marcuse será levado a defender a necessidade de transformação do aparato tecnológico de produção: somente uma mudança radical no progresso tecnológico “pode romper essa ligação fatal¹⁸¹” entre dominação da natureza e dominação do homem como obra da tecnologia.

O resultado dessa mudança na direção do progresso da sociedade, segundo Marcuse, “afetaria a própria estrutura da ciência – o projeto científico.¹⁸²” Propor uma transformação da tecnologia para atender fins mais amplos que a produção para o lucro é também propor o fim de uma racionalidade que nunca se satisfaz com a produção e com o consumo de mercadorias existentes. Se a “racionalidade tecnológica é um processo político¹⁸³”, porque não é engendrada a partir de uma “ordem científica puramente racional¹⁸⁴” apartada do mundo da vida social, como afirma Marcuse no fim do sexto capítulo de seu *O homem unidimensional*, então a tecnologia (*technology*) é instrumento de mediação (*medium*) entre a racionalidade científica e os interesses econômicos do *status quo*, incluindo nesse grupo os governantes e a esfera da vida social dos indivíduos comuns.

¹⁷⁶ Andrew FEENBERG, *Questioning technology*, p. 162. Tradução nossa.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 162.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 162.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 162. Grifo do autor.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸¹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 160.

¹⁸² *Ibid.*, p. 160.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 162.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 162.

Somente no *medium* da tecnologia, o homem e a natureza se tornam objetos fungíveis de organização. A eficácia e a produtividade universais do aparato ao qual estão subordinados escondem os interesses particulares que organizam o aparato. Em outras palavras, a tecnologia se tornou o grande veículo de *reificação* – reificação em sua forma mais madura e efetiva. [...]. O mundo tende a tornar-se o material da administração total, que absorve até mesmo os administradores.¹⁸⁵

É por essa razão que, como veremos na segunda parte deste trabalho, Marcuse propõe a criação de uma nova tecnologia, capaz de relacionar racionalidade e prazer.

Pensar a tecnologia de produção das sociedades industriais avançadas livre de uma instrumentalidade implicaria inevitavelmente admitir a inexistência de um *a priori* político associado a ela. Nesses termos, seria necessário recusar a existência de uma face política da tecnologia. Porém, em sua época, Marcuse argumenta que não é mais possível sustentar essa neutralidade, já que a tecnologia e os modos de produção estão intimamente interligados, estabelecendo uma rede de dominação intelectual e material do homem. Ademais, se a valorização do controle enquanto meta para o procedimento e progresso científico faz parte da perspectiva universalizante da ciência e da tecnologia contemporânea, é plausível afirmar que a racionalidade tecnológica não tem outro propósito senão o de manter um controle total sobre a sociedade. Esse controle não é só ideológico, mas está na forma de tecnologia existente na sociedade industrial avançada.

O método científico que levou à dominação cada vez mais eficaz da natureza forneceu, assim, tanto os conceitos puros como os instrumentos para a dominação cada vez maior do homem pelo homem *por meio* da dominação da natureza. [...]. Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e esta garante a grande legitimação do crescente poder político que absorve todas as esferas da cultura.¹⁸⁶

Para Marcuse, a ideia de uma separação entre as esferas da tecnologia e da política se dissolveu nas sociedades industriais avançadas de economia de mercado, na medida em que os métodos e resultados das pesquisas científicas são apropriados pelos poderes institucionais da sociedade estabelecida. Ciência, tecnologia, economia e política se encontram integradas.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 162. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada. Grifos do autor.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 154. Após cotejamento com o texto original, a tradução brasileira sofreu uma pequena modificação.

O progresso científico como a promessa escatológica de libertação do homem no mundo não se realizou com o avanço tecnológico.

Para concluir, retomemos os dois principais argumentos em prol da tese da neutralidade da tecnologia e a argumentação contrária de Marcuse expostos neste subitem. Começemos pelos dois argumentos centrais da tese da neutralidade. São eles:

- a) A tecnologia é indiferente aos fins que pode servir;
- b) A tecnologia é indiferente à esfera da cultura e da política.

Por sua vez, a argumentação de Marcuse contra essa tese divide-se em três partes:

- a) As relações humanas sofrem mediação dos processos da máquina. Isso significa que a tecnologia ocupa espaço nas mais diversas esferas da vida humana;
- b) A tecnologia reproduz os valores do sistema de produção ao qual se encontra atrelada - neste caso, o capitalismo;
- c) A tecnologia aprimora a produção de mercadorias no interior do aparato industrial e, ao mesmo tempo, gera um padrão de pensamento e comportamento consumista administrado.

O nosso percurso até o momento mostrou que a perda gradativa de autonomia do pensamento e da ação do homem se inicia na era moderna e atinge o seu ápice no momento histórico dos anos de 1960. Na era moderna, o indivíduo podia exercer uma liberdade de pensamento que garantia o direito à livre empresa ou o poder de definir os rumos de seu trabalho, além da possibilidade de desenvolver as faculdades humanas. No capítulo “Trabalho, ciência, *techné*, arte” de *O homem do Renascimento*, Heller relata que, no Renascimento, o trabalho era “um atributo essencial do homem, uma característica da espécie. E já que pertencia à espécie, esse atributo deveria pertencer a cada ser humano, embora em graus variáveis.¹⁸⁷” Independentemente dos diferentes graus de relação dos homens com o trabalho dentro da estrutura social desse período, não se pode ainda falar em alienação, porque o problema é inexistente. Mas o que importa na análise de Heller é a constatação de que, no Renascimento, a técnica ainda está subordinada à ciência. “É uma característica tradicional na teoria de Leonardo da *techné* científica que ele subordina a técnica à ciência

¹⁸⁷ Agnes HELLER, *O homem do Renascimento*, p. 132.

[...].¹⁸⁸” Essa ideia parece ter se mantido, posteriormente, com Bacon, e persistido até a contemporaneidade, quando é possível notar uma tendência de imersão da tecnologia no mundo concreto e de competição com a ciência, invalidando assim os esforços de Bacon para “separar a ciência da vida cotidiana.¹⁸⁹”

Em relação à tecnologia, se retrocedermos a um período histórico anterior, aos mundos grego e romano da Antiguidade, veremos que a tecnologia não exerce um papel determinante na organização social e econômica desses povos. Não obstante não se pode dizer que alguns gregos não tinham nenhum interesse em pensar e construir mecanismos que podiam facilitar a vida do homem e nem tão pouco que os gregos só tinham olhos para o universo do pensamento especulativo. Também não é possível afirmar que os romanos não tinham interesse algum em teoria e somente em inovações tecnológicas. Segundo Humphrey, Oleson e Sherwood, os gregos antigos tinham interesse no pensamento especulativo no sentido de “compreender a ordem racional do universo¹⁹⁰” e, em escala menor, em tecnologia. Arquimedes e Eupalinos são dois exemplos gregos desse interesse por tecnologia. Por sua vez, as forças militares romanas foram uma prova de uso efetivo de tecnologia na Antiguidade. “As inovações militares deram a eles um império; o desenvolvimento e implantação do arco, do cimento e do tijolo criaram espetáculos de engenharia que inspiraram as culturas posteriores e que permanecem até o dia de hoje.¹⁹¹” No caso dos romanos antigos, ainda é possível atestar o uso de tecnologia na produção, mas diferentemente do que ocorre no modo de produção capitalista contemporâneo, como afirma Thébert em *O escravo*, “na economia antiga esse papel é muito débil.¹⁹²” De qualquer forma, o que é importante reter a respeito do uso da tecnologia do mundo antigo é que as relações de produção e o modo de viver em sociedade não são drasticamente alterados, principalmente por causa da escravidão. Tanto na Antiguidade quanto na Europa da era moderna, é possível verificar uma multiplicidade de modos de vida. A tecnologia não exerce nessas sociedades o papel de coordenação da vida humana.

Na contemporaneidade das sociedades industriais avançadas, Marcuse constata que a adesão total dos trabalhadores aos processos da máquina é identificação dos indivíduos com as mercadorias, o que supera o conceito marxiano de alienação. Esse é um fenômeno que só passa a existir com o advento da tecnologia do capitalismo monopolista avançado. Em *O*

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 325.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 326.

¹⁹⁰ John W. HUMPHREY *et al*, *Greek and Roman technology: a sourcebook*, p. Xvii. Tradução nossa.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. Xvii.

¹⁹² Yvon THÉBERT, *O escravo*, p. 127.

homem unidimensional, a tecnologia é apresentada como responsável pela mobilização da sociedade em torno da mercadoria e, portanto, pela construção de um modo de vida unidimensional.

A seguir, veremos que o positivismo contemporâneo exerceu grande influência na formação dessa racionalidade que organiza as forças produtivas e os aparelhos tecnológicos para o acúmulo do capital.

2.3 A querela do positivismo

Nesse momento, antes de prosseguirmos em busca de uma compreensão do projeto de uma nova tecnologia, tema do segundo capítulo desta dissertação, seria interessante fazermos uma pequena digressão pelo pensamento de Popper, depois por Schlick e, por último, Wittgenstein, para compreender melhor não só o menosprezo desses autores por toda forma de pensamento, incluindo o filosófico, que não siga as diretrizes estabelecidas pelo positivismo lógico para conferir veracidade a uma proposição que exprima dados empíricos imediatos, mas também compreender os pilares do desenvolvimento tecnológico-científico das sociedades industriais avançadas. Além disso, explorar as divergências de Marcuse, no sétimo capítulo de *O homem unidimensional*, com o pensamento positivista contemporâneo nos permite compreender as influências que este tipo de pensamento exerceu na construção do modo de vida da sociedade industrial avançada e na noção de neutralidade da tecnologia. Antes de nos adentrarmos nos argumentos críticos de Marcuse, começaremos a nossa expedição pelo pensamento de Schlick, que sustentava não só a superioridade do pensamento científico sobre o filosófico, mas também sobre outras formas de pensamento, como o imaginativo.

O positivismo lógico, surgido no início do século XX, mais precisamente em 1920, e que tem como marco inaugural os pensadores do chamado “Círculo de Viena” - Carnap, Schlick, Neurath, Frank e Hahn, entre outros, tinha, entre suas teses principais a ideia motriz de que todo conhecimento autêntico precisa ser necessariamente científico, isto é, principalmente, lógico, pois, segundo Schlick, “[...] o importante são as regularidades, as conexões segundo as leis naturais; desta forma distinguem-se as verificações genuínas das ilusões e alucinações.¹⁹³” Vimos no sexto capítulo de *O homem unidimensional* que a obsessão do pensamento científico pela observação das leis que regem os movimentos dos corpos é uma das vigas que sustentam o argumento da neutralidade da ciência e tecnologia. É difícil admitir que esse tipo de pensamento não conduziria inevitavelmente os indivíduos, tanto os externos ao campo da pesquisa científica quanto os próprios cientistas-pesquisadores, tais como os físicos, a acreditar que o conhecimento científico deve produzir resultados aplicáveis e, ao mesmo tempo, verificáveis no mundo concreto, se quiser ostentar o título de científico. “Pelo contrário, também para o positivista, é real tudo aquilo que o pesquisador da natureza considera real, quando este não se põe a filosofar. O objeto da física *não* é

¹⁹³ Moritz SCHLICK, *Positivismo e realismo*, p. 53.

constituído por sensações, mas por leis.¹⁹⁴ Essa era uma máxima para os cientistas, que, sem dúvida, se disseminou no pensamento do público em geral. A partir das considerações de Schlick, parece ser possível sintetizar o positivismo lógico em três premissas principais: a) toda forma de pensamento metafísico deve ser rechaçada, pois é constituída por enunciados que não podem ser testados empiricamente; b) a investigação científica deve ser a forma privilegiada de conhecimento intelectual:

Ora, pela análise filosófica não logramos decidir se uma coisa é real, mas somente descobrir o que se quer dizer ao afirmar que a coisa é real. Se é este o caso ou não, só podemos descobri-lo através dos métodos habituais da vida diária e da ciência, pela *experiência*;¹⁹⁵

c) a linguagem lógica deve pautar a construção da ciência, mesmo que a verificação empírica seja limitada. Em seu texto *Positivismo e realismo*, Schlick explica essa máxima:

O enunciado ‘no lado oposto da lua existem montanhas de 3 mil metros de altura’ sem dúvida tem sentido, mesmo que nos faltem os meios técnicos de verificação. E a proposição conservaria sentido mesmo se, por quaisquer razões científicas, soubéssemos com certeza que jamais um homem chegará a pisar no lado oposto da lua. A verificação permanece sempre *imaginável teoricamente*; sempre seremos capazes de indicar que dados deveríamos experienciar ou constatar para chegar à decisão sobre a verdade ou falsidade. A verificação é *logicamente possível*, independentemente do fato de ser ou não exequível na prática. O que conta é apenas esta possibilidade lógica da verificação.¹⁹⁶

Popper não seguirá necessariamente todas as diretrizes do pensamento positivológico, pois se oporá ao método indutivo de conhecimento científico. Para ele, não é possível verificarmos enunciados universais. Mas não é isso que o distingue dos positivistas lógicos. Sua preocupação central está em elaborar um método crítico para selecionar teorias científicas, isto é, fornecer ferramentas para que os cientistas possam detectar falhas em suas pesquisas. Em outras palavras, ao resistirem a provas severas até serem suplantadas por outras, as teorias mostram que podem ser comprovadas e, portanto, que são dignas de crédito para a comunidade científica. Por sua vez, em relação à metafísica, embora não proponha a

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 63.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 43. Grifo do autor.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 45. Grifos do autor.

extinção dessa forma de pensamento e não a considere completamente inútil, Popper não deixa de submetê-la a críticas, pois sustenta que a metafísica não pode oferecer critérios seguros de demarcação do conhecimento objetivo. Ou seja, Popper deseja saber o que é fato científico no mundo concreto e o que não é. Isso significa que a falseabilidade dos enunciados deve estar pautada pela experiência empírica e pela lógica dedutiva. Desse modo, os enunciados são avaliados segundo critérios intrínsecos ao próprio método científico.

Poderemos, se quisermos, distinguir quatro diferentes linhas ao longo das quais se pode submeter a prova uma teoria. Há, em primeiro lugar, a comparação lógica das conclusões umas às outras, com o que se põe à prova a coerência interna do sistema. Há, em segundo lugar, a investigação da forma lógica da teoria, com o objetivo de determinar se ela apresenta o caráter de uma teoria empírica ou científica, ou se é, por exemplo, tautológica. Em terceiro lugar, vem a comparação com outras teorias, com o objetivo sobretudo de determinar se a teoria representará um avanço de ordem científica, no caso de passar satisfatoriamente as várias provas. Finalmente, há a comprovação da teoria por meio de aplicações empíricas das conclusões que dela se possam deduzir.¹⁹⁷

Para Popper, os critérios de verificação das teorias e de demarcação do que é ou não científico só pode ser ditado pelo âmbito interno da ciência. Dessa forma, pode-se dizer que o pensamento popperiano está comprometido com uma ciência alicerçada em leis rígidas, para o desenvolvimento do conhecimento humano.

Como veremos detalhadamente mais adiante, neste subtítulo, Marcuse rejeita tanto as teses do positivismo lógico quanto os critérios metodológicos normativos popperianos. Contudo, sem prejuízo para o roteiro de nossa argumentação, podemos adiantar que, de um lado, Marcuse não parece estar de acordo com a argumentação do positivismo lógico e do pensamento popperiano contra o pensamento metafísico. Na verdade, as asserções depreciativas seriam uma referência direta também à filosofia, na medida em que, como diz Schlick, “em se tratando do filósofo, partiu-se de uma construção à base de conceitos abstratos e, todavia, costumeiros, e com este material edificaram-se novas construções, recorrendo a princípios de combinação bastante evidentes.”¹⁹⁸ Em *A causalidade na física atual*, Schlick exalta o rigor e a universalidade da experiência científica, ao dizer que

¹⁹⁷ Karl R. POPPER, *A lógica da pesquisa científica*, p. 33.

¹⁹⁸ Moritz SCHLICK, *A causalidade na física atual*, p. 3.

somente quando os fatos observados convidam ou obrigam o cientista a empregar novos sistemas de conceitos, enxerga ele os novos caminhos e se liberta das concepções até ali adotadas – neste caso, porém, fá-lo de bom grado, efetuando então com facilidade o salto para o espaço de Riemann ou para o tempo de Einstein, para concepções tão ousadas e profundas, que nem a fantasia de um poeta nem a inteligência de um filósofo teriam podido prever [...].¹⁹⁹

Schlick expressa assim a irrelevância do pensamento filosófico para a contemporaneidade, mas, ao mesmo tempo, na esteira dessa perspectiva depreciativa, a capacidade de imaginação da mente humana também é execrada, porque “a fantasia humana se demonstra extraordinariamente pobre ao tentar excogitar e elaborar novas possibilidades neste campo²⁰⁰”, isto é, no campo da experiência científica.

No *Tractatus logico-philosophicus*, Wittgenstein sugere que o método das ciências naturais seja adotado pela filosofia. O autor decreta a irrelevância da filosofia para o mundo contemporâneo, pois, para ser útil, ela deveria sempre restringir o seu escopo ao que é, e, nesse sentido, o seu método deveria ser semelhante àquele adotado pelas ciências naturais. “O método correto da filosofia seria propriamente este: nada dizer, senão o que se pode dizer; portanto, proposições da ciência natural – portanto, algo que nada tem a ver com filosofia.²⁰¹” A filosofia deve se submeter ao curso da ordem estabelecida, ao que é, sem interferir na mudança desse *é* e sem conjecturar sobre o *poder ser*. Veremos, a seguir, a crítica de Marcuse a esses autores.

Na perspectiva de Marcuse, a matriz do positivismo contemporâneo se encontra em Saint-Simon. No sétimo capítulo de *O homem unidimensional*, três premissas fundamentais, que revelam a essência do positivismo, movimento que foi responsável por moldar a civilização industrial contemporânea, são expostas por Marcuse:

Desde que foi pela primeira vez usado, provavelmente na escola de Saint-Simon, o termo ‘positivismo’ abrangeu: 1) a validação do pensamento cognitivo pela experiência dos fatos; 2) a orientação do pensamento cognitivo para as Ciências Físicas como um modelo de certeza e exatidão; 3) a crença de que o progresso do conhecimento depende dessa orientação. Consequentemente, o positivismo é uma luta contra todas as ideias metafísicas, contra todos os transcendentalismos e contra todos os idealismos como formas de pensamento obscurantistas e regressivas. O positivismo encontra na sociedade o meio para a realização (e validação) de seus conceitos – harmonia entre teoria e prática, verdade e fatos – desde que a realidade

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 3.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 3.

²⁰¹ Ludwig WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*, p. 281.

em questão seja cientificamente compreendida e transformada, desde que a sociedade se torne industrial e tecnológica.²⁰²

Seria ledô engano pensar que as três principais características do positivismo elencadas acima teriam perdido a sua validade na contemporaneidade. Pelo contrário, o fato de Marcuse trazê-las à tona, no início de sua argumentação, é indício de que ainda fazem parte da civilização industrial. Além disso, é interessante notar que não diferem tanto do que vimos em Schlick.

Marcuse argumenta que a repulsa pelo pensamento transcendente não é mais um trabalho exclusivo do progresso tecnológico. A repulsa também tem as suas fontes no tipo de filosofia não-contestadora de sua época:

Na fase posterior do positivismo contemporâneo, não mais é o progresso científico e técnico que motivam a repulsa [...]. O esforço contemporâneo para reduzir o alcance e a verdade da Filosofia é tremendo, e os próprios filósofos proclamam a modéstia e a ineficácia da Filosofia. Ela deixa intocada a realidade estabelecida; ela abomina a transgressão.²⁰³

Trata-se de uma filosofia da linguagem (*linguistic philosophy*) que difama “modos alternativos de pensar que contradizem o universo da locução estabelecido²⁰⁴” e que se move, segundo afirma Marcuse, “entre dois pólos: autoridade pontificadora e intimidade natural (*easy-going chummyness*).²⁰⁵” Por isso, Marcuse repudia o tipo de filosofia praticada por Wittgenstein, porque “deixa tudo como é”.²⁰⁶ Essa forma de pensar revela, aos olhos de Marcuse, “sado-masiquismo, auto-humilhação e auto-denúncia do intelectual cujo trabalho não resulta em realizações científicas, técnicas ou equivalentes.²⁰⁷” A “intimidade natural” refere-se a uma familiaridade que autores como Gilbert Ryle e Wittgenstein tentam criar com o público por intermédio do tipo de linguagem e lógica adotado em seus textos. O preço pago pelo uso dessa linguagem, como sublinha Marcuse, é que ela expurga “quaisquer outros conteúdos que não os oferecidos aos indivíduos por sua sociedade.²⁰⁸” O jogo simplificado de palavras nas análises lógicas que esses autores fazem da vida no mundo, exclui tanto a

²⁰² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 165.

²⁰³ *Ibid.*, p. 165. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²⁰⁴ *Ibid.*, p. 166.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 166. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 165-166.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 166.

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 167.

discussão sobre os mecanismos de dominação do homem pelo aparato de produção industrial quanto as possibilidades de transformação da sociedade; por conseguinte, as ideias contidas nesses textos excluem a possibilidade de construção de uma sociedade verdadeiramente livre. Ou seja, a linguagem ordinária (*ordinary language*) dos autores criticados por Marcuse, e de outros, como Austin, que tenta “por discernimento mais agudo, pela discriminação sensorial²⁰⁹” apreender a agudez da acidez do abacaxi, não conduz o pensamento dos indivíduos para um “universo qualitativamente diferente, cujos termos podem até contradizer o universo ordinário.²¹⁰” Assim, a filosofia da linguagem de Wittgenstein e de outros,

comprometida, com todos os seus conceitos, com o estado estabelecido de coisas, desconfia das possibilidades de uma nova experiência. A sujeição a ordem dos fatos estabelecidos é total – somente fatos linguísticos, não há dúvida, mas a sociedade fala em sua linguagem e nos é dito que devemos obedecer.²¹¹

É preciso esclarecer que a reprovação de Marcuse não incide necessariamente sobre o uso de uma linguagem verbal simples para atrair a atenção do público. Ele cita, inclusive, o exemplo de Sartre, que faz, em uma de suas obras, uso dessa linguagem na “análise de um grupo de pessoas esperando um ônibus.²¹²” A questão residiria, então, em fazer que a linguagem cotidiana possa “elucidar o mundo empírico em sua realidade e servir para explicar a nossa maneira de pensar e falar a respeito dele²¹³”, e isso Sartre realiza, porque sua análise transcende “a imediata concretude da situação e sua expressão²¹⁴”. Isso significa que a linguagem ordinária pode ser veículo para a construção de um pensamento filosófico crítico, mas, como nos diz Marcuse, “no *medium* desse pensamento as palavras perdem sua simples humildade e revelam aquele algo ‘escondido’ que não tem interesse algum para Wittgenstein.²¹⁵” O algo escondido revelado é o controle da sociedade industrial avançada sobre o universo da locução. Quando essa revelação é feita, a linguagem não é mais um jogo de sentenças lógico-formais, mas a revelação de um universo concreto de dominação imposto pela sociedade ao homem.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 169.

²¹¹ *Ibid.*, p. 169. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²¹² *Ibid.*, p. 168.

²¹³ *Ibid.*, p. 168.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 168. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 172. Grifo do autor.

As palavras se revelam como termos genuínos não apenas em sentido gramatical e lógico-formal, mas também em um sentido material; a saber, como os limites que definem o significado e seu desenvolvimento – os termos que a sociedade impõe à locução e ao comportamento.²¹⁶

Esses limites são um “*a priori* empírico²¹⁷” imposto pela sociedade industrial avançada ao indivíduo “que só experimenta (e expressa) aquilo que lhe é *dado* (dado em sentido literal), que dispõe apenas dos fatos e não dos fatores, cujo comportamento é unidimensional e manipulado.²¹⁸” A experiência que o indivíduo pode ter do mundo é restrita, no sentido de que a filosofia positivista erradica do pensamento a possibilidade de transgressão do experimentado repressivo. Marcuse argumenta que, se as proposições precisam ser verificadas em um universo da experiência tangível, isso não significa que o estabelecido deva ser o limite dessa verificação, como desejam os positivistas lógicos, tais como Schlick, para quem “falar de outro mundo é logicamente impossível. Não pode haver discussão sobre outro mundo, pois uma existência não verificável não pode entrar como sentido em nenhuma proposição possível.²¹⁹” A consequência dessa forma de pensar a existência humana é que as noções metafísicas ou a dimensão estética são rechaçadas em nome da exatidão matemática, da lógica formal, ou em nome da descrição dos fatos empíricos; se for admitido que a arte possui algum significado para os homens, esse significado deve ficar em um espaço apartado, “no qual o pensamento e a linguagem têm permissão para ser legitimamente inexatos, vagos e até contraditórios.²²⁰” Esse modo de pensar e agir, de acordo com Marcuse, “é a maneira mais eficaz de proteger o universo normal da locução de ser seriamente perturbado por ideias impróprias.²²¹” Esse princípio de verificabilidade e normatividade da ciência atinge também o universo da política, promovendo o seu fechamento, na medida em que não pode haver nenhuma discussão sobre um projeto alternativo de sociedade sem o crivo da positividade da ordem estabelecida. Rush comenta essa questão da seguinte forma:

²¹⁶ *Ibid.*, p. 172. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 173. Grifo do autor.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 173. Grifo do autor.

²¹⁹ Moritz SCHLICK, *Positivismo e realismo*, p. 62.

²²⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 175.

²²¹ *Ibid.*, p. 175.

Uma das consequências do princípio da verificabilidade é que as afirmações políticas e éticas são sem sentido – isto é, elas não são nem verdadeiras e nem falsas – e isso pode parecer condenar qualquer projeto de acordo com o qual a vida política deva ser criticada a partir de uma base racional.²²²

Esse extremismo epistemológico e linguístico dos positivistas inviabiliza qualquer reflexão sobre a emancipação do homem, isto é, sobre a possibilidade de transformação radical da sociedade. Para Marcuse, o universo da experiência possível não se limita às fronteiras da realidade estabelecida pela racionalidade positivista, e tampouco parece justo rotular o conhecimento filosófico como inconsistente.

Com base nas declarações do próprio Wittgenstein, em suas *Investigações filosóficas*, Marcuse condena a tentativa dos “neopositivistas” de restringir a experiência do pensamento e da ação à realidade social estabelecida, corrompendo assim a natureza crítica da filosofia. Essa tentativa de cerceamento do pensamento e do comportamento teria uma finalidade terapêutica, menosprezando assim a experiência histórica dos indivíduos. “O caráter terapêutico da análise filosófica é fortemente acentuado – para curar as ilusões, decepções, obscuridades, enigmas insolúveis, perguntas irrespondíveis, de fantasmas e espectros.²²³” Para Marcuse, essa terapia teria como finalidade ignorar a experiência histórica “das câmaras de gás e dos campos de concentração, de Hiroxima e Nagasáqui, dos Cadillacs americanos e Mercedes alemães, do Pentágono e do Kremlin, das cidades nucleares e das comunas chinesas, de Cuba, as lavagens da mente e dos massacres.²²⁴” A finalidade desse tipo de filosofia seria a de obscurecer o pensamento dos indivíduos para o fato inequívoco - se observarmos os exemplos citados - de que, no século XX, a ciência e a tecnologia não teriam cumprido a “promesse du bonheur.²²⁵” Na visão de Marcuse, o papel da filosofia não é o de “curar os indivíduos, mas compreender o mundo em que eles vivem – entendê-lo em termos do que ele tenha feito ao homem e do que pode fazer ao homem.²²⁶” Compreender a realidade em que o homem se encontra inserido é estar atento ao movimento “da luta histórica do homem com a natureza e a sociedade. Os fatos são o que são como ocorrências nessa luta.²²⁷” O papel da filosofia seria, então, o de conduzir o pensamento dos indivíduos a descortinar os fatos repressores da sociedade.

²²² Fred RUSH, *As bases conceituais da primeira Teoria Crítica*, p. 51.

²²³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 174.

²²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²²⁵ A expressão tem origem na obra *Do amor* (De l’amour) de Stendhal.

²²⁶ *Ibid.*, p. 174.

²²⁷ *Ibid.*, p. 175.

Em contraposição ao modo como o mundo é conceituado pela filosofia, e por estar comprometido com o que é, o positivismo contemporâneo (*contemporary positivism*) compactua com a organização tecnológica do pensamento e comportamento dos indivíduos. Ao fazê-lo, o operacionalismo lógico-formal e linguístico do positivismo considera o universo filosófico uma “ficção ou mitologia.”²²⁸ Marcuse questiona esse sentimento pejorativo em relação à filosofia: se, por um lado, é possível afirmar que a civilização industrial foi capaz de invalidar os mitos, a magia e os fantasmas, por outro, o progresso tecnológico dessa civilização pode ele mesmo ter mitologizado a realidade, e isso graças ao alto padrão de vida. A contestação desse padrão é considerada irracional pelo aparato, e é nesse sentido que se pode dizer que o universo estabelecido teria sido mitologizado pela tecnologia de produção do aparato. Nas palavras do próprio Marcuse:

Contudo, não está claro qual dos lados está empenhado em mitologia. Sem dúvida, mitologia é pensamento primitivo e imaturo. O processo de civilização invalida o mito (isso é quase uma definição de progresso), mas pode também conduzir o pensamento racional de volta à condição mitológica. Neste último caso, as teorias que identificam e projetam as possibilidades históricas podem tornar-se irracionais, ou, antes, parecer irracionais pelo fato de contradizerem a racionalidade do universo estabelecido da locução e do comportamento.²²⁹

Nesse caso, a magia, a bruxaria, em suma, a mistificação não teriam sido suplantadas por uma forma superior de racionalidade, mas absorvidas pela racionalidade tecnológica da civilização industrial. Para Marcuse, os elementos mistificadores (*mystifying elements*) dessa civilização estão na propaganda e na produção em grande escala de mercadorias. Esses elementos mistificadores se encontram presentes na rotina diária dos indivíduos, e, por estarem disseminados em diversas esferas da existência humana, impedem os indivíduos de perceber a irracionalidade do pensamento e do comportamento exigidos deles. “A magia, a bruxaria e a rendição estática são praticadas na rotina diária do lar, da oficina e do escritório e as realizações racionais ocultam a irracionalidade do todo.”²³⁰

Os rituais da rotina do lar ou do escritório impedem o reconhecimento da irracionalidade desse todo (*irrationality of the whole*), que constituiria a base do modo de vida industrial. Contudo, a irracionalidade que se traveste de racional em diversas ações do

²²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²²⁹ *Ibid.*, p. 178. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²³⁰ *Ibid.*, p. 179. A partir do texto original, efetuamos uma pequena modificação na tradução brasileira.

governo e das corporações é também mistificadora, porque obriga os indivíduos a tolerarem a produção para a destruição.

Por exemplo, a abordagem científica do problema inquietante da aniquilação mútua – a matemática e o cálculo da matança e da supermatança, a medição da disseminação e da relativa disseminação de garoa radiativa, os experimentos de resistência em situações anormais – é mistificadora no quanto promove (e até exige) um comportamento que aceita a insanidade.²³¹

Ora, se o “racional *não é* irracional²³²”, o oposto do que os gerenciadores do aparato querem fazer com que os indivíduos acreditem, Marcuse considera essencial reconhecer que há uma diferença entre ambos, e ele identifica a raiz do problema no modo como a racionalidade dominante se lança sobre os fatos.

O problema está no fato de a estatística, as medições e os estudos locais da Sociologia empírica e da Ciência Política não serem suficientemente racionais. Tornam-se mistificadores no quanto são isolados do contexto verdadeiramente concreto que faz os fatos e determina sua função.²³³

A forma de pensar dessas duas áreas é mistificadora justamente porque expande o mesmo método de cálculo predominante no interior das fábricas e oficinas para além desses estabelecimentos. Os acontecimentos ou fatos se tornam dados “dentro de uma *teoria* da sociedade²³⁴” e numa “análise capaz de identificar a estrutura que mantém juntas as partes e os processos da sociedade e que determina sua inter-relação.²³⁵” Todavia, a sociedade não é uma mera teoria em que os sujeitos vivos e concretos podem obter “sua significação real²³⁶” dentro de uma abstração. A interpretação teórica dos sujeitos particulares de uma sociedade como dados estatísticos serve somente para manter o todo unificado em torno de um propósito econômico. A conceituação da sociedade não acontece a partir de um modelo social entre vários existentes. Há um nexos no interior da estrutura que mantém as partes unidas e, ao

²³¹ *Ibid.*, p. 179. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²³² *Ibid.*, p. 180. Grifo do autor.

²³³ *Ibid.*, p. 180.

²³⁴ *Ibid.*, p. 180. Grifo do autor.

²³⁵ *Ibid.*, p. 180.

²³⁶ *Ibid.*, p. 180.

mesmo tempo, identifica-se um processo de inter-relação entre as partes. Esse nexó responsável pela unidimensionalização da vida é a relação de troca. Nesse caso, a teorização da sociedade não é uma simples análise abstrata de um modo de organização da vida: esse modo existe na realidade concreta do mundo. Não é, portanto, como nos diz Marcuse, “nenhum ‘fantasma’ não-identificável²³⁷”, porque a sociedade é composta por um “sistema de instituições, que são as relações estabelecidas e congeladas entre os homens²³⁸”. O uso de questionários, estatísticas e cálculos para compreender os acontecimentos sociais torna, de fato, mais fácil o controle total sobre a vida dos indivíduos e a compatibilização desta com os interesses econômicos do aparato, porque os dados criam um padrão de homogeneização para a produção e, por consequência, impelem os indivíduos a submeter-se a esse padrão. Por sua vez, pode-se dizer que Marcuse também está engajado na construção de uma teoria da sociedade, mas que seja crítica e não se restrinja à coleta de dados estatísticos. São grandes as dificuldades de recuperação dessa crítica, pois, nas sociedades industriais avançadas,

o aparato técnico de produção e distribuição (com um crescente setor de automatização) não funciona como a soma total de meros instrumentos que possam ser isolados de seus efeitos sociais e políticos, mas, antes, como um sistema que determina, *a priori*, tanto o produto do aparato como as operações de sua manutenção e ampliação.²³⁹

De mais a mais, esse projeto de sociedade tende a moldar “todo o universo da palavra e da ação, a cultura intelectual e material.²⁴⁰” Apesar disso, Marcuse não abdica da tentativa de fazer uma investigação dessa dominação à luz das “aptidões da sociedade em questão.²⁴¹”

Em suma, podemos dizer que o que Marcuse critica no positivismo contemporâneo, em geral, é a valorização de um único modo de pensamento. A dimensão metafísica da racionalidade humana, a filosofia e a arte têm sua existência invalidada, porque o positivismo valida suas proposições na realidade dos fatos, isto é, dentro da lógica do universo da locução e do mundo empírico estabelecidos pela racionalidade tecnológica.

No próximo subtítulo, veremos como a linguagem da propaganda se ocupa em interferir nos processos mentais e instintivos dos indivíduos, com o propósito de subjugar as

²³⁷ *Ibid.*, p. 180.

²³⁸ *Ibid.*, p. 180.

²³⁹ *Ibid.*, p. 18. Grifo do autor.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 19.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 18.

necessidades de todos ao modo de vida industrial estabelecido. Seu papel é assim o de neutralizar toda forma de pensamento crítico, contrário ao sistema de produção de mercadorias das sociedades industriais avançadas.

2.4 Sobre a propaganda

Em *Eros e civilização*, Marcuse já apontava que no estágio atual de desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, todo o tempo dos indivíduos deveria ser preenchido com o trabalho e com o tempo de lazer administrado. Se a indústria de entretenimento não cumprir essa função por si própria, o Estado assume “diretamente a execução de tal controle²⁴²”, pois o indivíduo “entregue a si próprio²⁴³” constitui uma ameaça à ideologia oficial do sistema de produção de mercadorias da civilização industrial contemporânea. Nesse jogo de manipulação da consciência dos indivíduos, onde constatamos a perda de individualidade, isto é, a perda de capacidade crítica de questionamento da ordem estabelecida, e onde também percebemos o declínio da função educadora da família diante de instituições que assumem essa função por meio do controle das necessidades e dos desejos, a propaganda (*propaganda*) é amplamente utilizada para maximizar o controle total do aparato sobre os indivíduos, obscurecendo assim a distinção que estes poderiam fazer entre uma existência verdadeiramente livre e uma existência repressiva de suas potencialidades humanas, entre paz pelo diálogo e paz pela destruição.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse retoma as críticas feitas em escritos anteriores e faz um adendo: estuda o poder dilacerador das imagens da propaganda sobre o pensamento dos indivíduos. Pode-se dizer que nosso interesse é compreender, nesta parte do trabalho, como a propaganda se insere na relação entre política e tecnologia, com fins de dominação. A propaganda torna-se o vetor ideológico do aparato tecnológico de dominação, na medida em que impõe aos indivíduos uma estrutura rígida de consumo, promovendo uma adaptação destes ao conteúdo dos produtos e, por consequência, submissão ao poder econômico responsável pela produção de bens. E a tudo isso a propaganda denomina felicidade. Por exercer esse papel, a propaganda se contrapõe ao projeto de uma nova tecnologia como alternativa ao modo de vida fechado da sociedade industrial avançada.

Na década de 1960, a propaganda exerceu, de fato, um papel decisivo no desenvolvimento dessa repressão contra a subjetividade, por meio da imposição de falsas necessidades, e influenciou diretamente na distorção do quadro real da vida cotidiana dos indivíduos. E que quadro era esse? O que mostrava que a tecnologia existente poderia ser utilizada para fins pacíficos e que já permitia uma produção de bens capaz de libertar o

²⁴² Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 60.

²⁴³ *Ibid.*, p. 60.

homem da labuta pela sobrevivência e de uma jornada exaustiva de trabalho. De fato, se retomarmos o capítulo “A Indústria Cultural: o esclarecimento como mistificação das massas”, da *Dialética do esclarecimento*, veremos que Adorno e Horkheimer relatam, já nos anos 1940, como a propaganda caminha não à margem, mas de mãos dadas com o processo de mercantilização da cultura, e isso graças ao seu poder de encantamento sobre as multidões. Mas nem sempre foi assim. Ainda de acordo com os autores da *Dialética do esclarecimento*, há uma propaganda anterior e outra posterior ao advento do capitalismo industrial avançado do século XX. A argumentação deles se divide em duas partes: na primeira, encontramos a ideia de que a propaganda servia para orientar a compra do consumidor nas economias de livre mercado e que “possibilitava ao fornecedor desconhecido e mais produtivo colocar sua mercadoria²⁴⁴” à disposição do público. Na segunda, com o aniquilamento da livre concorrência individual entre os negociantes das sociedades burguesas, a propaganda deixa de ser a simples imagem que divulga uma mercadoria e passa a ter a função de impor um modo de vida administrado. Na era das economias movidas pelas grandes empresas, a concorrência é eliminada pelo forte investimento em propaganda de massa. Contudo, a força esmagadora da propaganda sobre a racionalidade dos indivíduos não depende somente de investimento financeiro maciço; reside também na absorção de códigos da linguagem da indústria cultural, como o sorriso de um galã ou a boa forma de uma atriz. A propaganda é assim responsável pela venda dos produtos e, ao mesmo tempo, daquilo que não é comercializável, como as qualidades inerentes a atributos físicos, ou mesmo daquilo que não é sólido, como o carisma dos atores, atrizes e modelos, ou o produto promete até mesmo o que não pode cumprir no mundo real.

A distância entre o que a propaganda representava para o comerciante e o público em uma economia de livre empreendedorismo burguês e aquilo em que ela se tornou nas economias das sociedades industriais avançadas é enorme, pois, na última, ela serve como um dispositivo de controle social. Nas sociedades industriais avançadas, a parceria entre propaganda e indústria do entretenimento é notória, na medida em que se pode encontrar, no ato da fabricação dirigida de produtos, elementos previamente formatados para o universo da propaganda. Como observam Adorno e Horkheimer:

Tanto técnica quanto economicamente, a publicidade e a indústria cultural se confundem. Tanto lá como cá, a mesma coisa aparece em inúmeros lugares, e a

²⁴⁴ Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *Dialética do esclarecimento*, p. 134.

repetição mecânica do mesmo produto cultural já é a repetição do mesmo slogan propagandístico. Lá como cá, sob o imperativo da eficácia, a técnica converte-se em psicotécnica, em procedimento de manipulação das pessoas. Lá como cá, reinam as normas do surpreendente e no entanto familiar, do fácil e no entanto marcante, do sofisticado e no entanto simples. O que importa é subjugar o cliente que se imagina como distraído ou relutante.²⁴⁵

Na propaganda, assim como na indústria do entretenimento, pode-se dizer que a magia do mundo místico-cosmológico foi revivida, no sentido de que os indivíduos são atraídos pelo encantamento padronizado de sua linguagem. Não se espera do espectador nenhum tipo de reação distinta daquela imposta pelo aparato. Desse modo, se, no passado mitológico da humanidade, a palavra magia tinha um conteúdo específico indissociável a este e “conceitos como melancolia, história e mesmo vida, eram reconhecidos na palavra que os destacava e conservava²⁴⁶”, como nos diz a *Dialética do esclarecimento*, nas sociedades industriais avançadas, o discurso público – entenda-se: o das empresas e dos governos – possui um significado fechado e se desdobra, como nos diz Marcuse, em “fórmulas mágico-rituais. Marteladas e remarteladas na mente do receptor, produzem o efeito de cercá-la dentro do círculo das condições prescritas pela fórmula.²⁴⁷” O resultado é a inibição do livre exercício do pensamento. Vejamos como a propaganda aprisiona o pensamento a uma organização predefinida dos fatos.

A propaganda institucional dos governos e da indústria do entretenimento dissemina que a liberdade só pode existir em determinados países de economia capitalista. As formas transcendentais de liberdade não podem ser toleradas, porque fugiriam das definições hipnóticas que glorificam o sistema dominante. Do outro lado do mundo, nos países de socialismo real, a liberdade é determinada pelo regime e as formas transcendentais de liberdade, como aquelas contidas na arte superior, também são ignoradas, porque não se inserem na lógica operacional e totalitária da linguagem socialista, pelo menos, do socialismo estatal vigente na época de Marcuse. “A estrutura analítica isola o substantivo governante de seus conteúdos que invalidariam ou pelo menos perturbariam o uso aceito do substantivo em declarações políticas e na opinião pública. O conceito ritualizado se torna imune à contradição.²⁴⁸” A ritualização é o ato de repetição de conteúdo sem contestação, mas é

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 135.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 136.

²⁴⁷ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 95. Com base no texto original, a tradução brasileira sofreu uma pequena modificação.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 96. A tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

também celebração. Não é assim gratuito o uso do termo “ritualizado” (*ritualized*), porque a ideia abarca o sentido de mistificação carismática da figura do governante e de seu discurso.

Sem fazer asserções idênticas, mas partindo de premissas oriundas de um diagnóstico similar ao da *Dialética do esclarecimento*, Marcuse reconhece os laços íntimos entre a propaganda e todos os outros meios de difusão midiática da indústria do entretenimento. Dessa forma, Marcuse conclui que a propaganda, o cinema, o rádio e a televisão são massivamente usados para coordenar a vida dos indivíduos. Tanto os militares e os políticos quanto as grandes empresas fazem uso ideológico desses meios de comunicação para ridicularizar toda espécie de pensamento crítico contra a realidade dominante. No universo político, todo discurso pró-iniciativa privada no setor econômico é exaltado e o Estado deve apoiar as direitas radicais, porque o que essas empresas e os militares fazem é, na concepção desse *status quo* público e privado, sempre em benefício da nação e, portanto, para todos.

A sociedade de mobilização total, que toma forma nos setores mais avançados da civilização industrial, combina em união produtiva as características do Estado do Bem-Estar e do Estado Beligerante. Comparada com suas predecessoras, ela é, na verdade, uma ‘nova sociedade’. [...]. As principais tendências são familiares: concentração da economia nacional nas necessidades das grandes corporações, sendo o Governo uma força estimulante, sustentadora e por vezes até controladora [...].²⁴⁹

Em *O homem unidimensional*, no capítulo “O fechamento do universo da locução” (*The closing of the universe of discourse*), Marcuse estabelece a relação entre o alto padrão de vida nos países desenvolvidos e a linguagem assertiva da propaganda, cuja função é identificar a racionalidade e os desejos dos indivíduos com as exigências da sociedade afirmativa onde, ironicamente, se afirma que “reina a paz.”²⁵⁰ Por certo, há paz, mas esta não é construída com base em uma racionalidade livre e contestadora. Ele diz:

A comercialização total une esferas da vida antes antagônicas, e essa união se expressa na suave conjunção linguística de partes conflitantes da locução. Para uma mente ainda não suficientemente condicionada, muitos dos discursos e dos impressos parecem absolutamente surrealistas. Legendas como ‘Trabalho Procura Harmonia de Foguetes’ e anúncios como ‘Abrigo de Luxo Antigoa Radiativa’ ainda podem evocar a ingênua reação de que ‘Trabalho’, ‘Foguete’ e ‘Harmonia’ são

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 92.

contradições irreconciliáveis e de que nenhuma lógica e nenhuma linguagem deveriam ser capazes de juntar corretamente luxo e goroa radiativa.²⁵¹

A propaganda comercial dota as palavras do significado mais conveniente para os interesses do *status quo*.

