

Marcuse e a ambivalência da técnica

Assucena Marlene Ferreira de Sousa

MARCUSE E A AMBIVALENCIA DA TECNICA

ASSUCENA MARLENE FERREIRA DE SOUSA

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO EM FILOSOFIA POLITICA (2018)
ORIENTADOR: BERNHARD SYLLA

BRAGA, UNIVERSIDADE DO MINHO, MAIO DE 2019

RESUMO

Marcuse e a ambivalência da técnica

Herbert Marcuse foi um dos filósofos políticos mais influentes do séc. XX. Após a sua morte, a sua popularidade começou a diminuir e o filósofo caiu num certo esquecimento. Esta dissertação pretende investigar o contributo marcuseano no que concerne à questão da técnica, imbrincada na sua filosofia política, e demonstrar que merece ser reavaliado. Será analisado o contexto teórico ao qual pertenceu Marcuse e colocadas em debate posições distintas entre si, nomeadamente tecnófobas e tecnófilas. Pretende-se, com isto, não só apresentar os temas que organizavam a discussão, na altura, mas também demarcar Marcuse destas abordagens mais rígidas. Em seguida, explanar-se-á a crítica marcuseana ao sistema tecnológico capitalista das sociedades industriais avançadas e apresentar-se-á as linhas fundamentais do seu novo projeto histórico, assente numa mudança qualitativa, possibilitada pela ambivalência da técnica. Como em Marcuse a técnica configura a base que organiza o *status quo*, mas também a base que o poderá modificar, se devidamente reorientada, o carácter ambivalente que o filósofo identifica na técnica assume-se a ideia nuclear da sua tese; é sobre ela que edifica a sua filosofia da técnica. O pensamento marcuseano será, depois, exposto à crítica: examinar-se-á as objeções mais relevantes, mas também as ideias mais fecundas. Através das contribuições de Gorz e, mais concretamente, de Feenberg, tenciona-se confirmar a relevância do pensamento de Marcuse no contexto da realidade tecnológica hodierna.

PALAVRAS-CHAVE: Marcuse, técnica, tecnologia, ambivalência, dominação, libertação.

ABSTRACT

Marcuse and the ambivalence of technics

Herbert Marcuse was one of the most influential political philosophers in the 20th century. After his death, his popularity started decreasing and the philosopher somewhat sank into oblivion. This dissertation intends to investigate the Marcusean contribution to the subject of technics, so imbricated on his political philosophy, and demonstrate that it deserves reappraisal. We shall analyse the theoretical context of Marcuse's work and put opposing stances, both technophobe and technophile, up for debate. The intent is to not only present the topics that organized this discussion back in its day, but also to set Marcuse apart from such hardline approaches. We shall then elucidate the Marcusean criticism of the capitalist technological system of advanced industrial societies and present the fundamental lines of its new historical project, supported by a qualitative change made possible by the ambivalence of technics. Since, in Marcuse's view, technics configure the basis for the organisation of the *status quo*, and also the basis which might modify it if duly reoriented, the ambivalent character which the philosopher identifies in technics becomes the nuclear idea in his thesis; it is the very foundation upon which he builds his philosophy of technics. The marcusean thought shall then be exposed to critique: we shall examine the most relevant objections raised against it, but also its most fruitful ideas. Through the contributions of Gorz and, more specifically, of Feenberg, we intend to confirm the relevance of Marcuse's thought in the context of the hodiern technological reality.

KEYWORDS: Marcuse, technics, technology, ambivalence, domination, liberation.

*“De quem depende que a opressão prossiga? De nós.
De quem depende que ela acabe? Também de nós.”¹*

¹ Excerto do poema “Elogio da dialéctica”, de Bertolt Brecht, publicado na antologia *Poemas*, com tradução, seleção e estudo de Arnaldo Saraiva, Editorial Presença, p. 61.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
CAPÍTULO 1: A DISCUSSÃO EM TORNO DA TÉCNICA	7
1.1. Sobre os intervenientes na discussão: escolha e justificação.....	7
1.2. A Teoria Crítica	8
1.3. Marcuse e a Escola de Frankfurt.....	11
1.4. Adorno e Horkheimer	13
1.4.1. Da magia à ciência: a autodestruição do esclarecimento	13
1.4.2. Dominação e trabalho: o mito como narrativa explicativa	16
1.4.3. Sobre o vazio da indústria cultural	18
1.5. Günther Anders.....	21
1.5.1. O sentimento de «vergonha prometeica»	22
1.5.2. Realidade e cópia: a inversão dos conceitos na sociedade de consumo.....	25
1.5.3. <i>Voluptas laborandi</i>	28
1.5.4. A bomba atômica: ameaça, passividade ou interesse?.....	29
1.6. Ernst Bloch	31
1.6.1. Sobre a esperança	31
1.6.2. Sobrevivência e sonho.....	33
1.6.3. Cisão homem/natureza	34
1.6.4. Sobre a técnica capitalista	35
1.6.5. Trabalho e ócio no sistema capitalista.....	36
1.6.6. O marxismo como filosofia da esperança	38
1.7. Hans Jonas	39
1.7.1. O perigo da técnica moderna.....	40
1.7.2. Uma ética nova: a ética da responsabilidade.....	41
1.7.3. Crítica ao marxismo	43
1.7.4. Algumas objeções a Bloch	44
1.8. Conclusão.....	46
CAPÍTULO 2: MARCUSE E A AMBIVALÊNCIA DA TÉCNICA.....	47
2.1. Influências do pensamento marcuseano	48
2.1.1. Hegel	49
2.1.2. Marx	52

2.1.3. Freud.....	54
2.2. Elementos do sistema tecnológico	57
2.2.1. Breve retrato da sociedade tecnológica.....	58
2.2.2. Tecnologia: uma nova interpretação do mundo	61
2.2.3. A racionalidade tecnológica	64
2.2.4. Repressão, mecanização e trabalho	66
2.2.5. Contradições e discurso.....	69
2.3. Um novo projeto histórico	72
2.3.1. Sobre a legitimidade da revolução	73
2.3.2. Pré-requisitos para a libertação	76
2.3.2.1. A técnica: ambivalência e racionalidade	77
2.3.2.2. A questão axiológica	80
2.3.2.3. A organização do trabalho.....	84
2.3.2.4. A consciência.....	85
2.3.2.5. A sensibilidade	86
2.4. A nova sociedade: alguns fundamentos.....	89
2.5. Conclusão.....	91
CAPÍTULO 3: O LEGADO DE MARCUSE	93
3.1. Sobre a veracidade do discurso marcuseano, por Alasdair MacIntyre	95
3.1.1. Imprecisões.....	95
3.1.2. Interpretações espúrias	98
3.1.3. Uma leitura à obra <i>O homem unidimensional</i>	99
3.1.4. A tolerância	103
3.2. A resposta de Jürgen Habermas a Marcuse	105
3.2.1. O comentário de Habermas	106
3.2.2. Convergências e divergências	112
3.3. A libertação do trabalho, por André Gorz	116
3.3.1. A insustentabilidade do trabalho	117
3.3.1.1. Da racionalidade económica ao Estado-providência.....	117
3.3.1.2. A cisão da classe trabalhadora.....	119
3.3.2. Sobre as possibilidades da técnica	120
3.3.3. A utopia do tempo livre.....	123
3.4. A democratização da técnica no pensamento de Andrew Feenberg.....	127

3.4.1. A técnica: uma interpretação evolutiva.....	128
3.4.2. Genealogia de uma teoria.....	130
3.4.3. Teoria crítica da tecnologia ou construtivismo crítico.....	135
3.4.4. Caso.....	137
3.4.5. Algumas objeções à proposta de Feenberg.....	138
3.5. Conclusão.....	139
CONCLUSÃO.....	141
BIBLIOGRAFIA.....	153

INTRODUÇÃO

Afirmar que a técnica é uma das questões mais prementes da atualidade é, por si só, polémico. Qualquer pessoa minimamente atenta às necessidades sociais sentir-se-á desconfortável e até irritada com a desfaçatez de tal afirmação. Pois não serão a fome, as guerras, as doenças, a pobreza, as desigualdades sociais, problemas muito mais imperiosos? Além disso, em que sentido é a técnica um «problema»? Não é a técnica um meio de promovermos o bem-estar, de comunicarmos mais rapidamente, de sermos mais céleres, de acumularmos mais conhecimento, de prolongarmos a vida? Se assim é, então a técnica não é um problema, mas a solução para vários deles. Quando muito, um problema relacionado com a técnica é termos a desagradável experiência do nosso GPS não ser tão rápido quanto gostaríamos, do nosso *smartphone* de última geração ter uma avaria, ou, no limite, ficarmos sem internet. Diziam os latinos: *ridendo castigat mores* (rindo corrigem-se os costumes); sabiam que a ironia é uma poderosíssima aliada da crítica. E, com efeito, têm de ser de monta os nossos aliados para introduzirmos uma questão cujo entendimento corrente é tão confuso e enviesado, como a da técnica.

Partamos, pois, do princípio, que é com alguma estreiteza que, comumente, entendemos a técnica, e que talvez haja algo mais a dizer sobre este tema. Ainda assim, será que a técnica levanta algum problema filosófico? Se atendermos ao facto de que Platão descreveu o mundo como sendo obra de um demiurgo e que Aristóteles recorreu à imagética da técnica para expressar a ideia da racionalidade do universo, a técnica, enquanto problema filosófico, parece contar com a mesma antiguidade que a própria filosofia. Contudo, e durante um período vastíssimo de tempo, a técnica não alcançaria no pensamento filosófico ocidental verdadeira pertinência e passaria incólume às preocupações teóricas de grandes pensadores.

Como se explica esta ausência da reflexão filosófica? A investigação que Hannah Arendt levou a cabo na sua obra *A condição humana* [1958] parece explicar, em parte, esta falta de interesse pela técnica, ao revelar que na Grécia Antiga (civilização que marcaria o escopo da filosofia ocidental) as atividades técnicas, porque associadas à necessidade, eram tidas como inferiores, e, por conseguinte, mantidas ocultas da esfera pública. A presunção da neutralidade da técnica, isto é, de que a técnica é mera aplicação eficaz e útil da ciência, parece ter sido outro elemento

determinante no modo como a técnica foi abordada durante vários séculos: “a maioria dos filósofos pensou que havia pouca coisa de interesse” (Dusek, 2009, p. 9). Seria, pois, o exponencial desenvolvimento da técnica que ocorreu sobretudo nos últimos dois séculos, a colocar o tema na agenda do pensamento filosófico.

Doravante, vários pensadores colocariam a questão da técnica no centro das suas análises. “Tudo o que espontaneamente entra no mundo humano, ou para ele é trazido pelo esforço humano, torna-se parte da condição humana”, afirmaria Arendt (2001, p. 22), sustentando que há uma dinâmica e uma complementaridade entre o mundo objetivo e a existência humana, e que esta ligação é indissociável. Embora num registo filosófico diferente (antropologia filosófica), Ortega y Gasset (2009), na sua *Meditação sobre a técnica*², defenderia que “porque o ser do homem e o ser da natureza não coincidem plenamente” (p. 47), o homem criara um mundo artificial onde pudesse sobreviver, porquanto o mundo é, simultaneamente, possibilidade de existência e dificuldade. O homem sempre teve de ser um técnico, concluía Ortega y Gasset.

A técnica saía, assim, da irrelevância teórica onde havia estado exilada, esquecida, e tornava-se motivo de um verdadeiro espanto filosófico. As rápidas e profundas transformações que operava no mundo tornavam-se uma evidência inegável; não menos evidentes afiguravam-se os vários problemas que levantava.

A abordagem instrumentalista (vigente), segundo a qual a técnica é mera aplicabilidade da ciência, neutra relativamente a fins, começa a ser questionada. Entre as várias investigações filosóficas levadas a cabo no sentido de contrariar a pretensa neutralidade da técnica, destaque-se os trabalhos de Foucault, Marcuse, e mais recentemente, Feenberg. Para estes autores, a técnica está imbuída de valores que podem ser económicos, sociais, políticos, militares, ou outros. Logo, pensar que a técnica é uma construção independente das vicissitudes do mundo, totalmente blindada aos vários interesses que povoam a sociedade, é uma forma ingénuo de observar o problema. Na fase inicial de um projeto técnico, necessariamente, vários fatores são tidos em conta, a título de exemplo: A quem servirá? Qual a sua durabilidade? Quanto irá custar? Estas decisões não são (e seria incompreensível que fossem) alheias ao mundo a que a técnica se destina e, ao serem tomadas, determinam uma realidade técnica concreta, que servirá de habitat ao homem e que conforma toda a sua vida: não

² Trata-se de uma compilação de vários ensaios de Ortega y Gasset escritos entre 1933-1951.

só organiza o trabalho, mas também os tempos livres, como se move, o que come ou como se distrai, como guerreia e nasce, como morre.

A filosofia da técnica desenvolvida pelo pensador alemão Herbert Marcuse revela-se, na discussão em estudo, particularmente interessante. Segundo este autor, apesar da técnica estar incorporada num sistema de dominação e ser dele dependente, simultaneamente a técnica é a base que permite esse sistema. E se assim é, se é sobre a técnica que se alicerça o sistema, então parece-lhe razoável que possa servir de base a uma construção social diferente. Esta abertura que constitui a ambivalência da técnica torna-se, em Marcuse, decisiva, e o autor alarga o enfoque da questão. A sua análise não se limita a dar conta do que nos faz a tecnologia³, mas explora o que podemos fazer nós da técnica. Integrando, assim, a questão política no debate. Neste sentido, e como denota o título do nosso trabalho *Marcuse e a ambivalência da técnica*, trataremos, nesta dissertação, de investigar a posição marcuseana sobre a técnica, tendo por ideia orientadora as potencialidades do seu carácter ambivalente.

Mas porquê revisitar Herbert Marcuse, um filósofo atualmente tão ausente das grandes discussões filosóficas? Por considerarmos que a sua filosofia da técnica faz todo o sentido na atualidade, provavelmente mais do que no tempo em que o autor a desenvolveu. Por conseguinte, partimos do princípio de que uma reavaliação do seu contributo possa ser frutífera, contrariando, portanto, a opinião mais habitual, se bem que não unânime, que considera de menor importância a obra de Marcuse no âmbito da questão em análise.

Como a discussão em torno da técnica é pautada pela divergência de posições – ora encarada como um meio neutro, meramente instrumental, ora contendo valores específicos que determinam o nosso modo de viver e de ser, enquanto promessa do progresso humano no sentido da liberdade e da felicidade, ou como responsável pelos grandes problemas que assolam as sociedades modernas –, principiaremos a nossa investigação com uma apresentação do debate no Capítulo 1, «A discussão em torno da técnica». Assim, logo no início do capítulo abordaremos a linha de pensamento à qual pertenceu Herbert Marcuse – Teoria Crítica – bem como a ligação do filósofo à Escola de Frankfurt, de modo a esclarecer o contexto teórico que pretendemos investigar. Em seguida, analisaremos os contributos de outros pensadores relativamente à questão em

³ Não se entenda aqui «tecnologia» como «técnica». O termo tecnologia tem, em Marcuse, uma aceção mais abrangente do que o de técnica. Para evitar compreensões dúbias, ambos os termos serão devidamente esclarecidos nesta parte introdutória do trabalho (*vide* páginas 5 e 6).

exame, contemporâneos de Marcuse. Ao colocarmos em debate abordagens distintas entre si (tecnófilas e tecnófobas) pretendemos conseguir um entendimento mais alargado acerca dos tópicos que, na altura, dominavam a discussão.

Introduzido o debate sobre a questão em análise, concentraremos a nossa investigação, no Capítulo 2, «Marcuse e a ambivalência da técnica», na filosofia marcuseana da técnica, partindo da nossa interpretação dos escritos mais relevantes do autor sobre esta questão. Neste sentido, *O homem unidimensional* [1964] será a obra central da nossa pesquisa. Começaremos por examinar os alicerces do pensamento marcuseano, assentes na sua interpretação de algumas ideias de Hegel, Marx e Freud. Depois, dedicaremos a nossa investigação ao sistema tecnológico que, de acordo com Marcuse, configura as sociedades industriais avançadas, explorando os seus elementos fundamentais: a unidimensionalidade, o endoutrinamento, a mobilização total, a pseudodemocracia, as contradições, a repressão institucionalizada, as falsas necessidades, a padronização da produção e do consumo e a racionalidade tecnológica. Apresentada a visão marcuseana sobre o sistema tecnológico de dominação, desvelaremos a tese de Marcuse de que a condição de possibilidade do sistema tecnológico, isto é, a técnica, é o fator que poderá levar à sua própria desintegração, se corretamente reorientada, e que esta possibilidade se revela na ambivalência da técnica. Partindo desta ideia, Marcuse desenvolve um novo projeto histórico, que é, na sua essência, a constituição de uma realidade qualitativamente diferente daquela que organiza atualmente a nossa existência. Assim, depois de tratarmos as condições de possibilidade do projeto histórico marcuseano – a reorientação da técnica tendo em vista a satisfação das necessidades vitais do homem e a tomada de consciência da dominação e da repressão a que o homem é sujeito – analisaremos, seguidamente, as transformações qualitativas que ocorreriam no homem e na sociedade.

No Capítulo 3, «O legado de Marcuse», tentaremos dar conta da receção do pensamento marcuseano, apresentando, para tal, não só as críticas mais severas, mas também as reavaliações mais promissoras à sua filosofia. Assumindo uma posição crítica, começaremos por investigar algumas das objeções mais pertinentes que foram colocadas à sua filosofia. É nosso intuito não só expor as debilidades da sua proposta filosófica, mas também a fragilidade de certas críticas que lhe foram aduzidas. De seguida, abordaremos as propostas de Gorz e Feenberg que têm, no seu centro nevrálgico, algumas das ideias mais originais e fecundas de Marcuse. Com esta

exposição pretendemos demonstrar que o legado de Marcuse não se resume a um imenso vazio teórico, como acusaram alguns, e que a sua filosofia da técnica faz todo o sentido na atualidade.

Antes de iniciarmos a nossa dissertação, propriamente dita, importa fazer um esclarecimento prévio relativamente ao uso dos termos «técnica» e «tecnologia»⁴. Ainda que vulgarmente confundidos, estes dois termos contêm diferenças semânticas que, se utilizadas desadequadamente na linguagem filosófica, perigam no sentido dúbio do texto. Pese embora esta premência, não há consenso universal acerca do sentido dos termos em questão, o que torna a sua definição/distinção problemática. Ainda assim, há que adotar uma posição para que a investigação possa ser desenvolvida e a redação do trabalho tenha a maior clareza possível. Posto isto, optámos por atribuir aos termos o significado estabelecido por Marcuse logo no início do seu ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* [1941] e que nos servirá de referência ao longo desta investigação:

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 controlo e dominação. A técnica, por si mesma, tanto pode propiciar o autoritarismo como a liberdade, a escassez como a abundância, o aumento como a abolição do trabalho árduo (Marcuse, 1941/s.d., pp. 138-139)⁵.

Assim, por técnica, entenda-se os instrumentos que os seres humanos engendram e manejam, ou seja, o aparelho instrumental; a tecnologia designa o sistema amplo que integra não só a totalidade dos instrumentos, mas também toda uma forma de ideologia que determina os comportamentos, objetivos, valores, o modo de produção da sociedade, etc. Sendo que a tecnologia promove o conformismo e retira ao sujeito a sua individualidade, é nela que Marcuse centra a sua crítica; na técnica, o autor encontra a promessa de um mundo melhor. Tentaremos, pois, tanto quanto possível, seguir esta especificidade dos termos estabelecida por Marcuse. Em todo o caso, ressalve-se que este significado mais restrito de técnica, atribuído pelo filósofo alemão, não deve, em

⁴ Em alguns dos seus escritos, Marcuse usa ainda o termo «technicity» para se referir à tecnologia.

⁵ Neste caso em particular, decidimos apresentar a citação na língua original em que foi redigida (o inglês), uma vez que o seu conteúdo é decisivo para a compreensão de todo o trabalho: “Technology, as a mode of production, as the totality of instruments, devices and contrivances which characterize the machine age is thus at the same time a mode of organizing and perpetuating (or changing) social relationships, a manifestation of prevalent thought and behavior patterns, an instrument for control and domination. Technics by itself can promote authoritarianism as well as liberty, scarcity as well as abundance, the extension as well as the abolition of toil.”

hipótese alguma, confundir-se com a aceção de técnica enquanto questão, usada amiúde neste trabalho, e que pretende dar conta da técnica não como mera instrumentalidade, mas enquanto problema filosófico.

CAPÍTULO 1: A DISCUSSÃO EM TORNO DA TÉCNICA

A questão da técnica é um tema imenso. Integra abordagens tão distintas como a investigação do objeto em si mesmo (e.g. Simondon), a técnica como sistema (e.g. Ellul), ou a técnica enquanto condição da própria existência humana (e.g. Arendt), entre outras. A linha de pensamento designada de Teoria Crítica, a que Marcuse pertenceu, também não reuniu consenso neste tema, e os vários trabalhos produzidos assumem questionamentos e conclusões deveras diferenciados entre si. Sendo que esta clivagem de ideias não poderia passar incólume à nossa pesquisa, dedicaremos este primeiro capítulo a uma breve análise a algumas das posições mais pertinentes em torno da questão da técnica. Com esta exposição introdutória tencionamos não só apresentar ao leitor a temática da técnica que serve de objeto a esta reflexão, como permitir-lhe as ferramentas teóricas para uma melhor compreensão do pensamento de Marcuse, que explanaremos no capítulo seguinte.

1.1. Sobre os intervenientes na discussão: escolha e justificação

Antes de mais, importa referir que a largueza do tema e a quantidade de literatura já produzida se impuseram como fatores incontornáveis à nossa investigação, obrigando à circunscrição criteriosa da pesquisa de modo a permitir a exequibilidade do trabalho. Naturalmente, não nos será possível dar aqui conta de todos os autores com contributos relevantes no que concerne à questão em investigação e sabemos de antemão que outros pensadores, que não os escolhidos, seriam igualmente pertinentes para este estudo. Não obstante este facto, e tendo como ponto de referência Marcuse, resolvemos incluir nesta discussão as posições de Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Günther Anders, Ernst Bloch e Hans Jonas. A escolha destes autores pareceu-nos ser a mais adequada e assentou em alguns critérios que passamos a esclarecer: em termos históricos, todos estes autores foram contemporâneos de Marcuse, tal como ele viveram a ascensão do nazismo alemão e foram obrigados ao exílio aquando da Segunda Guerra Mundial (evento que marcaria definitivamente o pensamento destes filósofos), devido à sua origem judaica, assim, entendemos que a mundividência comum destes pensadores, que configura um contexto específico,

permite-nos uma compreensão mais cabal da perspetiva através da qual Marcuse estrutura o seu pensamento; em termos teóricos, interessa-nos as posições divergentes que representam, uma vez que nos permitem confrontar oposições de suma importância, nomeadamente, entre tecnófilos (e.g. Bloch) e tecnófobos (e.g. Anders), marxistas (e.g. Adorno e Horkheimer) e pós-marxistas⁶ (Hans Jonas). Outros fatores pesaram ainda na nossa eleição, a saber, o facto de Marcuse ter sido fortemente influenciado por Adorno e Horkheimer – fundadores da Escola de Frankfurt à qual pertencia Marcuse –, em particular Horkheimer, que Marcuse tinha como referência intelectual. A integração de Jonas nesta discussão está diretamente ligada a Bloch. A posição que desenvolveu na sua obra *O princípio responsabilidade* [1979] assume-se claramente como uma resposta ao trabalho de Ernst Bloch *O princípio esperança* [1954]. Não só porque a crítica de Jonas a Bloch é de interesse inegável à questão em análise, mas também porque o seu trabalho lança uma luz nova sobre a discussão, pareceu-nos inteiramente justificado inclui-lo nesta análise.

1.2. A Teoria Crítica

Marcuse foi um dos teóricos mais influentes da Teoria Crítica. Os nomes de Adorno, Horkheimer e Bloch são igualmente incontornáveis no que se refere a esta linha de pensamento. Assim, impõe-se uma prévia abordagem à Teoria Crítica de modo a esclarecer o enquadramento teórico destes autores.

Importa, antes de mais, referir que Teoria Crítica e Escola de Frankfurt não são uma e a mesma coisa, porquanto uma teoria pode ser crítica sem pertencer à Escola de Frankfurt. Ainda assim, a história de ambas está intimamente associada e não é possível estabelecer uma cisão perfeita entre elas, tampouco discorrer sobre a Escola de Frankfurt sem nomear a Teoria Crítica e vice-versa. Sendo que a investigação aqui levada a cabo pretende dar conta do pensamento de vários filósofos ligados à Escola de Frankfurt (Hans Jonas e Günther Anders são as exceções), o uso da noção de Teoria Crítica ao longo desta exposição será no sentido de designar o pensamento de autores

⁶ Sabemos de antemão que a utilização do termo «pós-marxista» suscita aqui alguma estranheza, ainda assim decidimos empregá-lo já que é esta a designação que Hans Jonas usou para se classificar a si mesmo (para um melhor esclarecimento *vide* p. 39).

que se entenderam como portadores desta corrente filosófica, não obstante o papel fundamental das obras de Adorno e Horkheimer.

A Teoria Crítica, tal como o próprio nome indica, pretendia ser uma atividade intelectual distinta das teorias ‘tradicionais’ que se caracterizavam por terem uma atitude desinteressada relativamente aos conflitos sociais. Para a Teoria Crítica era essencial que toda a teoria fosse consciente do próprio interesse que a estrutura e move, pois só assim se poderia libertar de um certo dogmatismo oculto, não suficientemente esclarecido, subjacente à própria posição teórica. Defendia que a teoria deve observar-se a si mesma e ser capaz de identificar, tanto na sua base teórica como na sua *praxis*, o que obstrói ou eiva a própria razão, ao instrumentalizá-la ou ao usá-la ao serviço de interesses irracionais. A Teoria Crítica pretendia, portanto, desinstrumentalizar a razão através de uma razão mais ‘racional’. A razão assim esclarecida, livre, poderia finalmente voltar-se para um projeto universal de emancipação.

No entender de Horkheimer, uma teoria crítica adequada deveria responder a três critérios fundamentais, a saber:

deve ser explicativa, prática e normativa, tudo ao mesmo tempo. Isto é, deve explicar o que há de errado com a realidade social atual, identificar os agentes da mudança, fornecendo normas claras para a crítica e objetivos práticos realizáveis para a transformação social (Bohman, 2005, para. 3).

Do ponto de vista normativo, a Teoria Crítica pretendia que o capitalismo se transformasse numa ‘democracia real’, isto é, uma democracia racional constituída por indivíduos conscientes das forças que determinam as suas próprias vidas, pois deste modo poderiam ser eles mesmos os produtores da sua realidade social. Não uma realidade enviesada e opaca organizada por falsas necessidades e interesses, mas uma realidade autêntica.

Fundada durante a República de Weimar no ano de 1923, a Escola de Frankfurt pretendia ser um instituto de investigações sociais à margem, ainda que próxima, da Universidade, mas com uma gestão totalmente independente. Os objetivos teóricos do Instituto

são fruto dos debates ocorridos na “Primeira semana de Trabalho Marxista” que teve lugar em 1922, onde participaram homens da importância de Lukacs, Korsch, Wittfogel y Pollock. Dessa conjugação de ideias surgiu a necessidade de construir uma instituição permanente que

configurasse um corpo analítico marxista, para compreender os fenómenos da decadência de devir capitalista (Lenguita, 2002, p. 401).

De teor pluridisciplinar, que ia da filosofia à sociologia, e assente numa herança marxista, o Instituto tencionava examinar a sociedade burguesa. Ainda que não necessariamente ortodoxos, com abordagens mais ou menos revolucionárias, os seus membros e colaboradores sentiam-se unidos frente ao embate capitalista. O prognóstico de Marx sobre uma revolução próspera revelara-se desajustado face ao que se concretizou na realidade e, conseqüentemente, impunha-se ao Instituto encontrar novos rumos para o marxismo. Os primeiros anos da Escola de Frankfurt foram marcados por uma herança hegeliana de esquerda. A *ratio*, na sua aceção mais íntegra e positiva, seria revelada pela teoria crítica e conduziria o proletariado à tão esperada revolução social, pondo um fim à injustiça social estabelecida pela burguesia. Não obstante, as transformações sociais que determinaram os anos 30, nomeadamente a emergência do fascismo e do nazismo, a integração ubíqua do capitalismo de consumo, e o fracasso dos movimentos operários, acabariam por esmorecer as expectativas que se haviam criado na Escola de Frankfurt. Nem a razão nem o proletariado foram capazes de impedir a barbárie do Holocausto. Foi precisamente a razão, pervertida, que permitiu o horror, acusarão Adorno e Horkheimer na *Dialética do esclarecimento* [1947]. Neste contexto sociopolítico, determinados questionamentos adquiriram uma relevância incontornável – como uma coroa de espinhos sobre o pensamento –, nomeadamente, o desvelamento da «racionalidade instrumental» e o esclarecimento do contexto social contemporâneo marcado pela dominação. Refletir sobre esta problemática seria, doravante, a tarefa principal da Escola de Frankfurt.

Na verdade, o inegável derrotismo da cultura e do contributo da filosofia (enquanto crítica), desvelado pela barbárie de Auschwitz, e o facto perturbador de que a democracia havia engendrado o totalitarismo, vieram impor todo um novo corpo de temáticas que urgia investigar. Desde logo, se a democracia permitira o nazismo, era necessário olhá-la com suspeita e tentar desconstruir os seus princípios. A essa investigação, apresentou-se imbrincada a problematização do humanismo, que contou, na época, com as intervenções de Heidegger e Sartre. Assim, os que se propuseram filosofar depois de Auschwitz elegeram como ponto nevrálgico da sua investigação “os efeitos da razão e do processo moderno de racionalização” (Renaut, 2002, p. 10).

A teleologia negativa de um “«mundo totalmente administrado»” (Chanial, 2005, p. 126) e a democracia enquanto ilusão ideológica organizaram o pensamento da Teoria Crítica na linhagem de Adorno e Horkheimer. Esta visão pessimista será mais tarde superada pela Teoria do Agir Comunicativo de Habermas que defende “uma emancipação fundada nas estruturas antropológicas da intercompreensão” (Chanial, 2005, p. 726). Repare-se que a razão radicalizada, ao jeito de Adorno e Horkheimer, levada às últimas consequências, voltava-se contra si mesma, porquanto nenhum resquício sobrava para suportar a legitimidade da própria reflexividade. A *ratio* passava então a ser uma mera utopia. Seria, portanto, Habermas, a ultrapassar esta aporia, a encontrar na inteligibilidade da linguagem um lugar para a normatividade moderna. Esta clivagem de ideias, dentro da própria Escola de Frankfurt, entre a primeira e a segunda geração, é sumamente importante sublinhar, apenas faz sentido quando analisada à luz do contexto histórico que sofreu profundas alterações ao longo do séc. XX.

Quando, em Janeiro de 1933, Hitler sobe ao poder, o Instituto, sob a direção de Horkheimer, estabeleceu a sede em Genebra e mudou-se, pouco tempo depois, para os E.U.A., levando consigo boa parte dos seus membros. Em Maio de 1933, o Instituto seria confiscado na Alemanha por exercer atividades hostis ao Estado. Nesta altura, a Escola de Frankfurt era constituída por um núcleo interno constituído por Horkheimer, Adorno, Marcuse, Pollock e Löwenthal, mas contava também, externamente, com a colaboração de vários outros pensadores, nomeadamente, Fromm, Kirchheimer, Grossmann e Benjamin. O leque variado de membros e colaboradores da Escola de Frankfurt não conformava um pensamento único e harmonioso, antes posições contraditórias e discordantes entre si, com interpretações e diagnósticos distintos sobre a sociedade.

1.3. Marcuse e a Escola de Frankfurt

Ainda que tenha sido um dos membros mais relevantes e produtivos da Escola de Frankfurt, as relações entre Marcuse e o Instituto não foram sempre pautadas pela linearidade. Marcuse entrou para o Instituto em 1933 e, logo em 1934, exilou-se nos E.U.A., onde ajudou a organizar o Instituto Internacional de Investigação Social. O nazismo alemão bem como novas formas de totalitarismo que começavam a germinar

noutros países, concentravam o interesse dos pensadores alemães emigrados nos E.U.A. Mais tarde, Marcuse dedicou-se, em concreto, à investigação da dominação técnica e política inerente às sociedades industriais avançadas, estudo que o levaria à publicação d’*O homem unidimensional*, em 1964. Tendencialmente, a Escola de Frankfurt tinha uma visão da técnica marcadamente pessimista, isto é, entendia-a como instrumento que servia à dominação social. Este foi igualmente o ponto de partida no pensamento de Marcuse, mas, para o filósofo, a técnica seria também a via para produzir abundância, permitindo a melhoria das condições de vida. Abria-se, portanto, uma nova perspetiva à questão da técnica, assente na sua potencial ambivalência.

A colaboração mais estreita entre Adorno e Horkheimer (sensivelmente a partir de 1941) deixou Marcuse numa situação de insegurança⁷. Animado por Horkheimer, Marcuse acabaria por aceitar um emprego proposto pelo governo americano, nos serviços secretos. Este trabalho, além de uma certa estabilidade financeira, permitiu a Marcuse acesso a informações e experiências extremamente relevantes para o seu trabalho teórico que nunca abandonou. Com o eclodir da Guerra Fria (1945-1991), deu-se uma verdadeira ‘caça às bruxas’ aos comunistas nos E.U.A. e as convicções marxistas de Marcuse tornaram-se inconvenientes. Enquanto Adorno e Horkheimer se foram afastando do marxismo clássico, Marcuse continuou a ver na teoria um potencial revolucionário importante.

No início dos anos 50, Adorno, Horkheimer e Pollock regressaram à Alemanha. O Instituto foi restabelecido em Frankfurt em 1953. Marcuse permaneceu nos E.U.A. e a sua correspondência com Horkheimer é reveladora da sua vontade de continuar a colaborar com o Instituto, mas a decisão de não publicar mais a revista *Zeitschrift für Sozialforschung*, por parte de Adorno e Horkheimer, levariam ao término da colaboração de Marcuse com a Escola de Frankfurt. Um vasto material encontrado nos arquivos de Marcuse e compilado por Douglas Kellner na obra *Guerra, tecnologia e fascismo* [1998], traz à luz alguns trabalhos do autor que nunca chegaram a ser publicados pelo Instituto, nomeadamente um projeto de suma importância que produziu em colaboração com Franz Neumann⁸: “História da doutrina da mudança social”. Neste trabalho, Marcuse e Neumann desenvolvem uma perspetiva política e social que se afasta manifestamente da orientação de Adorno e Horkheimer. Estranhamente, atenta

⁷ Repare-se que Marcuse, bem como outros membros e colaboradores, dependiam exclusivamente dos apoios financeiros do Instituto quando se exilaram inicialmente nos E.U.A.

⁸ Franz Neumann (1900-1954) pertenceu à segunda geração da Escola de Frankfurt.

Kellner, no acervo da Escola de Frankfurt não há qualquer documento ou referência de espécie alguma sobre este trabalho, e outros⁹.

1.4. Adorno e Horkheimer

É na *Dialética do esclarecimento* que encontramos mais explicitamente as linhas principais que configuram o pensamento de Adorno e Horkheimer sobre a questão da técnica. A investigação que os autores empreendem revela um processo dialético perturbador: a regressão da razão enquanto sucesso do progresso. À partida, esta conclusão afigura-se-nos estranha ao entendimento, contraditória até, pois o progresso, entendemos comumente, é resultado da própria razão. Não obstante, a *ratio* posta a descoberto por Adorno e Horkheimer não deve ser entendida como fundamento moral, mas na sua negatividade, como instrumento de controlo da sociedade. Segundo os autores, o desenvolvimento económico da modernidade traz ao indivíduo a promessa de uma vida melhor, mais justa, ao mesmo tempo, permite um poder imenso e uma férrea superioridade aos detentores do aparelho técnico. Ora, subjugado aos poderes económicos, não podemos dizer do indivíduo que é livre, porquanto a liberdade não pode existir dissociada de um pensamento esclarecido. Assim, a autodestruição do conhecimento, supostamente esclarecido, impõe-se como o primeiro objeto a investigar.