Se é, então, legítimo afirmar que toda a mídia está cooptada nesse grande esforço de anulação do pensamento crítico, a ideia dos meios de comunicação como canais da opinião pública pode ser objeto de questionamento, na medida em que o campo editorial desses meios carece de independência na divulgação das matérias e das propagandas. A própria linguagem presente nesses canais não contribui em nada para o fortalecimento do pensamento crítico do leitor, ouvinte ou telespectador. Nos EUA da década 1960, segundo Cook, pode-se dizer que quase toda a mídia estava engessada pelo aparato de produção e pelo governo. As informações veiculadas pelos meios de comunicação de massa deviam evitar o aparecimento de qualquer forma de resistência ao sistema. “Os jornais, em geral, receberam uma clara advertência para o efeito de que fariam melhor se apoiassem as direitas, ou então sofreriam um rombo nos seus orçamentos.²⁵²” O universo político, ao invés de se contrapor ao comercial quando necessário, para que este último não se apodere de todas as esferas da vida (*spheres of life*), inclusive a política, que deveria sempre oferecer resistência ao apetite insaciável do mercado, une-se a ele com o objetivo claro de promover a servidão de todos a uma realidade onde o que se espera é um desempenho predeterminado, tanto no trabalho quanto no consumo, tanto na rua quanto no lar. Nas eleições, independentemente do partido, os governos se sucedem sem nenhuma alteração significativa do sistema econômico capitalista.

A unificação dos opostos que caracteriza o estilo comercial e político é uma das muitas formas pelas quais a locução e a comunicação se tornam imunes à expressão de protesto e recusa. Como poderão essa recusa e esse protesto encontrar a palavra correta quando os órgãos da ordem estabelecida admitem e anunciam que paz é na realidade a iminência da guerra, que as mais recentes armas têm etiqueta de preço lucrativa e que o abrigo antiaéreo pode significar aconchego? Ao exibir suas contradições como sinal de sua veracidade, esse universo do discurso se fecha contra qualquer outro discurso que não seja o dos seus próprios limites. E, graças à sua capacidade de assimilar todos os demais termos nos seus, oferece a perspectiva de combinar a maior tolerância possível com a maior unidade possível. Não obstante, sua linguagem é testemunho do caráter repressivo dessa unidade. Essa linguagem fala por meio de construções que impõem ao receptor o significado oblíquo e

²⁵¹ *Ibid.*, p. 96-97. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²⁵² Fred COOK, *O Estado militarista*, p. 267.

abreviado, o desenvolvimento do conteúdo impedido, a aceitação do que é oferecido na forma em que é oferecido.²⁵³

Diante do amplo leque de aplicações da linguagem assertiva, Marcuse examina uma, na qual a imagem é código primário de sua constituição e que se destaca pelo seu poder de sedução e eficiência na venda de objetos e políticas públicas como mercadoria. A linguagem por excelência do mundo dos negócios e, no século XX, a que mais se fez presente na vida cotidiana dos indivíduos foi a da propaganda. Por seu “caráter hipnótico²⁵⁴”, e por seu vocabulário ordinário e proposições sugestivas, características severamente criticadas por Marcuse, é que a linguagem da propaganda representa uma ameaça à racionalidade e à imaginação dos indivíduos. Lembremos que esse estreitamento da linguagem também é apontado por ele em sua crítica contra o positivismo da filosofia analítica.

Para além da esfera relativamente inofensiva do merchandising, as consequências são muito sérias, pois tal linguagem é a um só tempo ‘intimidação e glorificação’. As proposições assumem a forma de comandos sugestivos – são mais evocativas do que demonstrativas.²⁵⁵

Se a linguagem da propaganda é concisa, persuasiva, ordenadora e – esse é o fato mais aterrador – cria imagens tão detalhadas que não sobra nenhum espaço para o ato imaginativo, qual ainda seria, então, a função da imaginação em um mundo desses, se a mente dos indivíduos não estivesse bloqueada por essa linguagem? Seria, de fato, uma ameaça à ordem estabelecida, tendo em vista que a capacidade de fantasiar, apesar de ser forjada a partir do conhecimento que se tem do mundo (o mundo exterior nos oferece a matéria-prima com a qual a imaginação pode projetar uma realidade além da sensível), é expressão de autonomia da razão, ou seja, liberdade de pensamento, mas também espaço de livre circulação dos afetos e, portanto, livre da funcionalidade e manipulação da linguagem publicitária. A vitória da propaganda sobre a imaginação revela um fenômeno assustador no século XX. Esse fenômeno é o do poder das imagens, mais precisamente da imagem-mercadoria. A imagem

²⁵³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 97-98. Com base no texto original, a tradução brasileira foi levemente alterada.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 98.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 98. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

que deve ser reverenciada é aquela direcionada pelo e associada ao comércio. Nas palavras de Marcuse:

O fato de um substantivo específico estar quase sempre ligado aos mesmos adjetivos e atributos ‘explicativos’ transforma a sentença numa fórmula hipnótica que, infinitamente repetida, fixa o significado na mente do receptor. Este não pensa em explicações essencialmente diferentes (e possivelmente verdadeiras) para o substantivo. [...]. Têm em comum o encolhimento e a redução da sintaxe que impede o desenvolvimento do significado pela criação de imagens fixas que se impõem com uma concretude esmagadora e petrificada. É a conhecida técnica da indústria da propaganda, na qual é metodicamente usada para ‘estabelecer uma imagem’ que adere à mente e ao produto e ajuda a vender os homens e as mercadorias. A palavra oral e a escrita são agrupadas em torno de ‘linhas de impacto’ e de ‘incitadores de audiências’ que transmitem a imagem. Essa imagem pode ser ‘liberdade’ ou ‘paz’ ou ‘bom sujeito’ ou ‘comunista’ ou ‘Miss Rheingold’. O leitor ou ouvinte deverá associar (e de fato associa) essas imagens a uma estrutura fixa de instituições, atitudes e aspirações e espera-se, esperando-se que ele reaja de um modo específico, determinado.²⁵⁶

Por intermédio de uma redução radical da linguagem ao nível da pura descrição dos objetos e da técnica de fixação das imagens, a indústria da propaganda visa manter o indivíduo preso ao universo dos fatos estabelecidos e oferecidos pelo aparato de produção. Os indivíduos são convidados a não questionarem o lançamento de um novo produto, seja ele qual for, desde um novo modelo de aspirador de pó até um modelo de caça mais mortífero que o anterior, mas a acreditarem que, se o produto novo, seja ele para uso doméstico ou para as Forças Armadas, foi lançado pelo mercado e aprovado pelas autoridades do Estado, é porque aprimoramentos significativos foram feitos, que justificam sua comercialização. Não só isso. Por intermédio da sagacidade da linguagem propagandística, o indivíduo é induzido a crer que os produtos são realmente feitos para ele e que ele deve se comportar conforme exige a função dos objetos, pois somente assim poderá atingir a felicidade. Ou seja, a indústria da propaganda cria uma associação entre os produtos e a “vida boa”.

A mesma familiaridade é estabelecida por meio da linguagem personalizada, que desempenha papel considerável na comunicação avançada: o ‘seu’ parlamentar, a ‘sua’ rodovia, a ‘sua’ farmácia predileta, o ‘seu’ jornal; é levado a ‘você’, ‘você’ está convidado etc. Dessa maneira, as coisas e as funções sobrepostas, padronizadas e gerais são apresentadas como ‘especialmente para você’. Pouca diferença faz se as pessoas assim tratadas acreditam nisso ou não. O êxito indica que essa linguagem

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 98. Com base no texto original, a tradução brasileira foi modificada.

promove a auto-identificação dos indivíduos com as funções desempenhadas por eles e pelos demais.²⁵⁷

A respeito dessa “comunicação funcional e manipulada²⁵⁸”, que identifica o homem com a função de um produto, Kellner comenta:

A propaganda, por exemplo, promete a solução da mercadoria para os problemas ou associa o produto com a ‘vida boa’: os anúncios para certos tipos de xampu ou anti-sépticos bucais, por exemplo, prometem popularidade e sex appeal intensificado; refrigerantes prometem diversão, juventude, comunidade; os carros prometem poder e status social; [...].²⁵⁹

O uso de uma linguagem com vocabulário reduzido e o repúdio à reflexão mais universal sobre o bem-estar coletivo, como, por exemplo, um mundo sem guerras, tem como finalidade restringir a experiência do indivíduo à existência determinada pelo aparato industrial. A ideologia da sociedade industrial é a de defesa da vida do consumo dentro dos padrões determinados pelo *establishment*, e sua tarefa, aliás, não está restrita a esse plano: comporta também a finalidade de neutralizar qualquer iniciativa de compreensão desse quadro. A propaganda exerce grande influência nessa repressão. O que a propaganda prega deve ser entendido como signo de verdade para os indivíduos alienados. Ela serve, assim, para mistificar a realidade em defesa do *establishment*. No sétimo capítulo (*The triumph of positive thinking: One-dimensional philosophy*) de *O homem unidimensional*, Marcuse afirma o seguinte sobre essa mistificação:

Hoje, os elementos mistificadores estão dominados e empregados na publicidade, propaganda e política da produção. [...]. Por exemplo, a consideração científica do problema inquietante da aniquilação mútua – a matemática e o cálculo da matança e da supermatança, a medição da disseminação e da relativa disseminação de garoa radiativa, as experiências da resistência em situações anormais – é mistificadora no quanto promove (e até exige) um comportamento que aceita a insanidade.²⁶⁰

²⁵⁷ *Ibid.*, p. 98-99. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 99.

²⁵⁹ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 245. Tradução nossa.

²⁶⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 179.

No estágio de desenvolvimento tecnológico das sociedades industriais avançadas, parece ser possível até mesmo questionar se a propaganda não seria a coroação do processo de coisificação do homem, na medida em que as potencialidades humanas não podem ser livremente desenvolvidas e fruídas e que o próprio corpo se torna explicitamente uma mercadoria para o consumidor.

Se é verdade que Marx apresenta a mercadoria com poderes mágicos, procedendo à desvalorização reificacional resultante de determinações econômicas, é para indicar como a mercadoria torna-se valor e o homem torna-se mercadoria, e tanto mais quanto mais mercadorias são enviadas ao mercado.²⁶¹

A produção em massa de mercadorias que são tecnologicamente reformadas, ano após ano, isto é, produtos que sofrem pequenas alterações em seu formato, e sua introdução no mercado sob o *slogan* de “novidade”, é a tentativa de tornar um indivíduo idêntico ao outro, isto é, sem qualidades intrínsecas. Os indivíduos são assim reduzidos a uma indiferenciação absoluta. “A indústria cultural realizou maldosamente o homem como ser genérico.”²⁶²,

Consome-se passivamente, como diria, por sua vez, Guy Debord, o espetáculo das mercadorias e do próprio homem como mercadoria.

Considerado em sua totalidade, o espetáculo é ao mesmo tempo o resultado e o projeto do modo de produção existente. Não é um suplemento do mundo real, uma decoração que lhe é acrescentada. É o âmago do irrealismo da sociedade real. Sob todas as suas formas particulares – informação ou propaganda, publicidade ou consumo direto de divertimentos -, o espetáculo constitui o modelo atual da vida dominante na sociedade. É a afirmação onipresente da escolha *já feita* na produção, e o consumo que decorre dessa escolha.²⁶³

O mundo, governado pelo espetáculo, revela a autonomia das mercadorias em relação aos indivíduos. O espetáculo ilude, porque faz com que os indivíduos consumam prescindindo da compreensão desse ato: não é mais necessário recorrer à razão. A propaganda é assim elemento protagonista desse espetáculo. E se há algo que se pode afirmar, sem sombra

²⁶¹ Olgária Chain Féres MATOS, *Benjaminianas*, p. 218.

²⁶² Theodor W. ADORNO e Max HORKHEIMER, *op. cit.*, p. 120.

²⁶³ Guy DEBORD, *A sociedade do espetáculo*, p. 14-15. Grifo do autor.

de dúvida, sobre a linguagem da propaganda, é que ela não tem por objetivo nos auxiliar a compreender melhor o mundo em que vivemos nem nos ajudar a ver o mundo tal qual podemos percebê-lo com nossas próprias forças. Essa linguagem encobre o conhecimento das energias vitais gastas por um indivíduo na produção de uma mercadoria. Em *A sociedade de consumo*, Baudrillard comenta:

A publicidade é palavra profética na medida em que não leva a compreender ou a ensinar, mas a esperar. O que ela diz não supõe verdade anterior (a do valor de uso do objecto), mas a ulterior confirmação por meio da realidade do signo profético que emite. Tal é o seu modo de eficácia. Faz do objecto um pseudo-acontecimento que irá tornar-se o acontecimento real da vida quotidiana através da adesão do consumidor ao seu discurso.²⁶⁴

Um conceito-chave para nos ajudar a compreender esse estado de coisas e o poder de persuasão da linguagem publicitária, em Marcuse, é o de dessublimação repressiva. Em primeiro lugar, para começarmos a compreender essa dessublimação, é preciso sublinhar e reter que esse poder está em fazer com que os indivíduos tolerem as contradições existentes na sociedade. Com a propaganda, tanto a vida cotidiana administrada em tempos de aparente paz como a própria guerra recebem um tom de belo. Em segundo lugar, a dessublimação não é um fenômeno de libertação da alienação imposta pela sociedade industrial, porque é repressiva. A energia instintiva dos indivíduos é integrada ao sistema de produção e às mercadorias consumidas. Essa energia instintiva é mobilizada para gerar mais submissão e inibir, desse modo, a manifestação da racionalidade de protesto. O prazer autêntico não é permitido pela ordem estabelecida, pois a livre manifestação e o livre jogar com esse prazer constituiriam um perigo para a manutenção desse modelo repressivo de organização da vida. Para compreender melhor esse conceito de dessublimação repressiva, citemos como elementos representantes dessa energia o sexo e a violência na mídia. Ao serem absorvidos pela linguagem da propaganda e pelo cinema, ambos geram uma satisfação coordenada e, por conseguinte, são esvaziados de seu teor de crítica contra as instituições da sociedade.

No terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse esclarece que o que se verifica não é mais uma sublimação dos instintos, nas sociedades industriais avançadas. Os indivíduos não sublimam sua energia instintiva; em outras palavras, não reprimem a obtenção de prazer livre para a convivência pacífica em sociedade, pois, segundo Marcuse, “a

²⁶⁴ Jean BAUDRILLARD, *A sociedade de consumo*, p. 166-167.

sublimação preserva a consciência das renúncias que a sociedade repressiva inflige ao indivíduo, e assim preserva a necessidade de libertação.²⁶⁵” Esse conceito de dessublimação repressiva retrata, então, um estágio mais avançado de dominação da natureza humana. É nesse sentido que Marcuse fala em satisfação de falsas necessidades e em produção e prazer repressivos. As necessidades são falsas no sentido de criar um firme laço entre os indivíduos e a produção de mercadorias da ordem social estabelecida, que é, segundo Kellner, por sua vez, repressiva porque “impõe trabalho social desnecessário e consumo sobre a população. Além disso, as necessidades produzidas são ‘falsas’ porque as expectativas são produzidas de forma a conduzir alguém a acreditar que a satisfação garantirá contentamento genuíno.²⁶⁶” Integrada ao sistema de produção das sociedades industriais avançadas, a propaganda se coloca no lugar do discernimento individual, mediando a relação dos indivíduos com os seus corpos e o mundo empírico. Dessa forma, pode-se dizer que a propaganda cria uma nova moralidade, baseada na obsolescência da produção e no entretenimento. A função da dessublimação repressiva é assim a de gerar conformismo em face da realidade estabelecida. Em seu *Art, alienation, and the Humanities*, Reitz esclarece:

Marcuse realiza a sua mais brilhante contribuição teórica para a análise da alienação aqui em *O Homem Unidimensional* com a introdução não somente de seu conceito de dimensão única, mas também com sua noção de dessublimação repressiva. Ele explica que os mecanismos de controle social se tornam mais poderosos quando eles integram o conteúdo explicitamente erótico, violento e sexualmente agressivo à propaganda e mídia de massa, e o introduz no conteúdo do entretenimento de massa e na cultura popular. A destruição radical da sociedade estabelecida do ascetismo interior de costumes vitorianos altamente sublimados oferece um sentido falso de libertação e afetou uma vasta dessublimação de comportamento esperado em muitas instituições centrais da sociedade: nas escolas, escritórios, lojas e locais de trabalho. Marcuse vê o uso irrestrito de sexo e violência gratuita pela mídia corporativa e para outros interesses comerciais de larga escala como efetuando uma manipulação e um controle social mais efetivos em benefício da acumulação de capital do que a *sublimação* repressiva poderia possivelmente continuar a entregar.²⁶⁷

Ao se deparar com o uso da propaganda para um controle mais efetivo das energias libidinais dos indivíduos, Marcuse conclui que o ideal seria que todos os indivíduos procedessem a uma recusa de toda propaganda. Assim, diante da mercadoria, os indivíduos poderiam jogar com as faculdades da mente. Na conclusão de *O homem unidimensional*, ele

²⁶⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 85. Com base no texto original, a tradução brasileira foi levemente alterada.

²⁶⁶ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 244-245. Tradução nossa.

²⁶⁷ Charles REITZ, *Art, alienation, and the humanities*, p. 144. Tradução nossa. Grifo do autor.

propõe ao leitor o exercício de imaginar como seria um mundo sem uma linguagem autoritária como a da propaganda. Marcuse convida o leitor a exercitar a imaginação, para tentar fazê-lo enxergar a distância entre a vida atual de servidão ao modo de vida imposto pela indústria e uma existência com total independência de pensamento. Chamar a atenção para o poder da imaginação parece ter como meta fazer com que os indivíduos reflitam sobre a servidão imposta pelas mercadorias e as propagandas.

Assim, deve ser novamente enfrentada a pergunta: como podem os indivíduos administrados – que levaram a sua mutilação às suas próprias liberdades e satisfações e, assim, reproduzem-na em escala ampliada – libertar-se tanto de si mesmos como de seus senhores? Como se poderá sequer pensar que o círculo vicioso possa ser rompido?²⁶⁸

Por ser uma faculdade íntima do homem, a imaginação pode permitir que o homem fantasie uma existência em que é dono de si. Pela imaginação, os homens escapam da objetivação da existência material, à qual estão subordinados por intermédio do trabalho alienado e do grande consumo de mercadorias. Marcuse diz:

A autodeterminação será real desde que as massas tenham sido dissolvidas em indivíduos libertos de toda propaganda, doutrinação e manipulação, capazes de conhecer e compreender os fatos e de avaliar as alternativas. Em outras palavras, a sociedade seria racional e livre desde que fosse organizada, mantida e reproduzida por um Sujeito histórico essencialmente novo.²⁶⁹

Para o alvorecer de uma sociedade livre, é necessário um novo sujeito histórico: os homens precisam sofrer uma mudança em sua natureza humana, em sua interioridade. Para Marcuse, esse novo sujeito, capaz de transformar a sociedade industrial avançada, é o homem conduzido pelos instintos de vida (*Eros*). Esse novo sujeito seria capaz de transformar qualitativamente as relações entre os homens e a natureza. Esse novo homem põe, como afirma Marcuse em *Teoría y política*, conversa realizada na cidade de Starnberg com Jürgen Habermas, Heinz Lubasz e Tilman Spengler no ano de 1977, a energia destrutiva “a serviço da energia erótica até que a quantidade se transforme em qualidade e as relações humanas

²⁶⁸ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 230.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 231.

(dos homens entre si e com a natureza) estejam abertas à satisfação e ao prazer.²⁷⁰” Desse modo, os indivíduos modificados não mais manifestariam contentamento com as necessidades impostas pelo *establishment*, revelando assim a irrelevância da propaganda para a existência humana.

Como encaminhamento para a conclusão dessas reflexões sobre a propaganda, cabe dizer ainda que Marcuse critica uma comunicação que inibe o desenvolvimento de significado das palavras por parte dos sujeitos. Não é só “a palavra que ordena e organiza, que induz as pessoas a fazerem as coisas, comprar e aceitar²⁷¹”, mas as imagens também fazem parte da rígida estrutura que domina a mente e os objetos do mundo. A força do pensamento econômico se dá, segundo Marcuse, “ao luxo de dispensar a lógica e brincar com a destruição²⁷²”, permitindo que o absurdo do desperdício não seja considerado ilógico, desde que o valor gasto para construir algo seja alto ou que um adjetivo inofensivo seja agregado ao substantivo ou à sentença.

Contudo, a lógica e a linguagem se tornam perfeitamente racionais quando ficamos sabendo que um ‘submarino de propulsão nuclear equipado com foguetes balísticos’ traz a ‘etiqueta de preço de US\$ 120 milhões’ e que o abrigo de US\$ 1 milhão tem ‘tapetes, *scrabble* e TV’.²⁷³

Desse modo, parece justo inferir que a indignação de Marcuse se refere ao fato de o significado das palavras e frases ser entregue pronto pela maquinaria publicitária aos receptores, privando os homens da capacidade de atribuir significado aos significantes. Podemos expor a questão nos seguintes termos: se a mente dos indivíduos não estivesse obliterada por essa maquinaria publicitária, o significante “casa” receberia o significado de “abrigo” por parte dos sujeitos de uma sociedade livre. Assim, um abrigo antinuclear jamais poderia ser compreendido como uma casa, mesmo que eclodisse uma guerra nuclear. O que ocorre, entretanto, é que a função se sobrepõe à reflexão e encolhe o pensamento dentro de uma realidade unidimensional. A linguagem da propaganda se presta justamente a esse tipo de atividade na mente dos indivíduos. Os sons e imagens da propaganda são unidos em um espaço fechado e ludibriante, impedindo assim uma ação racional livre dos homens.

²⁷⁰ Id., *Teoría y política*, p. 34. Tradução nossa.

²⁷¹ Id., *O homem unidimensional*, p. 94.

²⁷² *Ibid.*, p. 96.

²⁷³ *Ibid.*, p. 97. Grifo do autor.

Essa linguagem, que constantemente impõe *imagens*, milita contra o desenvolvimento e a expressão de *conceitos*. Em sua imediaticidade e objetividade, ela impede o pensamento conceptual; impede, assim, o pensar. Pois o conceito *não* identifica a coisa e sua função.²⁷⁴

Torna-se menos complexo compreendermos agora por que a linguagem da propaganda é adversária da imaginação criadora.

O plano imediato de Marcuse é o de mostrar como a propaganda atua na formatação de uma realidade unidimensional; ao apontar o regime de funcionamento dessa linguagem, ele quer conduzir os indivíduos a pensar que há o oposto de tudo isso. Ou seja, Marcuse está interessado em restaurar nos homens o poder de direcionar a própria existência. De acordo com Kellner, na leitura que Marcuse faz do pensamento de Hegel acerca do sujeito e do objeto, em *Razão e revolução*, o sujeito aparece como um indivíduo com o poder do conhecimento nas mãos e, portanto, com o poder de transformar o mundo.

O sujeito autoconsciente, consciente de sua natureza e poderes, é um ‘ser-para-si’ e possui os poderes de objetificação com os quais se apropria e cria suas próprias ideias, formas de comportamento, objetos e instituições. Essencial para a sua liberdade e autoconsciência é a consciência de independência do objeto: um sujeito livre controla o objeto e é capaz de usar o outro para seus próprios projetos; se, contudo, o objeto controla o sujeito, uma condição de não-liberdade existe.²⁷⁵

Marcuse deseja restaurar esse poder, mas de uma forma peculiar, que harmonizasse o sujeito com os objetos do mundo, que não consistisse numa relação pautada na exploração destruidora.

De acordo com o autor de *O homem unidimensional*, nas sociedades industriais avançadas, o conhecimento que temos da realidade material do mundo seria limitado pela ausência da ideia do todo; por estar contaminada com imagens de consumo e do apelo hipnótico da propaganda, a realidade apresentada não se apresenta como ela é em si mesma. O homem unidimensional perdeu o poder de discernimento, e assim a dimensão interior de negação do indivíduo, isto é, o lugar onde o diálogo consigo mesmo colabora com a

²⁷⁴ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 101. Com base no texto original, a tradução brasileira foi modificada. Grifos do autor.

²⁷⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 236. Tradução nossa.

construção de um “eu” forte, foi corrompido por uma sociedade manipuladora de necessidades e sonhos.

A discussão aqui empreendida a respeito da palavra liberdade nas sociedades capitalistas e comunistas, nos mostrou que se trata de duas concepções distintas, mas consideradas igualmente falsas por Marcuse. A outra possibilidade seria interpretar a palavra liberdade como determinação das necessidades e fruição do tempo livre. Embora seja imaginária, essa possibilidade revela que a palavra liberdade pode ter mais de um efeito cognitivo sobre o receptor e que, portanto, a interpretação de um objeto está na mente do indivíduo. Desse modo, a imaginação mostra que é possível transformar a realidade social. Trataremos do tema da imaginação no próximo capítulo.

3 EMANCIPAÇÃO DA SOCIEDADE UNIDIMENSIONAL

Neste capítulo, trataremos do modo como Marcuse pensa a libertação do homem da coerção ideológica e material da sociedade industrial avançada. Em *O homem unidimensional*, podemos dizer que Marcuse pensa essa libertação de duas formas: a primeira seria uma revolução da sensibilidade e da consciência dos homens, e a segunda a transformação do modo de organização social da vida. Ambos os processos estão intimamente interligados. Tendo como guia as ideias de que os indivíduos não são, como vimos no capítulo anterior, livres nem para determinar as próprias necessidades nem para desenvolver suas potencialidades, por estarem subordinados às regras da racionalidade tecnológica e ao aparato de produção capitalista, apresentaremos aqui as forças contestatórias mobilizadas por Marcuse contra o modo de vida repressivo engendrado pela sociedade unidimensional.

A primeira força de contestação é a imaginação, enquanto atividade mental criativa, por seu potencial de liberdade em relação à ordem social estabelecida. Na sequência, veremos que a arte também é apresentada como força capaz de romper com a experiência condicionada pela racionalidade tecnológica e o consumismo. Mostraremos também o papel que a filosofia pode exercer contra toda a positividade repressiva da ordem industrial estabelecida. E, por último, explicitaremos o potencial crítico atribuído por Marcuse ao grupo de dissidentes dessa sociedade.

Para Marcuse, a transformação do modo de vida unidimensional para um modo não-repressivo de existência, um modo alternativo de existir no mundo, depende do surgimento de uma nova tecnologia. Com o apoio da imaginação, da arte e até da filosofia, o homem pode construir uma tecnologia orientada não para o consumo capitalista, mas para a gratificação dos instintos.

3.1 Transformação da base tecnológica da sociedade unidimensional

Em “A catástrofe da libertação” (*The catastrophe of liberation*), último capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse não trai, de forma alguma, nenhuma das críticas feitas anteriormente ao modo de funcionamento das sociedades industrialmente avançadas. Pelo contrário, o autor é enfático ao reafirmar a sua crítica contra o estágio atual de desenvolvimento tecnológico das sociedades industrialmente avançadas, porque, apesar do suposto conhecimento científico (e por essa razão considerado “neutro”) da natureza, a tecnologia não está livre da influência de valores políticos. Pelo percurso argumentativo adotado por Marcuse, poderíamos ser erroneamente induzidos a pensar que o autor é uma espécie de filósofo tecnofóbico do século XX. Aliás, esse ponto de vista é explicitamente defendido por Lebrun.

Em “Sobre a tecnofobia”, texto da coletânea *A crise da razão*, organizada por Aduino Novaes, Lebrun elogia Marcuse por ter tido o mérito de expor ao público filosófico que a inovação científica é um ramo da produção, isto é, “um processo coletivo organizado, subversivo das relações sociais e institucionais²⁷⁶” e “não mais o apanágio de alguns gênios solitários.²⁷⁷” Por ser, portanto, um processo coletivo de pesquisa e construção científica, a tecnologia pode afetar a organização social e política de uma dada sociedade. Apesar desse reconhecimento, Lebrun não se coíbe de criticar e categorizar Marcuse como um filósofo ultratecnófobo²⁷⁸. Essa interpretação não parece, entretanto, ser justa, já que Marcuse não faz uma crítica contundente da tecnologia das sociedades industriais avançadas em *O homem unidimensional*, e além disso se propõe a pensar uma nova tecnologia de produção. Marcuse pode ser, sem dúvida, acusado de exercer o papel de crítico rigoroso da racionalidade tecnológica e do aparato tecnológico de produção das sociedades industriais superdesenvolvidas, mas considerá-lo como um pensador engajado na construção de um discurso apocalíptico contra toda e qualquer maquinaria tecnológica e, por conseguinte, acusá-lo de preconizar um modo de vida pré-tecnológico, sem se dar à tarefa de observar o teor de suas constatações, seria menosprezar todo o seu esforço filosófico para compreender a rendição da ciência, da tecnologia e dos indivíduos aos interesses comerciais da sociedade industrial avançada. Fica claro, assim, que Marcuse ressalta não somente os aspectos

²⁷⁶ Gerard LEBRUN, *Sobre a tecnofobia*, p. 483.

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 484.

²⁷⁸ “Assim, por vezes Marcuse, através dos exageros de sua ultratecnofobia, [...]”. Cf. LEBRUN, Gerard. *Sobre a tecnofobia*, p. 489.

repressivos da tecnologia nas sociedades industriais avançadas, mas acredita em seu potencial emancipatório. “Marcuse sempre insiste no caráter dialético da tecnologia nas sociedades capitalistas modernas. Em outras palavras, ele enfatiza não apenas os seus efeitos destrutivos e repressivos, mas também o seu potencial emancipatório.”²⁷⁹”

Importa ter em mente que, como teórico crítico da primeira geração, Marcuse considera-se incumbido não somente de denunciar o caráter de dominação do aparato tecnológico da sociedade industrial avançada, mas também de mostrar as fontes potenciais para a libertação dessa dominação, sem descartar a necessidade de progresso tecnológico em si. Sua proposta de uma mudança social qualitativa não implica, assim, uma erradicação completa da influência do pensamento científico sobre o modo de vida das sociedades. Marcuse quer uma transformação total dos valores de dominação inerentes a um modelo bem particular de tecnologia - a de produção - e sua crítica está dentro de um espectro social específico, o das sociedades industriais avançadas. Isso significa que, apesar das críticas ao progresso tecnológico de seu tempo, Marcuse compreende que abdicar do progresso tecnológico seria uma regressão a um outro estágio de servidão, a uma condição de vida precária, a da luta pela satisfação das necessidades puramente biológicas. Abdicar não resultaria assim em liberdade para o homem. Além disso, no estágio atual de desenvolvimento da espécie humana, não se pode mais ignorar as facilidades oferecidas pelo progresso tecnológico. É, desse modo, inegável que o automóvel encurtou a distância entre dois pontos e que a invenção da geladeira permitiu o armazenamento de alimentos. Que fazer, no entanto, quando a indústria lança um modelo novo de geladeira todos os anos? E o que dizer sobre a fabricação de carros que consomem cada vez mais combustíveis fósseis, altamente poluentes?

Dentro do contexto social e político de seu tempo, o que aflige o pensamento marxista de Marcuse é a unificação de opostos, isto é, o mascaramento da contradição entre alta produtividade de bens materiais e a rendição dos indivíduos a uma vida sem liberdade. Para o pensamento marcuseano, o mais alarmante é que, dadas as condições históricas de sua época, seria possível a existência de uma nova base tecnológica, orientada desta vez para os instintos de vida, pois, se o homem foi capaz de empreender todos os seus esforços para a construção da bomba atômica e o aperfeiçoamento da energia nuclear para fins militares e civis como a produção de eletricidade, seria possível não somente imaginar, como veremos logo adiante, mas também fazer uso do conhecimento científico e tecnológico para criar uma nova tecnologia, cuja ideologia de poder não vise à subjugação da natureza humana. Mas

²⁷⁹ John ABROMEIT, *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico?*, p. 289.

essas condições parecem estar encobertas pelas atividades da administração totalitária do aparato das sociedades industrialmente avançadas. Somente os benefícios dos bens de consumo são assimilados pelo pensamento da maior parte da população, e todas as contradições geradas pela produção desses bens, tal como a ausência de liberdade para a determinação das próprias necessidades, tornam-se justificáveis, desde que se possa persuadir os indivíduos de que o progresso tecnológico pode e está, de fato, promovendo uma melhora acentuada no modo de vida material.

Desse modo, às custas de uma iminente guerra nuclear e diante de uma ameaça de queda no crescimento econômico, e do desemprego que essa queda pode provocar, os gerenciadores alegam que os efeitos colaterais tornam-se toleráveis dentro de uma perspectiva de dominação eficiente dos recursos naturais disponíveis no mundo. E essa dominação é tolerada, desde que seja para proporcionar a materialização de uma vida segura e confortável. De fato, analisando o quadro em termos de ganhos e perdas, sobretudo, a partir da ótica do aparato de produção da sociedade industrial avançada, a contradição não só parece se justificar, mas a ideia de que esteja em andamento uma política de controle total promovido pelo *status quo* parece não fazer sentido algum para a maior parte dos indivíduos, quando o argumento da sobrevivência entra em cena, relacionado tanto a uma sociedade que perpetua a necessidade de trabalho alienado e de grande produção de bens para garantir o conforto – a mercadoria se torna signo de liberdade – quanto à segurança contra qualquer ameaça externa que possa, de alguma forma, abalar a liberdade de consumo, a liberdade para gozar do conforto da sociedade de livre mercado.

Inegavelmente, uma administração totalitária pode promover a exploração eficiente dos recursos; o *establishment* nuclear-militar pode garantir emprego a milhões por meio de enorme poder aquisitivo; a labuta e as úlceras podem ser o subproduto da aquisição de riqueza e responsabilidade; erros e crimes mortais por parte dos líderes podem ser meramente o estilo de vida. Pode-se estar disposto a admitir a loucura econômica e política – e se compra essa loucura. Mas esse tipo de conhecimento do ‘outro lado’ da história é parte e parcela da solidificação do estado de coisas, da grande unificação de opostos que age contra a transformação qualitativa, porque pertence a uma existência totalmente desesperançada ou totalmente condicionada que se instalou num mundo no qual até o irracional é Razão.²⁸⁰

²⁸⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 209-210. A tradução brasileira foi mantida, com algumas alterações. Grifo nosso.

Assim, as úlceras, o trabalho repetitivo e os testes nucleares são considerados preços razoáveis a pagar por um alto padrão de vida, que permite somente a liberdade de consumo. No segundo capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse assinala que a coesão por meio desse padrão é a característica principal da sociedade industrial avançada. Ele diz:

Quanto ao Ocidente, os antigos conflitos no seio da sociedade são modificados e arbitrados sob o duplo (e inter-relacionado) impacto do progresso técnico e do comunismo internacional. As lutas de classes são atenuadas e as ‘contradições imperialistas’ suspensas diante da ameaça externa. Mobilizada contra essa ameaça, a sociedade capitalista ostenta união e coesão internas desconhecidas em etapas anteriores de civilizações industriais. Trata-se de coesão por motivos assaz materiais; a mobilização contra o inimigo age como poderoso estímulo da produção e do emprego, mantendo, assim, o elevado padrão de vida.²⁸¹

Notamos assim que essa ideologia não permite nenhuma forma de relação solidária dos indivíduos com o mundo.

Do lado inverso, ao marxismo soviético pode-se aplicar o mesmo diagnóstico, na medida em que o povo não exerce o poder sobre os meios de produção, pois o processo produtivo depende das decisões de uma burocracia de Estado. Em seu *Marxismo soviético*, obra escrita em 1958, Marcuse afirma que o Estado soviético não se distingue radicalmente das sociedades industriais avançadas do Ocidente no uso da tecnologia, visto que “a racionalização a longo prazo, a eficiência e a calculabilidade se tornam os principais requisitos econômicos e políticos.”²⁸² As necessidades materiais e culturais são coordenadas pela ditadura do partido comunista. Marcuse percebe que

o Estado soviético exerce funções políticas e governamentais completas contra o próprio proletariado; a dominação torna-se uma função especializada na divisão do trabalho e, como tal, é um monopólio de uma burocracia política, econômica e militar. Essa função se perpetua pela organização centralizada e autoritária do processo produtivo, dirigida por grupos que determinam as necessidades sociais (isto é: o produto social e sua distribuição), independentemente do controle coletivo da população governada.²⁸³

²⁸¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁸² *Id.*, *Marxismo soviético: uma análise crítica*, p. 204.

²⁸³ *Ibid.*, p. 100.

Diante desse cenário, e por se tratar não só de uma dominação ideológica, isto é, que se impõe à racionalidade dos indivíduos, mas também de uma dominação material, dentre as propostas que visam emancipar o homem dessa passividade que lhe envenena a racionalidade, a primeira que abordaremos aqui será a ideia de uma nova tecnologia. Veremos agora em que consiste essa alternativa.

Perto do fim de *O homem unidimensional*, Marcuse sublinha que a tecnologia de seu tempo apresenta as condições históricas para a revolução, isto é, para romper o casulo que impede a transformação qualitativa da sociedade. Em termos concretos e não meramente epistemológicos, tanto a razão como a força de trabalho e os recursos materiais necessários para projetar uma nova tecnologia já estão disponíveis ao homem. Para Marcuse, segundo Kellner,

As possibilidades técnico-materiais existentes contém um tremendo potencial emancipatório; as escolhas sociais devem ser feitas a fim de decidir se nós queremos desenvolver esse potencial ou se nós deveríamos permitir que a nossa tecnologia seja usada de forma ineficiente ou para os interesses de dominação.²⁸⁴

O surgimento de uma nova tecnologia não significa um simples aperfeiçoamento científico da matriz tecnológica existente, como vem ocorrendo até o momento, isto é, dentro de um quadro repressor de todas as possibilidades que a tecnologia pode oferecer à existência humana. A ideia proposta por Marcuse não é definitivamente de uma pequena inovação tecnológica, no sentido de um aprimoramento da tecnologia vigente, pois a exploração econômica continuaria então existindo; o que ele realmente propõe é o surgimento de uma nova tecnologia. Aliás, a tecnologia vigente de seu tempo já opera na reforma, seja das embalagens dos mesmos produtos ou na atualização eletrônica e mecânica dos aparelhos de produção, com o objetivo de atender as demandas do mercado; por consequência, essas inovações só servem como instrumentos de dominação. Ele adverte que esse processo de criação de uma nova tecnologia não pode ser regido meramente pelo formalismo científico. Caso contrário, não se evita incorrer no mesmo erro: construir uma tecnologia meramente instrumental, cujo objetivo maior não é somente reduzir os objetos a uma matéria inerte, submetê-los a uma racionalização instrumental, mas levar a efeito o planejamento e o controle da vida humana.

²⁸⁴ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 331. Tradução nossa.

Marcuse considera que a transformação tecnológica da sociedade industrial avançada exige uma mudança na forma como a ciência e a tecnologia interagem com os objetos da natureza e a própria vida humana, mas, principalmente, uma mudança do universo calcificado da política, dos procedimentos técnicos e das decisões predeterminadas em nome do bem-estar da população. A política deveria se encarregar de desenhar novos rumos para o progresso tecnológico. Em uma democracia verdadeira, alega Marcuse, os discursos conflitantes são submetidos “ao ‘povo’ para deliberação e escolha.”²⁸⁵ E a condição básica para essa escolha implica o amplo acesso aos fatos e o conhecimento de todas as opiniões. Porém, para que isso fosse possível, seria necessário um esforço da racionalidade política e, portanto, da racionalidade do discurso coletivo, para que um novo projeto de desenvolvimento tecnológico norteasse os rumos econômicos e sociais. Sob o véu da democracia parlamentar das sociedades industriais avançadas, Marcuse constata o processo contrário. Em *Tolerância repressiva*, ele afirma:

A força liberadora da democracia era a oportunidade que dava à dissensão eficaz, tanto na escala individual quanto social, à acessibilidade a outras formas de Governo, de cultura, educação e trabalho qualitativamente diferentes – à existência humana em geral. A tolerância da discussão livre e o igual direito de adversários deviam definir e esclarecer diferentes formas de divergência: sua direção, conteúdo e perspectivas. Com a concentração do poder econômico e político e a integração de opostos em uma sociedade que utiliza a tecnologia como instrumento de dominação, porém, a dissensão eficaz é bloqueada em todos os casos em que poderia emergir livremente: na formação da opinião, nas informações e comunicações, no discurso e na assembleia. Sob o domínio de meios de comunicação monopolistas – em si mesmos meros instrumentos do poder econômico e político – cria-se uma mentalidade para a qual são predefinidos o certo e o errado, o verdadeiro e o falso, em todos os casos em que afetem os interesses vitais da sociedade.²⁸⁶

A política não poderia estar assim subordinada aos ditames da racionalidade tecnológica. A racionalidade política precisa ser em si mesma livre desses ditames. Em outros termos, a racionalidade tecnológica não poderia ser ela mesma racionalidade política - uma política para a destruição. “Construir tal nova tecnologia exigiria uma mudança da direção atual do progresso tecnológico, novos fins e objetivos para a tecnologia, e novos tipos de tecnologia.”²⁸⁷ O que a racionalidade tecnológica faz na era da sociedade industrial avançada é justamente o oposto, isto é, desbasta o campo da locução política. Ao arrogar a si mesma a

²⁸⁵ Herbert MARCUSE, *Tolerância repressiva*, p. 99.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁸⁷ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 331. Tradução nossa.

função científica e política, a tecnologia promove um progresso sem liberdade para os indivíduos. Em *Um ensaio sobre a libertação*, publicado em 1969, cinco anos após a publicação de *O homem unidimensional*, Marcuse declara que o “progresso capitalista, portanto, não só reduz o ambiente de liberdade, o ‘espaço aberto’ da existência humana, mas também o ‘desejo’ e a necessidade de um tal ambiente.”²⁸⁸ Esse estreitamento é, como sabemos, a *causa mortis* do espaço público como o local propício para o debate sobre os rumos da vida coletiva porque o aparato tecnológico se encarrega de organizar a vida social e oferecer as soluções para os problemas sociais.

A transformação tecnológica é, ao mesmo tempo, transformação política, mas a mudança política só se tornaria mudança social qualitativa no quanto alterasse a direção do progresso técnico – isto é, desenvolvesse uma nova tecnologia. Pois a tecnologia estabelecida se tornou um instrumento de política destrutiva.²⁸⁹

Na ótica de Marcuse, se os indivíduos pudessem ser capazes de pensar em um progresso tecnológico que estivesse comprometido com a satisfação das necessidades vitais, sem o trabalho repetitivo, coercitivo, e se, por consequência, fosse possível liberar tempo livre para que os indivíduos pudessem se dedicar mais a outras esferas da vida (*spheres of life*), além da econômica, além da produção e aquisição de bens, então, esse seria o marco inicial de um novo processo de desenvolvimento da civilização, não somente no nível da produção material e da organização do trabalho. Embora mais tempo livre faça parte da mudança qualitativa apregoada por Marcuse, esse não é, sem dúvida, o único propósito de uma nova tecnologia (*new technology*). Marcuse quer pôr fim a qualquer forma de violência institucional que impeça os indivíduos de praticarem atividades que gerem gratificação, logo, ele deseja pôr fim à servidão institucional.

Para que a tecnologia fosse usada para uma política não-destrutiva e se tornasse uma tecnologia no sentido de incorporar valores políticos que possam servir à totalidade de uma sociedade, seria necessário, que a ciência e a tecnologia expurgassem de sua estrutura a vocação para a instrumentalização das energias vitais do homem. Os valores a serem cultivados deveriam ser os do instinto de vida. Desse modo, as potencialidades humanas, atualmente submetidas aos valores da mercadoria, não seriam mais reprimidas, como ocorre

²⁸⁸ Herbert MARCUSE, *Um ensaio sobre a libertação*, 33.

²⁸⁹ Id., *O homem unidimensional*, p. 211.

no contexto histórico das sociedades industriais avançadas, a fim de moldarem os homens aos interesses da civilização industrial.

Se, como afirma Hegel na *Fenomenologia do espírito*, o desenvolvimento histórico aponta para a realização da razão – no sentido de que o mundo empírico seria apenas o primeiro momento da consciência, cuja função é ser “um correlacionar dos diversos momentos de seu aprender²⁹⁰”, e, portanto, o mais inferior na escala de autoreflexão do “em si” rumo ao “para si” –, podemos pensar que a liberdade só pode ser alcançada na superação do reino da necessidade pela razão. Após o pensamento ter feito um longo percurso, é possível afirmar que o homem atingiu o reino da liberdade. “A série de figuras que a consciência percorre nesse caminho é, a bem dizer, a história detalhada da *formação* para a ciência da própria consciência.²⁹¹” Como vemos, o mérito de Hegel está em ter acolhido o sensível em seu pensamento. Esse reconhecimento seria retomado e retrabalhado por Marx em suas reflexões sobre a exploração do trabalho. Além disso, por essa postura de resgate do sensível na história do pensamento filosófico, parece ser justo creditar a Hegel um esforço de correção do desvio histórico da razão. Esse desvio, como vimos no primeiro capítulo desta dissertação, é o da razão iluminista, também denominada de “pura inteligência²⁹²” na *Fenomenologia do espírito*, que rejeitou com veemência a fé por considerá-la “um tecido de superstições, preconceitos e erros²⁹³”: nesse movimento de negação do seu oposto, de negação da fé, a razão acaba por proceder “contra a consciência crente [arguindo] não com princípios peculiares, mas com princípios que a mesma fé tem nela.²⁹⁴” Na sua luta contra a fé religiosa, a razão iluminista²⁹⁵ pensa ser distinta de seu inimigo. “Mas de fato a razão (cristã) e a fé são a mesma coisa²⁹⁶”, como nos diz Kojève em sua *Introdução à leitura de Hegel*. A razão da inteligência pura não pode atingir a liberdade absoluta se não contar com a “negação e por isso a diferença em geral²⁹⁷” para realizar seus momentos. No seu isolacionismo ao “triumfar sobre a fé²⁹⁸”, a razão iluminista, que a tudo deseja dominar, irá dar origem, na contemporaneidade, à racionalidade tecnológica. Para Hegel, não podemos esquecer ainda que a razão iluminista é utilitária em sua essência, traço completamente compartilhado pela

²⁹⁰ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 99.

²⁹¹ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 75.

²⁹² *Ibid.*, p. 372 e 378.

²⁹³ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 374.

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 389.

²⁹⁵ Em sua *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève chama a razão da *Aufklärung* de propaganda, porque quer difundir a ideia de que ela é distinta daquilo que pretende combater, isto é, a fé religiosa. Cf. KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, 133.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 133.

²⁹⁷ G. W. F. HEGEL, *Fenomenologia do espírito*, p. 407.

²⁹⁸ Alexandre KOJÈVE, *op. cit.*, p. 135.

racionalidade tecnológica. Assim, quando Marcuse afirma que a tecnologia pode promover a “correção histórica”, ele pretende retomar o tema da superação do reino da necessidade, debatidos antes dele por Hegel e Marx, e discutir como essa superação pode ser satisfatoriamente realizada para que os indivíduos possam conquistar a liberdade de uso das faculdades intelectuais. A razão do homem deve concorrer para a consecução desse fim. Essa reflexão já aparece em *Eros e civilização* e *Marxismo soviético*. Vejamos o que Marcuse nos diz em *Marxismo soviético*:

O processo histórico criou as pré-condições, materiais e intelectuais, para a realização da Razão (Hegel), na organização da sociedade (Marx), para a convergência da liberdade e da necessidade. Porém, a liberdade que converge com a necessidade (ou que é mesmo absorvida por esta), não é a forma final de liberdade. Nesse ponto culminante, Marx e Hegel mais uma vez estão de acordo. O reino da verdadeira liberdade se encontra para além do da necessidade. Tanto a liberdade como a necessidade são re-definidas. Para Hegel, a liberdade suprema se encontra no reino do Espírito Absoluto. Para Marx, o reino da necessidade deve ser dominado por uma sociedade cuja reprodução se tenha sujeitado ao controle dos indivíduos, e a liberdade é o livre jogo das faculdades individuais, fora do reino do trabalho necessário.²⁹⁹

A tecnologia pode mediar essa superação das exigências do reino da necessidade, mas somente se o componente de dominação da racionalidade tecnológica não estiver introjetado na consciência dos indivíduos, como acontece nas sociedades industriais avançadas.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse faz o seguinte comentário a esse respeito:

Contudo, ao se constituírem *metodicamente* como empreendimento político, a ciência e a tecnologia *iriam além* da fase em que se encontravam, por causa de sua neutralidade, *sujeitas à política* e, contra o seu intento, funcionando como instrumentos políticos. Pois a redefinição tecnológica e o domínio técnico das causas finais é a construção, o desenvolvimento e a utilização de recursos (materiais e intelectuais) *livres* de todos os interesses *particulares* que impedem a satisfação das necessidades humanas e a evolução das faculdades humanas. Em outras palavras, é o empreendimento racional do homem como homem, da humanidade. A tecnologia pode, assim, garantir a correção histórica da identificação prematura da Razão e da Liberdade, graças à qual o homem pode tornar-se e permanecer livre no progresso da produtividade autoperpetuadora com base na opressão. No quanto a tecnologia se

²⁹⁹ Herbert MARCUSE, *Marxismo soviético: uma análise crítica*, p. 201.

desenvolveu nessas bases, a correção jamais pode ser o resultado do progresso técnico *per se*. Ela compreende uma reversão política.³⁰⁰

A reversão não pode, portanto, ser considerada um projeto meramente tecnológico, na medida em que, como vimos no primeiro capítulo, a alta produtividade revela a fusão da racionalidade tecnológica com a política. O que Marcuse pretende fazer é deslocar o tema da tecnologia para além das fronteiras de uma política repressiva, libertá-la do uso para a dominação. Para isso, seria necessário um homem com pensamento não-conformista, que não tivesse uma relação utilitária, instrumental com o mundo. Como é próprio do homem não se conformar ao mundo dado, mas empenhar-se em transformá-lo, para ser livre, é surpreendente que essa ação tenha ocorrido de forma insensível e inconsciente. E dizemos inconsciente na medida em que os indivíduos deveriam ter tido uma postura ativa no processo de intervenção e construção do mundo, ao invés de terem se submetido, no caso das sociedades industriais avançadas, aos valores de mercado da racionalidade tecnológica. E essa submissão ocorre porque os indivíduos a consideram útil. Há aqui uma pura inércia. O que falta aos indivíduos dominados da sociedade unidimensional é ação, isto é, reversão política dos rumos do aparato tecnológico.

Em seu *Bias of technology*, Feenberg afirma que Marcuse busca mostrar em sua obra que os valores sociais penetram nas tecnologias e que esses valores atuam no formato dos sistemas tecnológicos de produção e da sociedade em geral, isto é, eles estruturam o modo de organização social de uma sociedade. Isso significa que a sua influência é concreta e não meramente epistemológica. Esse fato permite a Marcuse sugerir a necessidade de uma nova tecnologia, que seja capaz de reorganizar os objetos da natureza para a construção de uma sociedade socialista.

[...] Marcuse procura concluir, isto é, mostrar que os valores sociais penetram as tecnologias, apesar de as tecnologias incorporarem um conhecimento objetivo da natureza, com uma posição epistemológica bem diferente de alguns fenômenos socialmente relativos como costumes, instituições políticas ou crenças religiosas. No caso das tecnologias, os valores podem ser dirigidos para operar na escolha de elementos técnicos e no 'ajustamento' resultante dos subsistemas racionais-tecnológicos formais e a sociedade em geral. A tendência se origina não no sistema formal em si, mas em sua realização concreta em um mundo real de tempos, lugares, heranças históricas, em suma, em um mundo de contingências concretas.³⁰¹

³⁰⁰ Id., *O homem unidimensional*, p. 216. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada. Grifos do autor.

³⁰¹ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 233-234. Tradução nossa.

E, Feenberg acrescenta:

Isso explica por que a ‘reconstrução’ da tecnologia é um programa possível e necessário da transição para o socialismo. O ambiente social da sociedade transitória está em fluxo e o velho ‘ajustamento’, que favorecia certos grupos em detrimento de outros, não funciona mais. Um novo caminho deve ser encontrado para organizar os materiais formalmente neutros com os quais as tecnologias são construídas, adequado para a nova sociedade que vai surgindo em torno deles.³⁰²

Marcuse defende que o progresso tecnológico deveria estar submetido à medida exata das necessidades dos indivíduos, sejam elas materiais ou intelectuais, ao invés de as necessidades vitais serem determinadas pela velocidade da esteira de produção. Para Marcuse, estabelecer uma nova tendência para a tecnologia significa estabelecer uma nova base de comunicação entre os indivíduos e suas necessidades. Nesse caso, uma nova dimensão para o pensamento estaria disponível e ativa cotidianamente na vida dos indivíduos. Assim, livres de uma racionalidade tecnológica que coordena repressivamente as necessidades, os homens poderiam desenvolver as potencialidades da razão. Uma verdadeira possibilidade de escolha estaria disponível para os indivíduos. Marcuse indica o caminho na passagem abaixo:

Tal mudança qualitativa seria uma transição para uma fase mais elevada da civilização se as técnicas fossem projetadas e utilizadas para a pacificação da luta pela existência. Para indicar as implicações desconcertantes dessa declaração, digo que uma nova direção do progresso técnico seria uma catástrofe da direção estabelecida, não apenas a evolução quantitativa da racionalidade científica (científica e tecnológica) existente, mas, antes, sua catastrófica transformação, o surgimento de uma nova ideia de Razão, teórica e prática.³⁰³

Lembremos que, para o filósofo, a existência humana na abundância de mercadorias, quantitativa, se encontra presente no projeto histórico vivido pelos indivíduos das sociedades industriais avançadas. A proposta de Marcuse é a superação desse projeto histórico de dominação das necessidades dos indivíduos. O projeto vigente resulta de uma relação entre o

³⁰² *Ibid.*, p. 234.

³⁰³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 211. Após cotejamento com o texto original, a tradução brasileira sofreu uma pequena alteração.

homem e a natureza mediada pela tecnologia capitalista. Esse projeto é, como nos diz Marcuse já na Introdução de *O homem unidimensional*, “uma escolha inicial entre alternativas históricas que são determinadas pelo nível de cultura material e intelectual herdado.³⁰⁴” Essa escolha não é aleatória, por ser histórica, e é determinada pelo “jogo de interesses dominantes.³⁰⁵” A partir do momento em que esse projeto se impõe ao todo, isto é, “se torna operante nas instituições e relações históricas³⁰⁶”, ele torna-se excludente em relação a outras maneiras do homem se relacionar com o mundo e passa “a determinar o desenvolvimento da sociedade em seu todo.³⁰⁷” Ora, esse projeto histórico fechado se traduz na dominação da natureza e do homem, rejeitando assim outros modos de organização da vida.

No oitavo capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse retorna a esse tema com o objetivo de reforçar a ideia de que o projeto vigente é resultado “de uma escolha determinada, da captura de uma dentre outras maneiras de compreender, organizar e transformar a realidade³⁰⁸”, e também com o intuito de afirmar que há um valor de verdade em cada projeto histórico de existência do homem. Marcuse não nega que a sociedade industrial avançada seja um projeto histórico que realiza um modo de existência do homem com êxito, no que tange à competitividade na luta pela existência e na dominação da natureza.

A sociedade estabelecida já demonstrou o seu valor de verdade como projeto histórico. Teve êxito em organizar a luta do homem com o homem e com a natureza; reproduz e protege (mais ou menos adequadamente) a existência humana (sempre com a exceção da existência daqueles que são os párias, estrangeiros-inimigos e outras vítimas declaradas do sistema).³⁰⁹

Apesar desse “aparente” êxito (e assim nos exprimimos em razão dos tipos de indivíduos excluídos), Marcuse revela a existência de outros projetos que “modificariam aquele estabelecido, em sua totalidade³¹⁰”. A questão crucial é que a sociedade tecnológica estabelecida tende a manter esses projetos depreciativamente no território do possível, não como passíveis de serem realizados. Todavia, para Marcuse, a referência à superação do projeto estabelecido está fundamentada em critérios que são racionais, porque por trás deles

³⁰⁴ *Ibid.*, p. 19. Em nota de rodapé na introdução de seu *O homem unidimensional*, Marcuse acrescenta que o conceito de projeto comporta um elemento de liberdade que permite a sua modificação.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. 19.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 204.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 204-205. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 205.

subjaz “uma verdade histórica objetiva³¹¹”. Assim como a sociedade industrial avançada possui uma racionalidade que rege as estruturas que a compõem, o projeto transcendente³¹² de uma outra organização social precisa ser formulado por uma racionalidade que comprove, segundo Marcuse, sua superioridade no aperfeiçoamento das “realizações produtivas da civilização³¹³”, na definição da “totalidade estabelecida em sua própria estrutura³¹⁴” (não a partir de um poder apartado da sociedade); além disso, esse projeto precisa oferecer “maior possibilidade de pacificação da existência, dentro do arcabouço de instituições que oferecem maior possibilidade ao livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas.³¹⁵” Além disso, o que garante a consistência de um projeto é que ele “deve estar em harmonia com as possibilidades reais abertas ao nível de cultura material e intelectual alcançado.³¹⁶” Com essa noção de projeto, Marcuse rechaça a concepção de projeto da sociedade industrial estabelecida, cujo “desenvolvimento quantitativo³¹⁷” não conduz a uma organização social qualitativa da vida. Se o projeto vigente foi fruto de uma “escolha determinada”, essa escolha foi feita por “grupos que alcançaram o controle dos processos de produção.³¹⁸” A questão é que o processo não é irreversível, porque é histórico e, por consequência, pode ser transgredido. Porém, esse movimento de transgressão necessita de uma base empírica. Para estarmos mais alinhados com o pensamento de Marcuse, seria melhor dizer que necessita de uma base tecnológica.

A tese de um novo projeto histórico para o homem parte, portanto, do pressuposto de que uma nova tecnologia abriria campo para o surgimento de uma nova organização da sociedade. Por outro lado, para que haja um novo rumo para o progresso tecnológico, um novo modo de funcionamento da razão seria necessário. Nossa intenção não é nos adiantarmos em relação às reflexões subsequentes, que nos conduzirão à dimensão estética. Convém, entretanto, esclarecer que a racionalidade disponível para negar a racionalidade de dominação não está no desmascaramento dessa racionalidade tecnológica por dentro, mas em outra forma de racionalidade: a dimensão da arte. De qualquer forma, o essencial aqui é

³¹¹ *Ibid.*, p. 205.

³¹² Na introdução de *O homem unidimensional*, Marcuse esclarece que os conceitos “transcender” e “transcendência” são empregados no sentido de romper com o modo de organização de uma dada sociedade. Trata-se de avaliar tendências concretas no interior de uma determinada sociedade, que permitam romper com o universo estabelecido de opressão. Os conceitos são, portanto, ideias abstratas, mas dizem respeito a possibilidades reais. Cf. MARCUSE, Herbert, *O homem unidimensional*, p. 15.

³¹³ *Ibid.*, p. 205.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 205.

³¹⁵ *Ibid.*, p. 205.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 205.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 206.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 207.

desenvolver a ideia de que “o projeto de um novo rumo histórico” para a humanidade demanda uma nova ideia de racionalidade e de tecnologia, isto é, racionalidade e tecnologia que promovam prazer, sem destruição da natureza, e, ademais, que colaborem para a eliminação da competitividade selvagem do capitalismo avançado. Para atingir essa meta, será preciso destruir, segundo Bernstein, o “encolhimento e distorção da “Razão” nas sociedades industriais avançadas – e os meios pelos quais a razão se torna o Logos de dominação.³¹⁹” Cabe deixar claro que esse projeto não é, de forma alguma, individual, mas depende, obviamente, de outros reconhecerem a necessidade dele. Diante do projeto tecnológico em vigor, a dificuldade reside justamente no reconhecimento de que esse novo projeto é uma possibilidade real.

Com essa proposta, Marcuse deixa transparecer a ideia de que a vida confortável é falsa, no contexto da sociedade unidimensional, porque não promove liberdade. Mas não é só isso. Se seguirmos a lógica de seu argumento específico, veremos que a crítica de Marcuse incide sobre o desperdício das energias vitais do homem em um projeto ultrapassado, que o prende a uma história de luta pela existência e de medo generalizado. Em seu *Negativity: theme and variations*, Bernstein argumenta que tanto em Hegel quanto em Marcuse encontramos a noção de uma história cíclica de dominação e terror na humanidade. A cada novo momento histórico de dominação é possível testemunhar uma sofisticação dos aparelhos de dominação. Desse modo, o progresso tecnológico do capitalismo é sempre a continuidade da ordem repressora estabelecida.

Para Hegel, como para Marcuse, até agora, a história tem sido ‘a estrada do desespero’, a história da dominação e da ‘falsa consciência’. Esse é o aspecto do tema do reconhecimento que Marcuse frequentemente enfatizava. Ele concorda com Freud em que há um ‘ciclo recorrente’ de ‘dominação-revolta-dominação’, onde a ‘segunda dominação não é simplesmente uma repetição da primeira; o movimento cíclico é *progresso* na dominação’.³²⁰

Por essa razão, Marcuse não acredita em uma sociedade emancipada sem um novo projeto histórico de reconstrução da tecnologia, sem uma racionalidade livre da falsa consciência e, como veremos mais adiante, uma nova sensibilidade. A transformação histórica da sociedade exige uma consciência, isto é, em outras palavras, “reconhecimento e captura

³¹⁹ Richard J. BERNSTEIN, *Negativity: theme and variations*, p. 23. Tradução nossa.

³²⁰ *Ibid.*, p. 25. Tradução nossa. Grifo do autor.

das potencialidades libertadoras.³²¹” Em um contexto em que a vida está organizada pelo aparato das sociedades industriais avançadas, essa consciência não é livre, justamente por ser “determinada pelas exigências e pelos interesses da sociedade estabelecida³²²”, como demonstramos no primeiro capítulo. A consciência se torna livre, segundo Marcuse, “para a mais elevada racionalidade histórica somente na luta contra a sociedade estabelecida. A verdade e a liberdade do pensamento negativo têm sua base e razão nessa luta³²³”. A negação da dominação depende assim de os indivíduos se tornarem conscientes dos processos históricos que formam a sociedade estabelecida. Essa racionalidade histórica da qual nos fala Marcuse é aquela que trabalha com o elemento negativo das condições dadas. É uma racionalidade que se manifesta dentro, mas pretende ir além do projeto histórico de desenvolvimento da sociedade industrial avançada, em busca de um projeto de pacificação da existência, sem repressão, desperdício e possibilidade de destruição nuclear da vida. “No quanto a sociedade estabelecida é irracional, a análise em termos de racionalidade histórica introduz no conceito o elemento negativo – crítica, contradição e transcendência.³²⁴” Propor uma nova tecnologia pode ser considerado um elemento de prática negativa da consciência, e também significa recusar os elementos indesejáveis da tecnologia usada pelas sociedades industriais avançadas, tais como o trabalho alienado e a destruição da natureza.

No quarto capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse alude ao fato de que a linguagem funcional (*functional language*), assim como a racionalidade tecnológica da sociedade industrial avançada, tem a pretensão de ser a-histórica, porque tenta fazer com que os indivíduos nunca realizem o exercício de remissão ao passado. Contra a petrificação dos indivíduos na imediatez do presente, Marcuse pergunta se a memória do passado não poderia ser uma força de combate contra o poder tecnológico do aparato da sociedade industrial avançada. Mesmo que seja por um breve momento, esse exercício de rememoração (*remembrance*) poderia romper com a vida engolfada nos valores unidimensionais. Ele comenta:

A linguagem funcional é radicalmente anti-histórica: a racionalidade operacional tem pouco lugar e pouco uso para a razão histórica. Será essa luta contra a história parte da luta contra uma dimensão da mente na qual se podem desenvolver faculdades e forças centrífugas – faculdades e forças que podem impedir a

³²¹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 207.

³²² *Ibid.*, p. 207.

³²³ *Ibid.*, p. 207.

³²⁴ *Ibid.*, p. 209.

coordenação total do indivíduo com a sociedade? A lembrança do passado pode dar surgimento a perigosas introspecções, e a sociedade estabelecida parece apreensível com os conteúdos subversivos da memória. A lembrança é um modo de dissociação dos fatos dados, um modo de ‘mediação’ que rompe, por alguns instantes, o poder onipresente dos fatos dados. A memória recorda o terror e a esperança passados. Ambos voltam à vida mais uma vez, mas enquanto, na realidade, o primeiro ressurge em formas sempre novas, o último permanece esperança.³²⁵

Esse momento de reflexão histórica poderia servir para expor os indivíduos à

enorme contradição entre, por um lado, a riqueza social, o que a sociedade realmente pode se permitir em termos de legítima satisfação das necessidades, e, por outro, a utilização miserável e destruidora dessa riqueza, que esta contradição, com o passar do tempo, precisa entrar na consciência e que evidentemente se tornará mais aguda, possivelmente fazendo também explodir a consciência. Já existem sinais disso.³²⁶

Para Marcuse, essa pausa para a rememoração³²⁷ fundamenta a ideia de um novo projeto histórico da existência do homem, da sociedade e, obviamente, da tecnologia. É a partir da imagem repetitiva de dominação do passado e da projeção de um futuro onde a gratificação e a liberdade não são incompatíveis, mas convergentes, superando dessa forma a repressão promovida pela cultura sobre os instintos³²⁸ (pois “o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu trabalho sem recompensá-lo, [...] para usurpar seu patrimônio [...]”³²⁹), como denuncia Freud em *O mal-estar na civilização*³³⁰, que nasce a ideia

³²⁵ *Ibid.*, p. 103-104. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³²⁶ Herbert, MARCUSE, *Vida e obra*, p. 17.

³²⁷ É interessante notar que a rememoração, como alternativa à sociedade estabelecida, é distinta da arte. Apesar de ser possível argumentar que ambas visam uma ruptura com a ditadura do estabelecido pelo aparato da sociedade, é preciso ter em mente que a arte é uma linguagem que possui uma verdade própria. No caso da rememoração, o processo é introspectivo, mas não criativo. De qualquer forma, não deixa de constituir uma força de confronto contra a repressão do modo de vida unidimensional.

³²⁸ No segundo capítulo de *Eros e civilização*, Marcuse argumenta que Freud justifica a organização repressiva dos instintos por causa da incompatibilidade entre o princípio de prazer e o de realidade. Esse fato revelaria que a civilização só progrediu por meio de uma “dominação organizada”. Entretanto, se, por um lado, Freud propõe que o homem teve que se ajustar (sublimação) às exigências de uma organização social, isto é, à civilização, para que esta última não fosse ameaçada em sua contiguidade pela intensidade do prazer sexual, por outro, Marcuse parece expandir a concepção freudiana de sublimação com o seu conceito de mais-repressão. Além das restrições básicas aos instintos, Marcuse alega que as instituições implantam dispositivos adicionais que aumentam o controle para além do indispensável para haver civilização. Um exemplo de mais-repressão apresentado por Marcuse é o controle institucional da vida privada dos indivíduos. Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*, p. 50-54.

³²⁹ Sigmund FREUD, *O mal-estar na civilização*, p. 76-77.

³³⁰ Na quinta parte de *O mal-estar na civilização*, Freud afirma que o homem primitivo “não conhecia restrições ao instinto”, mas que “era mínima a segurança de desfrutar essa felicidade por muito tempo”. Cf. FREUD, Sigmund. *op. cit.*, p. 82. Por sua vez, o homem civilizado preferiu trocar essa precária liberdade dos instintos por segurança. Em troca da renúncia, segundo Freud, a civilização oferece compensações para os instintos de

de um novo projeto histórico de desenvolvimento para a humanidade. Em seu *Reflections on Marcuse's theory of remembrance*, Jay explica como a memória de um passado não-repressivo, em Marcuse, poderia afrontar a ideologia de progresso da sociedade industrial estabelecida, avançando em direção à construção de um futuro em que predominassem os instintos de vida. Jay comenta:

Ao negar o passado como mera preparação para o futuro e olhando o futuro como uma extrapolação de tendências no presente, a ideologia do progresso justificava o sofrimento das gerações passadas como necessário. A ideologia também tornou impossível o resgate dos momentos passados de felicidade e satisfação, que a memória preservou como sinais para o futuro. Na verdade, argumentava Marcuse, a própria noção de progresso, com sua eterna insatisfação com o presente e o desejo impaciente por um amanhã melhor, foi um dos marcos de uma sociedade repressiva. [...]. A memória, ao restaurar o passado esquecido, foi assim um modelo da temporalidade utópica do futuro. Em outras palavras, não é somente o conteúdo do que é lembrado que constitui a força libertadora da memória, mas também a própria habilidade da memória para reverter o fluxo do tempo, que a torna uma faculdade utópica.³³¹

Aos olhos de Marcuse, em face das condições históricas dadas, não seria mais necessário insistir em um progresso tecnológico que não só atingiu o seu limite, ao tornar-se capaz de satisfazer as necessidades vitais dos indivíduos, mas que também já o extrapolou, ao perverter a relação dos indivíduos com essas necessidades, e que agora não faz mais do que criar obstáculos para o pleno desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos, inclusive para a memória do passado. O que esse progresso faz é criar uma barreira entre o presente e o passado. A esse respeito, em *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Kellner diz:

A tecnologia atual é produzida para criar armas cada vez mais mortíferas e, a serviço do capitalismo, cria desperdício, obsolescência programada, itens de luxo supérfluos e materiais químicos venenosos, que poluem o meio ambiente e destroem os seres humanos. Além disso, a tecnologia é usada para criar instrumentos de controle social e um aparato de dominação social.³³²

agressividade. Sem essas compensações, os indivíduos tendem a se tornar neuróticos e, portanto, uma ameaça à civilização.

³³¹ Martin JAY, *Reflections on Marcuse's theory of remembrance*, p. 37. Tradução nossa.

³³² Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 332. Tradução nossa.

Parece, então, possível dizer que teria ocorrido uma inversão conceitual. No passado, a ciência ostentava o título de ser o campo da pura abstração e a sua força residia na especulação. No contexto histórico das sociedades industriais avançadas, a ciência deve ser prática e serve para conquistar a natureza, mas também para ordenar tecnologicamente a vida humana de acordo com normas exteriores à subjetividade dos indivíduos.

Não é só o progresso técnico distorcido pelas exigências da dominação capitalista, mas o 'universo do discurso', o pensamento e discurso públicos e eventualmente até mesmo o privado, se limitam à apresentação e solução de problemas técnicos, dentro da dupla repressão de interesses simultâneos no progresso técnico e na dominação que caracterizam a racionalidade capitalista.³³³

Se, nos EUA dos anos 1960, bem como em outras sociedades industriais avançadas do mesmo período, o poder político se traduz em poder tecnológico, isto é, se a tecnologia transforma e domina a vida dos indivíduos em sua integralidade, seria possível pensar que mais progresso tecnológico envolveria uma resignificação do sentido da existência dos indivíduos? Se a tecnologia existente atualmente para atender as demandas do mercado não pode ser desviada de sua rota histórica de dominação, outra poderia realizar outro projeto histórico? E que projeto seria esse? Para Marcuse, pensar uma nova tecnologia para os homens significa pensar um novo conceito de progresso, que não esteja comprometido com a confecção de artefatos bélicos ou de luxo. Em suma, Marcuse quer pensar um conceito de progresso desvinculado do sistema de produção dominante. Não se trata de uma ideia impossível, porque, dentro do quadro histórico de sua época, o progresso tecnológico apresentado ao público por autoridades do Estado e de grandes corporações ou, em outras palavras, o esforço por um desenvolvimento tecnológico constante é a prova de que os homens dispõem de recursos financeiros e naturais para a criação de uma vida livre de insegurança e repressão das potencialidades humanas.

Se o progresso tecnológico das sociedades industriais avançadas alterou a estrutura capitalista tradicional da divisão do trabalho socialmente necessário, promovendo uma redução da jornada de trabalho, e, se, portanto, os homens não precisam mais se submeter à lógica insana de um trabalho que ocupa posição central e totalizante em suas vidas, pode-se dizer que, na conjuntura histórica de sua época, o homem poderia passar a viver de acordo

³³³ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 237. Tradução nossa.

com suas necessidades sem se preocupar com a escassez, inclusive trabalhando ainda menos. Nesse caso, o tempo livre do indivíduo não seria utilizado na reposição de suas energias vitais para mais trabalho futuro, ou com entretenimento de massa, mas para o desenvolvimento de suas potencialidades.

Na fase avançada da civilização industrial, a racionalidade científica, traduzida em poder político, parece ser o fator decisivo no desenvolvimento das alternativas históricas. Surge então a pergunta: tenderá essa força para a sua própria negação – isto é, para a promoção da ‘arte da vida’? Dentro das sociedades estabelecidas, a aplicação continuada da racionalidade científica teria atingido um ponto terminal com a mecanização de todo trabalho socialmente necessário, mas individualmente repressivo (‘socialmente necessário’, aqui, inclui todos os desempenhos que podem ser exercidos mais eficazmente pelas máquinas, até mesmo se tais desempenhos produzem supérfluos e desperdício, em vez de coisas imprescindíveis). Mas esta fase seria também o fim e o limite da racionalidade científica em sua estrutura e direção estabelecidas. Mais progresso significaria o *rompimento*, a transformação de quantidade em qualidade. Abriria a possibilidade de uma realidade essencialmente nova – a saber, a existência com tempo livre e com base em necessidades vitais satisfeitas. Sob tais condições, o próprio projeto científico ficaria livre para fins transutilitaristas e livre para a ‘arte de viver’ além das necessidades e dos supérfluos da dominação. Em outras palavras, a conclusão da realidade tecnológica seria não apenas um pré-requisito, mas também o fundamento lógico para *transcender* a realidade tecnológica.³³⁴

As possibilidades de interação dos indivíduos com a nova tecnologia se dividem em duas partes. É evidente que uma nova forma de tecnologia teria que continuar fornecendo aos indivíduos os meios necessários para a sua subsistência. Essa função elementar não poderia ser abolida, mas poderia assumir novas feições, na medida em que uma nova tecnologia permitiria estabelecer uma relação não-alienada dos indivíduos com o mundo do trabalho. Segundo Kellner,

No trabalho não-alienado, por outro lado, a imaginação criadora poderia entrar no processo de trabalho e os trabalhadores poderiam experimentar novas possibilidades técnicas e novos usos da tecnologia. Por exemplo, novos veículos de transporte poderiam ser produzidos por equipes de trabalho que desenhariam, desenvolveriam e construiriam um veículo inteiro.³³⁵

³³⁴ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 213-214. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada. Grifos do autor.

³³⁵ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 333. Tradução nossa.

Entretanto, essa nova tecnologia não ficaria restrita à função básica de manutenção do corpo. A segunda possibilidade de interação diz respeito ao fato de que a nova tecnologia contribuiria para liberar as necessidades vitais e intelectuais da opressão do *status quo*. “O trabalho necessário deixaria de ser o conteúdo vital determinante dos homens.”³³⁶ Em uma sociedade verdadeiramente socialista, o desenvolvimento das potencialidades dos indivíduos extrapola o sujeito de classe. Inexiste assim o conceito de privilégio nessa sociedade. Em “Las conversaciones de Salecina”, diálogo realizado em 1977 nas cidades de Salecina e em Zurich, Marcuse declara:

A princípio, imagino uma situação em que não seja necessário trabalhar duro para ganhar o sustento, uma situação em que os homens, novamente eles mesmos, tenham o tempo – e a tranquilidade – para desenvolver suas aptidões, para satisfazer suas inclinações.³³⁷

Em *Bias of technology*, Feenberg explica que o desenvolvimento das potencialidades é compreendido por Marcuse como uma necessidade da própria natureza dos homens:

Qual seria o conteúdo dessa nova forma de prática técnica? Obviamente, ela teria que continuar a oferecer alimentação, habitação, atendimento médico e outras cortesias da vida civilizada. Esses produtos não são relativos a um tipo particular de sociedade, mas dizem respeito a exigências universais da natureza humana. Porém, de acordo com Marcuse, há outras necessidades humanas que são igualmente vitais, mas que têm sido reprimidas por causa das condições de escassez e da dominação de classe corrente nas sociedades tecnológicas existentes. Essas necessidades são vagamente definidas como ‘estéticas’, referindo-se à beleza: a harmonia da liberdade e da ordem exemplificadas pelas grandes obras de arte, a transcendência da luta pela sobrevivência em imagens de paz e felicidade.³³⁸

A proposta marcuseana de uma nova tecnologia visa transformar a natureza em fonte de gratificação e romper com a postura predominante nas sociedades industriais avançadas, que é a de objetificação e conseqüente dominação da natureza.

Do ponto de vista da ruptura com a racionalidade tecnológica, Marcuse alerta para o fato de que essa ruptura depende de um progresso tecnológico continuado, porque

³³⁶ Herbert MARCUSE, *Las conversaciones de Salecina*, p. 133. Tradução nossa.

³³⁷ *Ibid.*, p. 132. Tradução nossa.

³³⁸ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 252. Tradução nossa.

é essa base que tornou possível a satisfação das necessidades e a redução da labuta – continua sendo a própria base de todas as formas de liberdade humana. A transformação qualitativa jaz na reconstrução dessa base – isto é, em seu desenvolvimento visando a fins diferentes.³³⁹

Essa ideia, a de emprego da tecnologia para ajudar a potencializar as faculdades humanas que estão além da esfera do trabalho, é similar ao que Marx nos diz em seus *Grundrisse*. Marx³⁴⁰ afirma que o progresso técnico da indústria permite retirar o trabalhador da esteira de produção, isto é, reduzir o seu tempo gasto com o trabalho alienado e colocá-lo no controle dos meios de produção. Nesse caso, o tempo de trabalho excedente não é mais apropriado pelo capitalista, permitindo que o indivíduo adquira uma consciência de ser social e não meramente de gerador de capital.

O roubo *de tempo de trabalho alheio, sobre o qual a riqueza atual se baseia*, aparece como fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria. [...]. [Dá-se] o livre desenvolvimento das individualidades e, em consequência, a redução do tempo de trabalho necessário não para pôr trabalho excedente, mas para a redução do trabalho necessário da sociedade como um todo a um mínimo, que corresponde então à formação artística, científica etc. dos indivíduos por meio do tempo liberado e dos meios criados para todos eles.³⁴¹

Em seus *Manuscritos econômico-filosóficos*, de 1844, Marx já admitia que o homem não se afirma na atividade do trabalho, porque “não se sente bem, mas infeliz³⁴²” perante uma

³³⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 214. Com base no texto original, a tradução foi ligeiramente modificada.

³⁴⁰ Em *Por dentro da caixa-preta: tecnologia e economia*, Rosenberg alega que para Marx a tecnologia não seria obra de um único indivíduo, isto é, de um inventor, mas depende fundamentalmente de um processo social. E isso se deve ao fato de que a história dos homens é construída a partir das interações entre forças produtivas e relações de produção. Rosenberg também argumenta que, no *Capital*, a tecnologia realiza a mediação entre o homem e o mundo concreto. Isso significa que ela está no centro das atividades humanas. A tecnologia “compreende aqueles instrumentos que determinam a efetividade da busca, pelo homem, de objetivos formados não somente por suas necessidades básicas instintivas, mas também daqueles formulados e delineados em seu próprio cérebro”. Cf. ROSENBERG, Nathan. *Por dentro da caixa-preta: tecnologia e economia*, p. 69, 74, 75, 78-79.

³⁴¹ Karl MARX, *Grundrisse*, p. 588. Grifos do autor.

³⁴² Id., *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 82.

atividade que “pertence a outro³⁴³” e, portanto, não é voluntária. Além disso, no exercício dessa atividade, o trabalhador “não desenvolve nenhuma energia física e espiritual [...]”³⁴⁴.

A defesa de progresso tecnológico continuado e da tecnologia como meio para o desenvolvimento das potencialidades humanas não é, portanto, uma exclusividade de *O homem unidimensional*. Em *Eros e civilização*, Marcuse já sustentava a ideia de que somente quando os indivíduos não estiverem mais subjugados ao domínio do trabalho alienado é que poderão desenvolver livremente suas faculdades. O trabalho alienado não promove a realização plena das potencialidades do homem.

Se as realizações do princípio de desempenho ultrapassam as suas instituições, também militam contra a direção de sua produtividade – contra a subjugação do homem à sua labuta. Emancipada dessa escravidão, a produtividade perde o seu poder repressivo e impulsiona o livre desenvolvimento das necessidades individuais. Tal mudança na direção do progresso excede a reorganização fundamental do labor social que o mesmo pressupõe. Por mais justa e racional que possa estar organizada a produção material, jamais pode constituir um domínio de liberdade e da gratificação; mas pode liberar tempo e energia para o livre jogo das faculdades humanas, *fora* dos domínios do trabalho alienado. [...]. É a esfera exterior ao trabalho que define a liberdade e a satisfação completa, e é a definição de existência humana de acordo com essa esfera que constitui a negação do princípio de desempenho.³⁴⁵

Para Marcuse, assim como para Marx, o trabalho alienado deve, então, ser reduzido ao mínimo necessário para a satisfação das necessidades vitais. Na interpretação de Bender:

Isso se refere à crença de Marcuse de que será possível, para aqueles que escolherem trabalhar não mais do que o mínimo socialmente necessário (a ser determinado por uma escolha democrática entre planos econômicos possíveis), passar a maior parte do tempo no desenvolvimento pessoal, nas relações interpessoais ou no lazer. Além desse mínimo, o trabalho deveria se tornar fonte de prazer para aqueles que encontram sua satisfação pessoal no trabalho voluntário, contínuo, enquanto as vidas de todos seriam enriquecidas pela participação nos numerosos aspectos do desenvolvimento cultural.³⁴⁶

³⁴³ *Ibid.*, p. 83.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 82.

³⁴⁵ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 144.

³⁴⁶ Frederic L. BENDER, *Marxism, liberalism, and the foundations of scientific method*, p. 14. Tradução nossa.

É por causa desses questionamentos que Marcuse julga imprescindível para o processo de emancipação do homem o surgimento de uma nova tecnologia, já que a existente na sociedade industrial avançada, como vimos, não realiza esse processo. “Os novos fins, como fins técnicos, operariam então no projeto e na construção da maquinaria e não apenas em sua utilização.³⁴⁷” Ao fazer essa proposta, Marcuse está se opondo não só ao sistema de produção dominante e às falsas necessidades, mas também à tese marxista vulgar de que os meios de produção precisam ser controlados pelo Estado para que a revolução seja garantida. Marcuse afirma:

A mistificação não é removida pela transferência da onipotência tecnológica de grupos particulares para o novo Estado e para o plano central. A tecnologia conserva, o tempo todo, sua dependência de fins outros que não os tecnológicos. Quanto mais a racionalidade tecnológica, liberta de suas características exploradoras, determina a produção social, tanto mais se torna dependente da direção política – do esforço coletivo para conseguir uma existência pacífica, com as metas que os indivíduos livres possam escolher para si.³⁴⁸

Com a nova tecnologia em ação, o próprio conceito de quantificação, vinculado à essência da produção do aparato tecnológico moderno, seria reformulado, pois a racionalidade tecnológica (empenhada em calcular para lucrar) só seria aceita na medida em que se destinasse a matematizar

o mínimo de trabalho com o qual, e até que ponto, as necessidades de todos os membros da sociedade poderiam ser satisfeitas – desde que os recursos disponíveis fossem usados para tal fim, sem ser restringidos por outros interesses e sem impedir o acúmulo do capital necessário ao desenvolvimento da respectiva sociedade.³⁴⁹

Na ótica de Marcuse, a ideia de pacificação da existência nas sociedades industriais avançadas precisa ser esvaziada de sua força de repressão da natureza humana. A ideia de uma nova tecnologia é assim de vital importância, pois, se a tecnologia do capitalismo for mantida na reconstrução da sociedade, a alienação da antiga será reproduzida na nova. Na interpretação de Feenberg:

³⁴⁷ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 214.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 217.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 215.

De acordo com Marcuse, o socialismo somente é possível com base na transformação da tecnologia herdada do capitalismo. Se a base técnica for conservada, ao invés de transformada, uma ‘continuidade fatal’ unirá a nova sociedade à velha, e assegurará a reprodução das formas de repressão e alienação que a revolução pretendia superar.³⁵⁰

O estágio de desenvolvimento tecnológico em que se encontra a humanidade na contemporaneidade, principalmente nas sociedades industrialmente avançadas, demonstrar concretamente que a liberdade sem opressão é possível, desde que a tecnologia seja negação de si mesma, isto é, desde que transcenda o estado de subutilização de toda a sua capacidade. Para Marcuse, as novas realizações da tecnologia poderiam representar a negação determinada dentro da própria estrutura repressiva da organização social, se essas realizações permitissem a satisfação de necessidades, livres dos valores de dominação da racionalidade tecnológica, para criar um novo princípio de realidade.³⁵¹ Mas esse não é o caso. Por isso, só uma nova tecnologia poderá romper com os rumos do progresso histórico de dominação da vida de servidão do homem.

Sob esse aspecto, o método científico e a tecnologia ‘neutros’ se tornam a ciência e a tecnologia de uma fase histórica que está sendo ultrapassada por suas próprias conquistas – que atingiu a sua negação determinada. Ao invés de estarem separadas da ciência e do método científico e deixadas à preferência subjetiva e irracional, à sanção transcendental, as ideias dantes metafísicas de libertação podem tornar-se o próprio objeto da ciência.³⁵²

Livre dos ditames da ditadura de um partido só, como na antiga URSS, ou do *status quo* político-empresarial do capitalismo industrial norte-americano dos anos 60, a tecnologia poderia ser a patrona da liberdade. Vimos que Marcuse é categórico ao afirmar que a transferência do aparato tecnológico de antigos para novos donos do poder, isto é, a migração da tecnologia existente das mãos da burguesia para os revolucionários do Kremlin, ou dos

³⁵⁰ Andrew FEENBERG, *The bias of technology*, p. 252. Tradução nossa.

³⁵¹ Em *Eros e civilização*, Marcuse define o princípio de realidade como a organização repressiva dos instintos que caracteriza as formas históricas da civilização. Na época analisada por Marcuse, o princípio dominante é o tecnológico-industrial. Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros e civilização*, p. 50-51.

³⁵² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 215. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

democratas liberais americanos para a esquerda dos EUA, não seria suficiente para livrar a tecnologia de seus atributos exploratórios.

Somente a partir do momento em que a alta produtividade das economias das sociedades industrializadas for determinada por uma tecnologia baseada na gratificação e, logo, orientada pela coletividade, é que os indivíduos serão livres para determinar suas necessidades. Se isso acontecer e quando acontecer, haverá espaço para a satisfação material, mas o mais importante é que será possível dedicar-se mais ao desenvolvimento do espírito.

3.2 O papel da filosofia (pensamento especulativo e negativo)

Na visão de Marcuse, a filosofia pode oferecer uma contribuição valiosa para o surgimento dessa nova tecnologia. Porém, para que possa dar sua contribuição, é vital que a filosofia esteja desvinculada dos limites que podem ser experimentados no universo ordinário da locução, isto é, o da descrição do que é, característica da filosofia positivista e analítica contemporânea.

No oitavo capítulo de *O homem unidimensional*, intitulado “O compromisso histórico da filosofia” (*The historical commitment of philosophy*), Marcuse retoma o tema dos universais, para mostrar como eles tinham uma função histórica dentro do pensamento filosófico e como a filosofia analítica (*analytic philosophy*) deturpa essa função, ao tentar traduzir conceitos metafísicos “como Mente, Consciência, Vontade, Alma, Eu, pela dissolução do intento desses conceitos em declarações sobre operações, desempenhos, poderes, disposições, propensões, aptidões etc. especiais identificáveis.³⁵³” Marcuse argumenta que a filosofia analítica considera ser possível traduzir a “substância ‘mitológica’³⁵⁴” desses universais “em modos de comportamento e disposições.³⁵⁵” A forma escolhida para fazer essa tradução é erradicar a ideia de que esses conceitos, assim como a natureza e o homem, possuem uma substância.

Para explicar o que Marcuse considera perverso nessa tradução, ele recorre aos conceitos universais de Nação, Estado, Constituição Britânica, Universidade de Oxford e Inglaterra, usados por Ryle em seu *The concept of mind*. Com esses conceitos e outros, como os de “Congresso dos Estados Unidos reunido em sessão, o Comitê Central, o Partido, a Junta de Diretores e Gerentes, o Presidente, o Comitê de Tutela e a Faculdade³⁵⁶”, Marcuse pretende contradizer a ideia da filosofia analítica de que os universais são como fantasmas e, nesse caso, as pessoas que decidem “sobre a vida e a morte, como no caso da Nação e da Constituição [...], não agem como indivíduos, mas como ‘representantes’ da Nação, da Corporação, da Universidade.³⁵⁷” Para Marcuse, esses conceitos são equivocadamente usados para expressar o desejo de todos. Há pessoas à frente desses conceitos. A própria tecnologia existente é difundida como sendo benéfica para todos, como tendo sido concebida a partir de um esforço coletivo de toda a sociedade. O Congresso dos Estados Unidos e o Partido são,

³⁵³ *Ibid.*, p. 191.

³⁵⁴ *Ibid.*, p. 192.

³⁵⁵ *Ibid.*, p. 192.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 193.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 193.

pelo contrário, “entidades tangíveis e efetivas sobre e acima dos indivíduos que as compõem.³⁵⁸” Nas sociedades industriais avançadas, o que esses universais decidem, seja pelo voto ou propaganda, aparece para o público como ato que se sobrepõe às “criaturas particulares a eles subordinadas³⁵⁹”, sem a anuência desse todo. De fato, pode-se pensar que esses conceitos universais políticos parecem denotar um todo. Todavia, e isso é relevante para Marcuse, a independência desses conceitos em relação aos indivíduos ou grupos revela a existência de “poderes particulares que organizaram o *todo* da sociedade.³⁶⁰” Quando os indivíduos dessa sociedade pensam estar fazendo algo pela pátria ou pelo partido, eles estão, na verdade, servindo a “um poder separado³⁶¹” e a um “estado de coisas estabelecido que determina a vida dos indivíduos.³⁶²”

A reprovação de Marcuse em relação à filosofia analítica se refere ao fato de esta promover uma tradução fiel do conceito, como ele mesmo nos diz, “em modos de comportamento, propensões e disposições reais³⁶³”, ou seja, uma submissão à execução ritualística de funções na sociedade estabelecida para atender aos interesses do mercado. Para Marcuse, o pensamento filosófico autêntico prima pela controvérsia. Por isso, a discussão sobre os universais pode ser encarada como um pano de fundo para revelar que a filosofia tem por missão ir além dos universais “lógico-matemáticos (conjunto, número, classe etc.) [...]”.³⁶⁴ Em contraposição a esse tipo de universal, Marcuse propõe a ideia de universais substantivos (*substantive universals*), que são a um só tempo uma abstração da realidade concreta, uma forma de remeter o pensamento para algo distinto dessa realidade e uma forma de refletir sobre a existência. “O universal compreende numa só ideia as possibilidades que são concebidas e, ao mesmo tempo, impedidas na realidade.³⁶⁵” Esse seria o papel da filosofia verdadeira: refletir sobre o dado e o ainda não dado. Porém, é importante salientar que esse processo não é divorciado da experiência, exceto da cotidiana mutilada. Para explicitar esse jogo dialético, Marcuse recorre ao conceito de beleza. A ideia de beleza não pode ser experimentada em si, mas é possível experimentá-la, segundo Marcuse, no “falar de uma bela moça, de uma bela paisagem, de um belo quadro³⁶⁶”, mesmo que se esteja falando de coisas distintas. A experiência de beleza dessas coisas não é, como conclui Marcuse, “nem uma

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 193. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 193.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 194. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada. Grifo do autor.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 194.