1.4.1. Da magia à ciência: a autodestruição do esclarecimento

Antes da descoberta da ciência moderna, os fenómenos que o homem não podia compreender eram atribuídos ao sobrenatural, e o mito era a narrativa utilizada para desvendar o mundo. Assente no antropocentrismo, o mito era a projeção do homem na

⁹ Nos arquivos de Marcuse foram encontrados dois trabalhos manuscritos que tratam da mudança social. Um deles é composto por dezassete páginas, intitula-se *Uma história da doutrina da mudança social*, e tem como autores Herbert Marcuse e Franz Neumann; o outro, com cerca de quarenta e sete páginas, afigura-se o desenvolvimento substantivo desse projeto, mas não tem autoria, nem título (Marcuse, 2001a). Nenhum dos trabalhos está datado, porém Douglas Kellner acredita que terão sido escritos entre o final da década de 30 e início da de 40 (Marcuse, 2001a, *vide* nota de rodapé da p. 18), altura em que Marcuse e Neumann colaboravam com o Instituto e trabalhavam em conjunto. Quanto a este segundo trabalho, mais volumoso, Kellner considera que é altamente provável que tenha sido igualmente escrito por ambos os filósofos e atribuiu-lhe o título de *Teorias da mudança social*. Os trabalhos (estes e outros) foram compilados e publicados na obra *Guerra, tecnologia e fascismo*, editado por Douglas Kellner (Marcuse, 2001a, *vide* pp. 118-170). Desta compilação de textos, que tem como subtítulo *Textos inéditos*, apenas o ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* havia sido já publicado, em 1941.

natureza e o medo irracional. Dizem Adorno e Horkheimer (1947/s.d.): “O mito queria relatar, denominar, dizer a origem, mas também expor, fixar, explicar” (p. 7). Neste sentido, também a magia tinha fins, tal como a ciência, se bem que a primeira seguia a via da mimese enquanto a segunda estabelece uma autonomia do pensamento relativamente ao objeto.

O projeto levado a cabo pelo esclarecimento, notam os autores, assentava na libertação do homem das amarras do medo e no estabelecimento do saber no lugar da credulidade e da tradição, pela desmistificação do mundo e pelo domínio da natureza. Com efeito, o homem afastou-se da natureza numa cisão que não encontrou retorno, e tomou para si todo um novo corpo de saberes fundamentado na ciência moderna.

Para Adorno e Horkheimer, o conhecimento científico permitiu ao homem uma intervenção no mundo sem precedentes. Desnudou-o, desencantou-o, tornou-o matéria, sem magia nem sobrenatural. Doravante, tudo passaria pelo crivo da utilidade, do número, da calculabilidade; tudo seria mensurado pela ciência. A lógica formal tornou-se a disciplina rigorosa que, supostamente, oferece clareza ao espírito. E deste tipo de conhecimento derivou um saber produtivo e lucrativo. O saber como *praxis*, ao jeito de Bacon e Lutero:

o saber que é poder não conhece nenhuma barreira (...). Os reis não controlam a técnica mais directamente do que os comerciantes: ela é tão democrática quanto o sistema económico com o qual se desenvolve. A técnica é a essência desse saber, que não visa conceitos e imagens, nem o prazer do discernimento, mas o método, a utilização do trabalho de outros, o capital (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 5).

O saber que surge com a ciência moderna é, pois, um saber metódico e regrado, que resulta na reprodução. Mas a reprodução é estranha ao diferente, e, sem diferença, perde-se a identidade e tudo fica padronizado. Se é assim, então qual é o lugar do indivíduo? Adorno e Horkheimer entendem que o preço que o homem paga pela autoconservação é a adaptação. Movendo-se num mercado que não valoriza a sua verdadeira identidade, que não quer saber da sua origem, o homem dissolve-se na massa e aliena a sua identidade na coletividade. À primeira vista, esta coesão social poderia até ser interpretada como solidariedade, mas, segundo os autores, trata-se, na verdade, da expressão da dominação. Por um lado, a imposta divisão do trabalho assegura a conservação e a perpetuação das relações de domínio, por outro, a multiplicação da racionalidade vigente favorece a alienação dos indivíduos. Configura-se, assim, um

robusto sistema agregado de dominação. Neste contexto, também o pensamento é um instrumento orientado pela ciência e perde parte da sua flexibilidade. O homem, liberto dos grilhões do pensamento mágico, cai na nova armadilha do pensamento esclarecido e torna-se mera unidade amorfa da engrenagem social:

O processo técnico, no qual o sujeito se coisificou após sua eliminação da consciência, está livre da plurivocidade do pensamento mítico bem como de toda significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adinículo da aparelhagem económica que a tudo engloba. Ela é usada como um instrumento universal servindo para a fabricação de todos os demais instrumentos (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 17).

Deste modo, o conhecimento alicerçado na ciência moderna permitiu uma nova configuração do mundo: o comportamento mítico foi anulado pela razão esclarecedora e pelo trabalho; a natureza, que sempre fora um desafio, deixou de constituir uma ameaça e um perigo para o homem; o homem, por sua vez, deixou de se sujeitar à natureza e passou a sujeitar-se ao homem: “Ao subordinar a vida inteira às exigências de sua conservação, a minoria que detém o poder garante, justamente com sua própria segurança, a perpetuação do todo” (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 17).

O cenário retratado por Adorno e Horkheimer no que concerne ao esclarecimento afigura-se manifestamente negativo. O homem parece estar constantemente imerso numa compreensão errada do mundo. Sendo que é mister da filosofia ater-se à reflexão profunda de questões fundamentais, nomeadamente aquelas que se relacionam com o conhecimento, qual tem sido a posição da filosofia relativamente ao esclarecimento? Segundo os autores, tanto em Kant, como em Leibniz e Descartes, o conhecimento assenta num sistema, numa ordem, uma unidade sólida inscrita em princípios, em elementos formais. O mundo é apreendido por um sujeito pré-conformado que o observa como matéria e a ciência é tida como um simples instrumento que não tem consciência de si mesma. A ciência atém-se a uma mera expressão técnica, não diferente de tudo o resto que compõe o sistema social. Também em Sade, a celerada Juliette¹⁰ é regida pela ciência: “o ódio e a destruição tornam-se uma atividade maquinal depois que, devido à formalização da razão, todos os objetivos perderam, como uma miragem, o carácter da necessidade e objetividade” (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 50). Colocando-se do lado da obscuridade, da amoral, Sade põe a nu o horror do esclarecimento diante de si mesmo. Sade, como Nietzsche,

¹⁰ Juliette é a protagonista da obra de Sade com o título *L'Histoire de Juliette, ou les Prospérités du vice*, publicada entre 1797-1801.

apresentam-se defensores inabaláveis da razão e da dominação vigentes. Ao fazê-lo, desmontam o esclarecimento, libertando-o da opacidade que o envolve, e tornam, assim, possível a sua salvação. Por conseguinte, apesar da descrição pessimista de Adorno e Horkheimer relativamente ao esclarecimento, a situação não se revela irremediavelmente aporética. Os escritos de Sade e Nietzsche lançam alguma luz sobre esta problemática, e do mesmo intuito, comunga, por certo, a investigação levada a cabo por Adorno e Horkheimer. Não obstante os contributos valiosos de todos estes autores, é ao homem que cabe a função de perscrutar o âmago do esclarecimento que o domina e libertar-se das amarras indesejáveis. À filosofia cabe-lhe espreitar as consciências.

1.4.2. Dominação e trabalho: o mito como narrativa explicativa

Segundo Adorno e Horkheimer, a ligação intrínseca entre dominação e trabalho está bem patente na *Odisseia* de Homero, em particular no canto sobre o encontro com as sereias que relata o esforço do herói para escapar à morte bem como à felicidade. No mito homérico, Ulisses pede aos seus companheiros que tapem os ouvidos com cera e remem com todas as suas forças, enquanto ele, amarrado ao mastro, poderá suportar a sedução das sereias. Ora, é precisamente neste momento da narrativa que Adorno e Horkheimer entendem ser revelada a realidade social de dominação: os companheiros de Ulisses representam o homem que supera a distração, que se fecha aos sentidos e se torna prático, ou seja, o oprimido; Ulisses personifica a superação da sedução e o refreamento da felicidade, logo, a empedernida mentalidade burguesa; as sereias neutralizadas a arte. Repare-se que o que faz Ulisses ao deixar-se atar ao mastro é um logro consciente. Na verdade, estando impossibilitado de escapar, ele pode escutar as sereias, fruir do seu canto e tirar o máximo proveito enquanto os seus companheiros trabalham. É o trabalho dos outros que permite a Ulisses a contemplação, sem esforço. O herói poderia ter colocado cera nos seus ouvidos e ajudado os seus companheiros a remar com toda a tenacidade, tal como lhes prescreve, mas esta não lhe parece ser a melhor alternativa. Se o fizesse, não teria qualquer benefício.

Uma vez identificadas, no mito, as relações sociais de dominação, importa agora perguntar como é que se dá a reprodução destas relações. Para Adorno e Horkheimer não há dúvidas: a reprodução é feita pela limitação e pelo empobrecimento do

pensamento. De um lado, encontramos os ouvidos surdos e embrutecidos dos oprimidos, das massas; do outro, a reificação da administração e da organização por parte dos governantes, e o prazer calculado, à custa dos oprimidos e sem correr riscos.

Ainda a propósito das relações de domínio, Adorno e Horkheimer consideram que o mito é igualmente revelador da alteração que sofreu a própria linguagem e que serve as relações de poder. A verdade é que, notam os autores, Ulisses apercebe-se de uma lacuna subtil, a saber, a ausência de uma regra que o obrigasse a não estar amarrado enquanto ouvia as sereias. Assim, de forma astuciosa, pede que o amarrem ao mastro, contornando a lei sem incorrer numa ilegalidade. Para Adorno e Horkheimer, esta habilidade de Ulisses resulta no desdobramento da linguagem. Esta abre-se à designação, à multiplicidade de significados. Como se introduz o distanciamento entre palavra e objeto, e um e outro deixam de significar uma e a mesma coisa, então o discurso arguto e com intenções opacas, característico do pensamento burguês, torna-se permitido.

Como já foi aqui dito, Adorno e Horkheimer defendem que as relações sociais de domínio se reproduzem. Ou seja, há um *continuum* deste estado de coisas que se vai repetindo. Ainda assim, e na medida em que o contexto social vai adquirindo novas configurações, e note-se que o atual é marcado por um impressionante progresso técnico que poderia permitir que a subsistência fosse assegurada por uma parte ínfima de trabalho, impõe-se perguntar: por que se perpetua o trabalho penoso? Os autores fazem o reparo: “Na medida em que cresce a capacidade de eliminar duradouramente toda miséria, cresce também desmesuradamente a miséria enquanto antítese da potência e da impotência” (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 20). Por conseguinte, a sociedade permanece submergida na obscuridade, e o sonho de mudança afigura-se uma utopia infantil, envergonhada diante de uma construção social robusta. O esclarecimento, que age agora como mistificador das massas, só poderá desvelar a sua verdade quando quebrar os grilhões da dominação.

Fica claro que, para Adorno e Horkheimer, a história da civilização encerra na sua luta pela autoconservação a história da dominação do homem e da renúncia à felicidade. O projeto do homem é não só dominar a natureza exterior, mas também dominar os outros homens. Mas o homem vai mais além. Na verdade, nega a sua própria natureza e oprime-se a si mesmo. Nesta demanda perversa, perde-se enquanto fim em si mesmo, e, desnaturalizado, desliga-se do seu *telos*.

1.4.3. Sobre o vazio da indústria cultural

O idêntico, o semelhante, a cópia, são a marca da moderna indústria cultural, acusam Adorno e Horkheimer (1947/s.d.):

Do mesmo modo que os moradores são enviados para os centros, como produtores e consumidores, em busca de trabalho e diversão, assim também as células habitacionais cristalizam-se em complexos densos e bem organizados. A unidade evidente do macrocosmo e do microcosmo demonstra para os homens o modelo de sua cultura: a falsa identidade do universal e do particular (p. 57).

Dizem-nos os autores que, tal como os bens são padronizados, produzidos em série, também padronizadas são as necessidades. E se assim é, entendemos nós, então os consumidores não têm desejos verdadeiros, individuais. Observam ainda que os consumidores consomem sem se aperceber, consomem sempre. Tudo é estereotipado já, mesmo o que ainda não existe responderá a modelos. Tudo de acordo com um jargão instituído, tudo criado para a aprovação do convencido. A atenção do consumidor responde automaticamente a todo este universo elaborado tendo em vista a identificação. Por conseguinte, a originalidade e a criatividade não são mais exigíveis para alimentar um consumidor totalmente disponível. Esta posição de Adorno e Horkheimer parece-nos demasiado radical. Repare-se que a quantidade de coisas que há no mundo – respondam a necessidades verdadeiras ou fabricadas – é tão vasta, que nos parece difícil que se trate, por inteiro, de uma padronização. Ademais, os produtos que vão surgindo no mercado não nos parecem desprovidos de criatividade. Pelo contrário, talvez seja necessária uma boa dose de criatividade para engendrar um produto cuja intenção não é a de suprimir uma necessidade, antes criar uma nova.

Para Adorno e Horkheimer, a indústria cultural não transmite mais a verdadeira arte, a verdadeira cultura. Trata-se de uma indústria totalitária e uniformizadora, que não produz mundos, não se abre ao pensamento e à imaginação, em que a pedagogia é feita pelas novelas radiofônicas¹¹, e as grandes peças musicais e literárias adaptadas, de forma deturpada, com a desculpa de que é o desejo do público. O filme também não traz

¹¹ Os exemplos avançados por Adorno e Horkheimer devem ser entendidos à luz da época em que a obra foi escrita [1947]. Hoje, a rádio e a televisão não têm a mesma relevância que naquela altura e são, em boa medida, substituídos por outros dispositivos mais modernos como os computadores, os *tablets* ou os *smartphones*.

dimensões novas ao espectador, inversamente, adentra-o e engole-o na sua identificação com a realidade. Não obstante este empobrecimento, Adorno e Horkheimer notam que a indústria cultural tem ainda a presunção de que desnudou o estilo autêntico da obra de arte (aquele elemento pelo qual a obra de arte supera os limites da realidade), como se este se deixasse revelar pelas leis e regras estabelecidas. Descarta que os grandes artistas não se subjugam ao rigor do estilo e da harmonia, e que, amiúde, a obra de arte é a denúncia do sofrimento e do horror através da exposição negativa.

O imenso vazio que caracteriza esta indústria cultural não se atém meramente aos produtos culturais, propriamente ditos, entendem Adorno e Horkheimer, os serviços que prestam aos interesses económicos são igualmente reveladores de uma indústria decadente e promíscua. Exemplo disto é a publicidade. Na verdade, é ilusório e até ingénuo acreditar que a arte é colocada ao serviço de todos, de forma gratuita. Esta traz embrulhada as vendas das empresas que detêm o poder económico e que, por sua vez, financiam a indústria cultural, numa simbiose útil e lucrativa. A publicidade é o cerne da indústria cultural: “a paisagem torna-se um mero pano de fundo para letreiros e logótipos” (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 77).

Porventura, podemos ser levados a pensar que o traço característico de uma sociedade assim descrita seja o de uma certa soturnidade. Nada poderia estar mais longe da verdade. Segundo Adorno e Horkheimer, toda a existência do indivíduo é preenchida pela diversão, pelo relaxamento. Um estado permanente de entretenimento é oferecido à sociedade, ocupando o lugar da irrealização e suavizando o travo deixado pela renúncia:

Divertir significa sempre: não ter que pensar nisso, esquecer o sofrimento até mesmo onde ele é mostrado. A impotência é a sua própria base. É na verdade uma fuga, mas não, como afirma, uma fuga da realidade ruim, mas da última ideia de resistência que essa realidade ainda deixa subsistir. A libertação prometida pela diversão é a libertação do pensamento como negação (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 68).

O entretenimento afigura-se, assim, uma via subtil para distrair o homem daquilo que é, tantas vezes, importante, que carece da sua atenção e até intervenção. Como é de fácil adesão, o entretenimento periga tornar-se (se é que não é essa já a nossa realidade) uma ferramenta de dominação poderosíssima. Anos mais tarde, na sua obra *Sobre a balsa da medusa*, Anselm Jappe (2012) como que confirma a inquietude antecipada por Adorno e Horkheimer:

Em 1995, reuniu-se em São Francisco o primeiro «State of the World Forum», no qual participaram cerca de quinhentas das pessoas mais poderosas do mundo (entre outros, Gorbachev, Bush Júnior, Thatcher, Bill Gates...) para discutirem a seguinte questão: o que fazer no futuro com os oitenta por cento da população mundial que deixarão de ser necessários para a produção? Zbigniew Brzezinski, ex-conselheiro do presidente Jimmy Carter, teria então proposto como solução aquilo a que chamou «*tittytainment*»: às populações «supérfluas», e potencialmente perigosas em virtude da sua frustração, seria destinada uma mistura de alimento e de entretenimento, de *entertainment* embrutecedor, para se obter um estado de letargia feliz semelhante à do recém-nascido que bebeu do seio (*tits*, em jargão americano) materno. Por outras palavras, o papel central assegurado tradicionalmente pela *repressão* – enquanto estratégia para evitar conflitos sociais – passa a ser em grande medida acompanhado pela infantilização (pp. 101-102).

Outra característica pertinente desta sociedade mimética, acusam os autores, é a de uma linguagem vazia e fria. Desintegrada, esta linguagem não serve mais a compreensão, a clarificação; é o mero ato de repetir que vigora:

A repetição universal dos termos designando as decisões tomadas torna-as por assim dizer familiares, do mesmo modo que, na época do mercado livre, a divulgação do nome de uma mercadoria fazia aumentar sua venda. A repetição cega e rapidamente difundida de palavras designadas liga a publicidade à palavra de ordem totalitária (Adorno & Horkheimer, 1947/s.d., p. 78).

Esta afirmação parece-nos exagerada. Se a linguagem se tivesse estreitado, tal como é sugerido por Adorno e Horkheimer, reduzido a um mero papaguear, então não seria mais possível pensar profundamente sobre um assunto. Depois de Adorno e Horkheimer muitos outros trouxeram contributos relevantes à filosofia, bem como a outras áreas igualmente importantes. E se é certo que podemos ajuizar se uma obra tem mais ou menos interesse do que outra, se determinado argumento aduzido é mais forte ou débil, não podemos afirmar que todas essas obras são destituídas de um pensamento profundo e interessado.

Adorno e Horkheimer (1947/s.d.) terminam com uma leitura pessimista desta sociedade moderna e tecnológica, virada a um racionalismo imprudente, indiferente ao desconcerto do mundo:

Enquanto a abundância das riquezas, que poderiam ser produzidas por toda parte e ao mesmo tempo, faz com que a luta por matérias-primas e mercados pareça cada vez mais anacrónica, a humanidade continua dividida num pequeno número de blocos armados” (p. 96).