³⁶² *Ibid.*, p. 194.

³⁶³ *Ibid.*, p. 192.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 195.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 197. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 197.

entidade misteriosa nem uma palavra misteriosa. Pelo contrário, nada é, talvez, mais diretamente e claramente experimentado do que a aparência de ‘beleza’ em diversos objetos bonitos.³⁶⁷” Muito embora a beleza possa ser definida de múltiplas maneiras, é interessante notar que a qualidade do belo pode ser experimentada e definida no contraste, como declara Marcuse, “do bonito com outros objetos.³⁶⁸” Em suma, a beleza pode ser “experimentada *no* belo – isto é, ela é vista, ouvida, cheirada, tocada, sentida, compreendida.³⁶⁹” Marcuse afirma que essa experiência do universal “beleza” (*beauty*) acontece “quase como um choque³⁷⁰” e, se é assim, ela rompe com a unidimensionalidade da existência humana.

É perfeitamente viável fazer uma descrição minuciosa e apresentar “definições técnicas mais ou menos satisfatórias de beleza em estética³⁷¹”, mas nenhuma delas consegue abarcar a riqueza que o objeto belo pode suscitar nos indivíduos e que, para Marcuse, seria a “*promesse de bonheur*³⁷²”. Nesse sentido, o conceito de beleza está expresso em uma entidade, mas também pode expressar uma potencialidade. Parece ser inegável haver, então, uma relação entre a beleza, um universal, e o campo dos objetos concretos belos experimentados, isto é, entre o caráter abstrato dos conceitos, sua qualidade mais universal e o concreto. Por outro lado, o conceito universal substantivo de beleza ou de homem abarca “ideias que transcendem suas realizações particulares como algo a ser ultrapassado, superado. Assim, o conceito de beleza compreende toda beleza *ainda* não concebida; o conceito de liberdade, toda liberdade *ainda* não alcançada.³⁷³” Essa relação compreende, então, uma dúplici cumplicidade: a qualidade experimentada no objeto concreto “parece representar tanto a negação como a realização do universal.³⁷⁴” Isso significa que a neve é branca, “mas não é ‘brancura’³⁷⁵”, e que uma moça pode ser bela, como vimos, “mas não ‘a beleza’.³⁷⁶” Para Marcuse, essa dupla relação indica que “o conceito universal denota aquilo que a entidade particular é e *não* é. [...]. Há *mais* no substantivo abstrato (beleza, liberdade) do que nas qualidades (‘bonito’, ‘livre’) atribuídas a determinada pessoa, coisa ou condição.³⁷⁷” Com essa concepção, Marcuse parece encontrar nesses conceitos próprios da discussão filosófica autêntica um potencial emancipatório para o homem. Eles expressam, portanto,

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 197. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 197.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 197.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 197.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 197.

³⁷² *Ibid.*, p. 197. Grifo do autor.

³⁷³ *Ibid.*, p. 200.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 199.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 199.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 199.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 199. Grifo do autor.

potencialidades que não são tangíveis, mas que nem por isso podemos dizer que sejam inexistentes. Nas palavras do próprio Marcuse:

Tais universais se apresentam, assim, como instrumentos conceituais para compreender as condições particulares das coisas à luz de suas potencialidades. Eles são históricos e suprahistóricos; eles conceituam o material no qual consiste o mundo experimentado e formam um conceito acerca dele na expectativa de suas possibilidades, à luz da limitação, supressão e negação reais destas.³⁷⁸

Esses conceitos filosófico-estéticos possuem um forte potencial crítico: embora possam ser compreendidos como irrealis e difamados sob o rótulo de “metafísicos”, eles são potencialmente emancipatórios, no sentido de carregarem possibilidades de transgressão do comportamento e do pensamento estabelecido. “São em vários graus irrealis, porque transgridem o universo estabelecido do comportamento e podem até mesmo ser indesejáveis no interesse da pureza e da exatidão.³⁷⁹” O mais surpreendente no argumento marcuseano é que ele nos mostra que, se a vida justa era no passado um fenômeno da racionalidade metafísica, a tecnologia das sociedades industriais avançadas foi, por sua vez, capaz de erigir uma sociedade concreta em que as ideias já não são meras abstrações, mas se tornam cada vez mais reais, colocando-se assim como substitutas naturais do pensamento filosófico. Marcuse admite que, durante muito tempo, os conceitos filosóficos receberam um tratamento metafísico por conta da impossibilidade de realização concreta de suas verdades. “Os conceitos filosóficos finais permaneceram de fato metafísicos; não foram e não podiam ser verificados em termos do universo estabelecido da locução e ação.³⁸⁰” Porém, o transcurso da história prova que os conceitos filosóficos podem assumir distintas formas, de acordo com a época. Não somente formas epistemológicas, como vinha ocorrendo até então, mas, nas condições de sua época, afirma Marcuse, seria possível mudar a ordem estabelecida e tornar reais os conceitos de paz e de vida boa. Em face do avançado nível de desenvolvimento tecnológico das sociedades industriais atuais, Marcuse demonstra que acusar a filosofia de mero exercício especulativo serve somente para alimentar uma falsa consciência da realidade, pois a ciência e a tecnologia de seu tempo teriam provado ser possível o que a filosofia havia

³⁷⁸ *Ibid.*, p. 201. Com base no texto original, a tradução brasileira foi modificada.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 201. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 213.

pensado somente no campo conceitual: a felicidade, a vida justa. São as condições históricas que determinam a realização das abstrações.

Mas se esta é a situação, então o caso da metafísica, e, especialmente, da significação e verdade das proposições metafísicas, é um caso histórico. Isto é, condições históricas e não puramente epistemológicas determinam a verdade, o valor cognitivo de tais proposições. Como acontece a todas as proposições que invocam a verdade, elas devem ser verificáveis; devem permanecer dentro do universo da experiência possível. Esse universo jamais é co-extensivo com o estabelecido, mas se estende em direção aos limites do mundo que pode ser criado pela transformação do mundo estabelecido, com os meios garantidos ou retidos por este último. O alcance da verificação nesse sentido cresce com o transcurso da história. Assim, as especulações sobre a Boa Vida, a Boa Sociedade, a Paz Permanente obtêm um conteúdo realista cada vez maior; em bases tecnológicas, o metafísico tende a tornar-se físico.³⁸¹

A difamação do pensamento filosófico sobre possibilidades distintas de existência está, segundo Marcuse, em Quine, que não estaria disposto a aceitar as possibilidades de uma nova organização social por considerá-las “elementos desordeiros³⁸²” do pensamento puro. “A possibilidade de uma organização social da vida inteiramente diferente nada tem em comum com a ‘possibilidade’ de um homem de chapéu verde aparecer diante de todas as portas amanhã, mas tratá-las com a mesma lógica pode servir para a difamação de possibilidades indesejáveis.³⁸³” Se essa filosofia analítica se exercita dentro dessa etapa específica e repele a transcendência para além de hipóteses lógico-formais, “os conceitos filosóficos críticos se referem (não importando quão indiretamente!) a possibilidades alternativas desse desenvolvimento.³⁸⁴” Por conseguinte, podemos dizer que o papel verdadeiro da filosofia, que Marcuse pretende resgatar, é a crítica imanente da sociedade, crítica que impulsiona o pensamento e a percepção dos indivíduos para além do aspecto da exatidão do universo estabelecido pela locução repressiva.

A resposta mais óbvia é a de que, em alto grau, as abstrações *científicas* entraram e provaram sua veracidade na conquista e transformação reais da natureza, enquanto as abstrações *filosóficas* não o fizeram – e não poderiam fazê-lo, pois a conquista e a transformação da natureza ocorreram dentro de uma lei e de uma ordem da vida que

³⁸¹ *Ibid.*, p. 213. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

³⁸² *Ibid.*, p. 202.

³⁸³ *Ibid.*, p. 202.

³⁸⁴ *Ibid.*, p. 203.

a Filosofia transcendeu, subordinando-a à 'boa vida' de uma lei e uma ordem diferentes.³⁸⁵

Para finalizarmos esta etapa, façamos uma retrospectiva dos principais pontos discutidos. Nesta primeira parte do segundo capítulo, o ponto central da argumentação residiu na proposta de uma nova tecnologia para a sociedade. Vimos que a tecnologia existente na sociedade industrial avançada é severamente criticada por Marcuse, porque impõe necessidades e, ao mesmo tempo, dita o modo como devem ser satisfeitas essas necessidades. Além de contribuir cientificamente e tecnologicamente na construção física dessa tecnologia de dominação, a racionalidade tecnológica participa desse processo, mantendo o pensamento e o comportamento dos indivíduos no universo dos fatos dados. Mas isso não é novidade diante do que já foi apresentado no primeiro capítulo.

Ao apresentar a proposta de uma nova tecnologia, Marcuse ratifica que a base da dominação do homem e da natureza nas sociedades industriais avançadas é material. Em outros termos, ao fazer essa proposta, ele acredita que será possível romper com o sistema unidimensional de satisfação de necessidades coordenadas e com a racionalidade que submete ideologicamente os indivíduos a uma existência de repressão. Trata-se, portanto, como vimos, de um novo projeto de sociedade, que pretende libertar os homens de um modo de trabalhar repressivo, mas também de uma existência material e intelectual repressiva. Libertar equivale assim a preencher o tempo livre com atividades não-impostas pela propaganda do aparato e pela indústria do entretenimento. Faz parte desse projeto de emancipação de Marcuse uma revitalização da filosofia, por sua capacidade de gerar pensamento crítico em relação à realidade vivida, e também, como vimos há pouco, para auxiliar na projeção de uma nova tecnologia.

Cabe, então, ao indivíduo reconhecer-se como sujeito histórico dessa luta, e não mais como objeto passivo da manipulação do aparato. Um dos maiores cânones do pensamento científico é que o sujeito deve buscar avançar o conhecimento para além da experiência imediata que se pode ter com os objetos do mundo, mas essa relação, segundo Marcuse, é a de observação e cálculo, despida “de todas as outras qualidades.”³⁸⁶ No lado contrário, encontramos o pensamento filosófico, que dispensa um tratamento bem distinto aos objetos, porque o pensamento abstrato da filosofia se relaciona com o empírico de forma crítica. Em outras palavras, no pensamento filosófico, as qualidades dos objetos são preservadas e se

³⁸⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 212. Grifos do autor.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 176.

relacionam com a consciência pensante dos sujeitos. Os conceitos filosóficos que medeiam a relação dos sujeitos com o mundo não menosprezam as qualidades dos objetos, porque esses conceitos visam explicitar essa mediação, que é de natureza pré-científica, isto é, pré-instrumental, e que diz respeito ao mundo da vida.

Em contraste, os objetos do pensamento filosófico estão relacionados com uma consciência para a qual as qualidades concretas participam dos conceitos e de sua inter-relação. Os conceitos filosóficos conservam e explicam as mediações pré-científicas (obra da prática cotidiana, da organização econômica, da ação política) que fizeram do mundo-objeto aquilo que ele realmente é – um mundo no qual todos os fatos são acontecimentos, ocorrências num contínuo histórico.³⁸⁷

A seguir, explicaremos como Marcuse apelará para a faculdade da imaginação a fim de demonstrar como a realidade poderia ser qualitativamente distinta do que é.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 176.

3.3 A dimensão estética

Em *O homem unidimensional*, a imaginação é apresentada como uma faculdade atrofiada pela profusão de estímulos visuais presentes na linguagem da propaganda e na indústria do entretenimento. Contudo, o objetivo de Marcuse não é somente mostrar como os indivíduos estão submetidos a essa profusão e como a tecnologia existente degrada a experiência do ato de imaginar, mas, principalmente, restaurar, por meio da negação desse estado atual de atrofia as propriedades críticas da imaginação. Ou seja, mostrar como a imaginação pode subverter a realidade unidimensional das sociedades industriais avançadas. A imaginação é, portanto, parte fundamental de sua proposta de reorganização social da vida.

A influência de Schiller³⁸⁸ sobre o pensamento filosófico de Marcuse não pode ser menosprezada, mesmo que não seja tão perceptível ou, para sermos mais diretos, mesmo que nenhum aspecto de seu pensamento seja explicitamente citado em *O homem unidimensional*.

Antes de prosseguirmos, é importante esclarecer que o nosso objetivo não é realizar um estudo profundo sobre o pensamento schilleriano, mas abordar tão-somente alguns de seus aspectos relevantes, notadamente o conceito de imaginação e a noção de liberdade pela arte, porque ambos possuem uma conexão estreita com a concepção marcuseana de dimensão estética e, portanto, com a ideia do potencial emancipatório dos homens pela arte. Ambos tentam estabelecer uma ponte entre a beleza da arte e a ausência de beleza na realidade da ordem vigente.

É em *Eros e civilização* que Marcuse faz referência direta e mais detalhada não só ao pensamento filosófico-estético de Schiller, mas também ao pensamento estético de Kant. Não se pode negar o impacto da obra filosófica de Kant, sobretudo a sua *Crítica do juízo*, sobre a *Educação estética do homem*, mais especificamente sobre a problemática relativa à dimensão estética. Marcuse recorda esse fato em *Eros e civilização*, dedicando parte do nono capítulo da obra à reflexão sobre o pensamento estético de Kant. De resto, antes de Marcuse, Hegel já adotara a mesma postura no primeiro volume de seus *Cursos de estética*. Todavia, em seus *Cursos*, Hegel está mais preocupado em ressaltar o mérito de Schiller em relação a Kant do que em discorrer minuciosamente sobre a obra estética de cada um dos autores que o antecederam. Na introdução do primeiro volume dos *Cursos*, encontramos a seguinte passagem, que corrobora o que acaba de ser dito:

³⁸⁸ A origem do interesse de Marcuse por Schiller remonta ao período em que o filósofo trabalhou na publicação de uma antologia chamada “Schiller-Bibliographie Unter Benutzung der Trömelschen Schiller-Bibliothek”, na década de 1920. Cf. KATZ, Barry. *Herbert Marcuse and the art of liberation*, p. 56.

Devemos a *Schiller* o grande mérito de ter rompido com a subjetividade e abstração kantianas do pensamento e de ter ousado ultrapassá-las, concebendo a unidade e a reconciliação como o verdadeiro, e de efetivá-las artisticamente.³⁸⁹

Apesar de Marcuse afirmar, no nono capítulo de *Eros e civilização*, que a experiência estética kantiana é desprovida de intencionalidade e de leis, isto é, livre de conceitos, pois não depende de qualquer finalidade exterior e de valor moral e, portanto, dispensa a necessidade de experiência moral de princípios para o nosso agir, o ponto alto da análise marcuseana do pensamento kantiano está na compreensão de que “a dimensão estética é o meio onde os sentidos e o intelecto se encontram. A mediação realiza-se pela imaginação, que é a ‘terceira’ faculdade mental. Além disso, a dimensão estética também é o meio onde a natureza e a liberdade se encontram.³⁹⁰” Devido ao conflito entre as faculdades da razão e os sentidos, gerado pelo progresso da civilização, uma mediação é exigida, de acordo com Marcuse, “para reconciliar as duas esferas da existência humana que foram separadas à força e despedaçadas por um princípio de realidade repressivo. A função mediadora é desempenhada pela faculdade estética, que é afim da sensualidade, pertinente aos sentidos.³⁹¹”

Entretanto, como nos diz o próprio Marcuse, “Kant só desenvolve essas categorias como processos mentais [...].³⁹²” Essa conclusão é, como acabamos de ver, a mesma a que teria chegado Hegel. Essa é a limitação da contribuição de Kant, e Schiller o ultrapassou porque, na concepção de Marcuse, visou a “reconstrução da civilização em virtude da força libertadora da função estética, sendo que esta função foi considerada como contendo a possibilidade de um novo princípio de realidade.³⁹³”

Para Schiller, a natureza humana é composta por uma dualidade que não pode ser transposta pela simples eleição de uma das partes. Essa natureza é regida por dois impulsos centrais: o sensível e o racional, também chamado de formal. A superação da dualidade pela vitória de um dos impulsos sobre o outro não é, na visão de Schiller, garantia de uma sociedade mais civilizada e, portanto, livre. É dessa dualidade que o homem deve extrair a liberdade de seu ser. Ao observar os eventos que culminaram na Revolução Francesa e os desdobramentos posteriores à queda da monarquia francesa, Schiller percebe que a cultura teórica da *Aufklärung* não impediu a instauração do terror jacobino em 1793. Por isso, faz

³⁸⁹ Georg W. F. HEGEL, *Cursos de estética I*, 78. Grifo do autor.

³⁹⁰ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 161.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 161.

³⁹² *Ibid.*, p. 160.

³⁹³ *Ibid.*, p. 162.

uma proposta ousada de revolução do espírito, em contraposição à revolução pelas armas. “Como resposta à Revolução Francesa, Schiller faz a ousada tentativa de superar a França revolucionária com uma revolução alternativa, uma revolução do espírito. Somente o jogo das artes, para ele, poderia verdadeiramente tornar o homem livre.³⁹⁴” É interessante notar que essa visão se choca com o pensamento anterior de Hegel, para quem o terror revolucionário francês é positivo, porque o homem pode se tornar livre por causa da luta de facções. “[...] o terror da morte é a intuição dessa sua essência negativa.³⁹⁵” Em sua *Introdução à leitura de Hegel*, Kojève afirma que a marca do terror é fazer com que o homem reconheça para si mesmo que é um nada e, a partir dessa experiência, “o homem torna-se de fato racional e quer realizar uma sociedade (Estado) na qual a liberdade seja verdadeiramente possível.³⁹⁶” Em *Razão e revolução*, Marcuse também afirma que o terror revolucionário tem uma importância significativa na *Fenomenologia* de Hegel. O terror da Revolução Francesa teria sido um momento necessário, na história da razão, para mostrar que os indivíduos abandonados à própria contingência do destino não estão livres da violência do outro.

O processo de emancipação do indivíduo resulta necessariamente em terror e destruição quando levado a cabo pelos indivíduos *contra* o Estado, e não *pelo* próprio Estado. Só o Estado pode emancipar, embora não possa oferecer a verdade *perfeita* e a liberdade *perfeita*. Estas últimas só se podem encontrar no domínio estrito do espírito: na moral, na religião e na filosofia.³⁹⁷

Mas é mais do que isso. Dentro do escopo da *Fenomenologia*, essa imagem histórica é corroborada, em *Razão e revolução*, quando Marcuse diz que a liberdade individual teria assumido um caráter “selvagem”, na medida em que as liberdades dos indivíduos se chocam mortalmente umas com as outras.

Sabemos que, para Hegel, o princípio de razão, na sociedade, significa a existência de uma ordem social construída sobre a autonomia racional do indivíduo. A liberdade individual, entretanto, assumira a forma de individualismo selvagem; a liberdade de cada indivíduo fora enterrada na luta competitiva de vida ou morte contra a liberdade dos outros.³⁹⁸

³⁹⁴ Rüdiger SAFRANSKI, *Romantismo: uma questão alemã*, p. 41-42.

³⁹⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia do espírito*, p. 407.

³⁹⁶ Alexandre KOJÉVE, *Introdução à leitura de Hegel*, p. 139.

³⁹⁷ Herbert MARCUSE, *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*, p. 89. Grifos do autor.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 152.

O terror da Revolução Francesa seria consequência da insatisfação dos indivíduos com o regime feudal, o qual “não era mais capaz de unificar os interesses individuais e os interesses gerais³⁹⁹”, mas também atesta “que tampouco essa sociedade pequeno-burguesa o era. Hegel via na soberania do Estado o único princípio capaz de instaurar a verdade.⁴⁰⁰” O caráter selvagem do terror pode ser equiparado à redução dos indivíduos ao nada de Kojève. É justamente essa selvageria do humano que causa repulsa a Schiller.

Na concepção de Schiller, a Revolução Francesa e o próprio Iluminismo seriam uma demonstração histórica de que o homem não pode se tornar um sujeito de caráter elevado sem a experiência estética. Em *Cultura estética e liberdade*, Schiller declara:

O Esclarecimento, do qual as camadas mais altas de nossa época não sem razão se vangloriam, é apenas cultura teórica e mostra, tomado como um todo, uma influência tão pouco enobrecedora sobre as convicções que antes ajuda apenas a fazer da corrupção um sistema e torná-la irremediável.⁴⁰¹

Entretanto, isso não nos autoriza a pensar que Schiller tende a sugerir que o homem, ao entregar-se incondicionalmente à sua natureza sensível, se eleva. Em seu *A educação estética do homem*, Schiller esclarece sua posição:

O homem, entretanto, pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despreza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio.⁴⁰²

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁴⁰¹ Friedrich SCHILLER, *Cultura estética e liberdade*, p. 76.

⁴⁰² *Id.*, *A educação estética do homem*, p. 31.

Na segunda carta de sua *Educação estética do homem*, Schiller ainda observa um fenômeno na sociedade de seu tempo que milita contra a formação do sujeito livre e cultivado: vida burguesa norteadada pelo cálculo e pelo dinheiro.

A *utilidade* é o grande ídolo do tempo; quer ser servida por todas as forças e cultuada por todos os talentos. Nesta balança grosseira, o mérito espiritual da arte nada pesa, e ela, roubada de todo estímulo, desaparece do ruidoso mercado do século. Até o espírito de investigação filosófica arranca, uma a uma, as províncias da imaginação, e as fronteiras da arte vão-se estreitando à medida que a ciência amplia as suas.⁴⁰³

O espírito de seu tempo é o do liberalismo econômico, para o qual “o poder público é apenas um partido a *mais*, odiado e ludibriado por aquele que o torna necessário e acatado somente por aquele que pode dispensá-lo⁴⁰⁴”, e a razão, enclausurada “pelas fórmulas, tinha de perder de vista o todo e empobrecer juntamente com sua esfera.⁴⁰⁵” Nesse cenário, Schiller lamenta o estado da imaginação, que, em uma condição luxuriosa, “devasta as penosas plantações do entendimento, mais além o espírito de abstração consome o fogo junto ao qual o coração deveria aquecer-se e no qual deveria inflamar-se a fantasia⁴⁰⁶”.

Ao recorrer à Antiguidade grega, em atitude comparativa com o homem da era moderna, Schiller nota que, enquanto entre os gregos “os sentidos e o espírito não tinham ainda domínios rigorosamente separados⁴⁰⁷”, pois os gregos tinham percepção da fragilidade da condição humana e consciência da necessidade de criar uma *polis* onde se pudessem compartilhar não só lugares comuns, mas também valores, no homem moderno “apenas uma parte de suas potencialidades⁴⁰⁸” são desenvolvidas, “enquanto as outras, como órgãos atrofiados, mal insinuam seu fraco vestígio.⁴⁰⁹” Assim, diferentemente do homem grego, “que recebia suas forças da natureza, que tudo une⁴¹⁰”, o indivíduo moderno “as recebe do entendimento, que tudo separa.⁴¹¹” Nos gregos antigos, a razão não mutilava a natureza, mas “trazia sempre consigo, amorosa, a matéria.⁴¹²”

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 23. Grifo do autor.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 38. Grifo do autor.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 38-39.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 36-37.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 35.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 36.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹² *Ibid.*, p. 35.

No § 2 de seu *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, publicado quase um século depois da *Educação estética do homem*, Nietzsche adota uma postura crítica similar em relação à condição cindida do homem moderno. Remeter-se à cultura do homem grego antigo é estratégia para revelar o que ele considera que ficou perdido no passado. Nietzsche afirma que o homem agora coloca o seu agir

como ser ‘racional’ sob a regência das abstrações; não suporta mais ser arrastado pelas impressões súbitas, pelas intuições, universaliza antes todas essas impressões em conceitos mais descoloridos, mais frios, para atrelar a eles o carro de seu viver e agir.⁴¹³

No mesmo texto, Nietzsche vê no homem grego antigo a relação, perdida no homem moderno, entre o racional e o sensível, que ele chama de intuitivo. Ele comenta:

Onde alguma vez o homem intuitivo, digamos como na Grécia antiga, conduz suas armas mais poderosamente e mais vitoriosamente do que seu reverso, pode configurar-se, em caso favorável, uma civilização e fundar-se o domínio da arte sobre a vida: aquele disfarce, aquela recusa da indigência, aquele esplendor das intuições metafóricas e em geral aquela imediatez da ilusão acompanham todas as manifestações de tal vida. Nem a casa, nem o andar, nem a indumentária, nem o cântaro de barro denunciam que a necessidade os inventou: parece como se em todos eles fosse enunciada uma sublime felicidade e uma olímpica ausência de nuvens e como que um jogo com a seriedade.⁴¹⁴

Vemos assim que a imagem que Schiller e Nietzsche nutrem da Antiguidade grega é a de complementariedade, harmonia dos indivíduos com o meio em que produzem socialmente a sua existência. E, independentemente das tensões existentes nas relações dos grupos sociais, é possível dizer que o homem grego não compartilhava da ideia do abismo entre o “eu” do indivíduo e o mundo, como os modernos, porque, como nos diz Lukács em seu *A teoria do romance*,

o homem não se acha solitário, como único portador da substancialidade, em meio a figurações reflexivas: suas relações com as demais figurações e as estruturas que daí

⁴¹³ Friedrich NIETZSCHE, *Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral*, p. 57.

⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 60.

resultam são, por assim dizer, substanciais como ele próprio ou mais verdadeiramente plenas de substância, porque mais universais [...].⁴¹⁵

E essa substancialidade também se fazia presente na arte como mimesis. Para Lukács, essa substancialidade com o mundo não é mais possível para o homem moderno, porque o mundo “tornou-se infinitamente grande e, em cada recanto, mais rico em dádivas e perigos que o grego⁴¹⁶” e “essa riqueza suprime o sentido positivo e depositário de suas vidas: a totalidade.⁴¹⁷” A grande empreitada filosófica de Schiller é a procura por esse sentido de totalidade com o mundo de seu tempo.

Em sua comparação do homem moderno com o grego, Schiller não lamenta um passado que não viveu, mas se fia na análise da natureza humana para superar os obstáculos que impedem a união das forças no homem cindido da modernidade e que impedem esse homem de ascender ao livre desenvolvimento e uso de suas potencialidades.

Para que haja liberdade, é preciso, portanto, permitir que os dois impulsos primários, formadores da natureza humana, a razão e a sensibilidade, atuem reciprocamente no homem. Em Schiller, trata-se de reconhecer que a liberdade deve ser construída com base no jogo entre a sensibilidade e a razão.

Partindo dessa premissa, Schiller se lança ao estudo da arte, na busca pela verdade, porque, se ela “não comprovou sua força vitoriosa, isso não se deve ao entendimento que não soube revelá-la, mas ao coração que a ela se fechou e ao impulso que por ela não agiu.⁴¹⁸” Para que o homem se eleve acima da dualidade dos impulsos vitais e enobreça o seu caráter para atingir a liberdade, Schiller preconiza a ação do impulso lúdico da arte. “A humanidade perdeu sua dignidade, mas a arte a salvou e a conservou em pedras insígnias; a verdade subsiste na ilusão[...].⁴¹⁹” A arte carregaria em si uma ideia de harmonia entre os impulsos, isto é, jogo entre o sensível e o racional, e dessa harmonia nasceria uma ideia mais elevada de homem. O artista é assim a criatura onde se pode atestar a salvação da humanidade, porque ele é capaz de

⁴¹⁵ Georg LUKÁCS, *A teoria do romance*, p. 29.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹⁸ Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 45.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 48.

empenhar-se em engendrar o Ideal a partir da conjugação do possível e do necessário. Deve moldá-lo em ilusão e verdade, nos jogos de sua imaginação e na seriedade de suas ações; deve moldá-lo em todas as formas sensíveis e espirituais, e lançá-lo silenciosamente no tempo infinito.⁴²⁰

Pela maestria na fruição da imaginação, no mundo da racionalidade calculabilista do mercado, o artista é capaz de escapar das determinações da sociedade de livre mercado. Embora reconheçamos com clareza essa fruição em *performance* do artista, Schiller também reconhece que a liberdade da imaginação ou de imaginar é capaz de transformar qualquer homem internamente e, inclusive, de se sobrepor à realidade concreta. Isso levará Schiller a afirmar, no fim de sua Carta X da *Educação estética do homem*, que “quem não se atrever para além da realidade nunca irá conquistar a verdade.”⁴²¹ A imaginação é importante enquanto liberdade no jogar com o sensível e a razão.

Em carta de 9 de fevereiro de 1793 a Friedrich Christian Von Augustenburg, Schiller explica o caminho a ser seguido:

Creio que ela merece um destino melhor e concebi a audaciosa ideia de me tornar o seu cavaleiro. Em verdade, por ora posso fornecer apenas algumas ideias fugazes com este fim, pois minha vocação para o filosofar é ainda muito indecisa, mas tentarei entregar-me a ela. Para a fundação de uma teoria da arte, parece-me, não é suficiente ser filósofo; é preciso ter praticado a própria arte, e isto, creio, me dá algumas vantagens sobre aqueles que sem dúvida serão superiores a mim em conhecimento filosófico. Um exercício bastante prolongado da arte proporcionou-me a oportunidade de observar a natureza em mim mesmo naquelas operações que não se aprende pelos livros. Mais que qualquer um dos que na Alemanha são meus irmãos na arte, aprendi pelos *erros*, e parece-me que isto, mais que o caminho seguro de um gênio que nunca se equivoca, conduz à clara inteligência no santuário da arte. Isto é aproximadamente o que sei invocar de antemão como justificativa para o meu empreendimento; a sequência mesma tem de decidir o restante.⁴²²

Desse modo, não parece possível negar a ideia de liberdade na arte, como espaço de exercício da imaginação, em Schiller. Em *A educação estética do homem*, o autor afirma que somente quando não nos encontramos mais presos ao reino da satisfação das nossas

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 48. Na quinta nota da *Educação estética do homem*, Suzuki comenta que “o termo Ideal” possui dois sentidos distintos para Schiller. O termo pode designar uma Ideia inalcançável, uma tarefa imposta pela razão, ou ser compreendido no sentido de modelo; nesse caso, os gregos antigos seriam um modelo para os artistas modernos. Cf. SCHILLER, Friedrich. *A educação estética do homem*, p. 138. Parece ser também possível pensar esse “Ideal” como uma ideia de beleza, oriunda da harmonia dos impulsos. O engendrar é, então, uma ideia da razão.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 54.

⁴²² Friedrich SCHILLER, *Cultura estética e liberdade*, p. 57. Grifo do autor.

necessidades biológicas é que a mente pode se dar ao luxo de ultrapassar o universo da vida material e ingressar na cultura. A imaginação se torna assim uma faculdade verdadeiramente livre da mente, e não uma faculdade que nos permitiria somente a reprodução de imagens do mundo exterior. Para Schiller, a imaginação só pode ser considerada uma faculdade inferior do conhecimento quando não exerce a sua potencialidade em plenitude, ou seja, quando não se apresenta com a função de fantasiar.

À medida, portanto, que a carência de realidade e a adesão ao real são meros efeitos da privação, a indiferença para com a realidade e o interesse pela aparência são uma verdadeira ampliação da humanidade e um passo decisivo para a cultura. Demonstram, inicialmente, uma liberdade exterior, pois, enquanto a privação domina e a carência aperta, a imaginação fica severamente acorrentada ao real; só depois de saciada a carência, sua faculdade livre pode desenvolver-se. Demonstram também uma liberdade interior, pois revelam uma força que, independentemente dos objetos exteriores, move a si mesma e tem energia suficiente para manter à distância a pressão da matéria.⁴²³

Ao colocar a imaginação nesses termos, Schiller deseja ampliar o raio de ação dos homens e, ao fazê-lo, lança luz sobre a questão do equilíbrio entre o impulso sensível e o racional. Na interpretação de Marcuse, Schiller “diagnosticara a doença da civilização como um conflito entre os dois impulsos básicos do homem (os impulsos sensuais e formais) ou, melhor ainda, como a ‘solução’ violenta desse conflito: o estabelecimento da tirania repressiva da razão sobre a sensualidade.⁴²⁴” A harmonia para o atrito dos impulsos não está, então, na ditadura do impulso formal, segundo Marcuse, mas na “restauração do direito da sensualidade⁴²⁵”, pois é “na libertação da sensualidade, em lugar da razão, e na limitação das faculdades ‘superiores’, em favor das ‘inferiores’⁴²⁶”, que podemos encontrar a liberdade. “Por outras palavras, a salvação da cultura envolveria a abolição dos controles repressivos que a civilização impôs à sensualidade. E é essa, com efeito, a ideia subentendida na *Educação estética* schilleriana.⁴²⁷” Talvez a maior contribuição de Schiller tenha sido se colocar à margem da tradição filosófica ocidental, ao estabelecer um princípio de realidade que não fosse regido exclusivamente pelo racionalismo. A preponderância do racionalismo na tradição de pensamento filosófico ocidental fez com que a função cognitiva da sensualidade fosse

⁴²³ Id., *A educação estética do homem*, p. 124.

⁴²⁴ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 169.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 169.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 169.

ignorada ou que a sensualidade se tornasse, como nos diz Marcuse em *Eros e civilização*, “na melhor das hipóteses, a mera substância, a matéria-prima para a cognição, competindo às faculdades superiores do intelecto organizá-la.”⁴²⁸ Dentro dessa perspectiva, ainda segundo Marcuse, apesar da violência do racionalismo, um dos “mais destacados⁴²⁹” conteúdos e “valores repudiados⁴³⁰” da sensualidade teria sobrevivido. Esse conteúdo seria a imaginação, que pode ser definida como a “faculdade de representar objetos sem que eles estejam ‘presentes’.”⁴³¹

Na tentativa de obter unidade, os defensores do Iluminismo recorrem à ditadura da razão teórica, mas dessa ditadura, segundo o próprio Schiller, não se pode obter harmonia. Em sua época, o que Schiller deplora é a ausência de um fluxo contínuo de um impulso sobre o outro para obter harmonia. “Ambos os princípios são, a um só tempo, coordenados e subordinados um ao outro, isto é, estão em ação recíproca: sem forma, não há matéria; sem matéria, não há forma.”⁴³² A sensibilidade não deveria assim estar em posição oposta à razão. O homem necessita da matéria tanto para sobreviver e lhe imprimir forma na história quanto para ter uma vida no espírito. “Qualquer dominação *exclusiva* de um de seus impulsos fundamentais é para ele um estado de coerção e violência; a liberdade está somente na atuação conjunta de suas duas naturezas.”⁴³³ É impossível para o homem atingir a plenitude máxima de sua existência ao privilegiar a satisfação de um impulso em detrimento do outro. Schiller diz:

[...] enquanto satisfaz exclusivamente um destes impulsos ou os dois sucessivamente: pois, enquanto apenas sente, fica-lhe oculta a sua pessoa, ou sua existência absoluta, e, enquanto apenas pensa, fica-lhe oculta a sua existência no tempo, ou seu estado.⁴³⁴

O impulso que estabelecerá a ponte entre os outros dois é o lúdico. “[...] deve haver uma comunidade entre impulso formal e material, isto é, deve haver um impulso lúdico, pois que apenas a unidade de realidade e forma, de contingência e necessidade, de passividade e

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 162.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 162.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 162.

⁴³¹ *Ibid.*, p. 162.

⁴³² Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 63.

⁴³³ *Ibid.*, p. 84.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 69.

liberdade, completa o conceito de humanidade.⁴³⁵ E, em seguida, na mesma carta, Schiller afirma:

O homem, sabemos, não é exclusivamente matéria nem exclusivamente espírito. A beleza, portanto, enquanto consumação de sua humanidade, não pode ser exclusiva e meramente vida, como quiseram observadores argutos que se ativeram excessivamente ao testemunho da experiência e para onde também gostariam de rebaixá-la o gosto de época; nem pode ser mera forma, como julgaram sábios especulativos, demasiado distantes da experiência, e artistas filosofantes, que se deixaram conduzir em excesso pelas necessidades da arte para explicá-la; ela é objeto comum de ambos os impulsos, ou seja, do impulso lúdico. Este nome é plenamente justificado pela linguagem corrente, que costuma chamar jogo tudo aquilo que, não sendo subjetiva nem objetivamente contingente, ainda assim não constrange nem interior nem exteriormente.⁴³⁶

A bela arte é, sem dúvida, para Schiller, o agente para o aprimoramento da sensibilidade humana. Com a arte, como já mencionamos aqui, a civilização se torna menos violenta e mais dialógica. Porém, além de a arte ser canal de engrandecimento do caráter humano, ela também desperta o homem para o jogo. O lúdico em Schiller é assim aprender a brincar com a realidade. Segundo Safranski: “O mundo estético não é apenas um campo de exercício para o refinamento e enobrecimento dos sentimentos, mas o lugar onde o homem se torna explicitamente aquilo que ele sempre é implicitamente: um *homo ludens*.”⁴³⁷

No impulso lúdico, o homem se liberta dos constrangimentos impostos pelo impulso material, que “visa à manutenção da vida”, e do impulso formal, que visa “à preservação da dignidade.”⁴³⁸ Aquela harmonia tão almejada por Schiller entre o mundo conceitual da razão e o universo do sensível se realiza no jogo. Ou seja, o impulso lúdico é responsável pela convergência entre as leis da razão e os interesses dos sentidos. É na aparência estética que o homem prova que ele existe não somente para a satisfação de suas carências materiais e, por isso, pode efetuar um passo além em sua humanidade, isto é, avançar rumo à criação de cultura. “À medida, portanto, que a carência de realidade e a adesão ao real são meros efeitos da privação, a indiferença para com a realidade e o interesse pela aparência são uma verdadeira ampliação da humanidade e um passo decisivo para a cultura.”⁴³⁹

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 73-74.

⁴³⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁴³⁷ Rüdiger SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 42-43.

⁴³⁸ Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 74-75.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 124.

Ora, se a aparência das coisas é “obra do homem, e uma mente que aprecia a aparência já não se compraz com o que recebe⁴⁴⁰”, como nos diz Schiller na Carta XXVI, podemos ser tentados a pensar que ela é falsa. Porém, para Schiller, na aparência estética, a ficção pode revelar a verdade de forma mais contundente do que a própria realidade dada. E isso só é possível porque a aparência estética é, como define o autor da *Educação estética do homem*, “jogo”, e desprezar esta aparência é “desprezar a bela arte em geral, cuja essência é a aparência.⁴⁴¹” A esta altura, está bastante claro que o jogo livre da imaginação estética tem o poder de afetar a natureza dos homens no sentido de elevá-los a um degrau mais alto de sua personalidade. Porém, o jogar também significa passar a ter um trato diferenciado com a realidade circundante, exterior à natureza interna do homem. O jogar é subverter as convenções sociais que engessam o corpo e a mente dos indivíduos. Em relação a esse jogar em Schiller, Safranski diz:

Que jogos? Naturalmente que para ele são primordialmente os jogos da bela literatura e da arte. Mas insinua que nisso toda a civilização está em jogo – porque ela mesma também é um jogo, isto é, uma instituição que transforma um número possivelmente grande de casos sérios em ações lúdicas que os substituem, ou pelo menos possibilitam um trato distanciado com eles.⁴⁴²

O jogo é a maleabilidade com que os homens podem lidar com a aspereza da realidade concreta. Por isso, no instante em que o impulso lúdico na arte se atreve a reproduzir em seu objeto a realidade exterior com o máximo de perícia e fidelidade, ele deixa de realizar a sua função. Em outras palavras, perde o seu poder para elevar o homem. Schiller esclarece:

A aparência é estética somente quando *sincera* (renunciando expressamente a qualquer pretensão à realidade) e quando *autônoma* (despojando-se do apoio da realidade). Tão logo seja falsa e simule realidade, tão logo seja impura e careça da realidade para seu efeito, ela torna-se nada mais que um baixo instrumento para fins materiais e nada pode provar quanto à liberdade do espírito.⁴⁴³

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 124.

⁴⁴² Rüdiger SAFRANSKI, *op. cit.*, p. 43.

⁴⁴³ Friedrich SCHILLER, *A educação estética do homem*, p. 126. Grifos do autor.

O impulso lúdico não é assim supérfluo: é fundamental, enquanto espaço de liberdade contra a opressão da razão teórica e contra a carência material dos indivíduos. “Reino, alegre, de jogo e aparência, que desprende o homem de todas as amarras das circunstâncias, libertando-o de toda a coerção moral ou física.”⁴⁴⁴ A sensibilidade vinculada a esse impulso será um elemento caro para o pensamento de Marcuse, por causa de seu potencial de transformação radical da civilização industrial. Para Marcuse, o homem, quando estiver livre do trabalho repetitivo e da luta pela satisfação de carências, poderá brincar com as suas faculdades e, desse modo, a liberdade não seria uma realização pessoal, mas envolveria toda a realidade social. De Schiller, Marcuse extrai a ideia de que a revolução da sociedade estabelecida pressupõe uma atuação da dimensão estética.

Essas ideias representam uma das mais avançadas posições do pensamento. Deve-se entender que a libertação, em face da realidade, que se preconiza neste contexto não é transcendente, ‘íntima’ ou, meramente, uma liberdade intelectual (como Schiller explicitamente enfatiza), mas uma liberdade *na* realidade. A realidade que ‘perde a sua seriedade’ é a realidade inumana da carência e da necessidade, e perde a sua seriedade quando as carências e necessidades podem ser satisfeitas sem trabalho alienado. Então, o homem está livre para ‘jogar’, tanto com suas próprias faculdades e potencialidades quanto com as da natureza, e só ‘jogando’ com elas é livre. O seu mundo é, então, exibição (*Schein*), e sua ordem é a da beleza.⁴⁴⁵

Entretanto, é preciso notar que, enquanto Schiller parece compreender essa libertação como um processo intelectual, individual, Marcuse estaria preocupado com uma liberdade para além da razão especulativa individual.

A respeito da influência de Schiller sobre o pensamento filosófico de Marcuse, em seu *Between art and utopia*, Bronner afirma:

Seguindo Schiller, Marcuse adotará a posição de que é necessário passar pelo estético a fim de resolver as contradições sociopolíticas da ordem estabelecida de uma forma emancipadora. Assim, o pensamento de Marcuse converge com as exigências de um movimento estudantil que de uma só vez reconheceu como o capitalismo é também um sistema cultural e como uma alternativa cultural é fundamentalmente crucial para qualquer política verdadeiramente radical⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁴⁵ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 167-168. Grifo do autor.

⁴⁴⁶ Stephen E. BRONNER, *Between art and utopia*, p. 119

Atento às rápidas transformações socioeconômicas de seu tempo, Schiller reconhece que a arte é o fio condutor para reintegrar o homem ao todo. O progresso tecnológico e a divisão do trabalho, que impulsionam a geração de riqueza na sociedade moderna, não são o todo, mas uma parcela dele. Esse todo é falso, na medida em que esse progresso e essa divisão inibem o desenvolvimento pleno das potencialidades de cada indivíduo. A fim de contrabalançar esse desequilíbrio de forças, Schiller se concentra no jogo da arte. Em outros termos, o que Schiller pretende fazer é romper com o dualismo entre uma existência apenas subjetiva e uma existência imersa no materialismo objetivo. Como nos diz Safranski:

O jogo da arte estimula o homem a jogar com todas as suas forças – com a razão, o sentimento, a imaginação, a memória e a expectativa. Esse jogo livre liberta o indivíduo das limitações oriundas da divisão do trabalho.⁴⁴⁷

O ponto central que a filosofia política de Marcuse compartilha com o romantismo de Schiller, Goethe e Mann é uma imagem de existência para além do sistema capitalista de produção da vida. Em seu *Romantismo e política*, Löwy e Sayre chamam Marcuse de o “mais eminente romântico marxista contemporâneo⁴⁴⁸”, porque nele encontramos a ideia de que, uma vez estando o aparato tecnológico de produção

submetido à propriedade coletiva dos reprodutores, deixará de ser uma maldição e não está de modo algum em contradição com o restabelecimento de formas artesanais de produção: liberando os homens do trabalho desagradável e inteligente, lhes deixará o tempo livre para uma atividade altamente qualificada e criadora.⁴⁴⁹

O romantismo não é, portanto, um movimento só artístico, mas também é político por natureza.

De Schiller Marcuse absorve dois pontos principais: o primeiro é o jogo livre da arte afetando a natureza humana, e o outro é a necessidade de desenvolvimento e livre uso das potencialidades humanas. Em *O homem unidimensional*, como vimos no primeiro capítulo, Marcuse denuncia uma rendição das forças intelectuais e instintivas dos indivíduos aos

⁴⁴⁷ Rüdiger SAFRANSKI, *Romantismo: uma questão alemã*, p. 46.

⁴⁴⁸ Michael LÖWY e Robert SAYRE, *Romantismo e política*, p. 75.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 74-75.

interesses econômicos das sociedades industriais avançadas. Nesse caso, experimentar a faculdade de imaginar só seria possível por intermédio de produtos fabricados pela indústria do entretenimento e pela propaganda. Ou seja, como um todo, a experiência da imaginação estaria subordinada às exigências do sistema de produção industrial da sociedade unidimensional. Contudo, como veremos a seguir, Marcuse não se restringe a diagnosticar a corrupção que a imaginação sofre, submetida aos interesses comerciais da indústria do entretenimento e à propaganda, mas também aponta a existência de um potencial crítico nessa faculdade, que pode contribuir para a transformação radical da sociedade unidimensional.

Contra o domínio da cultura teórica na organização social da vida humana, Schiller investe no resgate dos sentidos, que também devem ser considerados como uma faculdade cognitiva portadora de verdades. Permitir que os sentidos tenham um papel mais ativo na existência dos indivíduos colocaria em risco somente a brutalidade reinante da realidade estabelecida. Como bem expressa Marcuse em *Eros e civilização*:

A disciplina da estética instala a *ordem da sensualidade* contra a *ordem da razão*. Introduzida na filosofia da cultura, essa noção almeja uma libertação dos sentidos que, longe de destruir a civilização, dar-lhe-ia uma base mais firme e incentivaria muito as suas potencialidades. Operando através de um impulso básico – nomeadamente, o impulso lúdico – a função estética ‘aboliria a compulsão e colocaria o homem, moral e fisicamente, em liberdade’. Harmonizaria os sentimentos e afeições com as ideias da razão[...].⁴⁵⁰

Antes de efetuarmos o próximo passo, é preciso esclarecer que o “contra” na passagem acima é certamente acepção marcuseana e não de Schiller, pois, para este último, uma ordem não está contra a outra. Schiller também não almeja a libertação dos sentidos, mas uma harmonia destes com a razão.

⁴⁵⁰ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 163. Grifos do autor.

3.4 O jogo da imaginação

Como vimos nos subtítulos anteriores deste capítulo, em seu *O homem unidimensional*, Marcuse parte do princípio de que a imaginação (*imagination*)⁴⁵¹ vem sendo cooptada pelo aparato tecnológico da sociedade industrial estabelecida. Ele constata que os interesses da sociedade industrial se introjetam na mente dos homens, a tal ponto que tudo o que não for pensado e desenhado no mundo empírico, dentro dos parâmetros determinados pela racionalidade tecnológica, é destituído de valor, não só no sentido estritamente econômico, mas para o desenvolvimento das potencialidades criativas dos homens. Com o apoio da indústria do entretenimento e da propaganda, a imaginação é ajustada às demandas da ideologia do mercado. “A técnica, como um universo de instrumentos, pode aumentar tanto a fraqueza como o poder do homem. Na fase atual, ele se apresenta talvez mais impotente com relação ao seu aparato do que nunca dantes.”⁴⁵²

Ora, assim como os autores da *Dialética do esclarecimento*, Marcuse também reconhece que a imaginação era outrora uma faculdade de livre associação, mas tão-somente quando se encontrava divorciada do mundo da luta pela sobrevivência, isto é, do mundo da produção material. Em suma, divorciada do reino da necessidade material. Não podemos esquecer que, antes de Adorno, Horkheimer e Marcuse, como vimos na seção anterior, em Schiller, já encontramos essa concepção acerca da imaginação. Na ficção da arte, a imaginação era uma oportunidade de o indivíduo se encontrar consigo mesmo, fazer uma introspecção, uma viagem para dentro de si, mas sem nenhuma finalidade aparentemente prática. A imaginação era, portanto, fonte de liberdade.

No fim de *O homem unidimensional*, Marcuse fala em um “espaço romântico da imaginação.”⁴⁵³ O que isso significa? Marcuse quer ressaltar uma mudança histórica na imaginação. Antes da ascensão das sociedades industriais superdesenvolvidas e seus meios de comunicação de massa administrados, a imaginação, enquanto ato de fantasiar, podia gerar

⁴⁵¹ É interessante notar que, em seu texto, Marcuse trabalha com os conceitos de “imaginação” e “fantasia” como se fossem sinônimos. No primeiro volume de seus *Cursos de estética*, Hegel trabalha ainda com a distinção entre imaginação e fantasia porque, para ele, a imaginação (*Einbildungskraft*) é uma atividade meramente passiva de nossas faculdades intelectuais e a fantasia é uma faculdade criadora da mente. Cf. HEGEL, Georg W. F. *Cursos de estética I*, p. 282. Essa distinção não é mais relevante aos olhos de Marcuse porque lhe interessa o conceito de imaginação enquanto ato aglutinador de possibilidades distintas das demandas do princípio de realidade, isto é, enquanto ato de criatividade da razão. Seu ineludível interesse reside nesse último aspecto do conceito de imaginação.

⁴⁵² Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 217.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 228.

uma representação de mundo totalmente distinta da realidade reificada⁴⁵⁴ experimentada pelos indivíduos. Com o estabelecimento de um modo avançado de organização industrial da sociedade, a imaginação se mescla ao progresso tecnológico em seu projeto de dominação.

Ao reduzir e até cancelar o espaço romântico da imaginação, a sociedade forçou a imaginação a se experimentar em novos terrenos, nos quais as imagens são traduzidas em aptidões e projetos históricos. A tradução será tão ruim e mentirosa quanto a sociedade que a empreende.⁴⁵⁵

É possível interpretar esse “espaço romântico” da imaginação⁴⁵⁶, sobre o qual discorre Marcuse, como a última fronteira de resistência da singularidade do homem, isto é, a última barreira da subjetividade contra a servidão do mundo da mercadoria. A liberdade do homem residiria assim no reino da imaginação enquanto fantasia e não mais no consumo. O “romântico” é, então, como diriam Löwy e Searle, “um olhar para o futuro⁴⁵⁷” onde as potencialidades dos homens não serão mais sufocadas pelos interesses econômicos da sociedade capitalista. Por intermédio da imaginação, a liberdade se torna assunto dos próprios indivíduos, não é mais determinada pela tecnologia repressora da sociedade industrial avançada. Entretanto, na ótica de Marcuse, o desenvolvimento tecnológico, com suas mais amplas aplicações nas sociedades de industrialização avançada, suprimiu a dicotomia entre uma vida encarcerada no reino da luta pela satisfação de necessidades e o reino da imaginação. A tensão entre sujeitos e objetos se esvanece com a adesão incondicional dos indivíduos aos objetos criados pelo aparato de produção. Se, por um lado, no contexto histórico das sociedades industriais avançadas, é justo afirmar que a tecnologia se coloca na posição de articulação da capacidade humana de imaginar, isto é, se obriga os indivíduos a seguirem as imagens impostas por ela, ferindo assim sua autonomia no uso livre da

⁴⁵⁴ Para Lukács, o fenômeno da reificação não pode ser dissociado do fundamento econômico de sua existência. O fenômeno está, desse modo, intrinsecamente conectado ao divórcio empreendido pela divisão do trabalho entre o trabalhador e a sua capacidade de produzir um objeto em sua integralidade, quadro totalmente distinto daquele do pré-capitalismo industrial. “O homem não aparece, nem objetivamente, nem em seu comportamento em relação ao processo de trabalho, como o verdadeiro portador desse processo; em vez disso, ele é incorporado como parte mecanizada num sistema mecânico que já encontra pronto e funcionando de modo totalmente independente dele, e a cujas leis ele deve se submeter”. Cf. LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*, p. 203-204.

⁴⁵⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 228. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁴⁵⁶ Como vimos no subtítulo anterior, o romantismo de Schiller deflagra a intencionalidade de enxergarmos a imaginação como uma força.

⁴⁵⁷ Michael LÖWY e Robert SAYRE, *Romantismo e política*, p. 23.

imaginação, por outro, argumenta Marcuse, o estreitamento da lacuna entre o real e a livre fantasia, promovido pela tecnologia de produção da sociedade unidimensional, resulta na aproximação entre a faculdade da imaginação e a da racionalidade tecnológica, ou seja, o estreitamento promove a dominação do homem. A aproximação não é, de forma alguma, harmoniosa, mas um ato de conquista, de instrumentalização da faculdade de imaginar do homem. Marcuse recorre à função da razão de Whitehead na construção da sociedade para mostrar como a arte é impedida de participar dessa construção.

Na definição da função da Razão, de Whitehead, o termo ‘arte’ implica o elemento de negação determinada. A Razão, em sua aplicação à sociedade, tem até então se oposto à arte, enquanto foi concedido à arte o privilégio de ser assaz irracional – não sujeita à Razão científica, tecnológica e operacional. A racionalidade da dominação separou a Razão da ciência e a Razão da arte, ou, ela falsificou a Razão da arte pela integração da arte ao universo da dominação. Foi uma separação porque a ciência conteve, desde o início, a Razão estética, o livre jogo e até a insensatez da imaginação, a fantasia da transformação;⁴⁵⁸

Esse quadro fica mais nítido quando atentamos para o controle social rígido ao qual a imaginação se encontra subordinada nas sociedades industriais avançadas. Nas inovações tecnológicas da produção, em sua busca incessante por massificação de supérfluos, pode-se notar o grau de cientificização sofrido pela imaginação. Ou seja, nessas inovações, presentes tanto em bases militares quanto no lar de um trabalhador ou nas lojas de conveniência, pode-se visualizar e até mesmo tocar os objetos que preenchem a lacuna entre a imaginação e a produção desses objetos. Ele diz:

A verdadeira fisionomia de nossa época se mostra nos romances de Samuel Beckett; sua história real está escrita na peça *Der Stellvertreter*, de Rolf Hochhut. Não mais é a imaginação que fala aqui, mas a Razão, em uma realidade que justifica tudo e absolve tudo – exceto o pecado contra o seu espírito. A imaginação está renunciando em favor dessa realidade, que está alcançando e suplantando a imaginação. Auschwitz continua assombrando não a memória, mas as realizações do homem – os vôos espaciais; os foguetes e mísseis teleguiados; o ‘subsolo tipo labirinto em algum ponto sob a lanchonete’; as belas fábricas eletrônicas, limpas, higiênicas, com canteiros de flores; o gás venenoso que não é realmente nocivo às pessoas; o secretismo de que todos nós participamos. Esse é o cenário em que ocorrem as grandes realizações humanas em ciência, medicina e tecnologia; os esforços para salvar e melhorar a vida são a única promessa no desastre. O jogo voluntário com possibilidades fantásticas, a aptidão para agir com boa consciência, *contra naturam*,

⁴⁵⁸ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 212. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

para fazer experiências com homens e coisas, para converter ilusão em realidade e a ficção em verdade, são testemunhos do quanto a Imaginação se tornou um instrumento de progresso. E é um dos que, como outros das sociedades estabelecidas, é metodicamente abusado.⁴⁵⁹

Outrora em campos distintos, a liberdade de imaginar existente na arte também era componente essencial para o desenvolvimento da ciência; agora, ambas parecem compartilhar o mesmo espaço, na medida que a estética se subordina ao senhorio da racionalidade tecnológica. Se não em sua totalidade, pelo menos em parte a catástrofe que assola a humanidade nas sociedades industriais avançadas pode ser atribuída a essa subordinação. A tecnologia, ao invés de conspirar para a realização de um mundo imaginado sem guerra e escassez, isto é, ao invés de servir como elo entre a ciência e a realização dos mais nobres ideais humanos, serve como elo de servidão do homem ao sistema de produção repressivo. Isso leva Marcuse a questionar se o desenvolvimento tecnológico se tornou um jogo da imaginação e se não seria possível contestar os rumos da tecnologia existente. Marcuse explica a corrupção sofrida pela imaginação nos seguintes termos:

Separada do reino da produção material e das necessidades materiais, a imaginação era mero jogo, inválida no reino da necessidade e comprometida apenas com uma lógica fantástica e uma verdade fantástica. Quando o progresso técnico cancela essa separação, ele aplica as imagens com sua própria lógica e sua própria verdade; ele reduz a livre faculdade da mente. Mas também reduz a lacuna entre imaginação e Razão. As duas faculdades antagônicas se tornam interdependentes em terreno comum. À luz das aptidões da civilização industrial avançada, não é tudo jogo da imaginação, lidando com possibilidades técnicas, que podem ser testadas quanto às suas possibilidades de realização? A ideia romântica de uma ‘ciência da Imaginação’ parece assumir um aspecto cada vez mais empírico.⁴⁶⁰

De fato, parece ser plausível pensar que, no progresso tecnológico da civilização industrial, a imaginação esteve presente, mas precisamos estar atentos para o tipo de relações entre ambas. A posição predominante foi a da repressão. No progresso tecnológico, seu uso é extremamente controlado. O oposto se faz presente na arte, onde o jogo da imaginação é livre. Essa ideia de *O homem unidimensional* pode ser corroborada por uma passagem de *Um ensaio sobre a libertação*, publicada em 1969. Marcuse revela o seguinte:

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 227-228. Com base no texto original, a tradução brasileira foi modificada.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 228-229. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

Entre os ditames da razão instrumentalista, por um lado, e uma experiência sensitiva mutilada pelas realizações dessa razão, por outro lado, o poder da imaginação foi reprimido; estava livre para se tornar prático, isto é, para transformar a realidade somente dentro do quadro geral da repressão; para além desses limites, a prática da imaginação era a violação de tabus da moralidade social, era perversão e subversão.⁴⁶¹

No contexto histórico das sociedades industriais avançadas, a imaginação não viola regras, mas é, pelo contrário, violentada, pois só pode se mover dentro dos limites estabelecidos pela racionalidade tecnológica que tem moldado a racionalidade e a sensibilidade dos homens para atender às demandas econômicas do *status quo*. Esse estado da realidade histórica da humanidade contrasta, segundo Marcuse, com outros momentos anteriores da história, tais como os das revoluções, onde “a imaginação foi, durante um breve período, solta e livre para colaborar nos projectos de nova moralidade social e de novas instituições de liberdade; depois foi sacrificada às exigências da razão efectiva.”⁴⁶²

Se Marcuse se opõe a essa absorção da imaginação pela racionalidade tecnológica, por ser esta última repressiva em relação às verdadeiras necessidades e potencialidades dos indivíduos, fenómeno detectado por ele nas sociedades industriais avançadas de seu tempo, seríamos tentados a concluir que ele defende a ideia de uma imaginação livre de qualquer função social, isto é, como mera fantasia destinada a apaziguar a mente e o corpo das exigências do sistema de produção capitalista. Mas seria esse realmente o fim último almejado por Marcuse?

Em seu pensamento emancipatório, ele traz à tona, de fato, a visão terapêutica que a psicanálise tem da imaginação, para tecer as suas próprias considerações sobre o assunto. Vejamos em que consiste essa visão, que está presente em *Eros e civilização* e, como veremos abaixo, sem os mesmos detalhes, em *O homem unidimensional*. Para compreendermos melhor o que Marcuse quer dizer com essa “visão” na última obra mencionada, faremos uma breve digressão a *Eros e civilização*.

No sétimo capítulo de *Eros e civilização*, Marcuse retoma a teoria de Freud sobre a fantasia, destacando que no pensamento do psicanalista alemão a fantasia é a atividade da mente em que podemos encontrar o maior espaço de exercício de liberdade, em contraposição ao princípio de realidade. Mas não é só isso. Em Freud, ainda de acordo com Marcuse,

⁴⁶¹ Herbert MARCUSE, *Um ensaio sobre a libertação*, p. 46-47. Na tradução portuguesa, a palavra “tabu” aparece escrita com a letra “o”. Efetuamos aqui uma correção dessa palavra, colocando-a no plural.

⁴⁶² *Ibid.*, p. 47.

encontramos um conteúdo original, que seria a associação entre a imaginação e o princípio de prazer.

O reconhecimento da fantasia (imaginação) como processo de pensamento, com suas próprias leis e valores de verdade, não era novidade na Psicologia e Filosofia; a contribuição original de Freud reside na tentativa de demonstrar a gênese desse modo de pensamento e sua conexão essencial com o princípio de prazer.⁴⁶³

Segundo Marcuse, o que Freud teria notado é que as atividades intelectuais dos homens eram, em sua origem, uma construção unificada ao desejo de prazer e que, no estágio atual de desenvolvimento tecnológico da humanidade, haveria uma cisão nessa unificação, levando o homem a canalizar suas energias mentais para o reino do princípio de realidade e condicioná-las aos requisitos escravizadores desse princípio. “Assim condicionada, essa parte da mente obtém o monopólio da interpretação, alteração e manipulação da realidade, do controle de recordação e do esquecimento, até da definição do que é realidade e como deve ser usada ou alterada.⁴⁶⁴” Dividido em dois, o aparelho mental destina o processo mental, notadamente a razão, para o princípio de realidade; a outra parte desse aparelho é reservada para a fantasia, onde a mente é livre do princípio de realidade, mas, em contrapartida, ela aí é impotente, porque a realidade do mundo concreto opera somente com as normas da racionalidade tecnológica.

A outra parte do aparelho mental continua livre do controle do princípio de realidade – pelo preço de tornar-se impotente, insequente e irrealista. Enquanto o ego era anteriormente guiado e conduzido pela *totalidade* da sua energia mental, agora é orientado unicamente por aquela parte que se conforma ao princípio de realidade. Somente essa parte pode fixar os objetivos, normas e valores do ego; como *razão*, torna-se o repositório único do julgamento, verdade, racionalidade; decide o que é útil e inútil, bom e mau. A *fantasia*, como processo mental separado, nasce e, simultaneamente, é abandonada pela organização do ego do prazer no ego da realidade. A *razão* prevalece; torna-se desagradável, mas útil e correta; a fantasia permanece agradável, mas torna-se inútil, inverídica – um mero jogo, divagação.⁴⁶⁵

⁴⁶³ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 133.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 133.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 133. Grifos do autor.

Entretanto, para Marcuse, embora Freud tenha admitido que a “fantasia desempenha um papel único na dinâmica mental⁴⁶⁶”, ele não teria conseguido enxergar nela um valor de verdade que poderia exceder as fronteiras do jogo das faculdades mentais. Viver em um princípio de realidade não-repressivo no mundo empírico não seria possível, para Freud, porque, de acordo com Marcuse, “é uma questão do inconsciente, [...] dos processos biológicos e mentais primordiais; por consequência, a ideia de um princípio de realidade não-repressivo é uma questão de retrocesso.⁴⁶⁷” Desse modo, a imaginação não tem poder para reverter em realidade histórica as suas imagens de uma vida livre do princípio de realidade repressivo, nem no presente e nem no futuro. Além disso, para o psicanalista, a ideia de uma vida livre de repressão imposta pelo progresso da civilização está conectada a um retrocesso, como vimos, da condição humana. Marcuse comenta:

Que tal princípio pudesse converter-se numa realidade histórica, uma questão de desenvolvimento consciente, que as imagens da fantasia pudessem referir-se a um *futuro* inconquistado da humanidade, em vez do seu (pessimamente) conquistado passado – tudo isso parece a Freud, na melhor das hipóteses, uma bela utopia.⁴⁶⁸

Marcuse tem um posicionamento distinto de Freud. Não parece, em um primeiro momento, discordar de que a imaginação pode amenizar os dissabores das frustrações diárias às quais os indivíduos estão submetidos. Todavia, Marcuse acredita que a imaginação não serve somente para gerar imagens agradáveis de prazer na mente dos indivíduos. Para atender a esse fim terapêutico, a imaginação precisa necessariamente ser mantida apartada de uma contraposição crítica com o mundo concreto, tornando-se somente um fim em si mesma. Nas sociedades industriais avançadas, a instrumentalização da imaginação pode ser reconhecida na tecnologização da imaginação para atender às demandas do mercado. Em *O homem unidimensional*, ele afirma:

É do mesmo modo reconhecido em Psicanálise, a qual é, em teoria, baseada na aceitação da racionalidade específica do irracional; a imaginação compreendida, quando redirigida, se torna uma força terapêutica. Mas essa força terapêutica pode ir muito mais longe do que a cura das neuroses.⁴⁶⁹

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁶⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 229.

Se a imaginação pode ir mais longe do que a função terapêutica, qual seria a direção? Certamente, o caminho não seria o de conceder à imaginação as rédeas de nossa existência, pois o efeito seria o oposto do desejado, isto é, o horror. Na concepção de Marcuse, se isso viesse a ocorrer, somente os instintos destrutivos entrariam em ação na satisfação dos desejos, porque, no estado atual de desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, a imaginação que se manifestaria em indivíduos propensos à destruição não seria a de uma força de contraposição à alta produtividade de mercadorias que impera nas sociedades unidimensionais. Não seria, portanto, a de oposição da individualidade do pensamento ao modo de vida unidimensional, cuja essência, como já constatamos no primeiro capítulo, é a servidão.

Na teoria crítica de Marcuse, para que a imaginação (*imagination*) possa prestar a sua contribuição à libertação do homem é preciso que ela seja racionalizada, funcionando assim não como fuga da realidade concreta da vida cotidiana, mas como faculdade negativa na reconstrução dessa mesma sociedade. A imaginação deve atuar, então, como forma de recusa ao conformismo consumista reinante nas sociedades industriais avançadas. Pela imaginação, o homem pode cogitar uma existência com valores distintos dos da sociedade industrial avançada. É nesse sentido, portanto, que ganha força a ideia de uma atividade pedagógica da estética. Não se trata de um retorno à filosofia de Schiller, pois, embora seja possível extrair da teoria estética schilleriana uma valorização do impulso sensível e um modelo de desenvolvimento das potencialidades humanas, em Marcuse tanto a imaginação quanto a dimensão da arte adquirem uma forte conotação política. Atuando em parceria com a racionalidade – obviamente, não a tecnológica –, seria possível fazer com que a imaginação se tornasse agente transformador das instituições básicas da sociedade. A sua contribuição seria sentida no ato de idealizar uma sociedade em que os indivíduos não seriam tolhidos de agir, trabalhar e pensar, como os políticos e empresários ordenam. Assim, os meios tecnológicos existentes nessa sociedade idealizada seriam postos em ação para concretizar essa idealização, como indica o seguinte trecho de *O homem unidimensional*:

A imaginação não permaneceu imune ao processo de reificação. Somos possuídos por nossas imagens, sofremos as nossas próprias imagens. A Psicanálise sabia bem disso e sabia das consequências. Contudo, ‘dar à imaginação todos os meios de expressão’ seria regressão. Os indivíduos mutilados (mutilados também em sua

faculdade de imaginação) organizariam e destruiriam até mais do que lhes é permitido fazer agora. [...]. Racional é a imaginação que pode tornar-se o *a priori* da reconstrução e da nova direção do aparato de produção para uma existência pacificada, uma vida sem temor. E essa jamais poderá ser a imaginação daqueles que estão possuídos pelas imagens de dominação e morte.⁴⁷⁰

É preciso que os indivíduos sejam dotados de outra imaginação, para que se torne viável vislumbrar um projeto de reconstrução do aparato tecnológico de produção existente e, por conseguinte, para que seja possível desfrutar das imagens desse projeto. Sem o cultivo dessa imaginação não-corrompida pela imagem da propaganda, não é possível cogitar a construção de uma tecnologia como gratificação, ou seja, não se torna viável o desenvolvimento de aparelhos tecnológicos que permitam o surgimento de uma organização social não-repressiva da vida humana.

A esta altura, podemos dizer que a imaginação em Marcuse possui um potencial emancipatório maior, inclusive, do que a própria ciência em si; por essa razão, pode ser considerada mais do que uma faculdade autônoma da razão com atividade e propriedades próprias. Ela pode ser considerada uma categoria política do pensamento. De fato, a imaginação carrega em si a força de negação para recusar o quadro político-econômico vigente, por causa de sua criatividade e vínculo com o princípio de prazer. Para Marcuse, parece ser impossível ou um tremendo equívoco, pensar em uma mudança na direção política da sociedade unidimensional sem o uso da imaginação. Se o objetivo de uma revolução social é romper com a estrutura de opressão do *status quo*, essa meta não teria sido cumprida em nenhum momento da história. Dessa forma, encontramos não só em *O homem unidimensional*, mas também em *Eros e civilização* e em *Contra-revolução e revolta*, um Marcuse em busca de uma alternativa que não seja a luta do poder pelo poder dos movimentos revolucionários ou o simples caminhar em direção à alienação da imaginação estética, com o fim de isolar os indivíduos da realidade do mundo. Em *Eros e civilização*, Marcuse explica os motivos para os fracassos das revoluções até então:

Das revoltas de escravos no mundo antigo à revolução social do nosso tempo, a luta dos oprimidos terminou no estabelecimento de um novo e ‘melhor’ sistema de dominação; o progresso teve lugar através de um aperfeiçoamento da cadeia de controle. Cada revolução foi o esforço consciente para substituir um grupo dominante por outro; mas cada revolução desencadeou também forças que

⁴⁷⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 229-230. Com exceção da primeira linha, todo o resto da tradução brasileira foi mantido. Grifo do autor.

‘ultrapassam a meta’, que lutaram pela abolição da dominação e da exploração. A facilidade com que foram derrotadas exige explicações. A constelação predominante de poder, a imaturidade das forças produtivas ou a ausência de consciência de classe, não fornecem uma resposta adequada. Em todas as revoluções parece ter havido um momento histórico em que a luta contra a dominação poderia ter saído vitoriosa ... mas o momento passou. Um elemento de *autoderrota* parece estar em jogo nessa dinâmica (independentemente da validade de razões tais como a prematuridade e a desigualdade de forças). Nesse sentido, todas as revoluções foram também revoluções traídas.⁴⁷¹

Quando Marcuse traz à superfície o tema da imaginação criadora em um mundo dominado pela racionalidade tecnológica e seus instrumentos tecnológicos de controle, ele está tentando mostrar que a realidade totalitária da vida industrial pode ser negada, se os indivíduos se atreverem a não rejeitar a ideia de recusa e, ao mesmo tempo, ele ousa ao construir um novo modelo de libertação, que não seja excludente de outras formas de pensamento. A alusão de Marcuse ao *Manifesto* surrealista, tanto em *Eros e civilização* quanto em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, parece reforçar essa ideia. Com efeito, as vanguardas artísticas do século XX, notadamente o *Surrealismo* de Breton, não deixaram de atrair o olhar do filósofo, devido à defesa que esse grupo faz das propriedades disruptivas da mente, tais como a imaginação e o sonho. Veremos, a seguir, as observações de Marcuse sobre o poder da imaginação no *Surrealismo*. Antes, porém, vejamos, em poucas linhas, o que nos diz o próprio *Manifesto*.

Em primeiro lugar, é necessário lembrar que a proposta do surrealismo não era a de se transformar em uma nova tendência artística fechada, isto é, em uma escola. O surrealismo era, como define o próprio Breton, um movimento que visava o “automatismo psíquico em estado puro mediante o que se propõe exprimir, verbalmente, por escrito ou por qualquer outro meio, o funcionamento do pensamento⁴⁷²”, e que buscava suspender “qualquer controle exercido pela razão, alheio a qualquer preocupação estética ou moral.⁴⁷³” Breton afirma, ademais, que “o surrealismo declara tão claramente nosso *anticonformismo* absoluto [...].⁴⁷⁴” Em seu *Manifesto do surrealismo* de 1924, Breton expressa um interesse especial no potencial libertador da imaginação. Esse ponto é particularmente relevante para Marcuse.

⁴⁷¹ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 92. Grifo do autor.

⁴⁷² André BRETON, *Manifesto do surrealismo*, p. 40.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 63. Grifo do autor.

Reduzir a imaginação à condição de escrava, ainda quando disso dependesse o que é grosseiramente chamado de felicidade, seria atraiçoar o supremo imperativo de justiça que se encontra no íntimo de cada um. Somente a imaginação é capaz de mostrar-me aquilo que *pode ser* e isto só já é razão bastante para que se levante um pouco a terrível interdição; e é também razão bastante para que eu me abandone a ela sem medo de enganar-me (como se fosse possível enganarmo-nos ainda mais).⁴⁷⁵

A interdição que precisa ser suspensa é o “reinado da Lógica⁴⁷⁶”, entende Breton, ao qual a vida se encontra subordinada e que impede o florescimento e a livre fruição de tudo aquilo que é desautorizado pela racionalidade da “utilidade imediata⁴⁷⁷”. A proposta do surrealismo é, portanto, suspender a coercitividade dessa racionalidade. Em suma, o que Breton almeja com a sua proposta artística é o alargamento da consciência humana. Em Marcuse, o efeito almejado é o mesmo. O discurso normativo da racionalidade tecnológica impõe metas para a experiência cotidiana dos indivíduos, e no cumprimento dessas metas oblitera-se o conjunto das sensações não são consideradas úteis para a realidade social vigente.

Em *Eros e civilização*, Marcuse afirma que os surrealistas teriam sido os primeiros a reconhecerem o potencial emancipatório dos sonhos e da imaginação na psicanálise de Freud. No entanto, os surrealistas teriam ultrapassado Freud, assim como faz o próprio Marcuse, ao tentarem dar aos sonhos e à imaginação um espaço no mundo, sem permitir que o seu teor fosse absorvido pela realidade concreta dos fatos vigentes. Em relação aos surrealistas e à concepção revolucionária desse movimento sobre a imaginação, Marcuse comenta:

Os surrealistas reconheceram as implicações revolucionárias das descobertas de Freud: ‘A imaginação talvez esteja prestes a reclamar os seus direitos’. Mas quando perguntaram: ‘Não pode o sonho ser também aplicado à solução dos problemas fundamentais da vida?’, ultrapassaram a Psicanálise, na medida em que solicitavam que o sonho se convertesse em realidade, sem comprometer o seu conteúdo. A adesão intransigente ao estrito valor de verdade da imaginação compreende mais completamente a realidade.⁴⁷⁸

Olhar os erros das revoluções do passado não basta, portanto, para impedir que não sejam repetidos. Por isso, assim como Breton almejava o alargamento da consciência e

⁴⁷⁵ *Ibid.*, p. 17. Grifo do autor.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 23.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 28.

⁴⁷⁸ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 139.

prognosticava que no futuro seria possível “reduzir esses dois estados, aparentemente tão contraditórios, que são o sonho e a realidade, a uma espécie de realidade absoluta, de *sobre-realidade*, se é lícito chamá-la assim⁴⁷⁹”, Marcuse quer uma revolução na consciência do indivíduo, mas não um processo isolado da esfera política, isto é, para simples deleite pessoal. Reativar as qualidades anticonformistas da imaginação implica recusar que a realidade do homem seja coordenada pelas esferas do trabalho e do consumo alienados. Bonner aponta qual seria, em Marcuse, o papel da imaginação nessa revolução:

Nesse sentido, a teoria de Marcuse aponta para uma revolução mais radical do que qualquer das revoluções do passado, e a imaginação exercerá um papel crucial visto que ela inerentemente procura ‘satisfazer aqueles desejos que a realidade não satisfaz’. Como Breton, Marcuse procura negar a totalidade da repressão enquanto projeta as possibilidades de libertação por meio de novos modos de expressão e compreensão estéticas. E assim, o conceito de realidade em si deve ser expandido para incluir o subconsciente, os sonhos, as alucinações, etc. A política pode, portanto, não mais ser identificada com a mera preocupação sobre o poder, políticas e o Estado. Ao contrário, ela deve abarcar uma transformação emancipatória da própria experiência.⁴⁸⁰

Com a imaginação, o próprio conceito de política retorna para o seu lugar de origem, que é a discussão, mesmo que seja, em um primeiro momento, do indivíduo consigo mesmo, sobre o melhor modo de organização da vida em sociedade. Mais sensíveis por causa do livre uso da imaginação, os indivíduos podem desenvolver um pensamento crítico que contemple o confronto com o padrão de vida imposto pela ordem estabelecida e, portanto, com a tecnologia de produção repressiva existente. Ao desenvolver uma imagem de civilização não repressiva, a realidade repressiva em que a racionalidade tecnológica trata a natureza humana e a natureza exterior como meros instrumentos é colocada em xeque. Ou seja, a mudança estrutural da sociedade unidimensional se encontra interligada a uma transformação da natureza humana, isto é, o rompimento com a consciência unidimensional imposta pelo sistema de produção em massa de mercadorias, que não liberta, mas escraviza o homem. Como nos diz Marcuse em *Um ensaio sobre a libertação*:

[...] uma consciência e uma imaginação altamente desenvolvidas podem gerar a necessidade vital de mudar de modo radical as condições materiais avançadas. O

⁴⁷⁹ André BRETON, *Manifesto do surrealismo*, p. 28. Grifo do autor.

⁴⁸⁰ Stephen E. BRONNER, *Between art and utopia*, p. 119. Tradução nossa.

poder da coligação capitalista tem sufocado a emergência de tal consciência e tal imaginação; os seus meios de comunicação social têm ajustado as faculdades racionais e emocionais dos cidadãos ao seu mercado e à sua política.⁴⁸¹

Nesta parte, estudamos a imaginação enquanto faculdade de livre expressão da mente e constatamos também o ofuscamento dessa faculdade pelas imagens da propaganda. Liberta dos condicionamentos da indústria do entretenimento e da propaganda, Marcuse considera a imaginação como um espaço privilegiado de jogo das imagens, com o poder de elevar os indivíduos acima das diligências do *primum vivere* da existência material da sociedade industrial avançada, favorecendo o rompimento com essa realidade repressora. No jogo de imagens que se contrapõem à forma de existência imposta pela sociedade industrial avançada, uma nova sensibilidade⁴⁸² poderia surgir, e esta poderia colaborar, portanto, na construção de uma nova tecnologia. Por esse motivo, Marcuse considera que a imaginação pode exercer um papel determinante na construção de um projeto histórico de sociedade não-repressiva. Examinaremos, a seguir, a imaginação na arte, isto é, no mundo empírico das obras, como complemento ao seu modelo de teoria crítica. Veremos que a linguagem artística também possui um potencial político capaz de afrontar a propaganda e a indústria do entretenimento, e ir contra as necessidades impostas pelo aparato.

⁴⁸¹ Herbert MARCUSE, *Um ensaio sobre a libertação*, p. 29.

⁴⁸² Em Marcuse, o conceito de sensibilidade vai muito além do campo da percepção sensorial, isto é, dos sentidos. A nova sensibilidade implica em uma forma de relacionamento com o mundo baseada nos instintos de gratificação. É, portanto, uma faculdade cognitiva que não prima pelos valores de utilidade, calculabilidade e eficácia vigentes no mercado. Essa sensibilidade seria aquela que constitui o fundamento da forma estética.

3.5 Arte como arquitetura de uma sociedade livre

É importante salientar que a imaginação não é a única faculdade que poderia converter a tecnologia em instrumento de libertação das potencialidades do homem. Não é a única faculdade que poderia engendrar, mesmo que seja somente no campo da imagem fantasiosa, uma realidade livre da luta incessante pela existência ou livre da compulsão pelo consumismo. Para Marcuse, a arte também contém o potencial para implodir o pensamento unidimensional e construir uma nova realidade social. Não desejamos afirmar com isso que não haja imaginação na confecção do objeto artístico. O que estamos fazendo é ressaltar a existência de dois momentos da imaginação, em *O homem unidimensional*: o primeiro foi estudado no subitem anterior - a imaginação criadora como faculdade intelectual; o segundo será estudado aqui: a imaginação na arte. Ou seja, a arte como objeto de excitação da imaginação e da nova sensibilidade. A arte não é apenas um antídoto para a incapacidade reflexiva dos indivíduos, mas se mostra efetiva também na esfera da política. A arte é assim um recurso até mais poderoso do que a imaginação, porque possui um suporte externo concreto. Por esse motivo, talvez seja possível afirmar que Marcuse vê a arte como uma força de negação da sociedade unidimensional mais do que uma forma de manifestação de beleza, pois ao contrapor-se ao mundo a que está exposta a racionalidade dos homens, a arte logra mostrar que a nossa existência não deveria estar reduzida ao universo da produção material e ao consumo, que nos obrigam a um gasto de energias vitais como o da Guerra Fria, sem, na verdade, estarmos vivendo um conflito bélico. Vive-se um dilema existencial, o de viver sem auto-determinação, que no entanto, segundo Marcuse, não é percebido pela maior parte dos homens.

Apesar de sua desvantagem ideológica e tecnológica – a arte não dispõe de recursos para revolucionar diretamente a vida unidimensional –, as imagens artísticas não deixam de ser verdadeiras. O fato é que, mesmo como aparência (*Schein*), a arte ainda pode ameaçar os rígidos dispositivos de controle do sistema de produção da sociedade unidimensional. Mesmo sendo impotente para atuar diretamente no plano da produção material, a arte conserva a verdade de seu discurso todas as vezes que denuncia as atrocidades que os indivíduos cometem uns contra os outros em nome do capital, sobretudo contra a liberdade. Entretanto, em *O homem unidimensional*, encontramos a arte em uma condição *sui generis* em relação aos valores da sociedade industrial avançada. Essa condição é ambivalente, já que, embora se reconheça sua incorporação à lógica das leis de mercado, ela também é apresentada como

uma força de resistência às sociedades regidas por essas leis. Veremos, a partir deste momento, o tratamento dispensado por Marcuse ao tema da arte. Em um primeiro momento, analisaremos o estatuto da arte nas sociedades industriais avançadas, notadamente a perda acentuada de sua força alienadora. Em um segundo momento, veremos em que medida a arte burguesa era subversiva em relação à ordem estabelecida. Ficará claro que a diferença de postura dos indivíduos das sociedades industriais avançadas está no fato de que o mundo mais valioso é o da mercadoria, e não o dos valores transcendentais da arte.

No contexto histórico da sociedade unidimensional, Marcuse denuncia que a arte autêntica se encontra em estado de letargia diante de uma produção cultural que pouco tem a oferecer, exceto ratificar o modo de existência imposto pela sociedade administrada, onde, como sabemos, a alta produtividade e o correspondente consumo são usados para impedir o cultivo da racionalidade de protesto. Em contraposição à imagem de impotência da arte perante o poder concreto da tecnologia, que altera o desenho geográfico da natureza e da vida humana, e apesar da supremacia da cultura de massa, Marcuse ainda resguarda uma imagem de esperança acerca da arte. No nono capítulo de *O homem unidimensional*, ele diz:

À semelhança da tecnologia, a arte cria outro universo de pensamento e prática contra o existente e dentro dele. Mas, em contraste com o universo técnico, o universo artístico é de ilusão, aparência, *Schein*. Contudo, essa aparência é semelhança com uma realidade que existe como a ameaça e a promessa da realidade estabelecida. Em várias formas de máscara e silêncio, o universo artístico é organizado pelas imagens de uma vida sem temor – de máscara e em silêncio porque a arte não tem poderes para criar essa vida e até mesmo para representá-la adequadamente. Não obstante, a verdade impotente e ilusória da arte (que jamais foi tão impotente e tão ilusória quanto atualmente, quando ela se tornou um ingrediente onipresente da sociedade administrada) é testemunho da validade de suas imagens. Quanto mais espetacularmente irracional se torna a sociedade, tanto maior a racionalidade do universo artístico.⁴⁸³

Além da ideia de produção cultural de massa em si, outro problema detectado por Marcuse é o fato da sociedade unidimensional ter se apropriado das obras de arte contestadoras do passado para transformá-las em mercadoria. Para compreender melhor esse processo, devemos atentar para o percurso argumentativo adotado por Marcuse no terceiro capítulo de *O homem unidimensional*. Antes, no passado burguês da Idade Moderna, havia uma cultura erudita ocidental, cujas obras estavam apartadas da lógica do trabalho e do

⁴⁸³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 220. O “dentro dele” significa dentro da realidade existente criticada pelo autor.

mercado. As obras dessa cultura, que o autor denomina de “pré-tecnológica⁴⁸⁴”, em contraposição à realidade histórica das sociedades industriais avançadas, permitiam aos indivíduos uma experiência de mundo distinta da esfera do mundo dos negócios.

Para Löwy e Sayre⁴⁸⁵, esse passado pré-tecnológico é, na verdade, expressão de uma visão romântica do mundo, isto é, uma visão anti-sistema de produção das sociedades industriais avançadas, uma visão crítica em relação ao modo de organização da vida das sociedades industriais avançadas. “[...] trata-se de uma nostalgia por um passado *pré-capitalista*, ou, ao menos, por um passado em que o sistema capitalista era menos desenvolvido do que no presente.⁴⁸⁶” Com essa ideia de era pré-tecnológica, a busca de Marcuse é por uma sensibilidade que permita ao homem vislumbrar uma existência que não seja marcada somente por interesses econômicos.

Para Marcuse, nas obras de arte burguesas, era possível experimentar momentaneamente as promessas de felicidade. As obras também permitiam aos indivíduos vasculhar a fundo os seus instintos, isto é, explorar a sua natureza humana.

A cultura superior do Ocidente – cujos valores morais, estéticos e intelectuais a sociedade industrial ainda professa – era uma cultura pré-tecnológica tanto em sentido funcional como cronológico. Sua validade era derivada da experiência de um mundo que não mais existe e que não pode ser reconquistado por estar, num sentido estrito, invalidado pela sociedade tecnológica. Mais ainda, ela permaneceu, em alto grau, uma cultura feudal, até mesmo quando o período burguês lhe deu algumas de suas formulações mais duradouras. Era feudal não apenas em razão de sua limitação a minorias privilegiadas, não somente por causa de seu elemento romântico inerente (que será discutido logo a seguir), mas também porque suas obras autênticas

⁴⁸⁴ Apesar da perspectiva romântica em torno desse mundo do qual nos fala Marcuse, ela está baseada em uma concepção histórica de existência no mundo antes do advento das sociedades industriais avançadas. O propósito, e isso parece ser o mais interessante, é o de suspender a experiência dos indivíduos da realidade imediata. Em seu *História da capitalismo: de 1500 aos nossos dias*, Beaud afirma que no século XVII “o capital, enquanto relação social de dominação para a extorsão da mais-valia, ainda não está realizado em sua maturidade em nenhum lugar”. E, no século XVIII, apesar do surgimento da fábrica na Inglaterra, ainda predomina o artesanato e formas de produção manufatureira como a lã. Cf. BEAUD, Michel. *História do capitalismo: de 1500 aos nossos dias*, p. 61, 75.

⁴⁸⁵ Em *Romantismo e política*, Löwy e Sayre afirmam que essa visão nostálgica “do passado se faz segundo diferentes orientações dos romantismos”. Para eles, haveria três tendências importantes: a primeira “empreende a recriação do paraíso no presente no plano imaginário, através da poetização ou estetização do presente”. A segunda consiste na “fuga para países ‘exóticos’, ou seja, fora da realidade capitalista, para um ‘alhares’ que conserve no presente um passado primitivo. A atitude do exotismo é uma busca do passado no presente por simples deslocamento no espaço”. A última tendência “considera ilusórias ou ao menos apenas parciais as soluções precedentes, e se envereda na via de uma realização *futura e real*”. O pensamento de Marcuse estaria alinhado, segundo esses dois autores, com essa última tendência. “Nessa perspectiva – que era a de Benjamin e de Marcuse, por exemplo -, a lembrança do passado serve de arma na luta para o futuro”. Cf. LÖWY, Michael e SAYRE, Robert, *Romantismo e política*, p. 24 - 25.

⁴⁸⁶ Michael LÖWY e Robert SAYRE, *Romantismo e política*, p. 23. Grifo do autor.

expressavam uma alienação consciente, metódica, de toda a esfera dos negócios e da indústria, bem como de sua ordem calculável e lucrativa.⁴⁸⁷

Apesar da aproximação profícua da burguesia com a arte, isto é, de a arte ser usada para representar os desejos da burguesia e, ao mesmo tempo, de acordo com Freitag, “[...] justificar a exploração e alienação que a grande maioria sofria nas linhas de montagem e de produção, na administração burocratizada, e no cotidiano miserável⁴⁸⁸”, ela continuou sendo a outra dimensão.

Desse modo, constatamos que a arte burguesa acenava com a promessa de felicidade e liberdade e, nesse sentido, pode-se pensar que ela era desalienadora todas as vezes que apontava o descompasso entre o que a realidade deveria ser e o que realmente era. Por outro lado, essa arte seria nada mais que um reconforto. O cerne da questão é que, mesmo sem obter da arte resultados práticos no mundo empírico, o indivíduo burguês desejava superar as deformações do mundo por meio dela. Em sua estrutura interna, a arte guarda uma contraposição à ordem comercial do mundo. Esse seria o elemento epifânico da arte, que interessa a Marcuse, independentemente de ser ela burguesa ou não.

Contudo, na era da sociedade industrial avançada, não se pode afirmar que os personagens subversivos da literatura teriam desaparecido da história das letras. Eles persistiram na contemporaneidade, segundo Marcuse, mas com outro significado. Embora possa parecer o contrário, eles não estão ou não querem estar à margem da sociedade, como na literatura contestatória da cultura burguesa, mas servem para ratificar a ordem estabelecida. Pode não ser tão óbvio, mas a figura do mafioso não é a de um marginal, embora o Estado, as leis e os filmes de Hollywood queiram fervorosamente mostrá-lo assim para o grande público. O mafioso ajuda somente a sociedade a ficar mais repressiva. A sua figura não é, portanto, útil no que tange à contestação dessa repressão. Os pedidos sistemáticos de leis mais severas contra o crime organizado são uma demonstração de que, ao invés de se analisar as causas da existência da máfia, prefere-se viver o efeito.