Em jeito de resumo, podemos dizer que o ponto fulcral da investigação de Adorno e Horkheimer no que concerne à questão da técnica se prende com o esclarecimento. O esclarecimento que resulta da ciência moderna e que leva ao desaparecimento da crença mítica, mas que é igualmente uma configuração enviesada do mundo, assente na separação do homem da natureza, no trabalho, e na sujeição do homem ao homem. Trata-se, portanto, de um logro que mantém o homem na opacidade e na ilusão de que é livre. Ainda assim, e não obstante o evidente negativismo que atravessa toda a reflexão, os autores deixam em aberto a possibilidade da libertação do homem das correntes do esclarecimento corrompido. Se bem que fica por esclarecer quais as ferramentas práticas e teóricas necessárias a esta tomada de consciência.

1.5. Günther Anders

No que concerne à questão da técnica, a posição de Günther Anders é marcadamente tecnófoba. Não controlamos a técnica, defende Anders, sequer somos o sujeito da história, somos apenas co-históricos; a técnica é que é o sujeito da história. De raiz fenomenológica, o seu trabalho filosófico resulta numa crítica contundente à suposta neutralidade da técnica na sociedade hodierna. Os efeitos da indústria da comunicação, a perda da individualidade, ou o perigo da bomba atómica são alguns dos temas que mereceram a sua reflexão.

No prólogo à quinta edição do primeiro volume de *A obsolescência do homem* [1956], datada de Outubro de 1979, Anders (2011a) enumera as três teses fundamentais da sua obra: “que não estamos à altura da perfeição dos nossos produtos; que produzimos mais do que podemos imaginar e tolerar; e que acreditamos que tudo aquilo que podemos fazer nos é permitido” (p. 13). Segundo o autor, a obra parece-lhe muito mais atual aquando da publicação desta quinta edição do que na altura em que foi editada pela primeira vez. Efetivamente, e note-se o facto das ideias expostas por Anders serem situadas num contexto sociopolítico concreto (pós Segunda Guerra Mundial), volvidos cerca de sessenta anos da sua publicação, as ideias continuam a ser deveras relevantes, não se mostrando extemporâneas quando analisadas à luz dos problemas intrínsecos à moderna sociedade tecnológica.

Anders adverte o leitor que a sua filosofia não deve ser entendida no sentido académico tradicional, mas enquanto «filosofia conjuntural»: uma forma de filosofar que tem por objeto os elementos do mundo atual. Trata-se de um tipo de filosofia que é facilmente atacado. Há quem nem considere este tipo de reflexão como filosofia, e Anders sabe isso. A vertente mais rigorosa da filosofia não aceita com ligeireza a investigação do particular (como é o caso da televisão) e opta por um distanciamento do contingente, atendo-se ao universal, ao fundamento, mas Anders considera que o homem que filosofa é o mesmo que vive no mundo sensível, logo, importa igualmente pensar sobre o concreto, o singular, o mundano. Escusar-se ao pensamento profundo de algo porque é empírico é também uma forma de sabotagem. O rigorismo, nota Anders, receoso dos limites, no conforto da sua segurança, deixou caminho para pensadores como Kierkegaard, Nietzsche, Feuerbach, Darwin, Marx ou Freud, bem como cientistas e escritores que levaram o pensamento mais além, extravasando as normas estipuladas. Por conseguinte, também Anders não se deixará delimitar pela cartografia convencional da filosofia, apesar de saber que, numa sociedade organizada mediante interesses económicos e políticos, marcadamente tecnológica, cujo movimento é unicamente orientado para a frente, para o progresso, os que se atrevem a apontar os seus malefícios são tidos como sabotadores, reacionários, e caem facilmente em descrédito. Ainda assim, Anders não recua nas suas pretensões e elabora uma das críticas mais importantes sobre o tema em análise.

1.5.1. O sentimento de «vergonha prometeica»

Segundo Anders, perante as coisas que o homem fabrica, estas mais perfeitas e de melhor qualidade que ele próprio, o homem experimenta um sentimento incómodo de inferioridade, que o autor apelida de «vergonha prometeica». O homem sente-se humilhado diante da obra, porquanto o feito tem mais ser do que o homem. E diz-nos Anders (2011a):

Neste contexto desfigurado, temos de perceber o desejo do homem atual de chegar a ser um *selfmade man*, um produto: *ele quer fazer-se a si mesmo não porque não suporte mais nada que não tenha sido feito por ele mesmo, mas porque não quer ser algo não feito. Não porque o*

indigne ser feito por Outro (Deus, os deuses, a natureza), antes porque não é feito e, nessa qualidade de não feito, está submetido a todos os seus produtos fabricados (p. 41).

Mas por que provamos este sentimento obscuro se somos nós mesmos que engendramos as máquinas? Segundo Anders, não somos ‘nós’ que as criamos (esta parte cabe a um pequeno grupo de pessoas: investigadores, inventores, etc.), ‘nós’ pertencemos à grande percentagem que não fabrica os aparatos.

Outra objeção que podemos aduzir a este conceito introduzido por Anders é que essa «vergonha prometeica» parece escapar à nossa observação. Anders argumenta que, como se trata de uma relação homem/coisa (em que o interlocutor não responde), o homem não se observa a si mesmo. Por isso, a «vergonha» raramente aparece. Quando a «vergonha» se mostra, o homem recolhe-se de modo a esconder-se, bem como a sua mácula. Consequentemente, a esta «vergonha» junta-se a “*vergonha pela vergonha*” (Anders, 2011a, p. 44). Numa tentativa de ocultar esta «vergonha», o homem adquire uma atitude contraditória: torna-se indolente ou insolente, e, assim, insuspeito de esconder a «vergonha», adotando uma atitude de visibilidade normal.

Uma terceira objeção que se poderá avançar é que esta «vergonha prometeica» não é nada de novo, mas o fenómeno, já conhecido, de reificação. Anders discorda. A reificação consiste na redução do homem à coisa, ora, a «vergonha prometeica» é precisamente o contrário, é a «vergonha» de não se ser coisa. Entre os exemplos de auto-coisificação, ilustrativos da «vergonha prometeica», veja-se o caso da maquiagem: é quando a mulher se sente ‘finalizada’ – tal como um produto – que pode estar entre os demais sem sentir «vergonha». A mulher sem maquiagem sente-se despida, inacabada.

Ainda assim, para Anders, a objeção mais pertinente à sua proposta da «vergonha prometeica» é que esta expressão é apenas uma metáfora. Note-se que a «vergonha» existe mediante uma instância que observa, com olhos, que descobre a mácula e que é, portanto, temida pelo observado. Ora, como essa instância seria, neste caso, o mundo dos aparatos, e estes estão impossibilitados de observar os homens e ajuizar sobre eles, então é absurdo que o homem sinta esta «vergonha» diante destes. De modo a defender a sua posição, Anders tenta esclarecer a génese desta «vergonha» no homem. Sublinha que a «vergonha» resulta de um ato reflexivo em que o sujeito se reconhece e, ao mesmo tempo, não reconhece, no ato. Como o ato não termina, é inconclusivo, passa a ser um estado de constante irritação e desorientação, portanto, uma perturbação, dado que o homem é também esse outro algo e não pode deixar de o

ser. Essa limitação mostra-lhe a sua não-liberdade, e o homem não pode fazer nada para contrariar o facto de não poder fazer nada. A «vergonha» surge, portanto, dessa contradição entre a liberdade e a não-liberdade. Para responder à objeção de que a expressão «vergonha prometeica» é uma mera metáfora porquanto os aparatos não são uma instância com olhos que possa observar o homem, Anders avança com as seguintes premissas: (1) a linguagem não é hermética mas flexível e as palavras podem criar arranjos metafóricos, sendo igualmente compreensíveis; (2) parece haver uma espécie de reciprocidade na relação homem/mundo: o homem vê o mundo e é visto pelo mundo. Se anuímos prontamente à primeira premissa de Anders, já a segunda parece-nos mais difícil de aceitar, uma vez que nem todos partilhamos da experiência mental de sermos ‘vistos’ pelos objetos. Dito de outro modo, esta afirmação de Anders é uma mera presunção.

Segundo Anders, o homem integra-se no mundo dos aparatos mas não chega a ser um deles, e reconhece-se a si mesmo como um ‘eu’, diferente. Os aparatos são a marca da nossa insuficiência, da nossa imperfeição; são o que nos falta. Por conseguinte, o homem não deseja outra coisa que não fazer-se máquina também. Quando comparado com a máquina, o homem é superado em força, informação, velocidade, etc. A sua biologia e corporeidade fazem dele um ser com capacidades limitadas: não pode adquirir a variedade de formas nem o aperfeiçoamento acessível às máquinas. Neste sentido, o homem é um ser ultrapassado, antiquado; não tem liberdade de fazer-se doutro modo, é um obstáculo para si mesmo. Numa tentativa de contrariar este estado de coisas, a engenharia humana, diz-nos o autor, apresenta-se ao homem como uma promessa capaz de produzir a tão desejada metamorfose. Com efeito, enormes progressos têm vindo a ser desenvolvidos nesse sentido, nomeadamente ao nível da engenharia genética. A discussão tornou-se inevitável e Michael Sandel uma das vozes mais pertinentes. Na sua obra *Contra a perfeição*, Sandel (2013) investiga o melhoramento genético e alerta-nos para um dos seus perigos mais indesejáveis:

Um dos aspectos da nossa humanidade que pode estar ameaçado pelo melhoramento e pela engenharia genética é a nossa capacidade de agir livremente, por nós mesmos, graças a nossos próprios esforços, e de nos considerarmos responsáveis (ou seja, dignos de orgulho ou censura) pelas coisas que fazemos e que somos (para. 40).

Assim, parece que é a nossa própria liberdade que fica em risco com o melhoramento genético. Se adotarmos o ponto de vista de Anders, arriscamos afirmar que, provavelmente, esta conclusão não lhe pareceria precipitada.

Tal como nós, também os nossos produtos são ‘mortais’, mas essa mortalidade foi estabelecida pelo homem. Contrariamente, o homem nada pode fazer contra a sua própria data de validade, a sua mortalidade. Num sentido estrito, o produto é mortal, mas se o observarmos de um modo mais lato, enquanto produto seriado, um motor novo que substitui um motor velho e lhe prolonga a continuidade, ou um livro que prossegue existindo devido às suas inumeráveis cópias, então torna-se, de um certo modo, imortal, cópias de ideias que se reproduzem e substituem mantendo a ideia primeira. Chama-lhe Anders (2011a) de “platonismo industrial” (p. 66). O homem pode criar a reencarnação dos objetos mas não pode participar dela, é um exemplar único que não é possível conservar ou mudar peças, e essa incapacidade de se fazer a si mesmo é uma vergonha. Obviamente, do ponto de vista económico, enquanto consumidores, somos substituíveis, não o somos do ponto de vista da individualidade, como se padecêssemos de uma falta irreversível, uma mácula que nos destina à morte.

Como escapar à inevitável perecibilidade, à morte? Uma das mais bem-sucedidas astúcias do homem para colmatar esta falta foi pela fixação da imagem – a fotografia. A fotografia é um modo de reprodução do sujeito, uma cópia onde o sujeito continua a existir. Mas, será que queremos viver eternamente? Diz-nos Anders (2011a):

É verdade que *não queremos morrer*; mas não é verdade que desejemos positivamente viver e continuar vivendo, ou seja, chegar a ser velhos de milhões de anos. Sequer somos capazes de imaginar um “e assim sucessivamente”. Isto é: a determinação pertence exclusivamente à negação, à resistência, não ao desejo positivo (p. 72).

Assim, ao que parece, almejamos permanecer, mas não o envelhecimento. O autor não desenvolve esta análise mais específica mas talvez não discordasse se admitássemos que o corpo envelhecido, ineficiente, é causa de uma «vergonha» ainda mais profunda, porquanto se afasta mais do conceito de máquina, seguindo a direção inexorável da morte.

1.5.2. Realidade e cópia: a inversão dos conceitos na sociedade de consumo

Para Anders, a sociedade de consumo caracteriza-se pelo consumo massivo do mesmo exemplar de uma mercadoria. Não interessa se o consumo é feito individual ou coletivamente, mas que partilhem todos da mesma necessidade de consumir, de comprar o mesmo. Sob a falsa ideia de que o homem deve salvaguardar a sua liberdade, a sua individualidade, o homem participa na configuração do homem-massa; colabora na sua própria despersonalização. Ao serviço desta sociedade de consumo estão os meios de comunicação social¹². Estes são particularmente eficazes na veiculação das necessidades que organizam toda a existência humana.

No primeiro volume de *A obsolescência do homem*, Anders nota que o televisor tomou um lugar central no mobiliário da casa de família que antes pertencera à mesa onde todos se reuniam e conversavam. Agora, os vários membros já não se reúnem, sentam-se ao lado uns dos outros, “são meros espectadores” (Anders, 2011a, p. 113). Também os radiouvintes são reduzidos ao emudecimento. Perde-se a linguagem, a capacidade de expressão, a fala. E se a linguagem desaparece, desaparece igualmente a experiência, porquanto a riqueza da vida interior do homem é feita de linguagem. Assim, o homem, empobrecido, torna-se um subordinado. Para este homem, todo o real se resume às imagens cuidadosamente preparadas para serem visionadas no ecrã da televisão e às palavras veiculadas pela rádio. Isolado do mundo, limita-se ao real que lhe é dado, no recolhimento do seu dispositivo tecnológico. É um mundo idealista, ao jeito de Berkeley, que aparece e desaparece quando premimos um botão («on/off»); um mundo que nos visita em nossas casas. O indivíduo julga este mundo familiar e participa dessa ilusão. Vive com falsos conhecidos, fantasmas que falam, informam, cantam, acordam, acalentam, que lhe fazem companhia com a sua ‘presença’. Enquanto isso, o homem, recetor e *voyeur*, desenvolve sentimentos unilaterais, que não podem ser correspondidos. Sente afeto, vive e sofre profundamente a irrealidade – como o jovem que se apaixona pela atriz de cinema que nunca saberá da sua existência, ou a idosa que acompanha a série televisiva e vive intensamente o drama que lhe é apresentado, fazendo daquelas famílias a sua. O que lança o homem neste autoengano? Segundo Anders (2011a):

¹² Atualmente, os meios de comunicação eleitos são o computador, o *smartphone*, o *tablet*, entre outros. Quando Anders redigiu os seus escritos sobre a técnica, este papel era desempenhado pela televisão e pela rádio.

é o *horror vacui*; medo à autonomia e à liberdade; mais exatamente: o medo de articular, ele próprio, o espaço que a liberdade e o ócio colocam à sua disposição, ao vazio, ao que fica exposto pelo ócio; o medo de ter de preencher ele mesmo o tempo livre (p. 143).

Qual a intenção por detrás de imagens selecionadas que se inscrevem como mundo? No entender de Anders (2001a), estas imagens do mundo pretendem “ocultar o real, precisamente com a ajuda do supostamente real” (p. 156). As notícias são um exemplo ilustrativo dessa parcialidade, dado que descrevem uma parte do acontecimento, não o todo. A notícia apresenta tendenciosamente uma versão e orienta o recetor no sentido de uma determinada eleição, impedindo-o do juízo autónomo e esclarecido, restringindo-lhe a liberdade.¹³

Neste contexto, em que o homem é, supostamente, modelado por interesses económicos, poderá o seu comportamento ser considerado aceitável se este se recusar à aquisição daqueles bens que a sociedade considera essenciais? Na verdade, aquele que não possui esses bens (e.g. um carro) é olhado com estranheza, suspeita até, visto como um sabotador do sistema instituído, porquanto comprar é um imperativo da modernidade. Nesta compulsão de consumo, adverte-nos Anders (2011a), “As mais refinadas destas mercadorias, sem dúvida, são as que pela sua qualidade produzem *necessidades acumulativas*” (p. 176). Por «necessidades acumulativas» entenda-se, a título de exemplo, a Coca-Cola. Esta bebida não sacia a nossa sede, pelo contrário, produz sede, mas uma sede muito específica: sede de Coca-Cola. Assim, a necessidade que o próprio produto cria, assegura a sua produção e continuidade. Mas, por «necessidades cumulativas» poderemos ainda entender toda a rede de mercadorias que se relacionam entre si (e.g. um carro necessita obrigatoriamente de combustível). Trata-se de uma trama de mercadorias que remetem umas para as outras. Assim, o mundo moderno estrutura-se numa dinâmica de reciprocidade, orientada pela produção e pelo consumo: engendramos mercadorias que, simultaneamente, nos modelam a nós e ao mundo. Neste movimento perverso, “*o real converte-se em cópia das suas imagens*” (Anders, 2011a, p. 178), isto é, a realidade torna-se reprodução das reproduções. Do ponto de vista económico e social, a matriz passa a ter menos valor do que a

¹³ Numa nota de rodapé do segundo volume de *A obsolescência do homem* (vide nota nr. 2, p. 286, da edição espanhola de 2011 da Editora Pre-Textos), Anders afirma que as imagens passadas na televisão sobre os sucessos da incursão militar no Vietnã tiveram um efeito contrário ao pretendido. As imagens provocaram grande indignação e deram força ao movimento contra a guerra. Em consequência disto, Anders via-se obrigado a repensar a sua posição no que concerne ao papel da televisão. Na verdade, do mesmo modo que as pessoas sofrem a irrealidade projetada nos filmes ou séries, como Anders bem nota, não nos parece paradoxal que se sintam igualmente afetadas por imagens impressionantes da guerra. Talvez Anders tenha levado demasiado longe a ideia de que o homem que se serve destes dispositivos se torna totalmente acrítico e passivo, e que esta perversão abarca todas as pessoas que usam estes dispositivos.

reprodução, a cópia. A atriz de cinema, em carne e osso, tendo o tempo passado, não pode querer equiparar-se à imagem, reproduzida aos milhares, da sua juventude. Há como que uma inversão dos papéis: a atriz em si mesma (a matriz) é superada pela sua reprodução (a cópia), e assim, tenta, ela mesma, igualar-se à sua cópia.