Na verdade, esses personagens não desapareceram da literatura na sociedade industrial desenvolvida, mas sobreviveram essencialmente transformados. A golpista, o herói nacional, o *beatnik*, a dona de casa neurótica, o *gangster*, o astro, o

⁴⁸⁷ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 71. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁴⁸⁸ Barbara FREITAG, *A teoria crítica ontem e hoje*, p. 69.

magnata carismático desempenham uma função muito diferente e até contrária à de seus predecessores culturais. Não mais imagens de outro estilo de vida, mas aberrações ou tipos da mesma vida, servindo mais como afirmação do que como negação da ordem estabelecida.⁴⁸⁹

Alvo de crítica semelhante é a literatura *beatnik* e a arte *avant-garde*. O que está em jogo é o seu grau de contestação do modo de vida estabelecido pela civilização industrial avançada. Assim, no confronto dos indivíduos com essas obras, a imaginação não sofre nenhum abalo, não é instigada ao questionamento, porque não é mais explorada autonomamente pelos homens como um espaço para exame da própria existência. Essa literatura e arte seriam puro entretenimento.

Como os clássicos modernos, a *avant-garde* e os *beatniks* compartilham da função de divertir sem pôr em perigo a boa consciência dos homens de boa vontade. Essa absorção é justificada pelo progresso técnico; a recusa é refutada pela suavização da miséria na sociedade industrial desenvolvida. A liquidação da cultura superior é um subproduto da conquista da natureza e da conquista progressiva da escassez.⁴⁹⁰

Se, em *O homem unidimensional*, o *beatnik* é retratado como uma “aberração”, em *Contra-revolução e revolta*, publicada em 1972, ataques contra a Nova Esquerda e a desastrosa política armamentista de Nixon parecem exigir do filósofo uma nova abordagem do assunto. Sob a categoria de cultura popular, a literatura *beatnik* não é totalmente descartada, como havia sido em 1964. Kerouac não é novamente mencionado. É bem provável que Marcuse ainda o considere um autor conformista, na medida em que seus personagens não agredem a sociedade, mas são adeptos do escapismo, distanciando-se tanto quanto possível da rotina diária e dos problemas sociais. A ação dos personagens de Kerouac é de fuga, não de enfrentamento da realidade da coisificação do homem. Em *Contra-revolução e revolta*, Marcuse opta por citar somente Ginsberg e Ferlinghetti como exemplos de poesia que se sobressai por seu teor político. “A literatura radical que fala numa informe semi-espontaneidade e franqueza perde, com a forma estética, o conteúdo político, embora

⁴⁸⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 71. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 81.

esse conteúdo se manifeste nos mais altamente formados poemas de Allan Ginsberg e Ferlinghetti.⁴⁹¹»

Em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, texto de 1945, ao manifestar uma profunda preocupação com o progressivo enfraquecimento da força alienadora da arte diante da assimilação de seus conteúdos pela cultura de massa em tempos de terror fascista, Marcuse examina o problema da forma e do conteúdo na arte. Embora não seja o tema central do artigo, diante de um mundo fascista, Marcuse afirma que “o poder de oposição e de negação da arte se revelará na forma, no artístico *a priori* que configura o conteúdo⁴⁹²”, pois “o conteúdo como tal é irrelevante, pode ser tudo (pois tudo hoje é objeto de dominação totalitária e, portanto, de libertação), mas deve ser configurado de tal forma que revele o sistema negativo em sua totalidade e, ao mesmo tempo, a necessidade absoluta de libertação.⁴⁹³»

Em última instância, o que importa é a forma como os elementos são organizados na obra. A organização estética é que irá determinar a força de alienação da obra de arte. Isso levará Marcuse a dizer, no mesmo artigo, que as “regras da métrica poética clássica⁴⁹⁴”, aliadas, na poesia de Resistência de Paul Eluard e de Aragon, ao “vocabulário tradicional e clássico do amor⁴⁹⁵”, são contestadoras, isto é, a poesia deles é política assim como o romance *Aurélien* de Aragon, porque, em um mundo dominado pela cultura monopolista de massa e pelo terror real do fascismo, eles se apresentam como uma subversão no fluxo temporal da experiência cotidiana da opressão. Nota-se que o pano de fundo da discussão estética, nesse artigo de 1945, é a política. É por isso que Marcuse manifesta uma visão mais ampla sobre o poder da arte e não rejeita totalmente a literatura *beatnik* nos anos 70. Naquele contexto histórico da era Nixon, a literatura de alguns escritores merece destaque pelo seu caráter de transgressão diante de um mundo de pura repressão.

Em parágrafos anteriores deste subtítulo, discorremos brevemente sobre a figura literária do mafioso, que não mede esforços para fazer parte da ordem estabelecida. Se o *gangster* não exerce nenhuma função contestatória na cultura da era industrial contemporânea, qual o significado de seu antípoda, isto é, do herói? O herói da contemporaneidade não critica, mas segue o fluxo do desenvolvimento das técnicas de produção de mercadorias e do desperdício consumista. No herói moderno, não é visível o

⁴⁹¹ Id., *Contra-revolução e revolta*, p. 114.

⁴⁹² Herbert MARCUSE, *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, p. 272.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 271.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 278.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 277.

alheamento em relação ao mundo circundante. Na literatura da Antiguidade grega, pelo contrário, por intermédio de seus feitos extraordinários, o herói transcendia a realidade da ordem social estabelecida. Obviamente, esse transcender não consistia no abandono dessa ordem, mas tinha o sentido de polemizá-la. Os feitos não promoviam, portanto, a retirada dos heróis do círculo externo dos homens comuns. Conforme Lukács, os heróis eram postos em cena “como homens vivos, em meio a uma massa circundante presa simplesmente à vida, de modo a fazer com que, do tumulto de uma ação onerada pelo peso da vida, resplandeça pouco a pouco o claro destino.”⁴⁹⁶ O vínculo com a existência humana é mantido.

A respeito da figura do herói e do anti-herói na obra de Marcuse, Bronner nos diz o seguinte em seu *Between art and utopia*:

Mas, para Marcuse, nem o herói nem o antiherói retêm sua função emancipatória original nas sociedades industriais avançadas. As conquistas tecnológicas da sociedade ou tornaram menores as realizações anteriores ou as transformaram em preço razoável. Assim, foram os Estados Unidos que levaram o homem até a lua por intermédio de um esforço coletivo, enquanto o melodrama pré-fabricado da indústria cultural tomava o lugar da angústia autêntica do herói tradicional quando confrontado com suas escolhas.⁴⁹⁷

Se os personagens da literatura produzida pela sociedade burguesa não desempenham mais, nas sociedades industriais avançadas, o papel contestatório que exerciam antes, poderíamos concluir que a produção cultural demonstra então uma especificidade da época: identificação com a produção industrial de mercadorias que determina o modo de vida dos indivíduos. Não parece importar mais a manutenção da distinção burguesa entre a ordem superior da arte, com suas verdades sobre a vida, e o mundo da produção material. Apesar de os personagens deslocados da cultura burguesa terem sofrido um processo de travestimento na literatura das sociedades industriais avançadas, as grandes obras de arte de tom subversivo do passado não desapareceram das livrarias, mas, como alega Marcuse em *O homem unidimensional*, quando essas obras são comercializadas como clássicos, a característica principal delas fica prejudicada. Para sermos mais precisos, o que fica prejudicado é o potencial de fazer o leitor se defrontar com os absurdos da sociedade em que se encontra historicamente inserido. Essas obras teriam perdido seu caráter emancipatório, isto é, a força subversiva para revelar a hipocrisia, a maldade e a miséria da condição humana. Obras como

⁴⁹⁶ Georg LUKÁCS, *A teoria do romance*, p. 41.

⁴⁹⁷ Stephen E. BRONNER, *op. cit.*, p. 115. Tradução nossa.

“*Soul and Spirit and Heart, La recherche de l’absolu, Les Fleurs du mal, La femme-enfant, Kingdom by the Sea, Le Bateau ivre, Long-legged Bait, Ferne e Heimat*”⁴⁹⁸, e o vocabulário literário dessas obras, como “rum do diabo, máquina do diabo e dinheiro do diabo”⁴⁹⁹, revelam sua “incompatibilidade estética com a sociedade em desenvolvimento”⁵⁰⁰, mas “sua simples enumeração mostra que pertencem a uma dimensão perdida”⁵⁰¹. Esses textos⁵⁰², escreve Marcuse:

São invalidados não por causa de seu obsoletismo literário, pois algumas dessas imagens pertencem à literatura contemporânea e sobrevivem em suas criações mais avançadas. O invalidado é a força subversiva deles, seu conteúdo destrutivo – a verdade deles. Nessa transformação, encontram seu lugar na vida cotidiana. As obras alienígenas e alienadoras da cultura intelectual se tornam mercadorias e serviços familiares.⁵⁰³

No momento em que essas obras são vendidas como clássicos, o conteúdo contestatório delas fica preso a um determinado período do passado, perdendo assim a sua força de contestação no presente. Em *Comentários para uma redefinição da cultura*, texto publicado em 1965, Marcuse declara:

A cultura superior ainda existe. E mais acessível do que nunca. É lida, vista e ouvida por mais pessoas do que jamais o fora; porém a sociedade bloqueou há muito tempo os domínios espirituais dentro dos quais essa cultura poderia ser entendida em seu conteúdo cognitivo e em sua verdade determinada. O operacionalismo no pensamento e no comportamento remete estas verdades à dimensão pessoal, subjetiva e emocional; nessa forma podem ser facilmente ajustadas ao existente – a transcendência crítica e qualitativa da cultura é eliminada e o negativo integrado no positivo. Os elementos oposicionais da cultura são assim enfraquecidos: a civilização assume, organiza, compra e vende a cultura; ideias que em sua essência são não-operacionais, não orientadas para o comportamento, são traduzidas em operacionais e referidas ao comportamento; e essa tradução não é uma simples metodologia, mas sim um processo social, e até político. Agora podemos expressar o efeito principal desse processo numa fórmula: a integração dos valores culturais na sociedade existente *supera (aufhebt)* a alienação da cultura perante a civilização, e

⁴⁹⁸ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 73.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁰¹ *Ibid.*, p. 73.

⁵⁰² Foi possível identificar a autoria das seguintes obras citadas por Marcuse: *La recherche de l’absolu* (A procura do absoluto) foi publicada em 1834 por Balzac; *Les Fleurs Du Mal* (As flores do Mal), de Baudelaire, foi publicada em 1857; e *Le Bateau ivre* (O barco ébrio) é de Rimbaud.

⁵⁰³ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 73. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

com isso nivela a tensão entre ‘dever’ (*Sollen*) e ‘ser’ (*Sein*) (que é uma tensão real, histórica), entre potencial e atual, futuro e presente, liberdade e necessidade.⁵⁰⁴

Mais adiante, no mesmo texto, Marcuse reforça a ideia de uma perda do caráter transgressor da arte quando ela é distribuída comercialmente como um clássico:

A cultura é redefinida pela ordem existente: as palavras, os tons, as cores e as formas das obras sobreviventes permanecem as mesmas, porém aquilo que expressam perde sua verdade, sua validade; as obras que antes se destacavam escandalosamente da realidade existente e estavam contra ela foram neutralizadas como clássicas; com isso já não conservam sua alienação em relação à sociedade alienada.⁵⁰⁵

Ao comercializá-las como clássicos, “os neoconservadores⁵⁰⁶” sustentam que “os clássicos teriam saído do mausoléu [...]”⁵⁰⁷ e “que o povo está sendo mais educado.”⁵⁰⁸ Todavia, Marcuse ressalta que, “voltando à vida como clássicos, eles voltam à vida diferentes de si mesmos; são privados de sua força antagônica, do alheamento que foi a própria dimensão de sua verdade.”⁵⁰⁹ Abandonando a esfera de produção de conhecimento crítico, elas passam a ser relevantes pelo seu valor de troca e para que os indivíduos se intitulem “cultos” ou “instruídos”, mas sem serem verdadeiramente seres cultivados. Elas não alteram a experiência de vida das pessoas nem mesmo por um instante. Quando os indivíduos entram em contato com as obras da esfera da circulação, não se pode dizer que não haja uma experiência sensorial, mas o que essas obras oferecem é uma excitação gratuita do aparelho psíquico, sem grandes consequências para a subjetividade e, por consequência, sem impacto no saber-fazer da vida cotidiana. Essas obras são meros objetos de consumo e são, muitas vezes, usadas como objetos de decoração em lares e escritórios. Ou seja, como adorno para estantes de salas de jantar ou de escritórios. No terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse diz:

⁵⁰⁴ Id., *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 89. Grifo do autor.

⁵⁰⁵ Id., *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 91.

⁵⁰⁶ Id., *O homem unidimensional*, p. 76.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 76.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 76.

Ora, essa lacuna essencial entre as artes e a ordem do dia, conservada aberta na alienação artística, está sendo progressivamente fechada pela sociedade tecnológica avançada. E, com o seu fechamento, a Grande Recusa é, por sua vez, recusada; a ‘outra dimensão’ é absorvida pelo estado de coisas predominante. As obras de alienação são, elas próprias, incorporadas nessa sociedade e circulam como parte e parcela do equipamento que adorna e psicanalisa o estado de coisas predominante. Tornam-se, assim, anúncios – vendem, reconfortam, excitam.⁵¹⁰

Em *Teoría y política*, Marcuse reforça esse diagnóstico, ao afirmar que “um dos esforços da cultura do capitalismo tardio consiste em reintegrar a arte a vida ou reconciliar arte e vida sob o signo de acabar com a forma estética, de destruir as obras de arte [...].⁵¹¹”

Desse modo, pode-se dizer que não é somente graças ao alto padrão de vida proporcionado pelo aparato tecnológico de produção que as forças antes antagônicas do proletariado e do capitalista se dissolvem; o antagonismo cessa, principalmente, por ação ideológica do sistema de produção da indústria cultural, cujo objetivo também é a integração dos indivíduos. Bronner comenta:

Na visão de Marcuse, a sociedade industrial avançada ideologicamente reconciliou o conflito de classe por meio de um sistema cultural e assim debilitou a classe trabalhadora como sujeito revolucionário da história. É por essa razão que sua análise dos efeitos da indústria cultural e seus efeitos sobre a sociedade em geral são de grande importância. Se esses efeitos atingem o interior do indivíduo, a necessidade de reafirmar os objetivos utópicos e começar a desenvolver o conteúdo verdadeiro da emancipação revolucionária se torna mais crítica do que nunca, como sugere Marcuse.⁵¹²

Em seu *Art, Alienation, and the Humanities*, Reitz nos revela como a conexão entre o padrão de vida confortável e os produtos da indústria cultural, de acordo com *O homem unidimensional*, contribuiu para desarticular a racionalidade de protesto dos indivíduos:

Para Marcuse, o predomínio do sensacionalismo e do estilo de vida confortável falsificado e sua competência para sustentar o sistema de produção de mercadorias que os abastecem, representou o círculo vicioso no centro da sociedade unidimensional. A característica mais desencorajadora desta cultura é que ela não é percebida como sem liberdade. Além disso, ela age continuamente para mobilizar preconceito e opressão, porém ‘sem oposição’ (OD, ix). Marcuse sente que as

⁵¹⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 75. Com base no texto original, a tradução brasileira foi parcialmente modificada..

⁵¹¹ Id., *Teoría y política*, p. 53. Tradução nossa.

⁵¹² Stephen E. BRONNER, *op. cit.*, p. 133. Tradução nossa.

faculdades críticas da mente contemporânea estão basicamente obstruídas, danificadas e paralisadas (ibid) por causa do sistema de satisfação repressiva.⁵¹³

Até agora, neste subtítulo, tivemos, basicamente, contato com a ideia de uma arte oposta à realidade social, mas cuja força subversiva é corrompida pela sociedade industrial avançada. Mas esse contato é insuficiente para compreender por que no passado a cultura superior era sinônimo de protesto contra o mundo da civilização.

Não se pode negar, e Marcuse não o faz, que no passado a arte superior não era a imagem refletida da sociedade burguesa estabelecida, mas uma imagem antagônica a esta. Esse passado era o da época burguesa, que contrapôs o mundo espiritual ao material. No ensaio *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, o marco da configuração histórica de uma ideia de cultura superior⁵¹⁴, apartada da civilização, com ênfase no cultivo de valores internos do caráter humano, estaria em voga, segundo afirma Marcuse, pelo menos, desde Herder (1744-1803). “Que a cultura diz respeito a valores da alma, isto é constitutivo para a cultura afirmativa ao menos desde Herder. Os valores da alma pertencem à definição da cultura em oposição à mera civilização.⁵¹⁵” A cultura era assim uma esfera da vida que não deveria, como vimos, abalar concretamente a ordem econômica da sociedade estabelecida. Nesse artigo, Marcuse define essa cultura como afirmativa. Ele diz:

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, como uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço

⁵¹³ Charles REITZ, *op. cit.*, p. 144-145. Tradução nossa.

⁵¹⁴ No ensaio *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Marcuse afirma que a distinção entre cultura e civilização expressa uma interpretação de mundo segundo a ótica da sociedade do período burguês. Há um conceito de cultura em que o mundo do espírito é subtraído do todo social e, portanto, se contrapõe ao mundo material. Esse conceito surge dentro de uma configuração histórica determinada e recebe a denominação de afirmativo no referido ensaio. Por sua vez, a civilização seria o mundo da utilidade e da ordem material da vida, isto é, a ordem dos negócios e do trabalho. Em suma, a civilização é o mundo da luta pela existência. Cf. MARCUSE, Herbert. *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, p. 16. Em *Comentários para uma redefinição da cultura*, Marcuse também apresenta uma distinção entre os conceitos de cultura e de civilização. Mas o motivo pelo qual ele apresenta a distinção de forma esquemática, apresentando em cada uma das colunas as respectivas características de cultura e civilização, é questionar o leitor a respeito de um possível nivelamento entre cultura e civilização no período histórico da sociedade industrial avançada. Para Marcuse, havia uma tensão entre ambas que não era superada pelo progresso, que era aplicado somente à civilização, sem atingir as promessas da cultura. A civilização é caracterizada pelo trabalho material, pelo reino da necessidade, pelo pensamento operacional. A cultura era o reino do trabalho intelectual, da liberdade, caracterizado pelo ócio e pelo pensamento não-operacional. A distinção garantia um espaço antagônico de crítica contra a civilização. Entretanto, esse espaço está cada vez mais reduzido devido às realizações materiais da civilização tecnológica industrial, “que tende a eliminar os objetivos transcendentais da cultura.” Cf. MARCUSE, Herbert. *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 82-84.

⁵¹⁵ Herbert MARCUSE, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, p. 29.

decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si ‘a partir do interior’, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tão acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação.⁵¹⁶

Estar acima da vida cotidiana não invalida, contudo, a força crítica dos textos dessa cultura. Em *O homem unidimensional*, Marcuse esclarece que o caráter transgressor pode estar presente, inclusive, nessa arte afirmativa, desde que haja um contraste desta com a realidade social. O que importa em uma obra de arte, portanto, é o seu grau de transgressão. Ele diz o seguinte:

A distinção decisiva não é a psicológica entre arte criada na alegria e arte criada na tristeza, entre sanidade e neurose, mas entre realidade artística e realidade social. O rompimento com a segunda, a transgressão mágica ou racional, é uma qualidade essencial até mesmo da arte mais afirmativa; [...]. Independentemente do quão fechado e familiar fosse o templo ou catedral para o povo que vivia ao redor deles, templo e catedral permaneceram em contraste aterrador ou engrandecedor em relação à vida cotidiana do escravo, do camponês e do artífice – e talvez até com a de seus senhores.⁵¹⁷

Mesmo presas a essa condição de aparência, as obras literárias não deixavam de causar uma inquietação no homem burguês. As contradições antes reveladas pela arte, motivo de angústia para a burguesia esclarecida, e que não chegam de forma alguma, como vimos, a abalar a *práxis* econômica da classe dominante, convivem agora harmoniosamente no contexto histórico estudado por Marcuse, com as contradições que são denunciadas pela dimensão estética. Dessa forma, a amplitude do poder da economia capitalista das sociedades industriais avançadas pode ser desvelada na assimilação do teor transgressor das obras de arte, isto é, na relação de convivência harmônica entre as obras, a ordem do mercado e os indivíduos indiferentes às verdades da esfera artística. Nas palavras de Marcuse:

⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 17.

⁵¹⁷ *Id.*, *O homem unidimensional*, p. 75. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

A verdade da literatura e da arte sempre foi considerada (se é que foi de algum modo considerada) de uma ordem ‘superior’, que não deveria perturbar e de fato não perturbou a ordem dos negócios. O que mudou no período contemporâneo foi a diferença entre as duas ordens e suas verdades. O poder absorvente da sociedade esgota a dimensão artística pela assimilação de seu conteúdo antagônico. No domínio da cultura, o novo totalitarismo se manifesta precisamente num pluralismo harmonizador, no qual as obras e as verdades mais contraditórias coexistem pacificamente com indiferença.⁵¹⁸

A *raison d’être* da arte consistia em abordar criticamente a realidade, sem se deixar contaminar por ela. Dessa forma, a cultura superior era a dimensão “da autonomia e da realização humana⁵¹⁹” que contribuiria para amenizar os efeitos da civilização, “reino da necessidade, do trabalho e do comportamento socialmente necessários⁵²⁰”, onde “o homem não é efetivamente ele mesmo, nem está em seu próprio elemento, mas sim submetido à heteronomia, às condições e às necessidades exteriores.⁵²¹” É possível, inclusive, pensar que essa arte tinha como atributo diminuir a agressividade do homem contra o seu semelhante e contra a natureza.

Na verdade, a arte deveria ser, ao mesmo tempo, denúncia e também *promesse de bonheur*, isto é, promessa de libertação feliz da feiura do mundo concreto da repressão. Para Marcuse, essa liberdade da arte é uma qualidade de sua forma estética. E essa qualidade contribui para a recusa da realidade administrada. Em *A dimensão estética*, publicada em 1977, Marcuse explica como a “promessa” é extraída da negação da realidade unidimensional:

A denúncia não se esgota a si mesma no reconhecimento do mal; a arte é também a promessa da libertação. Esta promessa é, também, uma qualidade da forma estética ou, mais precisamente, do belo como uma qualidade da forma estética. A promessa é arrancada da realidade estabelecida. Conjura a dominação do poder, a aparência (*Schein*) da libertação. Mas só a aparência; naturalmente, a realização desta promessa não está dentro das possibilidades da arte.⁵²²

A denúncia da arte faz parte do jogo trágico da existência do homem no mundo. A arte capta o trágico do mundo, na medida em que revela as contradições dos atos humanos

⁵¹⁸ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 73.

⁵¹⁹ Id., *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 81.

⁵²⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁵²¹ *Ibid.*, p. 81.

⁵²² Id., *A dimensão estética*, p. 47.

quando estes são levados ao extremo pelos instintos de destruição. Essa imagem se perdeu com o surgimento da indústria do entretenimento nas sociedades industriais avançadas. Como Marcuse demonstra em *O homem unidimensional*, na literatura de Goethe, Mann e Beckett, as obras eram portadoras de uma contradição entre a ilusão e a realidade. A verdade da arte estava na denúncia promovida pela aparência estética. A literatura e a arte são o que Marcuse chama de “chef d’oeuvre”: protesto contra a opressão do homem e a favor da transgressão das leis repressivas que organizam a realidade do mundo concreto.

Antes do advento dessa reconciliação cultural, a literatura e a arte eram essencialmente alienação, conservando e protegendo a contradição – a consciência infeliz do mundo dividido, as possibilidades derrotadas, as esperanças não-concretizadas e as promessas traídas. Eram uma força racional, cognitiva, revelando uma dimensão do homem e da natureza que era reprimida e repelida na realidade. A verdade delas estava na ilusão evocada, na insistência em criar um mundo no qual o terror da vida era recordado e interrompido – dominado pelo reconhecimento. Este é o milagre do *chef-d’oeuvre*; é a tragédia constante até o fim, e o fim da tragédia – sua solução impossível. Viver o seu amor e o seu ódio, viver aquilo que a criatura é significa derrota, resignação e morte. Os crimes da sociedade, o inferno que o homem criou para o homem se tornam forças cósmicas inconquistáveis.⁵²³

No mesmo capítulo de *O homem unidimensional*, Marcuse afirma que o poder ficcional da arte está em permitir que o indivíduo tenha uma experiência qualitativamente distinta daquela da vida cotidiana. Porém, é importante ressaltar que a arte precisa revelar o que é a realidade do mundo para, posteriormente, apontar as contradições que impedem a realização da felicidade do homem. A linguagem da arte diz o que é a realidade repressora do mundo industrial, ao negar que a vida deva ser organizada pelos instintos de destruição. E a beleza de uma obra exerce bem esse papel de oferecer ao indivíduo uma experiência qualitativa de mundo. Ele comenta:

A tensão entre o real e o possível se transfigura num conflito insolúvel, no qual a reconciliação se dá por graça da obra como forma: beleza como ‘promesse de bonheur’. Na forma da obra, as circunstâncias reais são postas em outra dimensão na qual a realidade em questão se manifesta como aquilo que ela é. Assim, ela diz a verdade sobre si mesma; sua linguagem deixa de ser a da decepção, ignorância e submissão. A ficção dá aos fatos seus verdadeiros nomes e o reino daqueles sucumbe; a ficção subverte a experiência cotidiana, mostrando que ela é mutilada e falsa. Mas a arte tem esse poder mágico somente como poder de negação. Só pode

⁵²³ Id., *O homem unidimensional*, p. 73. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

usar sua própria linguagem enquanto são vivas as imagens que rejeitam e refutam a ordem estabelecida.⁵²⁴

Desse modo, podemos dizer que na arte encontramos um movimento dialético, visto que a arte demonstra o que a realidade é ao mesmo tempo que questiona e nega a feiura do mundo. A arte só mantém, portanto, o seu *status* de protesto quando se propõe a afirmar a realidade como é para, em seguida, negar essa realidade opressora. No processo de negação, a arte comunica o que a realidade deveria ser. Como já vimos aqui, o surgimento das sociedades industriais avançadas estabeleceu um novo cenário histórico, visto que a alta produtividade de mercadorias vem reduzindo os elementos transcendentais da arte em relação aos fins socialmente impostos. Além disso, essa tarefa também é ofuscada pela grande indústria do entretenimento e da propaganda. Apesar desse fenômeno, Marcuse ainda acredita no potencial emancipatório da arte. Bastaria haver mentes aptas para a recepção desse teor negativo da arte.

Seja como um rito ou não, a arte contém a racionalidade de negação. Em suas condições avançadas, ela é a Grande Recusa – o protesto contra aquilo que é. As maneiras pelas quais o homem e as coisas são levados a se apresentar, cantar, soar e falar são maneiras de refutar, interromper e recriar sua existência real. Mas essas formas de negação rendem tributo à sociedade antagônica, a que estão ligadas. Separado da esfera do trabalho na qual a sociedade reproduz a si mesma e sua miséria, o mundo da arte que elas criam permanece, com toda a sua verdade, um privilégio e uma ilusão.⁵²⁵

É relevante ter em mente que uma arte, independentemente das condições histórico-sociais, pode ajudar a perpetuar a ordem vigente, como é o caso da arte afirmativa da época burguesa, na medida em que os indivíduos podem se contentar com a aparência e manter assim a ordem vigente intacta. Por outro lado, é interessante também notar que a arte afirmativa não deixava de ser uma alienação negativa, na medida em que “estava desvinculada da sociedade e nessa desvinculação era livre para transmitir a contradição, a denúncia e a recusa⁵²⁶”, isto é, rejeitava o mundo concreto da “fadiga e da miséria daqueles que reproduziam, através de seu trabalho, a sociedade de que ela era a cultura – e nessa

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 74.

⁵²⁵ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 75. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁵²⁶ *Id.*, *Comentários para uma redefinição da cultura*, p. 85.

medida converteu-se em ideologia da sociedade.⁵²⁷” O que a arte, mesmo a da cultura burguesa, ainda pode fazer pelos homens é revelar a ilusão de felicidade que estes, na sociedade industrial avançada, esperam encontrar na esfera do consumo. Ao permanecer alheia e ao acusar aquilo que condena, a arte revela a sua qualidade política. Bronner comenta:

A cultura afirmativa, que marcou principalmente a primeira fase do desenvolvimento da burguesia, era baseada na crença em uma santidade e liberdade interiores. Esse reino interior era divorciado do mundo exterior de miséria, fealdade e necessidade. Assim Keats, como a maioria dos românticos, olhava para trás em busca de uma comunidade idealizada (*Gemeinschaft*) como uma resposta aos horrores da revolução industrial e da sociedade burguesa (*Gesellschaft*). A experiência subjetiva da individualidade estaria preservada, contudo, através do que pode ser chamado de vôo do coração. E esse vôo estaria disponível para qualquer um visto que depende somente de uma comunhão espiritual com a natureza, que está totalmente dissociada das condições concretas da sociedade em geral. Todavia, Marcuse reconhece que por meio desta dicotomia mecânica entre o interno e o externo, ‘uma solução só pode ser ilusória’. E a possibilidade de uma solução jaz precisamente no caráter da beleza artística como ilusão (*Schein*).⁵²⁸

E só podia ser ilusória, porque a unidade entre o belo e a liberdade só ocorre no interior do indivíduo, ficando essa cultura apartada de questões sociais. Bronner acrescenta:

Essa ilusão projeta uma utopia transcendente. Mas, ao acreditar que a felicidade pode existir internamente e independente das condições externas existentes que predominam, as obras de arte desse tipo podem abolir a função crítica delas em termos sociopolíticos e talvez até mesmo ajudem a perpetuar o estado atual das coisas. Ao mesmo tempo, contudo, a beleza que até mesmo a cultura afirmativa comprova se colocará necessariamente como a ‘negação’ do mundo da mercadoria e dos valores e atitudes que são requeridos por este.⁵²⁹

O que Marcuse almeja é um pouco mais do que liberdade fruída no interior do homem.

A experiência determinante da arte para a natureza humana é aquela que permite ao sujeito vasculhar dentro de si e, nesse movimento, realizar uma comparação com o mundo exterior independente da consciência de classe, como desejava a ortodoxia da estética

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 85.

⁵²⁸ Stephen E. BRONNER, *Between art and utopia*, p. 112. Tradução nossa.

⁵²⁹ *Ibid.*, p. 113. Tradução nossa.

marxista.⁵³⁰ Em *O homem unidimensional*, ao comentar os esforços de Brecht para criar um teatro que fosse capaz de representar o mundo que deve ser negado, isto é, para revelar “o que o mundo contemporâneo realmente é por trás do véu ideológico e material e como pode ser transformado⁵³¹”, Marcuse afirma que o essencial é a experiência de “distância e reflexão.⁵³²” É necessário que haja, portanto, uma “dissociação em que o mundo possa ser reconhecido como o que ele é”⁵³³ para ser, posteriormente, negado. Esse fenômeno é chamado de “efeito de alheamento (*Verfremdungseffekt*)⁵³⁴” e, para Marcuse, esse efeito também se faz presente na literatura em “uma tentativa de salvar a racionalidade negativa⁵³⁵” contra a ameaça do “behaviorismo total⁵³⁶”. A arte é assim “uma linguagem de cognição⁵³⁷” e não um passatempo. Um ponto em comum entre os pertencentes a essa ortodoxia marxista e os capitalistas é justamente o menosprezo pelo universo da subjetividade, ou seja, menosprezo pelo desenvolvimento da consciência individual. No marxismo ortodoxo, o indivíduo só existe enquanto consciência coletiva, isto é, de classe. E, no capitalismo, a prática reflexiva constante da subjetividade é combatida pela propaganda e a indústria do entretenimento em prol do mercado.

Para Marcuse, uma sociedade verdadeiramente socialista não pode impedir o indivíduo de desenvolver as suas potencialidades, de definir as suas necessidades mais prioritárias, isto é, como ele mesmo afirma repetidas vezes em *O homem unidimensional*, “as vitais”, e executar, desse modo, as atividades que lhe permitiriam o máximo de gratificação. A subjetividade não é assim uma noção burguesa, como prega a estética marxista ortodoxa. Quando a subjetividade do indivíduo passa a existir somente enquanto parte da consciência de classe, como desejam os marxistas ortodoxos, segundo Marcuse, “é minimizado um

⁵³⁰ Em *O homem unidimensional*, essa expressão não é diretamente usada por Marcuse, e ele também não se dedica a fazer nenhuma crítica específica a essa estética. É somente em *A dimensão estética* que Marcuse se propõe a fazer uma crítica a uma estética que interpreta “a qualidade e a verdade de uma obra de arte no contexto das respectivas relações de produção existentes, e fá-lo de tal modo que a obra de arte configura, mais ou menos validamente, interesses de determinadas classes sociais”. É importante salientar que Marcuse não faz referência direta a nenhum autor dessa estética em sua crítica, mas a teses dessa ortodoxia estética, como que a única arte autêntica “é a arte de uma classe em ascensão”, “o escritor tem a obrigação de articular e exprimir os interesses e as necessidades da classe em ascensão” e o “realismo (em vários sentidos) é considerado a forma de arte que corresponde mais convenientemente às relações sociais”, expressas todas no primeiro capítulo da *Dimensão estética*. Entretanto, vale lembrar que a crítica da cultura empreendida por ele em *O homem unidimensional* parece contemplar tanto o que acontece dentro do capitalismo quanto no comunismo, na medida em que a arte tem a sua autonomia ameaçada pelas relações de produção em ambos os regimes. Cf. MARCUSE, Herbert. *A dimensão estética*, p. 9 e 14.

⁵³¹ Id., *O homem unidimensional*, p. 78.

⁵³² *Ibid.*, p. 78.

⁵³³ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁵ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁵³⁷ *Ibid.*, p. 78.

importante pré-requisito da revolução, nomeadamente, o facto de que a necessidade de mudança radical se deve basear na estrutura psíquica dos indivíduos, na sua consciência e no seu inconsciente, nos objectivos dos seus instintos.⁵³⁸ Mas que relevância se deve atribuir ao facto de esse processo partir de uma iniciativa interna dos indivíduos? No exercício de sua subjetividade, afirma Marcuse em *A dimensão estética*, o sujeito suspende a opressão do princípio de realidade, para se entregar aos “recursos íntimos do ser humano: contemplação, sentimento e imaginação.⁵³⁹” Todavia, como Marcuse nos alerta, “a retirada e a evasão não eram definitivas⁵⁴⁰”, mas somente por um tempo determinado. Ou seja, o suficiente para o amadurecimento intelectual dos indivíduos. Isso não diminui o valor político da subjetividade, na medida em que esta, se trabalhada intelectualmente, tem o poder de proteger os indivíduos do magnetismo explorador da cultura de massa. O engajamento na revolução deveria partir, então, não de uma imposição de partido, mas de uma reflexão individual. E não há outro lugar mais propício para a subversão da experiência dos homens do que a arte.

Em um texto intitulado *Arte na sociedade unidimensional*, publicado pela primeira vez em 1967, bem antes, portanto, de *A dimensão estética*, Marcuse já aponta para os perigos de uma arte puramente realista e adverte o leitor de que sua ideia de arte emancipatória pode ser facilmente confundida com o embelezamento da paisagem de uma sociedade ou com aquele tipo de arte que dominava o cenário comunista soviético na época.

Certamente, ‘a arte política’ é um conceito monstruoso, e a arte por si mesma nunca poderia alcançar essa transformação, mas ela poderia libertar a percepção e a sensibilidade necessárias para a transformação. E, uma vez que a mudança social tenha ocorrido, a arte, forma da imaginação, poderia influenciar a construção da nova sociedade.⁵⁴¹

Da arte, Marcuse deseja somente aquilo que seria capaz de combater os valores repressivos da sociedade unidimensional.

Se a força da arte autônoma está em seu poder de negação das determinações sociais do *status quo*, e nisso ela parece partilhar o mesmo estatuto da imaginação, então, como conclui Marcuse, a arte poderia exercer um papel mais ativo na transformação da sociedade mesmo enquanto aparência (*Schein*), limitada a libertar a sensibilidade, pois a arte é só

⁵³⁸ Herbert MARCUSE, *A dimensão estética*, p. 15.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴⁰ *Ibid.*, p. 16.

⁵⁴¹ *Id.*, *Art in the one-dimensional society*, p. 118. Tradução nossa.

aparência e só “promessa” de felicidade, não a realização desta última. Não seria somente negação artística da sociedade estabelecida e de seus administradores, enquanto forma experimentada em momentos específicos de ruptura com as exigências da vida cotidiana, como na literatura, isto é, como um refúgio da humanidade reprimida pela civilização tecnológica, em suma, como liberdade interna do espírito, mas poderia ter uma influência mais específica e efetiva na mudança dessa civilização. É o próprio Marcuse quem se questiona a respeito dessa possibilidade. A pergunta é feita de forma bem clara em *Um ensaio para a libertação*, obra publicada em 1969.

Não haverá algo na dimensão estética que tenha uma afinidade essencial com a liberdade não só na sua expressão cultural sublimada (artística), mas também na sua expressão política, existencial, dessublimada, de modo que o estético possa tornar-se uma *gessell-schaftliche Produktivkraft*(força produtiva social), factor da técnica de produção, horizonte sob o qual as necessidades materiais e intelectuais se desenvolvem?⁵⁴²

É interessante ressaltar que, em *O homem unidimensional*, essa perspectiva já se faz presente na ideia de uma tecnologia como gratificação, isto é, em uma transformação da tecnologia de produção da sociedade industrial avançada, como exposto no início deste capítulo. E também está presente no esforço que o autor faz para encorajar os indivíduos a estabelecerem um contato livre com a imaginação e a arte, dotando, desse modo, a imaginação e a arte com um poder e papel de vanguarda na construção de uma sociedade livre. Mas como se daria necessariamente esse processo?

Como vimos neste subtítulo, não se trata de um engajamento político *strictu sensu* da arte em alguma causa particular da realidade social, mas, por outro lado, não está sendo excluído o fato de que o alheamento possui algum vínculo com o existente. Ao comentar esse paradoxo em Marcuse, Kangussu afirma: “A arte se aliena, mas fazendo parte do que existe. Ela compartilha com a sociedade o material e a técnica transmitidos⁵⁴³”.

Sabemos que a efetividade da arte está vinculada a aspectos da mente, isto é, está em provocar, no aparelho mental, reações transgressoras da automatização do comportamento e do pensamento formatados para os interesses da ordem tecnológica dominante, mas sua efetividade não está em definir o rumo exato dessa experiência na vida prática. Entender a

⁵⁴² Id., *Um ensaio sobre a libertação*, p. 43. E a tradução do termo alemão é nossa.

⁵⁴³ Imaculada KANGUSSU, *Leis da liberdade*, p. 247.

arte como uma técnica pode nos ajudar a compreender como ocorreria esse processo de transcendência do existente reificado, e o próprio Marcuse faz uso desse expediente em *O homem unidimensional*, ao remeter a questão para a Antiguidade. “A noção grega de afinidade entre arte e técnica pode servir de exemplo preliminar.⁵⁴⁴” Note-se que Marcuse não deseja esgotar o seu argumento nessa noção, mas tão-somente chamar a nossa atenção para o fato de que *tékne* é arte no sentido de fazer, mas a arte é também, como diz Nunes em sua *Introdução à filosofia da arte*, “a própria disposição prévia que habilita o sujeito a agir de maneira pertinente, orientado pelo conhecimento antecipado daquilo que quer fazer ou produzir.⁵⁴⁵”

Caberia discutir brevemente essa ideia de produção embutida no conceito grego de arte, para compreendermos melhor a intersecção entre arte e tecnologia como gratificação proposta por Marcuse. Em um sentido amplo, no caso grego, arte é produzir algo de acordo com os comandos da razão, mas esse produzir se desdobra em mais de um significado. Produzir pode indicar tanto “a construção de certas coisas⁵⁴⁶”, como nos diz Marcuse, ou, como nos diz Nunes, “a fabricação de objetos destinados ao uso⁵⁴⁷”, concepção esta intimamente vinculada ao trabalho dos artífices, e pode fazer referência também às “artes imitativas, como a Pintura, a Escultura, a Poesia e a Música.⁵⁴⁸” A estas últimas Aristóteles denominou *póiesis* – ato de impor à matéria uma forma, criar algo novo. Se a “relação entre arte e técnica indica a *racionalidade* específica da arte⁵⁴⁹”, como afirma o próprio Marcuse no nono capítulo de *O homem unidimensional*, isso significa que ela poderia ser utilizada para vislumbrar uma nova tecnologia de produção. Essa nova tecnologia proposta por Marcuse seria fruto daquilo que ele denominou de “*racionalidade tecnológica da arte*.⁵⁵⁰” A esse respeito, vejamos o ele mesmo nos diz:

A racionalidade da arte, sua capacidade para ‘projetar’ a existência, para definir possibilidades ainda não realizadas, poderia então ser visualizada como *validada pela e atuando na transformação científico-tecnológica do mundo*. Em vez de ser a serva do aparato estabelecido, embelezando os seus negócios e a sua miséria, a arte se tornaria uma técnica para destruir esses negócios e essa miséria.⁵⁵¹

⁵⁴⁴ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 220.

⁵⁴⁵ Benedito NUNES, *Introdução à filosofia da arte*, p. 20.

⁵⁴⁶ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 220.

⁵⁴⁷ Benedito NUNES, *op. cit.*, p. 20.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 20

⁵⁴⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 220. Grifo do autor.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 221.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 220-221. A tradução em itálico foi modificada a partir da leitura do texto original.

Em *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse eleva o poder da arte ao mesmo patamar de influência do progresso tecnológico no destino da humanidade, porque o universo artístico resguarda um espaço para um trato verdadeiro com as necessidades dos indivíduos. A característica do espaço que molda esse trato é a liberdade. O universo da obra de arte autêntica é o contrário da destruição, da exploração e da miséria, porque a arte é vida e liberdade. A arte⁵⁵² é o espaço de circulação das energias não-repressivas e, por isso, Marcuse acredita que ela poderia vir a dar forma a uma nova tecnologia, mudar a realidade, o modo de vida dos indivíduos.

O universo estético é o *Lebenswelt* de que as necessidades e faculdades da liberdade dependem para a sua libertação. Estas não podem desenvolver-se num ambiente forjado por e para impulsos agressivos, nem podem ser consideradas como o mero feito de um novo conjunto de instituições sociais. Podem apenas emergir na *prática colectiva de criar um ambiente*: [...]. Durante a reconstrução da sociedade para se atingir esse alvo, a realidade também assumiria uma *forma* expressiva do novo objectivo. A qualidade essencialmente estética dessa *forma* faria do real uma obra de *arte*, mas tanto quanto a forma tem de emergir no processo social de produção, a arte teria mudado o seu lugar e função tradicionais na sociedade: ter-se-ia tornado uma força produtiva tanto na transformação material como na cultural. E sendo uma tal força, poderia reelaborar integralmente a qualidade e a “aparência” das coisas, refazer a realidade, a maneira de viver. Isto significaria o *Aufhebung* da arte: o fim do estético segregado do real e também o fim da síntese comercial de negócio e beleza, exploração e prazer.⁵⁵³

Na concepção de Marcuse, para que a capacidade de “projetar” a existência, para definir as possibilidades ainda não realizadas⁵⁵⁴, isto é, para que as qualidades enriquecedoras do espírito humano presentes na arte autêntica possam “ser antevistas como *validadas* pela e funcionando na transformação tecnológica do mundo⁵⁵⁵”, seria necessário o que Marcuse denomina, em *O homem unidimensional*, de “redução estética” (*aesthetic*

⁵⁵² Além das obras mencionadas anteriormente no corpo desta dissertação e em uma nota de rodapé neste subtítulo, no terceiro capítulo de *O homem unidimensional* Marcuse ainda cita *Os anos de aprendizado de Wilhelm Meister*, de Goethe, e Thomas Mann. Em *Contra-revolução e revolta*, Marcuse defende que a arte da cultura burguesa ainda seria válida nos anos 1970. Ele cita Büchner, Ibsen, Flaubert e Dickens como exemplos de obras burguesas que relatam conflitos de períodos históricos anteriores, mas que comportam um significado universal para o homem. Cf. MARCUSE, Herbert. *Contra-revolução e revolta*, p. 91, 93 e 101. Em *A dimensão estética*, dentre os autores mencionados por Marcuse, destacamos Goethe, que entra em cena com o *Werther* e as *Afinidades eletivas*, os *Humilhados e ofendidos* de Dostoiévsky, *Os miseráveis* de Victor Hugo e, por último, o nome de Brecht, que aparece várias vezes no texto.

⁵⁵³ Herbert MARCUSE, *Um ensaio sobre a libertação*, p. 49-50. Grifos do autor.