1.5.3. *Voluptas laborandi*¹⁴

Segundo Anders, o trabalhador da sociedade moderna não é livre, porquanto não conhece, na totalidade, nem o processo de produção nem o produto que produz. Como tem apenas um conhecimento fragmentário, parcial, não consegue abarcar a finalidade do seu trabalho. Deste modo, isento de compreensão, o trabalho resume-se à *praxis*, um articular monótono, mas obrigatório, automatizado¹⁵. Pese embora esta realidade, para Anders (2011b), o trabalho é acima de tudo um direito: “um dos prazeres mais fortes, importantes e apreciados: a *voluptas laborandi*” (p. 33). Mas este direito está em perigo devido ao progresso técnico, pois quanto maior é o progresso técnico, menor é a necessidade de mão-de-obra. Assim, entende que é essencial não só observar o mundo atual do trabalho na perspectiva da sua miséria inumana decorrente do processo produtivo, mas também nas consequências da ausência de trabalho, uma vez que, no contexto atual, há que criar produtos para criar necessidades para criar postos de trabalho: o trabalho é um “produto final” (Anders, 2011b, p. 104). Posto isto, parece absurda a Anders a ideia de que se deve aumentar a tecnologia para garantir pleno emprego às pessoas. O resultado deste progresso é precisamente o desemprego.

Uma das consequências da privação do trabalho é a possibilidade das pessoas usufruírem do seu tempo livre, do seu tempo de ócio. À partida, esta situação não nos parece indesejável, pelo contrário. Não obstante, Anders alerta-nos que este tempo livre será um tempo cheio de vazio. A ausência de trabalho não será recebida como uma bênção, antes como uma maldição. Por conseguinte, diz-nos Anders que a relação entre liberdade e tempo livre, tal como foi pensada pela sua geração¹⁶ – que sonhara uma utopia do ócio – não é mais válida no contexto atual. Com efeito, alguns anos mais tarde, em 1995, o influente teórico social e económico Jeremy Rifkin faria uma leitura

¹⁴ Expressão latina que poderá ser traduzida como: «o prazer do trabalho» ou «a volúpia do trabalho».

¹⁵ Para Anders, ainda que houvesse, na altura, trabalhos que não se ligavam diretamente à automatização, as tendências pareciam indicar que, no futuro, a maioria dos trabalhadores fosse, efetivamente, relacionada com a automatização.

¹⁶ A crítica de Anders dirige-se aos seus contemporâneos de pensamento marxista.

igualmente inquietante sobre o desemprego provocado pelo desenvolvimento da tecnologia. Em *O fim dos empregos* (1995), Rifkin faz uma análise lúcida do moderno mundo laboral, expondo, entre outros problemas, a verdade daqueles que são sujeitos a elevados níveis de *stress* para manter o emprego bem como dos que, empurrados para um desemprego crónico, acabam por desistir, dado que não reúnem competências para poderem exercer outros trabalhos. Assim, a posição de Anders parece não ser totalmente irrealista.

1.5.4. A bomba atómica: ameaça, passividade ou interesse?

Antes de mais, importa referir que a bomba atómica foi uma das principais preocupações de Anders ao longo de várias décadas. Este tema foi objeto de reflexão em vários dos seus escritos e motivo do seu ativismo a favor do desarmamento nuclear. Por conseguinte, foi com algum desagrado que o filósofo observou o desinteresse da filosofia académica em pensar sobre a bomba atómica e o perigo constante que ameaça a nossa existência. No seu entender, às reflexões sobre Deus e a criação *ex nihilo*, impõe-se agora esta evidência assombrosa: “dado que possuímos o poder de por fim uns aos outros, somos os *senhores do apocalipse*” (Anders, 2011a, p. 231). Hoje, o que está em causa não é apenas a morte dos homens mas o extermínio da humanidade, a perda de toda a memória. É a Morte na sua aceção mais lata.

Mas o que sabemos nós sobre a bomba atómica? Muito pouco. E, talvez o que saibamos corresponda a uma ideia errada. Desde logo, Anders não considera a bomba um meio. Repare-se que o meio desaparece mediante o seu fim, mas a bomba é de tal modo destrutiva que o seu menor efeito seria maior do que qualquer fim humano. Ela anula a tradicional conceção de meio-fim. Ainda assim, e absurdamente, como se a bomba não encerrasse em si a capacidade destrutiva total, assistimos à sua multiplicação. A bomba existe “como *meio de pressão*” (Anders, 2011a, p. 246). O facto de existir faz dela um *ultimatum*, um artefacto exponencialmente destrutivo que pode ser usado a qualquer momento e aniquilar toda a humanidade.

A bomba surgiu no final da Segunda Guerra Mundial, quando as pessoas se permitiam dormir novamente. Curiosamente, se observarmos a bomba na sua verdade destrutiva, não entendemos como as pessoas não têm medo e conseguem viver as suas

vidas tranquilamente. Como é possível que não tenhamos medo? Através da «epistemologia moral» (investigação de algo inexistente), Anders avança com algumas propostas. Adianta que talvez a nossa razão seja limitada, como afirmou Kant, o que nos impossibilita de extravasar as emoções, incluindo o medo, para além de certos limites esquadrihados na cartografia da nossa razão. Também as teorias do progresso poderão lançar alguma luz sobre esta nossa incapacidade de lidar realisticamente com a bomba, na medida em que fazem a apologia do progresso no sentido positivo, visando um fim em que o mal é superado pelo bem. Posto isto, talvez a humanidade não esteja preparada para pensar um final apocalíptico. Anders recorre a uma analogia: do mesmo modo que tantos tinham conhecimento dos campos de extermínio massivo e não faziam nada, também nós sabemos da existência da bomba e mantemo-nos autistas perante esta verdade. Naturalmente, o sistema económico-social que conforma a nossa realidade, contribui largamente para esta nossa incapacidade de ter medo. Note-se que o homem moderno, familiarizado com um modo de trabalhar segundo o qual não deve perguntar a finalidade do que faz, torna-se acrítico, além disso, vê a produção como moralmente neutra (não lhe atribui valores). Por conseguinte, simplesmente produz, indiferente.

Para Anders, aqueles que engendraram a bomba, que com ela ameaçam a vida e fazem experiências, são culpados. Acrescenta mesmo: “*os donos da bomba são niilistas em ação*” (Anders, 2011a, p. 282). O niilismo, tal como a bomba, trata tudo como se fosse um só, haja mundo ou não. Também a bomba é indiferente ao mundo. Seja homem, animal, planta, ou coisa, tudo será destruído pela sua ação. Mas, perante este perigo de destruição massiva, Anders atenta na particularidade do discurso. É do “fim da civilização” (Anders, 2011b, p. 280) que se fala. Isto é, do fim do mundo dos aparatos, o fim do mundo das coisas. O fim da humanidade parece ser uma espécie de dano colateral. Posto isto, no entender de Anders, não poderá ser a aniquilação total das pessoas que está em causa, porquanto isso corresponderia ao desaparecimento dos consumidores dos produtos. Parece-lhe mais credível que o objetivo destas produções bélicas seja a manutenção do atual sistema económico, assente na dicotomia produção/consumo, por via do conflito, da destruição, da guerra. Note-se que, por esse processo, uns produtos são destruídos e exige-se que outros sejam fabricados. Assim, a guerra, bem como a modernização dos produtos, afiguram-se aliados valiosos do sistema económico em vigor, na medida em que possibilitam a sua continuidade.

Em suma, a investigação que Anders leva a cabo sobre a questão da técnica leva-o a identificar uma certa fragilidade humana, intrinsecamente associada ao progresso técnico. Por um lado, atenta na inferioridade que o homem experimenta perante a obra que engendra, esta mais perfeita e com mais realidade do que o próprio homem, por outro, nas consequências práticas e perversas decorrentes deste avanço técnico, como o caso do desemprego ou a produção de material bélico, de destruição massiva (e.g. a bomba atómica). Apesar da sua visão negativa, Anders não acha que devemos, simplesmente, impedir o desenvolvimento da técnica onde ainda não está desenvolvida, porquanto não faz sentido que se tenha de morrer de fome onde a técnica poderá ser a solução. Na verdade, o perigo da ausência da técnica é bem maior do que o da sua existência. Contudo, e na medida em que a técnica se converte em ameaça que põe em causa a própria existência, considera que cabe à filosofia da técnica a difícil tarefa de investigar e encontrar o ponto a partir do qual a técnica se torna desejável ou indesejável.

1.6. Ernst Bloch

Entre 1938 e 1947, Ernst Bloch escreveu a sua obra mais notável: *O princípio esperança*. Revista entre 1953 e 1959, a obra encontra-se dividida em cinco partes, distribuídas por três densos volumes. Trata-se de uma investigação ao papel da esperança (inexplorado à data) e na sua latência nos sonhos de uma vida melhor.

Se é certo que o objeto de investigação d'*O princípio esperança* não é, em sentido estrito, a técnica, ou melhor dito, inclui a técnica mas não se restringe a ela, o facto é que Bloch lhe faz uma abordagem muito pertinente, que importa aqui analisar. Em contraste com as posições atrás expostas, mais pessimistas, de Adorno, Horkheimer e Anders, Bloch apresenta-nos uma proposta nova e otimista, baseada no poder da esperança e na sua capacidade de fazer pulsar o mundo na direção de um progresso positivo.

1.6.1. Sobre a esperança

No entender de Bloch, na decadente sociedade atual o homem vive no medo, dominado por um pensamento que não inclui a esperança. Contudo, o homem não se vê a si mesmo sem esperança, porquanto não é capaz de reconhecer que a esperança que cultiva é falsa e perversa, esquadrihada nos meandros do medo e das restrições. Ainda assim, Bloch vê na incompletude do homem e da história do mundo a promessa de uma vida melhor: tal como o homem é um ser irrealizado, inacabado, que procura incessantemente a satisfação das suas necessidades, também a história do mundo é inacabada, é um constante ‘fazer-se’. Assim, para Bloch, no tempo futuro abrem-se todas as possibilidades da história e cabe ao homem participar dela, construindo-a, ou dito de outro modo, sonhando-a.

É no ato de sonhar acordado que radica a esperança, diz Bloch. Como todos os homens sonham acordados, estes sonhos devem ser vivificados e direcionados adequadamente para que se possam concretizar no mundo. Os sonhos despertos não são opressores, nem limitados por qualquer regra ou convenção; neles as representações não se sobrepõem ao homem e este pode interpelá-las com o mero pensamento. Assim, os sonhos no estado de vigília são prometedores e ampliatórios, é um trazer ao mundo o que ainda não se articulou, que ainda não chegou a ser mas que existe em potência; é um modo de fazer mundos. Sonhar é aspirar a um mundo mais nobre, de um certo modo, é procurar a felicidade. Entende Bloch que são as visões antecipatórias de uma sociedade sem miséria, de cidades harmoniosas e autossustentáveis, de uma tecnologia que liberta o homem do fardo do trabalho penoso, que permitem o avanço nessa direção, materializando a utopia. A via para este mundo melhor passa por uma filosofia que não é meramente contemplativa e interpretativa, que concilia passado e futuro e se centra no porvir. Falamos da filosofia marxista: “a filosofia marxista é filosofia do futuro” (Bloch, 2004, p. 33).

A posição de Bloch tende, claramente, para uma natureza humana boa, composta por pensamentos altruístas e nobres. Repare-se que ele parte da presunção de que os sonhos humanos são tendenciosamente bons (ainda que o autor não afirme isto, parece-nos difícil que sonhos maus e egoístas se convertam em realidades boas). Em jeito de objeção, refira-se que o homem não tem somente sonhos produtivos e bons, também os perversos, destrutivos, e altamente cruéis fazem parte da mesma natureza humana. Assim, se os sonhos benéficos encontram, pela técnica, a possibilidade de se materializarem, não entendemos por que não podem os malévolos ser igualmente

realizáveis. Talvez seja precisamente esta possibilidade alargada, que não distingue os sonhos qualitativamente, que permite a configuração desta realidade imperfeita.

1.6.2. Sobrevivência e sonho

O mundo é um lugar hostil ao homem, atenta Bloch. Proteger-se do frio, do calor, defender-se, atacar, foram necessidades que se impuseram ao homem para que pudesse sobreviver, e foi no exterior que o homem encontrou os elementos necessários para suprimir aquilo que o organismo mesmo não possuía. A técnica configura assim, como notara Ortega y Gasset (2009), “a reforma que o homem impõe à natureza em vista da satisfação das suas necessidades” (p. 31). Pela sua capacidade técnica, que o distingue dos demais seres, o homem trouxe para o mundo artefactos que usa de forma consciente e somou criações técnicas, artificiais, que antes não existiam e que ampliam o conforto do homem. Bloch repara que a capacidade inventiva do homem não encontra limites na sua imaginação. Desde a alquimia à maçonaria, da fábula de Aladino às projeções de Francis Bacon, de Leonardo da Vinci a Giordano Bruno, os sonhos dos homens fizeram-se de procuras e experiências fantásticas, de ambições de riquezas materiais, mas também do ímpeto de metamorfosear a natureza, de a transfigurar.

Bloch identifica o capitalismo como o grande impulsionador dos projetos técnicos. Se bem que é no *Novum organon* [1620], de Francis Bacon, que vê já lançadas as linhas da técnica moderna:

As profecias de Bacon são únicas; o seu «livro dos desejos» contém, sob a forma do desejo, toda a técnica moderna, chegando mesmo a superá-la. «Nós temos meios – disse o chefe da Casa de Salomão – para produzir chuva e neve artificiais, bem como o ar das alturas. Nas nossas estufas, cultivamos novas espécies de plantas e frutas, abreviamos o processo de maturação, misturamos as espécies animais de acordo com as nossas necessidades, mineralizamos os nossos banhos, produzimos minerais e materiais de construção artificiais» (Bloch, 1979, p. 226).

Com efeito, no *Novum organon*, Bacon faz alusão a toda uma panóplia de artefactos totalmente inexistentes na época (e.g. o telefone, o avião, o microscópio, etc.), mas que a técnica haveria de materializar mais tarde. Assim, à semelhança de Bloch, também Bacon imaginara um mundo melhor possibilitado pelos avanços tecnológicos.

Segundo Bloch, há um tipo de pensamento veiculado pelo yoga que se inscreve na vontade. Trata-se de uma espécie de energia psíquica, uma vontade do pensamento, com capacidade de atrair as coisas que pertencem ao imaginário humano, materializando-as na realidade, como se o homem possuísse um depósito de força imenso. Ainda que a imaginação do homem não se coisifique totalmente no real, pois nem tudo chega a ser, esta é de uma extensão mais alargada do que a simples mecânica, o que leva o autor a crer que a intervenção do homem na natureza pode ser amplificada, na medida em que é potenciada por esta força volitiva, utópica, que o homem possui. Ora, é este pensamento poderoso que Bloch vê aliado ao sonho desperto, e que poderão, em íntima associação, possibilitar a construção de um mundo melhor.

1.6.3. Cisão homem/natureza

Os primeiros artefactos técnicos seguiram a similitude com o próprio organismo humano: o martelo como um punho ou a serra como os dentes. Não obstante, nota Bloch, que as máquinas que se desenvolveram no século XX vão-se afastando desta semelhança com o humano, rompendo com essa matriz primeira e abrindo espaço a uma técnica nova que conforma um mundo cada vez mais artificioso.

Se é certo que a clivagem que se estabelece entre o homem e a natureza assume maior expressão nos artefactos fabricados ao longo do século XX, o facto é que o desvio do homem da natureza antecede, e muito, a modernidade. É com o Racionalismo, que teve em Descartes o seu nome maior, que a natureza passa a ser vista como algo fora do homem, extrínseco. O novo instrumento metodológico avançado por Descartes – a dúvida metódica –, não se limita a desembrulhar os erros do pensamento ou as ilusões dos sentidos, a desvelar preconceitos morais ou enquanto método científico, a dúvida cartesiana, tal como refere Hannah Arendt (2001), apresenta-se como “o assombro diante de tudo o que é como é” (p. 339). Assim, esta forma de duvidar passou a ser aquela no cerne de pensamento; tudo deverá passar pelo crivo da dúvida, porquanto nem a inteligibilidade constitui prova de verdade, nem a visibilidade de realidade. Só a dúvida é certa. Repare-se que, ainda que o homem não possa ter certeza de coisa alguma, tem consciência da sua existência e o mundo da consciência é real, logo o homem pode tomar conhecimento do que ele mesmo faz. Há um fechamento da mente

sobre si própria e o conhecimento do senso comum perde a sua validade. Todas as relações reais são agora transpostas para relações lógicas e a familiaridade do homem com a natureza perde o seu vínculo, de forma definitiva e inexorável. Não obstante, importa ressaltar que a técnica, para criar a artificialidade, precisa sempre da natureza. De resto, Bloch nota mesmo que, quanto mais sintetizamos a natureza maior tem de ser o nosso conhecimento sobre ela, dito de outro modo, para transformar a natureza o homem tem de conhecê-la na sua intimidade, de se envolver no sentido de a apreender para melhor a dominar, mas não se deixa afetar. A relação que o homem tem com a natureza é uma relação abstrata.

1.6.4. Sobre a técnica capitalista

A produção que se desenvolveu patrocinada pelo capitalismo converteu-se, ela mesma, num imperativo do sistema. Para manter esta engrenagem frenética, a produção bélica, tanto em tempo de guerra como em tempo de paz, tornou-se de tal modo importante que “a técnica pacífica depende dela” (Bloch, 1979, p. 230). Verifica-se, portanto, um movimento redutor da técnica que parece gravitar em torno da guerra. Na verdade, se atendermos ao facto de que o capitalismo tem no seu cerne o máximo aproveitamento, a guerra parece ser a sua expressão mais vantajosa na medida em que destrói e reconstrói. Assim, a ameaça de guerra subsiste como um espectro, numa atmosfera em ebulição, que nos vigia constantemente e ameaça tomar forma a qualquer momento, inscrevendo-se em lutas pouco transparentes, como os mercados ou a própria competência do capitalismo. Neste contexto, nota Bloch, a indústria do armamento adota uma dupla face onde se joga a impossibilidade da paz: em nome de um falso pacifismo, fabrica a bomba atômica com poder para destruir toda a humanidade. O triunfo da técnica predominante é também o triunfo da miséria que vemos constantemente renovada, impulsionada pelo desejo de lucro.

No entender de Bloch, quando analisamos a técnica e a sociedade do ponto de vista do progresso deparamo-nos com uma constatação que nos causa uma certa estranheza, a saber, que os grandes progressos técnicos correspondem ao retrocesso da sociedade. Mas em que medida se pode afirmar que há um retrocesso na sociedade? Se atentarmos no facto de que o homem moderno não é um homem livre mas um escravo

do opressivo sistema dominante, por um lado, e um ignorante da natureza, por outro, então parece-nos que não há um progresso técnico e social equitativo, mas um desnivelamento evidente entre ambos. Repare-se que a ciência progride sempre (o conhecimento é cumulativo) e, com ela, o domínio da natureza, mas estas ciências restringem-se a uma leitura da natureza em leis externas e tratam-na tal como invasores que exploram o inimigo sem o conhecer. Deste modo, tanto a ciência como a técnica, desenvolvidas pela sociedade burguesa, afiguram-se distanciadas da natureza. Esta relação de abstração entre técnica e natureza é análoga à relação do homem moderno com os conteúdos da organização burguesa, que ele também não compreende. Por conseguinte, o homem não tem consciência das suas verdadeiras necessidades naturais e segue o caminho das necessidades falsas, externas. Outro aspeto que importa salientar e que explica, para Bloch, este desfasamento entre técnica e sociedade, prende-se com o próprio modo de produção. Note-se que no sistema capitalista a produção é coletiva (veja-se o caso de uma linha de montagem de uma fábrica), contudo, a forma de apropriação é individual (a fábrica tem um proprietário particular). Assim, comparadas a técnica e a sociedade, a sociedade acusa um atraso substancial ao ritmo acelerado da técnica.

Estabelecer o equilíbrio entre técnica e sociedade é o que procura sofregamente o socialismo, diz Bloch. Mais do que uma técnica avançada, o socialismo procura transformar a sociedade atrasada. A técnica, entende Bloch, quando impulsionada pela utopia, procura a satisfação das necessidades e não a ganância. Assim, num contexto onde há a satisfação máxima das necessidades é possível superar o capitalismo, que no seu cerne é a ganância máxima, e encontrar um equilíbrio entre produção e consumo sem atender aos princípios capitalistas como o risco ou a rendibilidade.

1.6.5. Trabalho e ócio no sistema capitalista

Segundo Bloch, no modo de produção artesanal, o artesão liga-se com o objeto que produz, sente por ele afeição. No modo de produção do sistema capitalista, onde vigora a divisão do trabalho, o obreiro não se identifica com o que fabrica, apenas sente cansaço, desgaste e até ódio pelo facto do trabalho o obrigar constantemente ao mesmo movimento monótono. Assim, longe de se traduzir em realização pessoal, o trabalho

operário intrínseco ao sistema é trabalho árduo e penoso: “A fome obriga ao trabalho, mas este trabalho consome, à sua maneira, exatamente o mesmo que a fome” (Bloch, 1979, p. 471).

No sistema de produção capitalista, a exploração árdua pelo trabalho divide os homens em duas classes fundamentais: os trabalhadores e os empregadores. Os primeiros ganham penosamente o pouco que lhes é permitido possuir, tantas vezes garantindo-lhes apenas a sua sobrevivência; os segundos, com o seu tempo disponível para o ócio, usufruem dos bens produzidos pelos primeiros. E se o trabalhador tem direito a um tempo de descanso, de modo a recuperar a força de trabalho, é apenas “a fim de alimentar-se e lubrificar-se como uma máquina.” (Bloch, 1979, p. 491), porquanto o trabalhador não é considerado um fim em si mesmo mas meramente um meio.

O tempo livre do homem moderno também não escapa aos imperativos do capitalismo. Veja-se o caso do desporto. Aparentemente, o desporto, na sociedade capitalista, é uma escolha do homem moderno para ocupar os seus tempos de ócio, mas nota Bloch (1979) que o desporto é uma sedução bem estabelecida, fomentada pelo capital:

Há já muito tempo que as grandes empresas utilizam a inclinação para o desporto dos seus empregados para constituírem um «pessoal» especialmente fiel. No tempo livre, este não retorna à aparência da livre concorrência individual, pelo contrário, o pessoal tem de levar ao triunfo a bandeira da sua empresa capitalista: os desportistas transformam-se, assim, em «equipas industriais» (p. 493).

Portanto, o tempo livre do homem, igualmente manipulado pelo capital, apenas desenvolve o seu embrutecimento. A imensa mão capitalista parece tudo abarcar. Mas há um reduto, sublinha Bloch, um tempo que não se deixa vender e no qual o homem encontra genuinamente alegria. Do ponto de vista privado, este tempo manifesta-se no *hobby*, dado que é um trabalho não imposto no qual o homem encontra verdadeira realização e alegria; do ponto de vista público, este tempo invendável traduz-se nas festas populares, alegres e vívidas, sem algum tipo de artificialidade. Bloch vê mesmo nestas festas uma antecipação da libertação do indivíduo. Segundo o filósofo, o tempo livre é aquele que está mais ameaçado, se bem que é neste que Bloch vislumbra a maior esperança de uma verdadeira mudança social. Para que tal mudança se pudesse operar, teriam, necessariamente, que desaparecer as classes sociais que separam senhores e

servos, mas outras diferenças teriam também de ser abolidas, nomeadamente, entre “trabalho intelectual e trabalho manual, entre o campo e a cidade, e, sobretudo, dentro do possível, a diferença entre trabalho e ócio” (Bloch, 1979, p. 508). Assim, anuladas as classes, também desapareceria a alienação no trabalho, o falso ócio decorrente da ideologia capitalista, e a falsa consciência. Este desfecho que Bloch sonha para uma humanidade emancipada é marcadamente marxista, se bem que ele considera que à ideologia negativa que domina a sociedade capitalista que escraviza o homem, deve seguir-se uma ideologia comunista, ética, de proximidade com a natureza e a arte, e que fomentasse as relações inter-humanas.

1.6.6. O marxismo como filosofia da esperança

Segundo Bloch, o homem moderno é endoutrinado a não sonhar acima das suas possibilidades, a ser resignado, a valorizar o que lhes é facultado pelo capitalismo, e a viver agrilhado à ânsia do futuro. Em suma, é-lhe ensinado o medo. E o medo anula a vontade e a esperança humanas. Ainda assim, Bloch vê no sonho a possibilidade do progresso social, pois acredita que os sonhos trazem o imaginado para a realidade, mesmo que estes se afigurem, à primeira vista, autênticas utopias irrealizáveis.

Esta realidade aparente que envolve o homem, alimentada, em boa medida, pela contradição entre as forças produtivas e a propriedade privada, torna a verdade opaca, obscura. A verdade sai enfraquecida, mas Bloch considera que ela não é totalmente anulada. Ela persiste, e só o marxismo a poderá desocultar e apresentar as linhas teóricas e práticas de um mundo melhor que passa por uma transformação económica-dialética.

No entender de Bloch, a humanidade de Marx tem um objeto concreto: o outro que é igual a si mesmo, mas que ele vê tratado tão inhumanamente. E é nesta miséria opressora, praticada pelo próprio homem, que Marx constata que a indignação se transforma numa força ativa, uma força revolucionária. O marxismo é, pois, a “promoção da humanidade” (Bloch, 2007, p. 490), uma vez que não integra apenas aqueles cuja exploração é mais direta pelo sistema capitalista, mas todos. Trata-se de uma “*humanity in action*” (Bloch, 2007, p. 491). Marx é visto por Bloch como o

salvador, aquele que toca o verdadeiro âmago do homem, essa intimidade da qual a política nunca se abeirou.

O marxismo, enquanto filosofia teleológica, encerra, para Bloch (2007), a marca do novo: “Porque a verdade da teologia não consiste nunca em finalidades conclusas dadas, mas em finalidades que se vão constituindo no processo, que surgem sempre de novo e se enriquecem nele” (p. 508). E esta é, por conseguinte, a melhor teoria para conduzir a esperança, pois é a esperança informada a única que poderá adequar-se à realidade. Neste contexto, seria possível ao trabalhador alterar e superar a conjuntura em que se estabelece a realidade e, anulada a alienação humana e estabelecida uma democracia genuína, surgiria finalmente no horizonte do mundo a pátria desejada.

Se uma leitura superficial, ou parcial, da posição de Bloch nos desvela um certo otimismo perante a questão da técnica, uma análise mais rigorosa faz-nos perceber que esse otimismo não se prende tanto com a realidade presente, mas com o porvir, com a possibilidade de escrever diferentemente o tempo futuro. É pela conjugação fecunda do sonho e da esperança, guiada pela teoria marxista, que Bloch vislumbra a possibilidade de realização de um mundo melhor, onde a técnica poderá finalmente libertar o homem dos grilhões que o prendem à miséria em que vive imerso.

1.7. Hans Jonas

Hans Jonas não pertenceu à Escola de Frankfurt, tampouco se enquadra no pensamento da Teoria Crítica. Não é marxista. Designa-se a si mesmo como pós-marxista, nas palavras de André Sánchez Pascual que fez a introdução à tradução espanhola¹⁷ de *O princípio responsabilidade*. Não obstante isto, a integração do seu pensamento nesta discussão sobre a técnica adquire para nós toda a pertinência, porquanto: (1) a sua obra *O princípio responsabilidade* assume-se como uma resposta à obra de Bloch *O princípio esperança*; (2) vários dos autores aqui analisados, bem como Marcuse de quem daremos conta mais adiante, respondem a uma herança marxista, teoria à qual Jonas desenvolve uma crítica deveras relevante. Assim, a voz dissonante e perturbadora de Jonas nesta discussão vem obrigar-nos a aprofundar a nossa reflexão e a

¹⁷ A introdução à tradução espanhola por André Sánchez Pascual é de maio de 1984, tendo a obra sido publicada em 1985. O original da obra em alemão foi publicado no ano de 1979.

analisar melhor a consistência de certos pressupostos teóricos. Organizado numa consciência ecológica, Jonas apresenta-nos a necessidade de uma nova ética, fundamentada na responsabilidade, capaz de fazer face aos problemas novos decorrentes da técnica moderna.

1.7.1. O perigo da técnica moderna

Segundo Jonas, a técnica pré-moderna era o meio para o homem satisfazer as suas necessidades, atinha-se a fins práticos e cercanos, bem definidos. Ainda que o homem provocasse determinados danos à natureza, tratava-se de intervenções tão insignificantes que não constituíam um perigo real. A técnica que surge com a ciência moderna extravasou estas intenções mais básicas e transformou-se num impulso cego de realizar projetos cada vez mais grandiosos e dominar cada vez mais e melhor coisas e homens, como se esta realização incessante e voraz fosse, em si mesma, o destino da própria humanidade. Com efeitos sem precedentes, alguns irreversíveis, a técnica moderna converteu-se numa ameaça para o próprio homem.

Veja-se que, por um lado, a técnica permitiu o aumento da produção de bens e a diminuição do trabalho necessário para os produzir, resultando num aumento do bem-estar, por outro, obrigou a uma maior exploração da natureza. Sendo que esta exploração é cada vez maior, até porque uma população com melhores condições de vida é uma população próspera, e dado que os recursos naturais são finitos, Jonas acredita na possibilidade de catástrofes de grandes dimensões, tanto para a humanidade como para o planeta. Ora, se a técnica moderna coloca em risco toda a existência, diz-nos Jonas que a melhor forma de impedirmos perigosas experiências tecnológicas é deixarmos a última palavra a um prognóstico mais pessimista em detrimento da posição mais favorável. Dito de outro modo, devemos adotar uma atitude preventiva, evitando-se, assim, desfechos indesejáveis.

Jonas nota que o mundo natural que existia na era pré-técnica moderna desapareceu. A técnica moderna engoliu-o, artificializando-o. A sua intervenção na natureza foi de tal modo invasiva que pôs a nu a sua profunda vulnerabilidade. Foi a tomada de consciência desta fragilidade que levou ao florescimento da ecologia e chamou à reflexão ética a responsabilidade da ação humana para com a natureza. Na

verdade, repara Jonas, se o homem amplia o seu poder e coloca sob sua tutela a totalidade da biosfera, e se da sua ação resulta o conhecimento de que provoca dano à natureza, então tem o dever de evitar esse prejuízo e preservar a sua integridade. Mas, para dar conta desta nova configuração da realidade, Jonas (1995) reclama “uma conceção nova dos direitos e deveres” (p. 34) – uma nova ética –, pois a ética anterior, associada à conceção de um mundo perene cuja continuidade não se colocava em causa, não serve mais para um mundo inteiramente dominado pelo homem. Proteger o mundo para que seja habitável e igualmente bom para as gerações futuras tornou-se um imperativo incontornável à ética contemporânea. Urge, portanto, uma ética nova, ajustada a uma responsabilidade preditiva, orientada para o futuro, e que seja capaz de responder aos novos desafios desvelados por uma técnica moderna em ritmo acelerado de desenvolvimento.

1.7.2. Uma ética nova: a ética da responsabilidade

Para Jonas (1995), a questão fundamental em torno desta nova ética é se “podemos ter uma ética sem recuperar a categoria do sagrado, categoria que foi totalmente destruída pela ilustração científica” (p. 58). Com efeito, a nossa incapacidade de refrear o movimento cego de transformação da natureza e do próprio homem parece ser a marca de um vazio ético, corolário da ciência moderna. Não obstante este facto, o sentimento de norma continua vívido no homem, no entender de Jonas, abrindo-se, portanto, a possibilidade de uma ética nova.

Sabe-se que uma ética é um conjunto de regras que permite ao homem orientar a sua ação. Ainda, que assenta num princípio sólido que lhe serve de fundamento. Se, tal como afirma Jonas, as éticas anteriores não podem dar conta desta nova realidade, importa então analisar a sua proposta de modo a esclarecer em que medida esta nova ética poderá ser mais ajustada ao mundo contemporâneo. Desde logo, no entender do filósofo, esta ética não poderá assentar na moral tradicional de direitos e deveres, na medida em que este formato exige reciprocidade e, do futuro, do que ainda não tem existência, não podemos exigir nada, tampouco que respeite os nossos direitos. Mas então, que tipo de procedimento se apresenta ao homem como o mais adequado? Jonas evoca a responsabilidade espontânea e desinteressada dos pais em relação aos filhos: os

progenitores precisam de cuidar dos filhos, totalmente indefesos, para que estes não pereçam; é um cuidado que não espera um retorno na mesma ordem, antes é uma dedicação altruísta e incondicional. É precisamente este, sublinha, o princípio que deve orientar a ação humana na sua relação com a natureza, tendo em vista as gerações futuras. Jonas sabe que uma das objeções que prontamente poderá ser avançada, é a de que a responsabilidade que temos para com um filho que depende inteiramente de nós parece ser diferente daquela que poderemos aceitar em relação a uma geração ainda não existente, mas logo esclarece a natureza desta «responsabilidade»: trata-se de permitir as condições necessárias à existência de gerações vindouras, do dever antecipatório de não causar dano ou qualquer tipo de prejuízo que coloque em causa a existência de sujeitos futuros¹⁸. Assim, nas palavras de Jonas (1995): “o imperativo de que haja uma humanidade é o primeiro” (p. 88).

À figura paterna da responsabilidade, Jonas soma a figura política. Para o filósofo, estes dois tipos de responsabilidade – a paterna e a política – são aquelas que melhor ilustram a essência da responsabilidade que reclama como fundamento da sua nova ética. Tal como os progenitores têm responsabilidades para com os seus filhos, também o Estado tem responsabilidades, ainda que diferentes, para com os cidadãos. Repare-se que, à medida que a criança vai crescendo, não só o progenitor participa enquanto educador, cuidador, mas também o Estado: “o Estado não quer incorporar cidadãos já constituídos, mas sim participar na sua formação” (Jonas, 1995, p. 178). A escolaridade obrigatória é o caso que melhor exemplifica esta participação. Assim, ainda que o Estado não assegure o alimento (como faz a mãe para com a criança), preserva as condições para que o indivíduo se possa autoalimentar, e ainda que não seja possível surgir da parte do Estado amor (como acontece numa família) por algo genérico, o facto é que o indivíduo se sente irmanado a uma comunidade, a um país, identifica-se com a comunidade e nela participa solidariamente. Segue-se que nem os políticos nem os progenitores podem folgar das suas funções de cuidador, “pois a vida do seu objeto continua ininterruptamente e renova uma e outra vez as suas exigências” (Jonas, 1995, p. 182). Assim, o conceito de continuidade, no sentido de um cuidado incessante, deve estar intimamente associado ao conceito de responsabilidade. Sendo que o homem é o único ser que tem responsabilidade, cabe-lhe o ónus de acautelar as

¹⁸ Este dever preventivo de não causar dano às gerações vindouras encontra uma certa similitude no utilitarismo consequencialista, na medida em que defende igualmente que deveremos fazer as melhores ações para obter as melhores consequências (pressupõe um evento futuro). Contudo, e contrariamente ao utilitarismo que não tem em conta os agentes mas somente as ações, Jonas baseia a sua ética na responsabilidade humana. Logo, o agente conta.

melhores condições para a sobrevivência da humanidade e engendrar todos os esforços para preservar o próprio planeta.

1.7.3. Crítica ao marxismo

A filosofia ecológica de Jonas, assente na responsabilidade, esbarra de modo inconciliável com a teoria marxista. A reflexão do filósofo leva-o a questionar alguns dos pressupostos fundamentais do marxismo, apresentando objeções muito significativas que importa analisar.

Em termos gerais, o marxismo apresenta-se como uma teoria teleológica e dialética. Fundamenta-se na análise materialista dos eventos históricos e identifica, como motor da história, as lutas entre classes. Um dos traços mais relevantes do marxismo é, por conseguinte, o facto de inferir o futuro do passado, uma vez que acredita num «sentido da história». Atendendo a esta particularidade, Jonas nota que, há uns séculos, o mundo não mudava com a celeridade alucinante que conhecemos na modernidade e era possível prever o futuro com alguma certeza. No mundo hodierno, podemos prever que haverá mudanças no futuro mas não nos é possível calcular o futuro incluindo essas mudanças. O poder e o rumo que a tecnologia tomou não foram, nem poderiam ter sido, antecipados pelo marxismo ou qualquer outra teoria, e ameaçam escapar a qualquer controlo. Portanto, dada a influência inegável da tecnologia no mundo, carece de razoabilidade manter a crença num «sentido da história».

O marxismo propõe uma justiça igualitária, mas para que uma ordem social seja imposta é necessário recorrer a uma força. Por conseguinte, um estado comunista não estará livre de “relações de domínio” (Jonas, 1995, p. 247), tampouco da corrupção, inerente ao poder, presume Jonas. Não obstante, ainda que a motivação do benefício individual desaparecesse, Jonas (1995) acredita ser provável que surgisse a nível coletivo, potenciando a existência de “desigualdades regionais e nacionais” (p. 247).