⁵⁵⁴ Id., *O homem unidimensional*, p. 220.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 239.

reduction) da natureza humana, pois, “quanto mais espetacularmente irracional se torna a sociedade, tanto maior a racionalidade do universo artístico.⁵⁵⁶” Esse conceito faz parte do pensamento de Hegel, e Marcuse o explica da seguinte maneira em *O homem unidimensional*:

Segundo Hegel, a arte reduz a contingência imediata na qual um objeto (ou uma totalidade de objetos) existe, para um estado no qual o objeto assume a forma e a qualidade de liberdade. Tal transformação é redução porque a situação contingente sofre exigências que são externas e que se interpõem à sua livre realização. Essas exigências constituem um ‘aparato’, visto que não são meramente naturais, mas, antes, sujeitas a modificação e a desenvolvimento livres e racionais. Assim, a transformação artística viola o objeto natural, mas o violado é, ele próprio, opressivo; assim, a transformação estética é libertação.⁵⁵⁷

Ora, se o objeto é modificado pela dimensão estética de modo a abandonar a finalidade imediata com que se nos apresenta, e se a violação é, na verdade, libertação, pois o objeto modificado é, em si mesmo, repressivo em sua contingência imediata, segue-se daí que a modificação não promove mais repressão, e sim o oposto. Se essa proposta fosse adotada em relação à tecnologia, isto é, se houvesse uma redução do aparato tecnológico à dimensão estética, seria possível pensar no surgimento de uma tecnologia de produção, cujo *a priori* não seria mais o da exploração capitalista em vigor nas sociedades industriais avançadas. Com a transformação artística do aparato, a natureza externa do homem continuaria sendo objeto de ação da tecnologia, mas somente no que tange à satisfação das necessidades autodeterminadas do indivíduo. A redução estética ajudaria a promover, portanto, uma redefinição das necessidades. Não haveria extração de recursos naturais que não fossem para o bem do indivíduo nem destruição desenfreada do meio ambiente para atender a esse fim. A redução estética significa uma redução da dominação agressiva do homem sobre a natureza: a relação passa a ser de gratificação. A redução estética quer dizer uma redução no poder não só de exploração agressiva da natureza, mas na concentração de poder repressivo do aparato sobre a vida dos indivíduos. Contra essa dominação e com o apoio da arte, Marcuse propõe, de acordo com Kellner, o surgimento de instituições “que são mais descentralizadas e mais democráticas, bem como personalidades que sejam mais cooperativas e carinhosas e menos competitivas e manipuladoras.⁵⁵⁸” Se a racionalidade da arte pudesse contribuir para a criação

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 220.

⁵⁵⁷ *Id.*, *O homem unidimensional*, p. 221. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

⁵⁵⁸ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 336. Tradução nossa.

de uma nova tecnologia, esta teria o *logos* da emancipação, não o da dominação repressiva das necessidades e potencialidades dos homens.

A redução estética aparece na transformação tecnológica da natureza, onde e se essa redução tiver êxito em conectar dominação e libertação, direcionando a dominação [da natureza] para a libertação. Neste caso, a conquista da Natureza reduz a cegueira, a ferocidade e a fertilidade da Natureza – o que implica reduzir a ferocidade do homem contra a Natureza. O cultivo do solo é qualitativamente diferente da destruição do solo; a extração dos recursos naturais, da exploração com desperdício; a limpeza das florestas, do desflorestamento em massa. Pobreza, doença e crescimento canceroso são tão naturais quanto os males humanos – sua redução e remoção é libertação de vida. A civilização alcançou essa ‘outra’ transformação libertadora em seus jardins, parques e reservas naturais. Mas, fora dessas pequenas áreas protegidas, tratou a Natureza como tem tratado o homem – como um instrumento de produtividade destrutiva.⁵⁵⁹

O modo de produção de mercadorias das sociedades industriais avançadas causa, como nos diz Kellner, o desperdício de força de trabalho e de recursos naturais, “criando uma ‘escassez artificial’ que desperdiça recursos básicos e fontes de energia ou manipula o suprimento destas para aumentar o preço.”⁵⁶⁰

Para Marcuse, pelo fato de a racionalidade da arte advir da natureza afetiva do homem, isto é, dos instintos, os quais se opõem ao universo exterior criado pela racionalidade tecnológica, o desperdício e a exploração desenfreada do capitalismo são neutralizados. A verdade da arte reside assim na energia dos instintos de vida, os quais aparecem com maior intensidade em *Eros*. “É certo que a verdade da arte tem algo a ver com *Eros*: ela é um portal para a energia dos instintos de vida que pulsa em *Eros* e empresta a esta energia a palavra, a imagem, o tom.”⁵⁶¹ É por meio dos instintos que a arte revela o que “*deve ser a paz, a satisfação, a felicidade.*”⁵⁶² Contudo, como nos adverte o próprio Marcuse, o dever não é “imposto de fora ou de cima, mas é a necessidade instintiva (sublimada) e o objeto ‘natural’ de *Eros.*”⁵⁶³ Ora, se é uma necessidade dos instintos, ela é, portanto, verdadeira. Por estar estreitamente vinculada aos instintos, a arte comporta uma expressão de verdade ímpar, porque é uma “desrealização transformadora da realidade dada. Toda obra de arte é, com

⁵⁵⁹ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 221. A partir do texto original, a tradução brasileira foi modificada.

⁵⁶⁰ Douglas KELLNER, *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*, p. 336. Tradução nossa.

⁵⁶¹ Herbert MARCUSE, *Teoría y política*, p. 58. Tradução nossa.

⁵⁶² *Ibid.*, p. 58. Tradução nossa.

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 58. Tradução nossa.

relação à realidade, poetização, imaginação, encontro (hallazgo).⁵⁶⁴” Pela força da imaginação, a arte tem o poder de transformar a sensorialidade “em um novo ver, ouvir, etc., que por sua vez conduz a um novo *conhecer*.”⁵⁶⁵

Com essa proposta de redução estética, Marcuse pressupõe que a relação do homem com a natureza não seria mais de dominação e destruição, o trabalho social necessário para a produção de bens não permaneceria, obviamente, inalterado. A redução estética é a saída de Marcuse contra a outra redução operada pela racionalidade tecnológica do aparato, que circunscreve as necessidades humanas aos interesses comerciais. Com uma produção socialmente necessária, isto é, autodeterminada e, portanto, reduzida para atender as demandas vitais, os indivíduos poderiam se dedicar ao desenvolvimento de suas potencialidades intelectuais e também da sensibilidade.

As categorias estéticas entrariam na tecnologia da pacificação até o ponto em que a maquinaria produtiva fosse construída visando o livre jogo das faculdades. [...]. A ideia de tal milênio é tão ideológica na civilização industrial desenvolvida como o foi na Idade Média e talvez até mais do que então. Pois a luta do homem com a Natureza é cada vez mais uma luta com a sua sociedade, cujos poderes sobre o indivíduo se tornam mais ‘racionais’ e, portanto, mais necessários do que nunca. Contudo, conquanto o reino da necessidade continue, sua organização visando a fins qualitativamente diferentes modificaria não apenas o modo, mas também a extensão da produção socialmente necessária.⁵⁶⁶

Uma redução na jornada de trabalho e o surgimento de uma nova tecnologia poderiam afetar drasticamente a realidade social em que os indivíduos estão atualmente inseridos, isto é, significaria um duro golpe contra o princípio de realidade repressivo imposto aos indivíduos, porque, segundo Marcuse, essa redução poderia, como consequência, provocar uma diminuição do padrão de vida predominante nas sociedades industriais avançadas. Porém, esse resultado não seria de todo desprezível, na medida em que esse decréscimo no padrão de vida unidimensional implicaria maior autonomia para os indivíduos. A perda material seria compensada com o ganho em liberdade, porque o indivíduo não condicionaria mais a sua liberdade à capacidade para adquirir mercadorias. O critério para avaliar a qualidade de vida passaria a ser o do prazer sentido ao sermos capazes de determinar

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 57. Tradução nossa.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 57. Tradução nossa. Grifo do autor.

⁵⁶⁶ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 222. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

as próprias necessidades. E tudo isso seria causado pela nova sensibilidade. Em *Eros e civilização*, Marcuse comenta:

Como a duração do dia de trabalho é, por si mesma, um dos principais fatores repressivos impostos ao princípio de prazer pelo princípio de realidade, a redução do dia de trabalho a um ponto em que a mera porção de tempo de trabalho já não paralise o desenvolvimento humano é o primeiro pré-requisito da liberdade. Tal redução, só por si, quase significaria, certamente, um considerável decréscimo no padrão de vida hoje predominante na maioria dos países industrialmente avançados⁵⁶⁷.

Um exame da proposta de Marcuse nos confronta com dois dos valores mais cultuados da civilização industrial avançada: a alta produtividade de bens e o consumo. A dificuldade está em romper com a padronização do pensamento e da experiência imposta pela produtividade da civilização tecnológica.

Para finalizar, recapitulemos alguns pontos que foram abordados neste subtítulo. Em linhas gerais, podemos dizer que, em um primeiro momento, mais precisamente, no terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, as considerações do diagnóstico de Marcuse apontam para uma redução da cultura superior às demandas da racionalidade tecnológica. A gratificação da arte não é mais um contraponto para uma realidade de abundância material. Todavia, em um segundo momento, Marcuse retoma a ideia de que é possível, por intermédio da arte, redirecionar as necessidades humanas e as faculdades mentais e, por consequência, redirecionar os rumos do progresso tecnológico para a construção de uma sociedade livre da ideologia industrial repressora. Uma redução estética, como sugere Marcuse, exigiria não só uma mudança no sistema de produção, mas, ao mesmo tempo, uma transformação na relação dos homens não só com as mercadorias industrializadas, mas com o mundo em si. A virada histórica no rumo do progresso tecnológico depende assim da revitalização da arte, como vetor de oposição à ordem estabelecida. Trata-se de um jogo entre imaginação, arte e tecnologia, para que o objetivo seja alcançado. A exposição argumentativa, em *O homem unidimensional*, está inteiramente alinhada a esse objetivo.

Essa proposta de Marcuse não parece ter um caráter utópico, se olharmos para o progresso histórico das ciências e as inovações tecnológicas. Dessa forma, imaginar uma nova tecnologia de produção e conceber a arte estimulando o desenvolvimento de uma nova

⁵⁶⁷ Id., *Eros e civilização*, p. 141.

sensibilidade crítica nos indivíduos são perspectivas reais, se invocarmos as realizações promovidas pelo próprio desenvolvimento tecnológico de seu tempo. Em *Art in the one-dimensional society*, Marcuse afirma que as pré-condições para a arquitetura de uma sociedade livre já existem no interior das sociedades industriais avançadas:

Os instrumentos e os materiais estão lá para a construção de tal ambiente, social e natural, onde os instintos vitais não-sublimados redirecionariam o desenvolvimento das necessidades humanas e das faculdades, redirecionariam o progresso técnico. Essas pré-condições estão aí para a criação da beleza não como ornamento, não como superfície do feio, não como peça de museu, mas como expressão e objetivo de um novo tipo de homem: como necessidade biológica em um novo sistema de vida. E com essa possível mudança no lugar da arte e em sua função, a arte transcendendo a si mesma se tornaria um fator na reconstrução da natureza e da sociedade, na reconstrução da polis, um fator político. Não arte política, não política como arte, mas arte como a arquitetura de uma sociedade livre.⁵⁶⁸

⁵⁶⁸ Herbert MARCUSE, *Art in the one-dimensional society*, p. 121-122. Tradução nossa.

3.6 Tempo livre e contemplação de si

Marcuse trabalha com a premissa de que o alto nível de progresso tecnológico das sociedades industriais avançadas teria criado aquilo que chamamos de tempo livre, isto é, o tempo não ocupado pelo trabalho socialmente necessário e, por conseguinte, tempo não gasto com a manutenção biológica de nossa existência. As condições de vida material de grande parte, se não, da totalidade da população, nos países mais industrializados, sofrera uma melhora significativa em relação ao que se podia presenciar na Inglaterra do século XIX, com altas taxas de mortalidade não só da população infantil, mas também da adulta; desprovidos das benesses das quais gozavam somente os membros abastados da sociedade burguesa, os trabalhadores tinham que gastar uma grande parcela de seu tempo no trabalho. Nesse sentido, libertar o indivíduo da coação do trabalho deveria significar autodeterminação das necessidades e tempo livre para atividades lúdicas. Antes de Marcuse, nos *Grundrisse*, como vimos no início deste capítulo, Marx vislumbrou que o progresso tecnológico poderia gerar tempo livre para que o homem desenvolvesse suas potencialidades e, portanto, não gastasse toda a sua energia na luta pela sobrevivência. Abromeit explica:

Nos *Grundrisse*, Marx explicita o potencial emancipatório desse processo em mais detalhe, argumentando que a compulsão capitalista para aumentar a produtividade através da introdução de novas tecnologias cria a possibilidade histórica de superar uma sociedade baseada no trabalho abstrato, produtor de valor de troca. Pois essa tendência geral cria o potencial para a automação extensiva; tão extensiva, de fato, que o trabalho assalariado poderia ser reduzido a um ponto em que deixa de ser a atividade dominante na vida da maioria das pessoas.⁵⁶⁹

Porém, segundo Marcuse, para que o tempo e a energia sejam verdadeiramente livres, os próprios indivíduos precisam se dedicar a atividades que não possuam nenhum vínculo com o trabalho alienado ou com atividades de lazer impostas por forças externas, práticas ainda existentes na sociedade industrial avançada. Caso contrário, o indivíduo não desenvolveria nenhum pensamento crítico que lhe permitisse projetar uma existência livre das exigências de produção das sociedades unidimensionais, mas continuaria trabalhando mesmo quando não se encontrasse em seu local de trabalho. O tempo livre direcionado pelo aparato serve apenas para manter o indivíduo preso a um círculo lucrativo de transação comercial,

⁵⁶⁹ John ABROMEIT, *Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico?*, p. 289.

onde o lazer, necessidade imposta e, logo, de satisfação administrada, consome o salário dos trabalhadores. O que se recebe pela força de trabalho não é, desse modo, gasto com o próprio indivíduo, mas com o prazer oferecido pela administração totalitária do aparato.

Para Marcuse, o aproveitamento pleno do tempo livre e a reposição da energia libidinal associada a esse tempo só podem ser obtidos por intermédio de uma redução drástica na submissão passiva às determinações do aparato. É por essa razão que o progresso tecnológico do capitalismo avançado considerado por Marcuse como insuficiente para atingir esse objetivo, a não ser que, como vimos nos subtítulos anteriores deste capítulo, esse progresso não seja pautado pela lógica de mercado capitalista, mas pela dimensão estética. Analisaremos, a seguir, o problema atrelado a essa insuficiência detectada por Marcuse em *O homem unidimensional*.

Para o sucesso no aproveitamento de tempo livre, seria necessário negar as propostas uniformizadas feitas pela sociedade industrial avançada para a ocupação do tempo livre. Rejeitar as opções administradas de recreação não é meta almejável, mas necessária para atingir a libertação. Além disso, é preciso rejeitar o contentamento com as mercadorias. No nono capítulo de seu *O homem unidimensional*, Marcuse esclarece:

Além do âmbito pessoal, a autodeterminação pressupõe energia livre disponível que não seja gasta em trabalho material e intelectual sobreposto. Deve ser energia livre também no sentido de não ser canalizada para o manuseio de mercadorias e serviços que satisfazem ao indivíduo enquanto o tornam incapaz de alcançar uma existência própria, incapaz de apreender as possibilidades que são repelidas por sua satisfação. O conforto, os negócios e a segurança no emprego numa sociedade que se prepara para e contra a destruição nuclear pode servir de exemplo universal de contentamento escravizador. A libertação de energia de desempenhos exigidos para manter a prosperidade destrutiva significa baixar o alto padrão de servidão a fim de permitir aos indivíduos desenvolverem aquela racionalidade que pode tornar possível uma existência pacificada.⁵⁷⁰

É importante notar aqui que, além dos efeitos ressaltados anteriormente, a abundância de mercadorias vem paulatinamente tornando inviável o tempo verdadeiramente livre. A abundância material exige não só espaço na vida dos indivíduos para acomodar os frutos da produção, disponibilizado pelos indivíduos sem nenhuma resistência, mas também tempo e energia vital para o manuseio dos produtos.

⁵⁷⁰ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 224.

Em sua análise sobre a ideologia totalitária da sociedade industrial avançada, a contradição detectada por Marcuse é a de que ao progresso tecnológico se seguiu o lazer unidimensional. Ou seja, os indivíduos deveriam realizar algo produtivo para si mesmos no tempo livre. Todavia, a autonomia do indivíduo foi violada pela indústria do entretenimento e da propaganda, que impõem a distração no lazer em substituição à fruição do tempo livre. Assim, Marcuse conclui que o tempo para o mergulho em direção à nossa natureza interior teria sido usurpado pelo fetichismo da mercadoria e pela cultura de massa. “A solidão, a própria condição que manteve o indivíduo contra e além de sua sociedade, tornou-se tecnicamente impossível.⁵⁷¹” Nas sociedades industriais avançadas, a solidão e o silêncio que resultam desse estado parecem extinguir-se na mesma proporção em que se nota o surgimento da vida afluenta. Haveria assim uma relação direta entre a abolição do tempo para a solidão e o acelerado progresso tecnológico dessa sociedade. Segundo Vance Packard:

Nos últimos tempos, o aumento do número de horas de folga da qual a maioria dos norte-americanos podem gozar tornou para muitos deles, pelo menos em certo sentido, mais difícil ter vida privada. Os americanos dispõem agora de mais tempo para ler jornais, revistas e livros, para assistir à televisão e para ouvir rádio. Desejam não apenas informações, mas também diversão e, com frequência, excitação. Muitos gostam de mexericos e de fatos escandalosos sobre seus concidadãos.⁵⁷²

Na direção das conclusões de Packard, esse tempo livre não-administrado, do qual os indivíduos estão sendo tolhidos pelas mais variadas formas de propaganda e entretenimento, permitiria o questionamento sobre a relação do homem com o mundo. É nesse momento que o indivíduo poderia ter liberdade de pensamento, de ser sensível e, por consequência, não só seria dono absoluto de seu tempo livre, mas poderia usufruir desse tempo no agir político. Desse modo, seria possível um uso mais amplo do tempo livre, para além do exercício lúdico deste na vida privada, como, por exemplo, na luta política. A ação política não seria assim mais considerada como algo alheio aos interesses particulares dos indivíduos. Como consequência, mesmo na ausência de um engajamento político direto, os indivíduos poderiam nutrir uma consciência política crítica capaz de romper com o sistema de integração do aparato cultural das sociedades industriais avançadas, passando assim a não se submeter mais à servidão irracional de uma democracia totalitária, em que o *status quo* dita isoladamente o

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 81.

⁵⁷² Vance PACKARD, *Sociedade nua*, p. 37-38.

bem-estar que se julga digno para todos. Recusar esse modo de vida imposto pela propaganda e indústria do entretenimento já constitui um ato de natureza política. Parece ser possível dizer que, pelo menos, uma suspensão no interesse do trabalhador pela alta produtividade de bens e pelo entretenimento seria verificada. Mas para isso não basta, apesar de ser *conditio sine qua non*, somente progresso tecnológico para a libertação do trabalho alienado, isto é, liberação de tempo livre a partir da automatização do trabalho e, ao mesmo tempo, que este tempo livre não seja preenchido com as ofertas de diversão da indústria do entretenimento. No quarto capítulo de *Eros e civilização*, Marcuse explica como se processa a ocupação do tempo livre com as demandas do aparato e, logo, fica explícito o que deve ser recusado:

O elevado padrão de vida, no domínio das grandes companhias, é restritivo num sentido sociológico concreto: os bens e serviços que os indivíduos compram controlam suas necessidades e petrificam suas faculdades. Em troca dos artigos que enriquecem a vida deles, os indivíduos vendem não só seu trabalho, mas também seu tempo livre. [...]. Dispõem de inúmeras opções e inúmeros inventos que são todos da mesma espécie, que as mantêm ocupadas e distraem sua atenção do verdadeiro problema – que é a consciência de que poderiam trabalhar menos e determinar suas próprias necessidades e satisfações.⁵⁷³

Ora, se não basta somente um desenvolvimento tecnológico avançado no aparato de produção é porque os fatores associados a esse desenvolvimento precisam ser modificados, notadamente as concepções vigentes de trabalho e de consumo. A ideia de progresso tecnológico deveria caminhar ao lado do trabalhar menos e, ao mesmo tempo, de uma recusa do sistema de produção vigente. Em uma sociedade socialista, o conceito de trabalho se altera, na medida em que os indivíduos definem o que é essencial que se produza para a própria existência. Esse passo em direção à mudança nas ideias de trabalho e de consumo provocam um enfraquecimento no poder de integração da padronização das necessidades atendidas pelo sistema de produção. Mas o passo seria muito maior, segundo revela Marcuse em seu manuscrito intitulado *33 Teses*: seria o fim da “escravidão do salário, isto é, diminuir as horas de trabalho.⁵⁷⁴” Essa afirmação, feita em 1947, não aparece de forma explícita em *O homem unidimensional*. De qualquer forma, mencionar esse projeto de redução da jornada de trabalho significa um rompimento com o sistema capitalista de exploração da força de trabalho dos indivíduos e com a dominação sobre as necessidades, além de um claro alinhamento com o

⁵⁷³ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 99.

⁵⁷⁴ Id., *33 Teses*, p. 301.

pensamento marxiano. Em “Seis perguntas acerca de la teoria y la praxis”, entrevista de 1975, Marcuse declara:

O quadro originário do socialismo em uma sociedade desenvolvida tal como concebeu Marx pressupõe um homem que possa trabalhar pouco ou muito segundo sua própria vontade porque não depende disso a satisfação das necessidades vitais.⁵⁷⁵

Quando não há mais relação entre o que o indivíduo recebe para o seu sustento e o montante de horas dedicadas ao trabalho, pois os proventos são determinados pelas necessidades do indivíduo, o trabalho perde o seu posto de centralidade na existência humana. O que nos interessa aqui é que estar submetido a uma jornada menor de trabalho é, na ótica de Marcuse, uma afronta ao sistema de produção das sociedades industriais avançadas. Sob essa perspectiva, o tempo livre é uma forma de garantir dignidade ao homem; usufruído livremente, constituiria mais uma ameaça à sociedade unidimensional. Em *Salário, preço e lucro*, publicado em 1865, Marx já é taxativo a respeito da importância do tempo livre na vida do ser humano. No sistema capitalista de produção, como nota Marx:

O homem que não dispõe de nenhum tempo livre, cuja vida, afora as interrupções puramente físicas do sono, das refeições, etc., está toda ela absorvida pelo seu trabalho para o capitalista, é menos que uma besta de carga. É uma simples máquina, fisicamente destrozada e espiritualmente animalizada, para produzir riqueza alheia.⁵⁷⁶

Sem tempo livre, não há como o trabalhador despertar para a consciência revolucionária. A posição de Marcuse é, portanto, a de que somente combatendo o trabalho alienado será possível a fruição autodeterminada do tempo livre.

Vale a pena ressaltar o contraste do quadro atual da sociedade tecnológica avançada com um passado anterior, para compreendermos melhor as transformações históricas, das quais nos fala Marcuse, envolvendo o homem e o tempo para o lúdico. Para a execução dessa tarefa, precisaremos fazer, novamente, um breve retorno ao terceiro capítulo do *Homem unidimensional*. O cenário desse passado anterior ao das sociedades industriais avançadas é o

⁵⁷⁵ Id., *Seis perguntas acerca de la teoria y la praxis*, p. 133. Tradução nossa.

⁵⁷⁶ Karl MARX, *Salário, preço e lucro*, p. 120-121.

da paisagem dominada por carruagens e carroças nas ruas das cidades. Apesar de um grande número de indivíduos – notadamente o proletariado – ser privado de gozar da alta cultura burguesa, nesse período o ritmo da vida, principalmente para os burgueses, era distinto do da época contemporânea da sociedade industrial avançada, criticada por Marcuse. A natureza e o homem ainda não estavam submetidos a um sistema integrado de produção em massa de mercadorias. Os indivíduos gozavam do tempo livre para contemplar a natureza, mas também para refletir sobre a própria existência ou sobre a vida comum em sociedade. O tempo livre não era gasto com qualquer atividade que pudesse recordar o trabalho.

Indubitavelmente, o mundo de seus predecessores era um mundo atrasado, pré-tecnológico, um mundo com boa noção da desigualdade e da labuta, no qual o trabalho ainda era um infortúnio predeterminado; mas um mundo no qual o homem e a natureza ainda não estavam organizados como coisas e instrumentos. Com o seu código de formas e maneiras, com o estilo e o vocabulário de sua literatura e filosofia, essa cultura passada expressava o ritmo e o conteúdo de um universo no qual vales e florestas, vilas e hospedarias, nobres e vilões, salões e cortes eram parte da realidade vivida. Na prosa e no verso dessa cultura pré-tecnológica está o ritmo daqueles que perambulam ou passeiam em carruagens, que tem o tempo e o prazer de pensar, contemplar, sentir e narrar.⁵⁷⁷

Tanto a arte, a imaginação quanto o tempo livre são elementos necessários para que os indivíduos possam desenvolver uma sensibilidade que permita uma interação com o mundo de uma forma não-repressiva. Na fruição desse tempo livre, desde que não seja com o lazer coordenado, a sensibilidade fica livre das determinações do aparato de produção, permitindo que os indivíduos experimentem outras possibilidades de existência. Não se pode ignorar o fato de a arte ser o lar da sensibilidade, mas, para libertar esta última, isto é, para torná-la livre, não se pode prescindir de tempo livre para dar, inclusive, asas à faculdade da imaginação.

A sociedade industrial avançada é, sem dúvida, ruidosa e o ruído assegura a integração dos homens em torno dela. O ruído atua assim contra a libertação da sensibilidade que poderia colaborar para o surgimento de um novo sujeito. O ruído é um dos totens mais cultuados nas sociedades industriais avançadas, justamente porque, além de inibir o florescimento de uma nova sensibilidade, impede a percepção da contradição que é viver sob o princípio de realidade repressor e, ao mesmo tempo, acreditar que se é livre nessa realidade.

⁵⁷⁷ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 71-72. Com base no texto original, a tradução brasileira foi ligeiramente modificada.

Não é o ruído a principal característica da indústria do entretenimento? O que são os parques de diversão? A arte é o oposto do ruído tecnológico que afasta o homem do contato com sua natureza interior. Denominar o ruído como um totem não é um ato de figuração linguística, porque designa um modo coletivo e individual de existência. O ruído é a consolidação do poder de controle total das sociedades industriais avançadas. Nesses termos, podemos dizer que o ruído é um poderoso dispositivo de controle contra a libertação do homem. Trata-se de mais um impecilho contra o desenvolvimento de pensamento crítico e contra o livre jogo da imaginação. O ruído serve assim para reforçar a contiguidade das instituições repressivas existentes e, por consequência, para manter o modo de organização da vida das sociedades industriais avançadas intacto. A este, em *Arte na sociedade unidimensional*, Marcuse contrapõe “a tranquilidade na qual os sentidos podem perceber e escutar o que está reprimido nos negócios do dia a dia e no divertimento cotidiano, na qual nós podemos realmente ver e sentir o que nós somos e o que as coisas são.”⁵⁷⁸

⁵⁷⁸ Id., *Art in the one-dimensional society*, p. 117-118. Tradução nossa.

3.7 A Grande Recusa e os grupos marginalizados

Após explicitarmos a proposta de transformação radical da sociedade com base no surgimento de uma tecnologia que gere gratificação e não mais opressão, do jogo da imaginação e da arte como caminhos para uma sensibilidade crítica dos homens e, por conseguinte, como elemento fundamental no processo de formação do homem (*Bildung*) para a libertação, cabe destacar aqui que Marcuse deseja mais do que liberdade de pensamento, mas um homem livre das determinações comerciais impostas pelo aparato, e, por fim, a necessidade de um tempo livre não administrado. A partir de agora, trataremos da interpretação de Marcuse dos primeiros focos de protesto político mencionados em *O homem unidimensional* contra a estrutura de dominação da sociedade unidimensional.

Durante todo o percurso investigativo de seu texto, Marcuse se ocupa em fazer uma reflexão negativa e um diagnóstico crítico da ordem social estabelecida, mas, concomitantemente, busca formas efetivas, isto é, concretas que possam potencialmente realizar a transformação qualitativa da ordem empírica das sociedades industriais avançadas. Essas formas concretas são apresentadas por Marcuse ao leitor no fim de seu *O homem unidimensional*, quando menciona o surgimento de grupos dissidentes no interior das sociedades industriais avançadas. A existência desses grupos fará com que Marcuse se debruce em uma análise de seu potencial político na realidade concreta, principalmente em escritos posteriores, pois eles representam uma possibilidade real e não somente teórica de mudança da sociedade existente ou, pelo menos, impõem aos outros indivíduos um questionamento sobre o modo unidimensional de organização da vida das sociedades industriais avançadas. Não se trata, pois, de produzir o mundo livre abstratamente no intelecto, o pensamento negativo em ação, mas da possibilidade de produzi-lo concretamente.

Na medida em que Marcuse identifica esses grupos com o seu conceito de Grande Recusa (*Great Refusal*), é possível perceber alguns pontos de dissonância teórica no diálogo com o pensamento de Marx. No caso da reflexão empreendida por Marcuse em *O homem unidimensional*, veremos, mais adiante, que a questão dos sujeitos históricos capazes de realizar a revolução não envolve mais a consciência e o descontentamento de uma classe *per se* no corpo social. Pelo contrário, a grande contribuição do *Homem unidimensional* é ter demonstrado o esfacelamento da estrutura tripartite da sociedade feita por Marx em sua *Crítica do programa de Gotha*. Nesse escrito, Marx divide a sociedade de seu tempo em três classes: a) Burguesia; b) Classe média; c) Proletariado. O avanço em relação a Marx não

aparece somente no conceito de aparato gerenciado por um *establishment* ou *status quo*, que, por sua vez, também é servo desse aparato, mas tem, certamente, vínculo com o conceito de sociedade unidimensional, na medida em que ocorre o processo inverso do que está expresso na *Crítica do programa de Gotha* em relação à classe média. Em Marcuse, é o trabalhador que ascende a um novo patamar de existência social na sociedade industrial avançada, e não a classe média que se pauperiza, agregando-se ao proletariado como prefigurou Marx. “Mas o *Manifesto* acrescenta que ‘quando [as camadas médias] se tornam revolucionárias, isto se dá em consequência de sua iminente passagem para o proletariado’.⁵⁷⁹” Por enquanto, antes de prosseguirmos nessa linha de reflexão, cabe fazermos uma elucidação do conceito de Grande Recusa.

O termo “Grande Recusa” está presente nos textos de Marcuse, pelo menos, desde a escritura de *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*. O conceito não é assim nenhuma novidade. O que pode ser, entretanto, inovador é a dualidade de sentido atribuída ao conceito em *O homem unidimensional*. Para além do conhecimento desse fato, o que nos importa aqui é o peso do conceito no pensamento emancipatório de Marcuse. Em *O homem unidimensional*, diferentemente do que ocorre em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, onde Marcuse questiona como a arte poderia recuperar sua força de Grande Recusa, e do que acontece em *Eros e civilização*, a Grande Recusa não aparece somente na linguagem da arte. É bem verdade que o próprio Marcuse reconhece não haver lugar onde possamos melhor constatar o verdadeiro sentido da palavra liberdade do que a linguagem da arte. “Essa Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade – ‘viver sem angústia’. Mas essa ideia só podia ser formulada sem punição na linguagem da arte.⁵⁸⁰” Entretanto, reconhecer que a arte pode possuir um caráter político não é o suficiente para transformar a realidade do mundo empírico. Isso conduzirá Marcuse a buscar outras possibilidades concretas para a Grande Recusa dentro do contexto histórico de seu tempo. Em relação a seus trabalhos anteriores, a inovação que Marcuse nos apresenta em *O homem unidimensional* é dizer que a Grande Recusa também está no alvorecer dos grupos de insurgentes dos anos 1960. Assim, o conceito é expandido para acolher outras possibilidades de recusa, e não se restringe mais ao universo da dimensão estética: expande-se para o entendimento dos movimentos sociais como uma perturbação da estética repressiva do sistema de produção da sociedade industrial avançada e sua cultura de massa.

⁵⁷⁹ Karl MARX, *Crítica do programa de Gotha*, p. 34.

⁵⁸⁰ Herbert MARCUSE, *Eros e civilização*, p. 139.

No fim do nono capítulo de seu *O homem unidimensional*, Marcuse afirma que a luta por emancipação não deve ser uma busca particular, sem consequências para o todo da sociedade. Uma sociedade verdadeiramente emancipada, isto é, efetivamente livre, não se caracteriza por garantias, inclusive constitucionais, como ocorre nos EUA, de liberdade privada. Recordemos que essa suposta liberdade no interior do lar garantida pela lei formal, também é, na verdade, inexistente na sociedade unidimensional, na medida em que o desejo de servidão não cessa quando os indivíduos cruzam as portas de suas casas. A ausência de autonomia de cada indivíduo abre precedentes perigosos para o surgimento de uma sociedade administrada por corporações que inibem não somente o empreendedorismo empresarial individual, isto é, com o mínimo de interferência do Estado no mundo dos negócios, como desejava Adam Smith, mas reprimem também a manifestação de uma verdadeira oposição política. Para romper com a ditadura do sistema de produção da sociedade unidimensional, o ataque deve ser desferido contra o pilar de sustentação dessa sociedade. Ou seja, contra uma tecnologia de produção orientada para a satisfação de necessidades comerciais; logo, contra o que Marcuse denomina de falsas necessidades. O ingrediente político ausente é a autodeterminação de necessidades, tanto no nível individual quanto no coletivo, em nível material e intelectual.

A meta da autodeterminação autêntica pelos indivíduos depende do controle social eficaz da produção e distribuição das necessidades (em termos do nível de cultura material e intelectual atingido).⁵⁸¹

Dessa forma, o individual não se sobreporia ao coletivo e, na medida em que a discussão sobre as necessidades fosse coletiva e não organizada por um pequeno grupo de gerenciadores do *status quo*, que, por sua vez, como já foi dito, também está, no estado atual do diagnóstico marcuseano, subordinado à mesma tecnologia de dominação, seria possível reorientar a produção para uma efetiva pacificação da existência, com gratificação coletiva das necessidades vitais; ao mesmo tempo, os indivíduos teriam mais disposição para negar qualquer desvio do sistema de produção para fins meramente econômicos, incluindo todo o aparato propagandístico que o cerca. Os indivíduos seriam assim livres, porque não sofreriam mais coação externa.

⁵⁸¹ Id., *O homem unidimensional*, p. 231.

Sem dúvida, uma sociedade livre é definida por mais do que a autonomia privada, por mais realizações fundamentais. Não obstante, a ausência daquela vicia até as mais conspícuas instituições de liberdade econômica e política – ao negar liberdade em suas raízes mais ocultas. A socialização maciça começa em casa e coíbe o desenvolvimento da percepção e da consciência. O alcance da autonomia exige condições nas quais as dimensões reprimidas da experiência podem novamente voltar à vida; sua libertação exige a repressão das necessidades e satisfações heterônomas que organizam a vida nessa sociedade. Quanto mais elas se tenham tornado necessidades e satisfações individuais, tanto mais sua repressão pareceria ser quase uma privação fatal. Mas precisamente em virtude desse caráter fatal, ela pode criar o requisito subjetivo primordial para a mudança qualitativa – a saber, a *redefinição das necessidades*.⁵⁸²

O reconhecimento da dificuldade de realização desse projeto de redefinição das necessidades, isto é, de transformação qualitativa da vida e, portanto, de reconstrução da sociedade não impede Marcuse de nos dizer como os indivíduos poderiam aprender a imaginar uma sociedade totalmente distinta da estabelecida. Para ele, livres dos instrumentos que limitam não só o livre uso da racionalidade, mas também limitam um uso dessa racionalidade impulsionada pela sensibilidade, tais como a linguagem da propaganda, grande aliada no projeto de padronização da experiência humana e responsável por “uma ampla maioria indiferente⁵⁸³”, os indivíduos seriam obrigados a mergulhar em uma espécie de processo socrático de reflexão, que inevitavelmente promoveria o surgimento de um novo homem. De acordo com Marcuse, essa reflexão prevê uma profundidade que seria a recusa de tudo ou de todos aqueles que impedem o indivíduo de experimentar o oposto do que se é na sociedade unidimensional. Assim, como vimos em um momento anterior, o resultado seria o nascimento de um novo sujeito histórico. Essa ideia está expressa no nono capítulo de seu *O homem unidimensional*. Ele diz:

Vejamos um exemplo (infelizmente fantástico): a mera ausência de toda propaganda e de todos os meios doutrinários de informação e diversão lançaria o indivíduo num vazio traumático no qual ele teria a oportunidade de cogitar e pensar, de conhecer a si mesmo (ou antes, o negativo de si mesmo) e a sua sociedade. Privado de seus falsos pais, líderes, amigos e representantes, teria de novamente aprender o ABC. Mas as palavras e sentenças que formaria poderiam surgir de modo assaz diferente, o mesmo podendo suceder às suas aspirações e aos seus temores.⁵⁸⁴

⁵⁸² Id., *O homem unidimensional*, p. 226. Grifo do autor.

⁵⁸³ Herbert, MARCUSE, *Não basta destruir: sobre a estratégia da esquerda*, p. 84.

⁵⁸⁴ Id., *O homem unidimensional*, p. 226.

A emergência de um novo sujeito histórico depende de uma mudança na consciência: os indivíduos precisam de uma consciência que não mais admita ser determinada pelo sistema de produção da sociedade industrial avançada, e isso implica a rejeição de uma educação centrada no treinamento profissional e da contenção do conhecimento dentro dos limites conceituais e de valores dessa sociedade. Em *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse declara:

[...] a transformação radical de consciência é o princípio, o primeiro passo para mudar a existência social: por outras palavras, a emergência do novo Sujeito. Historicamente, é outra vez o período de esclarecimento anterior à mudança material – um período de educação, mas educação que se transforma em exercício: demonstração, confrontação, revolta.⁵⁸⁵

Com essa proposta de educação para o estranhamento (*Entfremdung*) em face do constrangimento opressor da realidade dada, Marcuse resgata uma concepção de educação crítica existente na filosofia, que permita aos indivíduos compreenderem os fatos que organizam o social e transformá-lo, em contraposição à uma educação de submissão total aos valores existentes.

Porém, se, por um lado, o particular, a libertação individual não se coloca acima da sociedade, é por outro verdade que uma mudança social radical pressupõe uma transformação radical dos indivíduos. Para Marcuse, a libertação individual implica a superação do sujeito de interesses burguês, em uma clara alusão ao *status quo* das sociedades industriais avançadas. O que isso significa? No primeiro capítulo de *Contra-revolução e revolta*, Marcuse afirma que a superação do modo de vida do indivíduo burguês não se processa na “simples recusa de desempenho social, ‘caindo fora’ e vivendo cada um o seu estilo pessoal de vida. É certo que não existe revolução sem libertação individual, mas também não há libertação individual sem a libertação da sociedade.⁵⁸⁶” Por esse excerto, vemos que a resposta está, então, naquilo que Marcuse denomina de “Dialética da Libertação”. E essa dialética opera na tensão entre a esfera particular dos indivíduos e a realidade social. Essa tensão se faz não pela submissão ao fato de que os indivíduos estão corrompidos pela sociedade unidimensional, mas na compreensão das contradições existentes na sociedade.

⁵⁸⁵ Id., *Um ensaio sobre a libertação*, p. 76.

⁵⁸⁶ Id., *Contra-revolução e revolta*, p. 54.

Dialética da libertação: assim como não pode haver qualquer tradução imediata da teoria em prática, também não pode haver qualquer tradução imediata das necessidades e desejos individuais em ações e metas políticas. A tensão entre a realidade pessoal e social persiste; o meio em que a primeira pode afetar a segunda é ainda a sociedade capitalista vigente. Na formulação de um dos jovens radicais alemães, ‘cada um de nós [radicais] está, de um modo ou outro, infestado, imbecilizado, saturado, destorcido’, pelas contradições da sociedade estabelecida em que vive. Como a resolução dessas contradições só pode ser obra da própria revolução, elas têm de ser suportadas pelo movimento mas como contradições *compreendidas*, ou seja, incluídas no desenvolvimento da estratégia.⁵⁸⁷

Por intermédio da tomada de consciência, os revolucionários podem traçar um plano para minar as forças reacionárias da ordem estabelecida. A saída está, então, na recusa individual concatenada com um contexto político mais amplo, ou seja, o social. A libertação pessoal só será efetiva se os indivíduos reconhecerem que não são livres na sociedade administrada. O fato dos indivíduos, em sua particularidade, inevitavelmente compartilharem uma experiência coletiva de controle social significa que o projeto de libertação necessita de uma universalidade, para que todos possam ser verdadeiramente livres, pois, segundo Marcuse, o universo político “é o único onde a liberdade pode ser alcançada.”⁵⁸⁸ A esse respeito, Marcuse faz o seguinte comentário, em *Razão e revolução*:

A verdadeira natureza do homem está na sua universalidade. As faculdades intelectuais e físicas do homem só se podem perfazer se todos os homens existirem como homens, na riqueza desenvolvida dos seus recursos humanos. O homem só é livre se todos os homens forem livres e existirem, como ‘seres universais’. Quando for atingida esta condição, a vida será moldada pelas potencialidades do gênero Homem, que abarca as potencialidades de todos os indivíduos que contém.⁵⁸⁹

Podemos dizer que o conflito dos indivíduos com as estruturas da ordem social estabelecida não só faz parte da construção de uma coletividade política, como também é possível compreender nesse processo uma formação dos próprios sujeitos envolvidos. Em artigo publicado em 1969 na revista *Neues Forum*, Marcuse explica a necessidade e importância do confronto da esquerda com a linguagem e comportamento estabelecidos:

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 54. Grifos do autor.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁵⁸⁹ *Id.*, *Razão e revolução*, p. 239.

A esquerda precisa encontrar meios adequados para quebrar o universo conformista da linguagem e do comportamento políticos. A esquerda tem que procurar despertar a consciência (*Bewusstsein*) e a consciência moral (*Gewissen*) dos *outros*. [...]. Perante o establishment e a razão estabelecida esse tipo de comportamento aparece e precisa aparecer como louco, infantil, irracional.⁵⁹⁰

Entendido como mediação, o conflito interno do indivíduo pode mover a consciência para a necessidade de harmonizar o particular com o todo, isto é, com a consciência dos outros, visto que do cruzamento das consciências nasce a compreensão política de que não há liberdade particular sem liberdade universal, sem um espaço público livre. Em *Contra-revolução e revolta*, a essa ideia de que ninguém é integralmente livre sem uma sociedade livre, Marcuse chama de moralidade política. Vejamos o que ele diz:

[...] a liberdade (recusa) individual deve incorporar o *universal* no protesto particular e as imagens e valores de uma futura sociedade livre devem aparecer nas relações pessoais dentro de uma sociedade não-livre. Por exemplo, a revolução sexual não é revolução se não se converter numa revolução do ser humano, se a libertação sexual não estiver em completa convergência com a moralidade política. A consciência do fato brutal de que, numa sociedade sem liberdade, nenhum indivíduo e nenhum grupo particular pode ser livre, deve estar presente em todos os esforços para criar as condições de uma recusa efetiva do ‘*Establishment*’.⁵⁹¹

Para Marcuse, essa consciência surge com mais facilidade nos grupos de descontentes. Nesses grupos é que aparece de forma latente um desejo de luta pela libertação da sociedade unidimensional. A libertação não é algo que pode, portanto, ser despachada por um juiz em um tribunal, ou concretizada pelo combate contra o crime. Também não pode ser obtida por intermédio das estruturas de poder legislativo da democracia parlamentar, mas, como nos diz o próprio Marcuse, ao comentar as limitações da liberdade controlada pela democracia burguesa, em carta enviada a Adorno em 1969:

Você diz, para introduzir seu conceito de ‘frieza’, que, por nosso lado, também suportamos o assassinato dos judeus sem passar à prática, ‘simplesmente porque nos era vedada’. Sim; e hoje, precisamente, ela não nos é vedada. A diferença entre as duas situações é aquela que existe entre fascismo e democracia burguesa. Esta nos

⁵⁹⁰ Herbert MARCUSE, *Não basta destruir: sobre a estratégia da esquerda*, p. 84.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 55.

dá também liberdades e direitos. Mas na medida em que a democracia burguesa (em virtude de suas antinomias imanentes) se fecha à transformação qualitativa, e isto através do próprio processo democrático-parlamentar, a oposição extraparlamentar torna-se a única forma de *contestation: civil disobedience*, ação direta.⁵⁹²

No conjunto das relações sociais, naquele momento histórico dos anos 1960, o trabalhador industrial ou de escritório não podem exercer essa desobediência, porque se encontram integrados ao Estado de bem-estar social. Isso ocorre porque houve uma mudança no perfil da classe trabalhadora. Em *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse declara:

A proporção decrescente do trabalho manual, o número cada vez maior e a crescente importância dos trabalhadores não manuais, técnicos, engenheiros e especialistas, dividem a classe. Isto significa que precisamente os estratos da classe trabalhadora que sofreram e sofrem ainda o embate da exploração bruta representam uma função gradualmente decrescente no processo de produção.⁵⁹³

Esse diagnóstico sobre a situação do trabalhador nas sociedades industriais avançadas, apresentado em *Um ensaio sobre a libertação*, não difere daquele apresentado em *O homem unidimensional*.

Esse fenômeno inédito de integração do trabalhador causa uma grande preocupação a Marcuse. Se a dinâmica interna do sistema de produção das sociedades industriais avançadas está em constante mutação para continuar mantendo sua dominação, isso significa que o próprio conceito de revolução precisa ser reformulado. A própria classe trabalhadora não se restringe mais, essencialmente, à execução de trabalho braçal nas plantações, fábricas e minas de carvão, como na época de Marx. Ora, se o trabalho produtivo abrange também os engenheiros, os tecnólogos e funcionários de escritório, na fase tardia do capitalismo, como relata Marcuse em *O homem unidimensional*, isto é, aqueles mais próximos dos cargos de chefia e diretoria, as metas da revolução precisam, então, ultrapassar o liame da concepção marxiana de classe.