Para o marxismo, a técnica é a via que permitirá a salvação. A técnica terá de ser libertada das amarras da propriedade capitalista e colocada “ao serviço da felicidade humana” (Jonas, 1995, p. 254). Repare-se que o marxismo pressupõe uma natureza humana boa, porquanto defende que são as circunstâncias que tornam o homem mau.

Basta que as circunstâncias sejam as ideais (uma sociedade sem classes) para que a bondade humana se realize. Para Jonas (1995), nada nos garante que numa sociedade marxista se possa desvelar “o verdadeiro potencial do homem” (p. 260), pois nada sabemos dizer sobre as condições da criatividade, da genialidade ou da felicidade humanas. Por conseguinte, talvez seja uma ingenuidade pensar que o homem, anulados certos estímulos malévolos, se tornará totalmente virtuoso.

Jonas coloca ainda em causa o sistema social que poderia despontar numa sociedade marxista e apresenta o seguinte argumento/objeção: um estado que assegura as liberdades é melhor do que um estado despótico, logo, alguns sistemas sociais são melhores do que outros; parece igualmente defensável que os representantes dos estados possam ser substituídos, pois assim será possível eleger um outro se aquele que estiver no poder não manifestar a competência necessária. A ser assim, os estados precários parecem mais desejáveis do que os permanentes, o que será contrário à utopia marxista que desenha um estado permanente.

Exploradas algumas das críticas mais pertinentes de Jonas ao marxismo, analisemos de seguida aquelas mais diretamente dirigidas a Bloch.

1.7.4. Algumas objeções a Bloch

A utopia marxista tem por essência o ócio, e o ócio só é possível se houver abundância. Segundo Bloch, esta abundância será conseguida através de uma técnica mais avançada tendo em vista a reconstrução da natureza. Se tivermos em conta que a abundância tem de ser pensada a nível universal, de modo a favorecer todos, então necessariamente terá de se aumentar a produção e melhorar a técnica, diz Jonas, o que se traduziria numa intensificação da exploração da natureza. Assim, a utopia marxista não tem em conta a devastação dos recursos naturais limitados do planeta, à semelhança do capitalismo.

Além da questão ecológica, o ócio levanta ainda, para Jonas, outro tipo de problemas. Repare-se que a teoria marxista defende que o trabalho penoso e árduo deixará de ser necessário ao homem, uma vez que será executado pelas máquinas. Daqui não se entenda porém, que o trabalho irá simplesmente desaparecer, terá é um

enquadramento diferente. Para Jonas, determinadas funções ligadas à invenção, produção e manutenção das técnicas terão de ser asseguradas (engenheiros, mecânicos, etc.); igualmente, serviços imateriais como médicos, professores, entre outros. Desde logo, o usufruto do ócio não será igual para todos. Ademais, se numa sociedade utópica terá de haver, a título de exemplo, aqueles que produzem e supervisionam a maquinaria, então o trabalho destes não parece ser espiritual ou fisicamente mais interessante do que os trabalhos que existem numa sociedade não utópica, porquanto terão um trabalho residual, igualmente entediante. Assim, um dos erros de base da utopia marxista, fervorosamente defendida por Bloch, consiste, no entender de Jonas (1995), na “*separação do reino da liberdade do reino da necessidade*” (p. 326), ou seja, para Jonas (1995), o que começa quando acaba a necessidade não é a liberdade, como preconizam os marxistas, mas um imenso vazio, o que o leva a afirmar: “*não existe nenhum reino da liberdade fora do reino da necessidade*” (p. 334).

Como ocupar o tempo de ócio é, talvez, uma das questões mais desconfortáveis que se coloca aos marxistas. Bloch vê nos *hobbys* uma solução aprazível para ocupar o tempo de ócio, mas Jonas faz o reparo de que o que fazer com os produtos produzidos pelos *hobbys* impõe-se à solução de Bloch como um novo problema. Jonas alerta ainda para o facto de que um trabalho meramente aparente, que não obriga ao rigor, à perfeição, que é como que fictício, empurra o homem para o tédio, desvinculando-o da realidade. Esta perda da realidade, atenta Jonas, não só retira ao homem a sua dignidade como o impossibilita de disfrutar das verdadeiras relações humanas.

Se a questão do ócio merece de Jonas duras críticas a Bloch, o erro fundamental da filosofia da esperança de Bloch parece radicar noutra ideia, a saber, no porvir de um homem «autêntico». Jonas (1995) faz o reparo:

o que respeitosa e devemos aceitar é que o «homem autêntico» esteve sempre aqui presente, com a sua nobreza e a sua baixeza, com a sua grandeza e a sua miséria, com a sua felicidade e o seu tormento, as suas justificações e as suas culpas, em suma, com a *ambiguidade* que lhe é indissociável” (p. 348).

Cada homem é um ser «autêntico» e sempre foi, hoje e no passado, afirma Jonas.

Pela natalidade¹⁹, o homem será sempre renovado mas não mais nem menos «autêntico». Como negar a autenticidade dos tantos génios que fazem parte da nossa história, como Sócrates, Shakespeare ou Einstein? Este homem «autêntico», que não existe ainda para Bloch, não passa de um erro ontológico.

Em traços gerais, a abordagem que Jonas faz à questão da técnica prende-se com a necessidade de uma ética nova, assente na responsabilidade, que possa dar conta da nova realidade técnica. Neste sentido, a sua investigação leva-o a questionar alguns dos pressupostos mais importantes do marxismo, e, em particular, as ideias defendidas por Bloch. Embora, evidentemente, não nos tenha sido possível tratar todas as objeções que Jonas aponta a Bloch, elencámos aquelas que nos mereceram maior atenção. Outras que o autor refere são igualmente pertinentes e poderiam perfeitamente ter sido objeto da nossa análise. Ainda assim, entendemos que algumas das mais relevantes debilidades da teoria marxista ficaram aqui expostas pelo pensamento incisivo de Jonas.

1.8. Conclusão

Neste capítulo, tentámos apresentar algumas das posições mais significativas relativamente à questão da técnica, à volta das quais gravita o pensamento de Marcuse. Importa fazer esta precisão porquanto as propostas aqui explanadas não pretendem dar conta do todo da discussão, mas de uma vertente concreta que serve de contextualização ao autor em estudo. O nosso objetivo não é, nem poderia ser (dada a economia do trabalho), o exame exaustivo do pensamento destes autores. Ainda assim, tentámos analisar aqui algumas das suas ideias mais poderosas e fecundas. E, se de umas podemos afirmar que adquiriram uma certa extemporaneidade, outras, pelo contrário, tornaram-se ainda mais prementes no tempo hodierno. Assim, ficou demonstrado que os contributos destes autores oferecem reflexões válidas, que vivificam a discussão incontornável, e cada vez mais necessária, sobre a questão técnica. Feita esta primeira abordagem, passaremos, no capítulo seguinte, à análise detalhada do pensamento de Herbert Marcuse no que concerne à questão em investigação.

¹⁹ Hannah Arendt, amiga de uma vida de Jonas, também via na natalidade uma promessa do novo. Na sua obra *A condição humana*, Arendt defende que a natalidade está intimamente associada ao conceito de liberdade. Entende Arendt que a liberdade é a capacidade de começar algo de novo, de introduzir a novidade no mundo, e que esta é uma característica inerente a todos os seres humanos pela virtude de terem nascido.

CAPÍTULO 2: MARCUSE E A AMBIVALÊNCIA DA TÉCNICA

Marcuse é um dos mais relevantes membros da primeira geração da Escola de Frankfurt e um dos contributos contemporâneos mais importantes para a teoria marxista, não obstante a sua heterodoxia. Nas décadas de 60 e 70, muito devido à publicação de *O homem unidimensional*, adquire grande notoriedade enquanto teórico social e político.

Tendo por princípio que a função da filosofia deveria ser dar conta das aflições reais do humano, ser *praxis*, entende ser mister da teoria crítica identificar as alternativas históricas em latência na sociedade para que uma mudança qualitativa pudesse ser concretizada. Assim, diferentemente de vários dos seus colegas do Instituto que, ora assumiram uma posição manifestamente pessimista, como Adorno e Horkheimer, ora se afastaram da política, Marcuse vê na própria teoria crítica uma ferramenta emancipatória, política.

Uma das questões centrais da sua investigação prende-se com o sistema tecnológico que configura a realidade moderna e no qual identifica duas características principais: a assimilação e integração da oposição no sistema e a manipulação dos instintos humanos. Descreve-o como um sistema marcadamente repressivo, mas que age ‘democraticamente’, sem recorrer ao terror, porquanto administra a liberdade, reprime os instintos e proporciona ao homem uma imensa abundância material. Nestas condições, argumenta, é o próprio homem que lhe serve de base: garante a sua reprodução e continuidade. O sistema, caracterizado por uma eficácia e racionalidade irrepreensíveis, demite-se de qualquer responsabilidade e assegura que a exploração e a destruição que lhe são inerentes se estendam a todo o planeta, numa avidez desmedida pelo poder e pelo lucro.

Observar a realidade pelas lentes de Marcuse poderá resultar, inicialmente, num certo desânimo, mas Marcuse não é um desistente, tampouco um pensador derrotista. Adverte-nos que o projeto social tecnológico é “um de entre vários modos possíveis de compreender, organizar e transformar a realidade” (Marcuse, 2011a, p. 273) e deixa claro que a sociedade não tem um carácter imutável. O modo hodierno de ser da realidade deriva da consumação de uma entre outras alternativas possíveis, determinada

pela atividade humana, e não é fixado e irrevogável. Por conseguinte, cabe ao homem, enquanto sujeito da história, o ónus de mudar a realidade.

Ainda que a questão da técnica tenha sido uma investigação central em Marcuse, e encontremos reflexões sobre esta temática em boa parte da sua obra, o fio condutor que organiza as suas ideias num todo não é imediatamente evidente, precisamente devido à dispersão das várias ideias na sua vastíssima obra. Não obstante este facto, propomo-nos, neste capítulo, explicar os elementos estruturais que compõem a sua proposta, e demonstrar que, apesar da sua crítica contundente à tecnologia, Marcuse tenta formular uma resposta a este estado de coisas.

Neste sentido, a nossa análise incidirá, principalmente: sobre a cisão que o autor estabelece entre duas realidades (uma concreta, outra hipotética): a atual – tecnológica – e a possibilidade de um novo projeto histórico; e a técnica enquanto elemento comum que serve de base a ambos os cenários, uma vez que é a condição material e necessária para a edificação dos mundos humanos. É no seu carácter ambivalente, na possibilidade da sua reorientação para promover os melhores interesses do homem, que Marcuse encontra a esperança de uma realidade nova.

2.1. Influências do pensamento marcuseano

À semelhança de tantos outros filósofos, também Marcuse sofreu influências inequívocas. Heidegger²⁰, Weber, Adorno ou Horkheimer são alguns dos nomes que não poderiam deixar de figurar dessa lista. Ainda assim, as influências mais arraigadas vinculam-se a Hegel, Marx e Freud. Nos seus escritos de juventude predominam as influências de Hegel e Marx. Mais tardiamente, por volta dos anos 40-50, integra Freud nas suas reflexões. Estes pensadores são de tal modo significativos em Marcuse que não nos é possível entender de forma cabal o pensamento marcuseano sem conhecermos previamente algumas das ideias mais profícuas destes autores. Marcuse dedicou-lhes um estudo minucioso²¹ e a interpretação que fez das suas teorias revela-se imbrincada na

²⁰ Pesem embora as divergências de Marcuse com Heidegger (de quem Marcuse fora aluno), nomeadamente pelo facto de Heidegger nunca se ter retratado publicamente por ter defendido ideias manifestamente nazis, o que levou mesmo Marcuse a escrever-lhe numa carta [28 de agosto de 1947]: “não podemos fazer a separação entre Heidegger o filósofo e Heidegger o homem, porque contradiz a sua própria filosofia” (Marcuse, 2001a, p. 312), há na filosofia de Marcuse traços que denunciam a influência do mestre, mormente na sua ontologia.

²¹ Veja-se as obras de Marcuse: *Razão e revolução* [1941] e *Eros e a civilização* [1955].

matriz a partir da qual desenvolve vários dos seus conceitos filosóficos. Assim, ainda que abreviadamente, analisaremos de seguida aquelas ideias que tiveram uma repercussão maior no seu pensamento.

2.1.1. Hegel

A filosofia hegeliana é um sistema dialético que organiza todas as dimensões do ser sobre a ideia da razão. Logo, a razão é o conceito mais fundamental da filosofia de Hegel. O homem, porque é um ser racional, é o único ser que tem o poder de se autodeterminar e de realizar as suas potencialidades.

Hegel usa o termo «espírito» (*Geist*) para designar o ser, a consciência e a realização destas entidades. Poderemos entender por «espírito» algo que está em potência e que se manifesta na realidade concreta do mundo pela força impulsionadora da história que o lança na tarefa do conhecimento e da realização do seu potencial. Tanto o «espírito» como a história são, para Hegel, manifestações da lógica.

Importa aqui referir que a aceção hegeliana de lógica afasta-se do seu sentido clássico, porquanto Hegel defende que o conhecimento puro não deriva de uma realidade independente do sujeito, mas da unidade entre sujeito e objeto. Assim, através da lógica, Hegel pretende dar conta do conflito que deriva de duas posições contraditórias (uma a tese, a outra a antítese) e que resulta numa terceira proposição – a síntese. A este processo chama-se dialética.

Mas como se obtém o conceito de «espírito» através da dialética?

Começamos com o absoluto, a totalidade da realidade, semelhante ao Ser de filósofos anteriores. A nossa primeira tese é a de que o absoluto é o Ser puro. Mas o Ser puro sem qualidades não é nada, de modo que somos levados à antítese, «O absoluto é o Nada». A tese e a antítese são superadas pela síntese: a união do Ser e do Não-Ser é o Devir, e assim dizemos: «O absoluto é o Devir.» (Kenny, 2011, pp. 126-127).

O estágio seguinte da dialética é assegurado pela vida (ou devir):

Começamos por considerar o absoluto como um sujeito do pensamento, um pensador universal: Hegel chama a isto «O Conceito», com o qual quer referir a totalidade dos conceitos que o intelecto leva ao pensamento. Depois consideramos o absoluto como um objeto do pensamento –

ele chama a isto «Natureza», querendo assim dizer a totalidade dos objectos que podem ser estudados pelo intelecto. O conceito e a natureza são unidos quando o absoluto se torna consciente de si próprio, tornando-se assim tanto sujeito como objecto do pensamento. Esta síntese da autoconsciência é o espírito. (Kenny, 2011, p. 127).

No entender de Hegel, as diferentes fases da história são a manifestação da autoconsciência do «espírito» em constante evolução, e esse progresso dá-se, sobretudo, pela tomada de consciência do conceito de liberdade. Da ampliação da consciência dos indivíduos resulta a constituição dos Estados. Logo, o Estado (ideal) é, em Hegel, a realização da liberdade, e é no Estado que os indivíduos podem desenvolver as suas capacidades.

Hegel sustenta que os indivíduos se movem em esferas sociais concretas e que a sua autoconsciência se desenvolve em função da consciência que estes vão adquirindo dos outros. Para explicar esta ideia serve-se do exemplo da dialética do senhor e do escravo. Esclarece que, numa fase inicial, o senhor tem consciência de si mesmo, enquanto o escravo só tem consciência do senhor, assim, o estatuto de «pessoa» apenas é reconhecido ao senhor e o escravo é observado pelo senhor como mera «coisa». Pelo trabalho, pela produção de objetos úteis, o escravo torna-se consciente do seu poder “precisamente no trabalho, onde parecia ser apenas um sentido alheio, a consciência, mediante esse reencontrar-se de si por si mesma, vem-a-ser sentido próprio” (Hegel, 1997, p. 133), mas percebe que está limitado pelo seu senhor. Após a tomada de consciência do escravo de si mesmo, a autoconsciência do senhor não encontra mais reciprocidade no escravo. Doravante, a relação entre ambos não permite a autoconsciência total de nenhum deles.

As contradições que Hegel identifica na relação entre o senhor e o escravo revelam-se na falsa consciência que resulta da conformação externa do indivíduo às normas sociais enquanto internamente as nega. Como o indivíduo se torna consciente da cisão que existe entre o seu «eu» ideal (irrealizado) e a sua imperfeição, segue-se a sua desintegração e alienação, observa Hegel. Desta perda de integridade é exemplo o afastamento entre o homem e a natureza e a consequente dominação da natureza (vista como um poder hostil) pelo homem. A divisão do trabalho é outra evidência desta perda de unidade do sujeito: provoca relações sociais contraditórias e torna o trabalho quantitativo, portanto, incompatível com o desenvolvimento das potencialidades humanas. Hegel entende que o homem não se realiza neste tipo de trabalho, já que

constitui a negação do próprio homem. Além disso, o homem que só conhece o jugo da servidão não poderá sentir qualquer interesse pela liberdade, pois só um indivíduo autoconsciente pode reconhecer e desejar a liberdade.

Sendo que o indivíduo está, pois, marcado pela perda da liberdade e da integridade, como será possível harmonizar as potencialidades do homem com o mundo? Para Hegel, a resposta a esta pergunta só poderá ser dada pela filosofia, pois só a filosofia consegue compreender que a história do mundo é um processo racional e recuperar a integridade do homem que se perdeu quando as contradições adquiriram uma forma independente e incontrolada. Assim, cabe à filosofia a análise das contradições que habitam a realidade e desvelar a sua possível unificação, através do processo dialético.

Marcuse explorará minuciosamente estas contradições identificadas por Hegel, porquanto, acredita, traduzem a realidade das sociedades industriais avançadas, na sua essência. Incorporará ainda a teoria dialética na sua filosofia, dado que “A teoria dialética da sociedade destaca as potencialidades e contradições essenciais dentro deste todo social, enfatizando o que pode ser feito com a sociedade e também denunciando o inadequado da sua forma atual.” (Marcuse, 1994, p. 365). De resto, Marcuse torna mesmo o pensamento negativo (dialético) um dos traços mais marcantes da sua teoria crítica. Defende que o indivíduo das sociedades industriais avançadas está sujeito a um sistema repressivo que o domina e nega, e que é pelo desenvolvimento da consciência crítica, da consciência de si e da ação revolucionária do homem, que a libertação se poderá, finalmente, realizar.