Mas, se as massas do proletariado não constituem mais a força antagônica da luta de classes, como prefigurava Marx, pois, segundo Marcuse, “‘o povo’, anteriormente o fermento da transformação social, ‘mudou’ para se tornar o fermento da coesão social⁵⁹⁴”, onde

⁵⁹² Herbert MARCUSE e Theodor W. ADORNO, *As últimas cartas*, p. 93-94. Grifos do autor.

⁵⁹³ Id., *Um ensaio sobre a libertação*, p. 78.

⁵⁹⁴ Id., *O homem unidimensional*, p. 234.

encontrar essa força emancipatória na década 1960? Se o trabalhador, devido à sua crescente especialização e profissionalização, não é mais força histórica de contraposição, haveria algum grupo em potência capaz de exercer esse papel?

Em outras palavras, se Marcuse levanta os questionamentos que faz sobre o modo de vida unidimensional e se preocupa em encontrar alternativas, isso significa que o sistema ainda não teria conseguido extinguir em definitivo a necessidade de negação, a necessidade de redirecionamento na produção.

E, por sinal, a unificação dos opostos no *medium* da racionalidade tecnológica deve ser, *em toda a sua realidade*, uma unificação ilusória que não elimina a contradição entre a produtividade crescente e seu uso repressivo nem a necessidade vital de resolver a contradição.⁵⁹⁵

Se o que está em jogo é a transformação radical da ordem social existente, é necessário perscrutar, no interior do contexto histórico vigente, as tendências teóricas e práticas que podem promover o surgimento efetivo de uma nova sociedade, cuja força motriz seja a qualidade e não a simples quantidade de mercadorias disponíveis para o consumo. As tendências teóricas já foram exploradas neste capítulo: são elas a imaginação, a arte e até mesmo a filosofia.

Marcuse encontra a brecha do sistema nos grupos de indivíduos marginalizados pela sociedade. A negação não está mais associada a uma única classe, mas encontra respaldo em diversos grupos de indivíduos, que compartilham a mesma condição de excluídos. É na consciência dessa condição que os excluídos passam a recusar as leis comerciais do modo de vida da sociedade industrial avançada. A ilusão da harmonia total está encarnada nessas figuras, que teriam despertado do dogmatismo da ideologia industrial, isto é, teriam percebido que o sentimento constante de falta não pode ser saciado com o modelo de produção e aquisição de bens das sociedades industriais avançadas. Esses grupos teriam percebido que o sentimento de falta não seria por mais mercadorias, mas seria o anseio por uma vida não-regulada pela produção capitalista. Mas lembremos que esse anseio não é percebido dessa forma pela maior parte dos indivíduos dominados, os quais pensam que a falta é necessidade de mais mercadorias.

⁵⁹⁵ *Ibid.*, p. 234. É importante sublinhar que no texto original a palavra “medium” não está em itálico. Grifos do autor.

Embora com consciência da opressão, mas sem consciência dos refinados mecanismos de controle da sociedade unidimensional e carentes de consciência sobre a recusa que representam, a condição existencial dos excluídos é em si mesma a de negação. A oposição dos excluídos do sistema não só à produção e ao consumo unidimensionalizados, mas ao jogo político do *establishment*, é a própria condição de vida em que se encontram socialmente e, por intermédio dessa condição, simbolizam uma oposição aos elementos que constituem a base da dominação. Na conclusão de seu *O homem unidimensional*, Marcuse revela quem são esses excluídos:

Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de por fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não o seja. Sua oposição atinge o sistema de fora para dentro, não sendo, portanto, desviada pelo sistema, é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazê-lo, revela-o como um jogo trapaceado. Quando eles se reúnem e saem às ruas, sem armas, sem proteção, para reivindicar os mais primitivos direitos civis, sabem que enfrentam cães, pedras e bombas, cadeia, campos de concentração e até morte. Sua força está por trás de toda manifestação política para as vítimas da lei e da ordem. O fato de eles começarem a recusar a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período.⁵⁹⁶

Em *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada: uma contribuição ao debate*, texto publicado na revista *Neue Kritik* em 1965, Marcuse reforça a ideia de que esses grupos constituem a negação à ordem das sociedades industriais avançadas. Ele diz:

A integração ocorre nos quadros do pluralismo democrático. Fora, ou melhor, por baixo dessa democracia vivem camadas inteiras que não estão classificadas e talvez não possam ser classificadas: minorias raciais e nacionais, desempregados permanentes e pobres – elas representam de fato a negação viva do sistema.⁵⁹⁷

Contra os marginalizados pelo sistema, as associações de bairro, as empresas, os sindicatos e os partidos podem estar unidos na construção de meios para evitar o

⁵⁹⁶ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 235.

⁵⁹⁷ Id., *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada*, p. 49. Conforme nota de rodapé presente na edição brasileira, o texto publicado é uma versão resumida da participação de Marcuse em um Seminário Marxista Internacional, realizado em Korçula, na antiga Iugoslávia, no ano de 1964.

descontentamento, seja com um grande contingente de indivíduos empregados nas Forças Armadas, na indústria bélica ou em empresas subsidiárias nos mais variados setores de produção da vida material. A palavra de ordem desses gerenciadores da sociedade unidimensional é conter o descontentamento a qualquer preço, e aqueles que não se adaptarem aos interesses da ordem estabelecida passam a ser rotulados de inimigos do Estado. E, por conseguinte, os não-adaptados têm suas críticas desqualificadas e são frequentemente ridicularizados pela mídia.

As aptidões econômicas e técnicas das sociedades estabelecidas são suficientemente vastas para permitir ajustamentos e concessões aos subcões, e suas forças armadas suficientemente adestradas e equipadas para cuidar de situações de emergência.⁵⁹⁸

Apesar dos inúmeros esforços por parte do *status quo* para subjugar aqueles que se recusam a permanecer atados ao jogo imposto de regras e desempenhos pré-determinados, a existência dos pequenos grupos de descontentes denota um enfraquecimento, mesmo que este seja raso em relação à enorme capacidade de integração do sistema de produção. Os “párias”, os “estranhos”, os “perseguidos de outras raças e de outras cores”, os “desempregados” e os “não-empregáveis” seriam os novos grupos de indivíduos capazes de desenvolver a tão almejada nova sensibilidade.

As reivindicações para a transformação radical das sociedades industriais avançadas devem abranger o escopo de uma nova organização política da sociedade. Não é por acaso que Marcuse fala de reivindicação de “direitos civis” dos “párias”, dos “explorados”, dos “perseguidos” e assim por diante, nas últimas páginas de seu *O homem unidimensional*. Marcuse questiona o fato dos “direitos civis” não estarem à disposição de todos e, sobretudo, direitos que só podem ser usufruídos dentro dos limites impostos pelo *status quo* da sociedade estabelecida.

A alegação do *status quo* de que a liberdade precisa ser defendida contra qualquer ameaça só serve para ludibriar as massas em prol da dominação, pois, se há uma verdade que, aliás, não é evidente, é a de que os direitos civis não são para todos. Por isso, em *Tolerância repressiva*, Marcuse é polêmico ao sugerir que os direitos civis dos gerenciadores do aparato sejam suspensos. “Deve ser evidente a essa altura que o exercício dos direitos civis por quem não os possui pressupõe a suspensão dos direitos civis dos que lhe impedem o exercício, e que

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 235.

a libertação dos Condenados da Terra implica a repressão não apenas de velhos, mas também de novos senhores.⁵⁹⁹»

Para Marcuse, a luta não deve ser por melhores salários, isto é, a consciência revolucionária, não pode estar mais restrita à ideia de exploração, mas deve ser uma luta por uma existência cuja dignidade extrapole o limite do universo material. Com o conceito de Grande Recusa, Marcuse não busca propor uma reforma da economia capitalista. Não há nesse conceito um interesse em criar um programa de ações políticas, no sentido de criar um manual de governabilidade. Mas, como ele mesmo nota em *O fim da utopia*, texto de 1969, o proletariado é objetivamente considerado a classe revolucionária por estar diretamente envolvida com os meios de produção. Todavia, subjetivamente, o proletariado faz parte da maior parte da população alienada das sociedades industriais avançadas.

Encontramo-nos hoje em face do problema da necessidade objetiva de modificar a sociedade, ao mesmo tempo, porém, em que a necessidade subjetiva dessa transformação não é sentida precisamente pelos estratos sociais que eram outrora considerados como os seus portadores clássicos.⁶⁰⁰

Se o potencial de transformação se encontra em grupos externos, vem de fora, isso não significa que se possa prescindir da classe trabalhadora para a realização do projeto, mas tão-somente que é preciso uma consciência compartilhada da necessidade de transformação do sistema tecnológico de produção. E quem pode fazer esse trabalho de re-educação da consciência dos trabalhadores é o grupo de descontentes.

Antes de procedermos às considerações finais, lembremos, mais uma vez, que, em um momento anterior, mais precisamente no terceiro capítulo de seu *O homem unidimensional*, Marcuse aponta a arte e não os descontentes como herdeiros da Grande Recusa. Todavia, esse fato não parece indicar uma contradição interna no pensamento filosófico de Marcuse, ou uma reformulação de seu posicionamento no fim da obra. A arte é, sem dúvida, a Grande Recusa. Não há como ignorar esse fato, pois é o próprio Marcuse quem o diz no terceiro capítulo de seu *O homem unidimensional*. O maior triunfo da arte e também sua maior fraqueza é, como vimos anteriormente, ser ilusão. Contudo, Marcuse reconhece que a arte é uma ficção que pode projetar uma realidade justa, se denunciar as mazelas do real

⁵⁹⁹ Id., *Tolerância repressiva*, p. 114.

⁶⁰⁰ Id., *O fim da utopia*, p. 73.

tecnológico, mas enquanto ficção, como também já sabemos, seu poder de ação é limitado. Por outro lado, como vimos anteriormente, a arte pode transpor os limites da denúncia e colaborar na construção de um novo *design* externo e interno para a tecnologia, um *design* orientado pelo princípio de prazer e não pela agressividade da competição comercial. Em outras palavras, um *design* que privilegie os instintos de vida. Mas Marcuse também busca no interior da sociedade industrial avançada manifestações como o protesto das minorias contra a sociedade industrial avançada. Isso não significa um abandono completo da dimensão estética em *O homem unidimensional*. Pelo contrário, o percurso realizado nos permite dizer que Marcuse acredita que a dimensão estética deve atuar na formação de uma consciência política, isto é, deve ajudar a formar o homem para a *práxis* transformadora. Os dissidentes (párias, estranhos, explorados, perseguidos, desempregados, não-empregáveis) e, posteriormente, em *Um ensaio sobre a libertação*, os estudantes, seriam assim a encarnação, e não a ficção, da Grande Recusa dentro da ordem vigente. Esses grupos de indivíduos excluídos trazem consigo aquela tão almejada sensibilidade presente na arte. No primeiro capítulo de *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse aponta o Maio de 1968 francês como momento histórico em que a nova sensibilidade se manifesta como revolta política. Ele diz:

Concepção utópica? Pois foi a grande, a verdadeira, a transcendente força, a *idée neuve*, na primeira revolta imperiosa contra toda a sociedade existente, para uma total mudança de valores, para maneiras de viver qualitativamente diversas: a revolta de Maio em França. Os *graffiti* da *jeunesse en colère* associaram Karl Marx a André Breton; o slogan *l'imagination au pouvoir* condizia com *les comités* (soviéticos) *partout*; o piano com o tocador de *jazz* ficava bem entre as barricadas; a bandeira encarnada ajustava-se à estátua do autor de *Os Miseráveis*; e estudantes em greve em Toulouse pediam o renascimento da linguagem dos trovadores, dos albigenses. A nova sensibilidade torna-se uma força política.⁶⁰¹

São ainda um grupo extremamente reduzido no início dos anos 60, como reconhece o próprio Marcuse em *O homem unidimensional*, mas a fissura no casco do sistema revela que nem tudo parece estar perdido. Nesses grupos, podemos ver a esperança de um futuro distinto do presente, pois eles reconhecem a falsidade das necessidades da sociedade unidimensional, que impede a livre relação do indivíduo consigo mesmo e com o mundo circundante.

⁶⁰¹ Id., *Um ensaio sobre a libertação*, p. 37. Grifos do autor.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em *O homem unidimensional*, é possível dizer que encontramos uma reflexão centrada na temática do poder e da crítica. Ambos os temas permeiam o interior dessa obra com o intuito de construir um texto com força suficiente para provocar choques, a fim de despertar os indivíduos para a necessidade de libertação. Embora possa não ser tão evidente, a exposição argumentativa de Marcuse visa oferecer ao leitor a possibilidade de uma experiência de vida distinta da estabelecida pela sociedade industrial avançada. As reflexões sobre o poder são fruto de um diagnóstico apurado, alicerçado no conceito de dominação. É a partir da ideia motriz de poder que Marcuse tece sua crítica contra o sistema econômico, político e cultural das sociedades industriais avançadas. Como tivemos a oportunidade de ver, os alvos do diagnóstico e da crítica são aquilo que Marcuse denominou sociedade industrial avançada. Nessas sociedades, o poder do aparato de produção é a mola propulsora da dominação da natureza interna e externa do homem. Esse poder não possui somente uma faceta. Não é mais um poder que emana da capacidade coercitiva do soberano sobre a sociedade, como na teoria política clássica, de Aristóteles a Hobbes, mas também não reside exclusivamente nas relações conflituosas entre capitalistas e o proletariado, como aparece em Marx. Qual seria, então, a essência e envergadura desse poder?

Para Marcuse, o traço mais marcante desse poder é o fato de ele ser tecnológico. Quando afirmamos que ele é multifacetado, queremos significar que ele permeia as relações sociais de uma forma bastante abrangente. Isso ocorre porque o poder tecnológico é formado por uma rede de poderes complementares, como a propaganda e a indústria do entretenimento: complementares não no sentido de um possível baixo nível de influência em relação a algum poder maior, mas porque dependem de uma estrutura matricial - o elaborado sistema de produção de mercadorias das sociedades industriais avançadas. A propaganda e a indústria do entretenimento são a vitrine desse sistema, e exercem um papel determinante na inoculação de falsas necessidades na vida dos homens, como se fossem necessidades vitais. Por isso, ilógica é considerada toda crítica contra a alta produtividade de mercadorias nessas sociedades. Uma característica marcante desse poder tecnológico é que ele ocupa não uma fração do tempo dos indivíduos no trabalho, mas a integralidade da vida dos indivíduos. Eis a razão pela qual ele é conceituado como totalitário. É certo dizer que a tecnologia não é mais um instrumento, apenas, de absorção das energias vitais dos indivíduos para a produção de mercadorias, em uma jornada exaustiva e desumana de trabalho, como no século XIX de

Marx. Entretanto, no contexto histórico das sociedades industriais avançadas, Marcuse nota que tanto o ritmo de trabalho como o da vida além da fábrica ou do escritório são ditados pela tecnologia. Isso significa que a tecnologia abandona a sua particularidade determinada, cujo fim seria o de minimizar os obstáculos da luta do homem pela existência, independentemente da questão da exploração, isto é, do trabalho alienado, para assumir um caráter de universalidade, na medida em que influi e reflui como um todo, diretamente, no modo de vida dos indivíduos. Os indivíduos vivem cercados por objetos tecnológicos em todos os instantes de suas existências. Por consequência, a influência do aparato tecnológico aparece, sem dúvida, no comportamento dos indivíduos na esfera do trabalho e no tempo livre, que o indivíduo não gasta com os seus próprios interesses, mas com o lazer coordenado pelo aparato. O poder tecnológico se apropria do tempo de trabalho dos homens, com a produção e consumo de mercadorias e também do restante de sua vida: nada fica imune à sua influência. No contexto histórico das sociedades industriais avançadas, não haveria, portanto, mais uma esfera específica da existência livre do poder da tecnologia. Desse modo, não há mais espaço onde os homens não sejam vítimas do controle desse poder.

Em *O homem unidimensional*, Marcuse utiliza o conceito de *establishment* ou *status quo* para designar os estratos responsáveis pelo poder do aparato tecnológico de produção. Na ótica de Marcuse, a abundância na produção de mercadorias não é via para a libertação dos indivíduos, mas estratégia eficaz de repressão do livre desenvolvimento das potencialidades humanas. E, como vimos, esse processo de repressão se efetiva em conjunto com a destruição da natureza, a qual, por sua vez, faz parte de um projeto peculiar de racionalização da vida humana, que precisa dominar agressivamente a natureza para tomar forma concreta. O mundo concreto é assim forjado a partir de uma racionalidade, que Marcuse chama de tecnológica por causa do processo histórico envolvido em sua realização. Na *Filosofia do Direito*, de Hegel, encontramos a manifestação de uma razão que busca unir progresso histórico e ética. De acordo com o que Honneth nos diz em seu *Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da Teoria Crítica*, em Hegel

a razão desdobra-se no processo histórico de modo a recriar instituições 'éticas' universais em todas as etapas. Assim, levando em conta tais instituições, os indivíduos são capazes de projetar suas vidas de acordo com objetivos socialmente reconhecidos e, com isso, experimentar a vida com sentido.⁶⁰²

⁶⁰² Axel HONNETH, *Uma patologia social da razão*, p. 393.

Na contemporaneidade das sociedades industriais avançadas, é justamente a perda de uma vida ética que se ganha com a abundância na produção de bens materiais. A racionalidade tecnológica opera em um sentido estritamente fetichizado, negando aos indivíduos a experiência de uma vida mais ampla, para além da produção e do consumo. Marcuse chega à conclusão de que a vida verdadeira é aquela que exige uma organização de mundo que contemple também a pluralidade da sensibilidade, em oposição à falsa vida destrutiva da produção em massa, das armas letais e do grande capital, isto é, uma vida que torna os indivíduos cegos para o verdadeiro, que seria poder ter o melhor desenvolvimento possível do homem em sociedade sem o sentimento de medo imposto pelo sistema. Esse desenvolvimento predominante é principalmente quantitativo, pois a quantificação é a essência da sociedade industrial avançada. O desenvolvimento pretendido por Marcuse demanda o fim do falso medo de uma guerra nuclear, da escassez de alimentos, da dominação sobre a natureza interna dos homens e da própria sociedade industrial. Com a guerra, os indivíduos pensam menos na perda de vidas e mais na ameaça de extinção do modo de vida industrial. Seria plausível pensar também que, na crítica marcuseana à corrida armamentista do pós-guerra, que só alimenta mais desperdício de recursos, encontramos a expressão de um medo particular do pensador em relação à repetição dos horrores de uma guerra.

A reminiscência das atrocidades cometidas pelo nacional-socialismo em nome do progresso da sociedade alemã parece ainda ressoar, de alguma forma, em *O homem unidimensional*. Não podemos nos esquecer de que a barbárie da Segunda Grande Guerra ocorre por causa de um tipo específico de racionalidade. Por esse motivo, caberia fazer o seguinte questionamento: não haveria uma conexão entre aquela racionalidade e a que organiza a sociedade unidimensional? Vale a pena resgatar uma breve passagem de *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, para refletirmos sobre essa questão:

Na administração do Estado, o nacional-socialismo desenvolveu e empregou um tipo peculiar de racionalidade como instrumento de dominação de massa. Podemos chamá-lo de racionalidade técnica, porque tem origem no processo tecnológico e daí é aplicado para ordenar todas as relações humanas. Esta racionalidade opera de acordo com padrões de eficiência e precisão. Ao mesmo tempo, no entanto, está dissociada de tudo que a liga às necessidades humanas e desejos dos indivíduos; está inteiramente adaptada às exigências de um aparato de dominação que tudo abrange. Os vassalos humanos e seu trabalho burocraticamente organizado não passam de um

meio para um fim objetivo, que não é nada além da manutenção do aparato em uma escala cada vez mais eficiente.⁶⁰³

Na citação acima, notamos que a força de trabalho e as potencialidades dos homens estavam submetidas aos interesses do aparato industrial e econômico dos grupos dominantes do Terceiro Reich e não existiam, portanto, para o bem comum. O resultado final dessa racionalidade é não só o *Arbeit Macht Frei* dos campos de concentração, onde, segundo Levi, os prisioneiros “estão programados, não pensam, não querem⁶⁰⁴”, mas também o controle das massas alemãs para atender as demandas de uma produção e consumo coordenados.

Em *O homem unidimensional*, as massas também aderem passivamente às exortações dos governantes e, principalmente, às leis do mercado. Tanto nas sociedades democráticas como nas comunistas, a racionalização da ordem social, que despe os homens de vontade própria e de autonomia para pensar e sentir, não difere essencialmente da que é intrínseca ao nacional-socialismo alemão, no que tange ao desrespeito à singularidade dos homens e à tentativa de administração total das necessidades e vontades humanas. Em *O homem unidimensional*, a possibilidade de uma guerra nuclear e o medo formam apenas um pano de fundo para um projeto audacioso e peculiar de organização da vida em sociedade. O que Marcuse recrimina é, portanto, o fato de os indivíduos serem apenas meios para a concretização desse projeto. É contra esse projeto que Marcuse direciona seu pensamento. Eis a explicação para o interesse de Marcuse por um projeto alternativo para o homem das sociedades industriais avançadas.

Como demonstramos no segundo capítulo deste trabalho, o projeto emancipatório de Marcuse visa reabilitar as propriedades da sensibilidade do homem, para que se torne possível a construção de um novo projeto histórico de civilização. A partir de seu diagnóstico, Marcuse nega que a auto-realização possa ser alcançada em um mundo que ainda perpetua o trabalho alienado e onde as instituições políticas e o aparato produtivo estão unidos com o propósito de implantar falsas necessidades de consumo nos indivíduos. Aliás, o sistema não só se encarrega da manipulação dos desejos: sua perversidade está em providenciar também os meios de satisfação dessas falsas necessidades. Ao tentar revitalizar, principalmente, o espaço da imaginação e da arte em *O homem unidimensional*, Marcuse busca mostrar que o princípio de realidade das sociedades industriais avançadas pode ser orientado por outra ideia de racionalidade, isto é, por uma racionalidade não-operacional, por uma racionalidade que

⁶⁰³ Herbert MARCUSE, *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, p. 118.

⁶⁰⁴ Primo LEVI, *É isto um homem?*, p. 50.

estímulo o indivíduo a seguir o ritmo de sua natureza biológica interna e não a velocidade de produção imposta pela sociedade tecnológica. O processo não pode ser uma empreitada particular, dependente apenas de uma atitude individual solitária, pois, na esteira de Hegel e sem abandonar, obviamente, o legado de Marx, Marcuse tem, segundo Honneth, “a convicção de que a auto-realização do indivíduo só é bem-sucedida quando entrelaçada em seus desígnios, por meio de princípios ou fins geralmente aceitos, com a auto-realização de todos os outros membros da sociedade.”⁶⁰⁵

No horizonte teórico marcuseano, tanto o apresentado em *O homem unidimensional* quanto o de escritos anteriores e posteriores, a *práxis* transformadora está fundamentada na arte, no sentido de que ela pode fazer com que os indivíduos projetem uma nova tecnologia orientada para a gratificação. Por intermédio das concepções da arte, seria possível dar à luz uma racionalidade norteada por princípios mais abrangentes, concatenada com os instintos de vida, diversa da racionalidade meramente impulsionada para a pacificação da existência, e assim conceber uma tecnologia revolucionária, que permitiria a redução do trabalho ao mínimo necessário sem prejudicar a produção para a satisfação de necessidades vitais. O *telos* de agressão contra a natureza seria atenuado e os indivíduos estariam livres de uma satisfação coagida de suas necessidades.

Para Marcuse, cortejar a imaginação estética significa recuperar a tensão entre cultura e civilização, entre o universo material e o do espírito (*Geist*), com vistas à formação de um novo homem. No período anterior ao do capitalismo industrial avançado, quando a tecnologia ainda não era tão invasiva e não constituía para os indivíduos uma dependência viciante, essa dicotomia permitia que os indivíduos tivessem tempo para uma visão mais abrangente da existência humana. Apesar de as sociedades industriais avançadas, por intermédio da propaganda e da indústria do entretenimento, estarem constantemente atuando contra o conhecimento crítico das obras de arte, o teor de contestação da ordem social que as obras de arte autênticas carregam continua ativo. Desse modo, pode-se afirmar que o interesse profundo de Marcuse pela dimensão da arte é mais de natureza política do que propriamente estética, e isso se deve ao fato de que relações não-reificadas com o mundo podem ser observadas na produção artística. Pela arte, seria possível despertar a racionalidade para uma relação menos funcional, menos acelerada e menos econômica com o mundo circundante, porque o seu raio de ação atinge a estrutura sensível interna do homem. Essa arte capaz de reter os valores de verdade, de se contrapor ao que é, de se colocar contra a funcionalidade da

⁶⁰⁵ Axel HONNETH, *op. cit.*, p. 396.

racionalidade tecnológica, não é, obviamente, a cultura de massa associada às “orgias de Hollywood e Nova York.”⁶⁰⁶ Marcuse é, a um só tempo, crítico em relação à cultura produzida unidimensionalmente e enfático ao se posicionar contra o processo de assimilação da produção artística autêntica, com suas verdades transcendentais, pelo aparato industrial das sociedades industriais avançadas. Sob o título de “clássicos”, como vimos, o conteúdo de negação das obras autênticas de arte sofre um processo de dessublimação repressiva, que impede os homens de estabelecerem uma relação livre com essas obras.

Diante das exigências comerciais do aparato de produção, que impede o desenvolvimento de uma racionalidade orientada para fins sociais universais, isto é, uma racionalidade sensível, própria de um mundo onde a natureza dos homens não seria coagida pela propaganda e pela produção supérflua de bens, é importante salientar que Marcuse não enfrenta o problema da unidimensionalidade somente com a dimensão negativa da arte, mas detecta no interior da sociedade unidimensional forças políticas capazes de transcender a ordem de dominação existente. Talvez não seja exagero afirmar que a novidade de *O homem unidimensional* não está somente no diagnóstico crítico de uma sociedade de dimensão única, a do poder repressivo do capital e seu alto padrão de vida material, mas na reconfiguração do conceito de Grande Recusa. Desde o artigo *Algumas ideias sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, de 1945, até *Eros e civilização*, publicado em 1955, a dimensão da arte está intimamente associada à ideia de Grande Recusa. E, em *O homem unidimensional*, apesar de todos os ataques, a dimensão da arte não é totalmente despida de seu poder de negação, isto é, de ser a Grande Recusa. Entretanto, Marcuse alarga esse conceito para incluir nele o protesto de grupos excluídos da sociedade unidimensional. O cenário prometido das sociedades industriais avançadas não impede que Marcuse enxergue nesses grupos o potencial de protesto para perturbar a ordem dominante existente. Eles podem constituir assim um estímulo para a luta política coletiva em prol de um novo projeto histórico de civilização. O protesto desses grupos indica que o modo de interação do homem com o mundo não deveria fazer-se somente pelo trabalho, a aquisição de mercadorias e a indústria do entretenimento. Porém, para perceber que há uma possibilidade de relação com o mundo que exceda os limites da instrumentalidade da racionalidade tecnológica, é necessário uma racionalidade mais abrangente, que incorpore a sensibilidade. O protesto dos excluídos é a percepção sensível da razão de que o modelo programado de existência oferecido pelo aparato não cumpre a *promesse de bonheur*, porque os direitos não são para todos e, segundo as normas

⁶⁰⁶ Herbert MARCUSE, *O homem unidimensional*, p. 86.

do modelo estabelecido, realizar-se enquanto indivíduo no mundo implica seguir as leis da produção repressiva, isto é, submissão total às leis de mercado. Na visão de Marcuse, para ser autêntica, a liberdade individual não pode ser concedida pelo aparato de produção nem pode ser obtida por intermédio da infelicidade do outro. Para que haja uma verdadeira liberdade individual, não basta, portanto, uma relação capitalista com o mundo, isto é, uma democratização da produção material, mas uma felicidade pública. E o que isso significa? Os indivíduos devem ter o direito de determinar suas necessidades, suas potencialidades e, logo, liberdade para moldar a própria vida.

Quando *O homem unidimensional* foi publicado, as ruas de Paris ainda não haviam sido ocupadas por estudantes, e as fábricas ocupadas em Maio de 68 e a revolta dos estudantes em Berkeley contra a Guerra do Vietnã e contra o sistema político dos EUA não estavam em curso. É interessante notar que Marcuse já detecta, no fim de 1964, o surgimento de um processo de ebulição e revolta, antes de esses fenômenos históricos terem tomado corpo. Ele constata que o protesto dos grupos de excluídos constitui um marco de negatividade na aparente calma do mundo posterior à Segunda Guerra Mundial.

À guisa de conclusão, em pleno século XXI, podemos dizer que a pertinência das reflexões contidas em *O homem unidimensional* reside na negatividade do conceito de recusa. Se ainda há um conceito dessa obra com força suficiente para ressoar na contemporaneidade, seria o de recusa. O mundo parece ter se tornado mais unidimensional após a falência do socialismo real no início dos anos 1990. Essa visão encontra respaldo em *Of critical theory and its theorists* de Bronner para quem apesar “de todas as diferenças econômicas, com a queda do comunismo e a percepção da hegemonia dos valores capitalistas, seu conceito de ‘homem unidimensional’ é indiscutivelmente mais aplicável hoje do que quando ele foi divulgado pela primeira vez.⁶⁰⁷” E, com essa expansão pungente do capitalismo por todos os cantos do globo terrestre, o sonho marxista de auto-realização do homem e de uma sociedade livre de classes e da coação do trabalho alienado parece ter se tornado cada vez mais distante. Todavia, a recusa em ceder ainda pode ser identificada em alguns movimentos sociais, tais como o “Ocupe Wall Street”. Se nós olharmos para o movimento “Ocupe Wall Street” (*Occupy Wall Street*), de 2011, veremos que, apesar de o movimento protestar contra a crise do capitalismo, de ter, portanto, a percepção de uma falha grave no sistema econômico e político, e não obstante a mobilização que promoveu, os manifestantes não obtiveram um êxito na transformação do sistema capitalista de produção. A questão é que nem todos os

⁶⁰⁷ Stephen E. BRONNER, *Of critical theory and its theorists*, p. 254. Tradução nossa.

membros participantes tinham a mesma compreensão a respeito dos objetivos do movimento. Havia um grande grupo, dentro do movimento, que não parecia ter como objetivo a queda do capitalismo, mas visava lutar por uma reforma do sistema. Apesar do “Ocupe Wall Street” e o “movimento madrilenho dos indignados” não terem obtido êxito em transformar o mundo, eles, pelo menos, mostraram consciência da situação e tiveram o mérito de fazer com que um grande número de pessoas passasse a debater sobre questões referentes ao sistema no qual viviam, como ajuda pública a bancos falidos e severos planos de austeridade fiscal. Os movimentos também revelaram a natureza antidemocrática de governos eleitos, que reagiram com violência aos protestos populares. Tomando emprestada a visão de Marcuse sobre o movimento estudantil, podemos dizer que não é “uma força imediatamente revolucionária, [...] mas um fator entre aqueles que poderiam um dia, mais facilmente, transformar-se numa força revolucionária.”⁶⁰⁸ Em carta enviada a Adorno em 1969, Marcuse é enfático a esse respeito: “Nós sabemos (e eles sabem) que a situação não é revolucionária, nem sequer pré-revolucionária.”⁶⁰⁹ De qualquer forma, Marcuse reconhece que esses movimentos tiveram o mérito de afrontar o poder opressor. O que a esquerda não conseguiu fazer foi criar uma frente unificada contra o sistema capitalista de produção, nem nos anos 1960 nem nos dias atuais. “Portanto, para transformar o mundo, a esquerda mundial precisará de um grau de unidade política que ainda não alcançou.”⁶¹⁰

Recusar parece ainda ser a melhor estratégia de luta contra as ilusões de felicidade do mercado. A imaginação estética rejeita a relação de causalidade entre produção e consumo de mercadorias e o sentimento de felicidade. Nos dias de hoje, a satisfação pode ser adquirida à vista ou a prazo e, por isso, nunca foi tão árduo recusar. Mesmo assim, a postura de recusa e o jogo da imaginação estética parecem ser a melhor alternativa para mudar o modo de pensar dos indivíduos, fazendo-os resistir ao adestramento imposto pela racionalidade tecnológica. A raiz do problema está, portanto, na intoxicação da natureza humana. Se essa intoxicação é determinada pelo modo de vida tecnológico, a desintoxicação demanda a suspensão do curso desse modo de vida. Ou seja, demanda a suspensão de uma existência sem tempo para si e com tempo de sobra para o consumo.

⁶⁰⁸ Id., *O fim da utopia*, p. 51.

⁶⁰⁹ Herbert MARCUSE e Theodor W. ADORNO, *As últimas cartas*, p. 88.

⁶¹⁰ Immanuel WALLERSTEIN, *A esquerda mundial após 2011*, p. 74.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABROMEIT, John. Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse. **Caderno CRH**, Salvador, v. 24, n. 62, p. 285-305, maio/ago. 2011.

ABROMEIT, John; COBB, Mark (Orgs.). **Herbert Marcuse: a critical reader**. New York: Routledge, 2004.

ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 2006.

ADORNO, Theodor W. **Minima moralia: reflexões a partir da vida lesada**. Trad. Gabriel Cohn. Rio de Janeiro: Beco do Azougue, 2008.

_____. **Palavras e sinais: modelos críticos 2**. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995.

ALMEIDA, Jorge de (Org.). **Pensamento alemão do século XX**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BACON, Francis. **Novum Organum ou verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza e Nova Atlântida**. Trad. José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Nova Cultural, 1997. (Col. Os Pensadores).

BARBOSA, Ricardo. **Schiller e a cultura estética**. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Col. Passo-a-Passo).

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. Lisboa: Edições 70, 2008.

BEAUD, Michel. **História do capitalismo: de 1500 aos nossos dias**. Trad. Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BENDER, Frederic L. Marxism, liberalism, and the foundations of scientific method: introductory essay. In: FERGUSON, A. T. **Revolution or reform? A confrontation: Herbert Marcuse and Karl Popper**. Chicago: Precedent Publishing, 1985. p. 1-53.

BERNSTEIN, Richard J. Negativity: theme and variations. In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts, USA: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 13-28.

BRETAS, Alexia Cruz. **A permanência da arte: estética e política em Herbert Marcuse**. 2010. 217f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

BRETON, André. Manifesto do surrealismo. In: _____. **Manifestos do surrealismo**. Trad. Sergio Pachá. Rio de Janeiro: Nau, 2001. p. 13-64.

BRONNER, Stephen E. Between art and utopia: reconsidering the aesthetic theory of Herbert Marcuse. In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts, USA: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 107-140.

_____. **Of critical theory and its theorists**. Massachusetts, USA: Blackwell, 1994.

COOK, Fred. J. **O Estado militarista**. Trad. Fernando de Castro Ferro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1964. (Coleção Documentos da História Contemporânea).

DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DUARTE, Rodrigo. **Adorno/Horkheimer & A dialética do esclarecimento**. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2004. (Col. Filosofia Passo-a-Passo).

FEENBERG, Andrew. The bias of technology. In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts, USA: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 225-256.

_____. **Questioning technology**. London: Routledge, 2001.

FREITAG, Barbara. **A teoria crítica: ontem e hoje**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. In: _____. **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos: (1930-1936)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

HABERMAS, Jürgen. Psychic thermidor and the rebirth of rebellious subjectivity. In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 3-12.

_____. **Respuestas a Marcuse**. Barcelona: Editorial Anagrama, 1969.

HEGEL, G. W. F. **Cursos de estética**. Trad. Marco Aurélio Werle. 2. ed. São Paulo: Edusp, 2001. (Clássicos). v. 1.

_____. **Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio (1830)**. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. (Col. O Pensamento Ocidental). v. III.

_____. **Fenomenologia do espírito**. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. **Linhas fundamentais da filosofia do direito**. São Leopoldo, RS: Unisinos, 2010.

HELLER, Agnes. **O homem do Renascimento**. Lisboa: Presença, 1982.

_____. **Teoría de las necesidades en Marx**. Traducido por J. F. Yvars. 2. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1986.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos extremos: o breve século XX (1914-1991)**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HONNETH, Axel. Uma patologia social da razão: sobre o legado intelectual da teoria crítica. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 389-415.

HORKHEIMER, Max. **Eclipse da razão**. 7. ed. São Paulo: Centauro, 2007.

HUMPHREY, W. John et al. **Greek and roman technology: a sourcebook**. London: Routledge, 1999.

JAY, Martin. **A imaginação dialética: história da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais (1923-1950)**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

_____. Reflections on Marcuse's theory of remembrance. In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts, USA: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 29-44.

KANGUSSU, Imaculada. **Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse**. São Paulo: Loyola, 2008. (Col. Filosofia).

KATZ, Barry. **Herbert Marcuse and the art of liberation: an intellectual biography**. London: Verso Editions, 1982.

KELLNER, Douglas. **Critical theory, marxism and modernity**. Baltimore, USA: Polity Press and Johns Hopkins University Press, 1989.

_____. **Herbert Marcuse and the crisis of marxism**. Berkeley, USA: University of California Press, 1984.

_____. **Jean Baudrillard: from Marxism to postmodernism and beyond**. Stanford, USA: Standford University Press, 1991.

KLEIN, Stefan F. **Sobre a dominação e a emancipação na teoria crítica de Herbert Marcuse**. 2006. 114f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade de São Paulo, São Paulo.

KOJÈVE, Alexandre. **Introdução à leitura de Hegel**. Trad. Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto/EdUERJ, 2002.

LEBRUN, Gérard. Sobre a tecnofobia. In: NOVAES, Adauto (Org.). **A crise da razão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 471- 494.

LEVI, Primo. **É isto um homem?** Trad. Luigi del Re. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

LOSURDO, Domenico. **Hegel, Marx e a tradição liberal: liberdade, igualdade, Estado**. Trad. Carlos Alberto Fernando Nicola Dastoli. São Paulo: UNESP, 1998. (Biblioteca Básica).

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Romantismo e política**. São Paulo: Rio de Janeiro, 1993.

LUKÁCS, György. **História e consciência de classe**: estudos sobre a dialética marxista. Trad. Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **A teoria do romance**: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica. 2. ed. São Paulo: Livraria Duas Cidades/Editora 34, 2009. (Espírito Crítico).

MAAR, Wolfgang L. Marcuse: as bases materiais da dominação ideológica. **Olhar**, v. 1, n. 1, p. 61-71, 1999.

MACINTYRE, Alasdair. **As ideias de Marcuse**. Trad. Jamir Martins. São Paulo: Cultrix, 1973.

MARCUSE, Herbert. Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 267-288. (Col. Biblioteca Básica).

_____. Algumas implicações sociais da tecnologia moderna. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 71-104. (Col. Biblioteca Básica).

_____. Art in the one-dimensional society. In: _____. **Art and liberation**: collected papers of Herbert Marcuse. New York: Routledge, 2007. v. 4. p. 113-122.

_____. As últimas cartas. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse**: a grande recusa hoje. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 87-101.

_____. Comentários para uma redefinição da cultura. In: _____. **Cultura e psicanálise**. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 78-111.

_____. **Contra-revolução e revolta**. Trad. Álvaro Cabral. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

_____. Las conversaciones de Salecina. In: HABERMAS, Jürgen et al. **Conversaciones con Herbert Marcuse**. Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 113-146.

_____. **A dimensão estética**. Trad. Maria Elisabete Costa. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Eros e Civilização**: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 5. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

_____. Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo**. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 105-136. (Col. Biblioteca Básica).

_____. **O fim da utopia.** Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969. (Série Rumos da Cultura Moderna).

_____. **A ideologia da sociedade industrial.** Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

_____. Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber. In: Idem. **Cultura e Sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998. v. 2, p. 133-136.

_____. **Marxismo soviético: uma análise crítica.** Trad. Carlos Weber. Rio de Janeiro: Saga, 1969. (Col. Ideias e Fatos Contemporâneos).

_____. Não basta destruir - sobre a estratégia da esquerda. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje.** Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 81-86.

_____. **One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society.** Boston: Beacon Press, 1970.

_____. Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje.** Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 47-55.

_____. A responsabilidade da ciência. **Scientiae studia**, v. 7, n. 1, 2009, p. 159-164.

_____. Seis perguntas acerca de la teoría y la praxis. In: HABERMAS, Jürgen et al. **Conversaciones con Herbert Marcuse.** Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 117-126.

_____. **Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social.** 5.ed. Trad. Marília Barroso. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

_____. Sobre o caráter afirmativo da cultura. In: _____. **Cultura e psicanálise.** Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001. p. 7-77.

_____. Teoría y política. In: HABERMAS, Jürgen et al. **Conversaciones con Herbert Marcuse.** Barcelona: Gedisa, 1980. (Colección Libertad y Cambio). p. 9-81.

_____. Tolerância repressiva. In: WOLFF, Robert P. et al. **Crítica da tolerância pura.** Trad. Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1970. p. 87-126. (Col. Atualidade).

_____. 33 teses. In: _____. **Tecnologia, guerra e fascismo.** Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Unesp, 1999. p. 289-303. (Col. Biblioteca Básica).

_____. **Um ensaio sobre a libertação.** Trad. Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

_____. Vida e obra. In: LOUREIRO, Isabel (Org.). **Herbert Marcuse: a grande recusa hoje**. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999. p. 11-25.

MARX, Karl. **O capital: crítica da economia política**. Trad. Régis Barbosa e Flávio R. Kothe. 3. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Col. Os Economistas). v. I.

_____. **Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política**. Trad. Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2006.

_____. **Crítica do programa de Gotha**. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012. (Col. Marx-Engels).

_____. Salário, preço e lucro. In: _____. **Marx**. São Paulo: Nova Cultural, 1988. p. 83-127. (Col. Os Pensadores). v. II.

MATOS, Olgária C. F. **Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia, a revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1989.

_____. **Benjaminianas: cultura capitalista e fetichismo contemporâneo**. São Paulo: UNESP, 2010.

_____. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2006.

MERQUIOR, José G. **Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969. (Biblioteca Tempo Universitário).

NIETZSCHE, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: _____. **Obras incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 51-60. (Col. Os Pensadores).

NUNES, Benedito. **Introdução à filosofia da arte**. 5. ed. São Paulo: Ática, 2006. (Col. Fundamentos).

OFFE, Claus. Technology and one-dimensionality: a version of the technocracy thesis? In: PIPPIN, Robert B. et al. **Marcuse: critical theory & the promise of utopia**. Massachusetts, USA: Bergin & Garvey Publishers, 1988. p. 215-224.

PACKARD, Vance. **Sociedade nua**. Trad. Aydano Arruda. São Paulo: Ibrasa, 1966.

PISANI, Marília Mello. **Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse**. 2008. 248f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.

POPPER, Karl R. **A lógica da pesquisa científica**. Trad. Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix/USP, 1975.

REITZ, Charles. **Art, alienation, and the humanities**: a critical engagement with Herbert Marcuse. New York, USA: State University of New York Press, 2000.

ROSENBERG, Nathan. **Por dentro da caixa-preta**: tecnologia e economia. São Paulo: Unicamp, 2006. (Clássicos da Inovação).

RUSH, Fred. As bases conceituais da primeira Teoria Crítica. In: _____ (Org.). **Teoria Crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 31-66.

SAFRANSKI, Rüdiger. **Romantismo: uma questão alemã**. Trad. Rita Rios. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

SCHILLER, Friedrich. **Cultura estética e liberdade**. Trad. Ricardo Barbosa. São Paulo: Hedra, 2009.

_____. **A educação estética do homem**: numa série de cartas. Trad. Roberto Schwarz e Márcio Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 2011. (Biblioteca Pólen).

SCHLICK, Moritz. Positivismo e realismo. In: _____ et al. **Coletânea de textos**. Trad. Luiz João Baraúna e Pablo Rúbén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 45-70. (Col. Os Pensadores).

_____. A causalidade na física atual. In: _____ et al. **Coletânea de textos**. Trad. Luiz João Baraúna e Pablo Rúbén Mariconda. São Paulo: Abril Cultural, 1980. p. 9-43. (Col. Os Pensadores).

SLATER, Phil. **Origem e significado da Escola de Frankfurt**: uma perspectiva marxista. Trad. Alberto Oliva. Rio de Janeiro: Zahar, 1978. (Biblioteca de Ciências Sociais).

STOKES, Donald E. **O quadrante de Pasteur**: a ciência básica e a inovação tecnológica. Trad. José Emílio Maiorino. Campinas: Editora Unicamp, 2005. (Col. Clássicos da Inovação).

THÉBERT, Yvon. O escravo. In: GIARDINA, Andrea et al. **O homem romano**. Trad. Maria Jorge Vilar de Figueiredo. Lisboa: Editorial Presença, 1992. p. 119-145.

WALLERSTEIN, Immanuel. A esquerda mundial após 2011. In: HARVEY, David et al. **Occupy**: movimentos de protesto que tomaram as ruas. São Paulo: Boitempo/Carta Maior, 2012. p. 73-76.

WHITEBOOK, Joel. A união de Marx e Freud: a Teoria Crítica e a psicanálise. In: RUSH, Fred (Org.). **Teoria crítica**. Aparecida, SP: Ideias & Letras, 2008. p. 105-134.

WIGGERSHAUS, Rolf. **A escola de Frankfurt**: história, desenvolvimento teórico, significação política. 2. ed. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus logico-philosophicus**. São Paulo: Edusp, 2008.