Para Hegel, estão reunidas as condições históricas para que a liberdade humana possa realizar-se e o homem alcançar a verdade, uma vez que a realidade atingiu aquele estágio de desenvolvimento em que realidade e pensamento estão em conformidade. Ou seja, a realidade existe dentro da verdade. Atente-se que, para Hegel, a verdade não se atém meramente a proposições e juízos, mas com as potencialidades do devir, com as possibilidades do vir a ser. Sendo que o entendimento adquiriu consciência da sua liberdade, torna-se então possível libertar tanto a natureza como a sociedade. De um modo atualizado, também Marcuse crê haver condições materiais através da técnica existente para esta mudança qualitativa.

2.1.2. Marx

Tendo por base o materialismo histórico, Marx defende a tese de que todas as relações humanas de uma dada época histórica são determinadas pela especificidade materialista da ordem social vigente.

A sua filosofia tem, no seu fundamento, conceitos que resultam de uma análise crítica ao pensamento hegeliano, como é o caso da totalidade negativa que, segundo ambos os filósofos, é condição para se chegar à verdade, positiva, realizada. Se bem que, note-se, em Hegel a totalidade prende-se com a razão (abordagem ontológica, mas também epistemológica e lógica); em Marx a totalidade é uma condição social manifesta na sociedade de classes e a negatividade encontra-se nas relações entre classes.

Hegel entendia que o todo da verdade tem de estar contido em todas as partes, e se uma das partes não estiver ajustada à razão então a verdade do todo fica comprometida. Marx considera que esta parte em desajuste é o proletariado. O proletariado não é a concretização das potencialidades do homem ou da liberdade, pois ao trabalhador sequer lhe sobra tempo para se dedicar à essência humana; o proletariado é a negação da razão, e o trabalho que produz é caracterizado pela alienação: “o objeto (*Gegenstand*) que o trabalhador produz, o seu produto, se lhe defronta como um *ser estranho*, como um *poder independente* do produtor” (Marx, 2004, p. 80). Segundo o filósofo, esta alienação do trabalho dá-se a dois níveis, a saber, na relação do trabalhador com o produto do seu trabalho e na relação do trabalhador com a sua actividade: “Se, portanto, o produto do trabalho é a exteriorização, então a produção mesma tem de ser a exteriorização ativa, a exteriorização da actividade, a actividade da exteriorização” (Marx, 2004, p. 82). Observa que o operário trabalha em troca de um salário e é o capitalista que fica com o produto do seu trabalho, porquanto se apropria da mais-valia dos bens produzidos e da força produtiva do trabalhador; o trabalhador, como produz mais do que ganha, não tem dinheiro para usufruir dos produtos produzidos, além disso, vê-se alienado do processo humano, natural de produção, por causa da divisão do trabalho. Assim, quanto mais o trabalhador produzir mais aumenta o poder do capitalista e mais difícil é para o trabalhador apropriar-se do produto do seu trabalho. Marx nota ainda que o obreiro se sente consigo mesmo quando não está a trabalhar e longe de si enquanto trabalha, sendo livre apenas nas suas funções básicas,

animais, como comer, dormir ou beber. Sustenta que a alienação se estende igualmente àquele que compra o produto do trabalho e conclui que no sistema capitalista todas as dimensões humanas estão imersas nos imperativos do capital: produção, dinheiro e consumo (determinam quais os bens que são produzidos, o seu valor monetário e o que se deve consumir). Apesar desta falta notória de liberdade, Marx faz a ressalva de que no sistema capitalista o indivíduo é considerado livre para vender a sua força de trabalho. É evidente que esta é uma liberdade falsa, visto que torna o indivíduo escravo e perpetua o sistema de exploração; é a negação da própria liberdade. Ademais, quanto mais se desenvolvem as forças produtivas, acusa, maior é a miséria.

Na leitura marxista, o sistema capitalista é conotado por uma universalidade negativa e impõe-se a necessidade de uma revolução universal que modifique as condições existentes e coloque no lugar destas uma nova ordem social. Esta revolução passaria pela abolição da propriedade privada e da divisão do trabalho nos moldes em que se organizam no sistema capitalista. Marx imagina uma redução enorme do tempo gasto na luta pela existência e o conseqüente aumento do tempo livre, apesar do trabalho continuar a existir, ainda que de forma residual; a distribuição não seria feita tendo em conta o trabalho de cada um, mas as suas necessidades, assegurando as condições materiais dos indivíduos que poderiam, assim, desenvolver as suas capacidades individuais, realizar a sua natureza na plenitude das suas funções e ser felizes. Como se pode verificar, Marx não coloca a razão no centro da sua teoria, como fizera Hegel, mas a liberdade.

Marcuse repara que na sociedade moderna, o homem conseguiu já um certo ganho no aumento do tempo livre. Não obstante, a criatividade fora do processo produtivo não parece traduzir-se no desenvolvimento das capacidades humanas, antes é direcionada para o ‘faça você mesmo’ (bricolage) e para o entretenimento embrutecedor, ou seja, o tempo livre é ocupado e administrado por interesses sociais económicos inerentes ao sistema, visto que o indivíduo carrega em si os valores, os objetivos e os comportamentos correspondentes à sociedade capitalista. Por conseguinte, o tempo livre é tão-somente a extensão do tempo de trabalho e é organizado pelo sistema. O indivíduo não é o dono nem do tempo de trabalho nem do tempo livre. Para Marcuse, uma sociedade em que o trabalho e o tempo livre fossem qualitativamente diferentes, não repressivos, teria de ser edificada por um homem

biologicamente²² diferente, com outras necessidades, valores e desejos. Essa transformação seria integrada no próprio processo produtivo que passaria a ser realmente criativo e não mais penoso.

Marx havia determinado que o proletariado seria o agente da revolução, uma vez que essa classe se encontrava livre das necessidades falsas, agressivas e competitivas da sociedade capitalista. Marcuse (1977), por sua vez, defende que: “As forças revolucionárias emergem do próprio processo de transformação” (p. 107), e acrescenta que insistir num agente da revolução (como preconiza o marxismo) não faz mais sentido no quadro das sociedades industriais avançadas, porquanto o proletariado tornou-se uma minoria dentro da classe trabalhadora e a classe trabalhadora aburguesou-se, quer na *praxis* quer na consciência, tendo-se integrado totalmente na sociedade capitalista. Marcuse refere ainda que Marx não contou (nem poderia contar) com determinados grupos que adquirem agora outra importância, a saber: os estudantes, as mulheres, minorias raciais e nacionais, grupos de cidadãos, etc. Estes grupos não constituem para Marcuse o «agente da revolução», contudo vê-os como catalisadores, antecipadores da revolução. Marcuse sabe que a teoria marxista não permite o desvio da oposição para estes grupos e que tampouco considera a modificação das necessidades biológicas do homem como um elemento central para uma viragem política. Não obstante, entende que esta nova abordagem teórica surge da própria transformação interna da sociedade e coloca a hipótese de se estruturar uma base diferente para a revolução, com condições díspares daquelas antecipadas por Marx. O seu intuito é reformular e atualizar a teoria marxista à luz da nova realidade política, social e tecnológica.

2.1.3. Freud

Segundo Marcuse, a maior parte dos problemas psicológicos de que padecem os indivíduos no tempo moderno está associada a questões sociais, tornando-se, pois, difícil separar as categorias psicológicas das políticas. Um dos exemplos mais evidentes deste tipo de perturbação é a intensificação do desejo de destruição do mundo. Para analisar este e outros fenómenos e interpretar a sociedade, o filósofo serve-se da teoria

²² Segundo Marcuse, o aumento do tempo livre disponível levaria à sobreposição da energia erótica (Eros) ao instinto da morte (Thanatos). Em consequência disto, dar-se-ia uma mudança nos próprios instintos do homem, o qual se tornaria mais propenso aos valores da vida. Esta mudança é designada por Marcuse de «biológica».

psicanalítica de Freud. Confessa que doutro modo não conseguiria encontrar uma explicação para a realidade. Tudo lhe pareceria insano: governos, indivíduos, tudo.

Freud defende que somos regidos por dois princípios primários, a saber: o instinto da vida (Eros) e o instinto da morte (Thanatos). O instinto da vida prende-se com a criação e a ampliação da vida; o instinto da morte, na medida em que leva no seu cerne o desejo do regresso a um estado de não-necessidade e não-sofrimento, o regresso a um estágio antes do nascimento, age no sentido da destruição da vida:

Partindo de especulações sobre o início da vida e de paralelos biológicos, cheguei à conclusão de que, além do instinto para preservar a substância viva e para a inserir em unidades cada vez maiores, haveria um outro que se lhe opunha, visando dissolver estas unidades e reconduzi-las ao seu estado primordial e inorgânico. Além de Eros, teríamos assim também um instinto de morte (Freud, 2008, p. 75).

Como o mundo se apresenta hostil à satisfação dos impulsos da vida, Freud acredita que Eros acaba por ser subjugado ao instinto da morte e a energia dos instintos por ser desviada e modificada. Conjugam-se, assim, um cenário de tensões entre três forças conflitantes: o mundo exterior, os instintos da vida e os da morte. A estas três forças correspondem três princípios: o «princípio do prazer» associado ao instinto da vida; o «princípio do nirvana» inerente ao desejo de regresso à ausência de sofrimento e privação (instinto da morte); e o «princípio da realidade» que se relaciona com a ação levada a cabo pelo mundo exterior.

A subordinação da libido (da energia erótica) à monogamia, ao trabalho, à disciplina, à lei e à ordem, é de suma utilidade, sustenta Freud, porquanto permite a estabilidade social e o seu progresso. Mas também o instinto de morte é reprimido pela civilização e tornado útil: “Uma vez moderado e refreado, por assim dizer, inibido no seu alvo, o instinto de destruição, dirigido a objectos, terá de proporcionar ao ego a satisfação das suas necessidades vitais, bem como o domínio sobre a natureza “ (Freud, 2008, p. 78). É, portanto, da repressão e do desvio dos instintos, da sua sublimação, que resulta a civilização (também designada por Freud de «cultura»). Se o homem gozasse de toda a liberdade, isto é, se agisse de acordo com os seus instintos em estado puro, atuaria de forma destrutiva sobre a preservação e a associação. Logo, “A evolução da civilização impõe restrições à liberdade” (Freud, 2008, p. 49).

Como se dá esta modificação dos instintos? Segundo Freud, o «princípio do prazer» é determinado pela busca do prazer e pela fuga a qualquer sensação contrária. Não obstante, tanto o meio natural como o humano, e até o biológico, apresentam obstáculos a essa satisfação impulsionada pelo «princípio do prazer»: “O sofrimento ameaça-nos a partir de três frentes: o próprio corpo, destinado à decadência e à dissolução (...); o mundo exterior, que nos pode acometer com forças imensas, implacáveis, indestrutíveis; e por fim a relação com os outros” (Freud, 2008, p. 25), e é de forma traumática que o indivíduo percebe a impossibilidade da sua satisfação plena. O «princípio do prazer» é, por conseguinte, superado pelo «princípio da realidade». O homem adquire uma certa disciplina e aprende a adiar o prazer, que se apresenta agora como restringido, ainda que assegurado. Esta transformação que ocorre no homem permite-lhe o desenvolvimento da racionalidade e a distinção entre o que lhe é benéfico e o que se afigura prejudicial. Torna-se um sujeito consciente; só a imaginação continua vinculada ao «princípio do prazer». Quanto à energia obtida pela repressão da sexualidade do organismo humano, é sublimada e desviada para o trabalho. O homem torna-se um instrumento de trabalho e o trabalho passa a ser a sua ocupação principal, o sentido maior da sua própria existência.

Para denominar o modo de repressão próprio do «princípio da realidade» da civilização hodierna, Marcuse (1975) introduz a expressão «princípio de desempenho»:

ao tentarmos elucidar a extensão e os limites do teor de repressão prevalecente na civilização contemporânea, teremos de descrevê-la de acordo com o princípio de realidade específico que governou as origens e a evolução dessa civilização. Designamo-lo por princípio de desempenho” (p. 57).

Esta designação deve-se ao facto da sociedade ser economicamente estratificada e da sua organização decorrer do desempenho dos seus membros. Verifica-se mesmo uma harmonia entre os interesses individuais e os interesses do todo, pois a produtividade que está no seu cerne permite uma melhoria das condições de vida de todos os seus membros. O homem trabalha para si, é certo, mas trabalha sobretudo para o sistema que lhe permite a sobrevivência, e boa parte da sua vida não se atém à satisfação das suas necessidades ou à realização das suas faculdades, antes é passada agrilhoadada a um trabalho alienado com o qual não se identifica. Embora o indivíduo não perceba que deseja o que lhe é dado a desejar ou que o lucro daquilo que produz é desigualmente

distribuído entre si (como pagamento pelo seu trabalho) e o sistema, sabe que há benefício em agir de forma adequada com o sistema. Assim, eterniza o *status quo*.

Freud afirma que o regresso do homem à natureza é impossível. O processo civilizacional não volta atrás e a possibilidade da existência de uma sociedade não-repressiva torna-se improvável devido ao conflito permanente entre os instintos da vida e os instintos da morte. Marcuse também não defende o retorno à natureza primitiva, mas vê nesta ideia da teoria freudiana a possibilidade do homem conseguir romper as cadeias da repressão, porquanto nela está contida a promessa da sua anulação. Como? Para Marcuse, quanto maior for o progresso, mais real é a possibilidade de libertação do homem, e na sociedade hodierna verifica-se já a conjugação destes fatores. Segundo o filósofo, em sequência do recalçamento dos instintos e do «princípio da realidade», a civilização teve um progresso de tal ordem que através do desenvolvimento técnico já existente torna-se possível eliminar a miséria a que está subjugada boa parte da população humana. Assim, partindo desta ideia, defende que a mecanização atual pode substituir, em boa medida, o trabalho humano alienado e suprimir a carência que, contrariamente ao que preconizara Freud, não está associada ao instinto da morte, é, antes, uma consequência do sistema de dominação que organiza a sociedade. Outro conceito que Marcuse extrai da sua interpretação à teoria freudiana é o de que a natureza humana não é imutável. Senão, repare-se: se, tal como argumenta Freud, os instintos podem ser sublimados, então parece razoável a Marcuse que o sistema das necessidades humanas possa ser igualmente modificável. Através desta transformação biológica do homem, da libertação da privação e do trabalho alienado, uma verdadeira transformação social, uma harmonia entre a “sensualidade e a razão, a felicidade e a liberdade” seria finalmente possível, acredita Marcuse (1969, p. 47).

Investigadas algumas das ideias que tiveram maior impacto no pensamento de Marcuse, importa agora perceber as linhas orientadoras da sua filosofia no que concerne à questão da técnica. Principiaremos por expor a sua crítica ao sistema tecnológico.

2.2. Elementos do sistema tecnológico

Como já foi referido neste trabalho, o conceito de tecnologia em Marcuse extravasa, e muito, o conjunto dos instrumentos técnicos, estendendo-se às várias

dimensões da existência humana. Assim, não se entenda por sistema tecnológico apenas a organização da realidade exterior, mas todo um modo específico do homem agir no mundo e de o interpretar. Posto isto, impõe-se a explanação daqueles traços mais relevantes do sistema tecnológico capitalista que mereceram a crítica severa de Marcuse.

2.2.1. Breve retrato da sociedade tecnológica

É logo nas primeiras páginas de *O homem unidimensional* que Marcuse (2011a) descreve o estado da sociedade tecnológica: “Uma ausência de liberdade confortável, acolchoada, sensata e democrática, sinal do progresso técnico, prevalece na civilização industrial avançada” (p. 21). Refere-se à sociedade como sedutora, dado que oferece ao homem conforto e bem-estar, se bem que circunscreve toda a existência à «unidimensionalidade». Marcuse (2011a) cunha este termo – «unidimensionalidade» – para designar “um padrão de *pensamento e comportamento* (...) no qual ideias, aspirações, objetivos que, pelo seu conteúdo, transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação são ou rejeitados ou reduzidos aos termos desse universo” (p. 34). Trata-se de uma ideologia que abrange a totalidade da sociedade e que vai rejeitando e anulando as teorias que se apresentam irreconciliáveis com os interesses dominantes. Naturalmente, ressalva Marcuse (2011a), continuam a existir ideias que se apresentam como contrárias, mas o facto é que estas não estão, no seu cerne, “em contradição com a ordem estabelecida” (p. 36).

Segundo Marcuse, a base material e a melhoria das condições gerais da vida da sociedade tecnológica permitiu a integração no sistema das forças opositoras e da classe trabalhadora. Os indivíduos internalizaram os valores e as necessidades inerentes à sociedade e passaram a reproduzi-los. Como consequência, as necessidades individuais desapareceram sob o véu espesso das necessidades da maioria, e os indivíduos tornaram-se o motor que perpetua a existência do próprio sistema. Esta agregação de toda a sociedade, sem exceção do proletariado, invalida a aspiração da teoria marxista de que o proletariado realizará a passagem do capitalismo para o socialismo, mantendo o sistema tecnológico para satisfação das necessidades do homem. Marcuse acredita que

a mera «mudança de mãos» na manutenção do sistema se traduzirá, necessariamente, na reprodução dos mesmos valores e objetivos, independentemente de quem o controla.

Outro dos pontos críticos que Marcuse (2011a) identifica na sociedade tecnológica é a mobilização total:

As tendências principais são conhecidas: concentração da economia nacional nas necessidades das grandes empresas, actuando o governo como uma força de incentivo e de apoio, ou, por vezes, até mesmo de controlo; submissão desta economia a um sistema à escala mundial de alianças militares, acordos monetários, assistência técnica e planos de desenvolvimento; assimilação gradual das camadas da população constituída por «colarinhos brancos» e dos trabalhadores manuais, das formas de direcção nas empresas e nos sindicatos, das actividades de tempos livres e das aspirações de diferentes classes sociais; promoção de uma harmonia pré-estabelecida entre o sistema escolar e os objectivos nacionais; invasão do espaço privado da esfera doméstica pelas mensagens da opinião pública, com os meios de comunicação de massas presentes na intimidade dos quartos de cama (pp. 43-44).

A sociedade parece ter um sentido único para onde todos convergem, e para a harmonização dos comportamentos e dos objetivos, diz-nos Marcuse, muito contribui o poder persuasivo dos *media* que veiculam a informação inerente aos interesses dominantes.

Numa sociedade assim estruturada, em que o cidadão não é livre e autónomo, e não lhe é permitido identificar quem ou o quê por detrás do aparelho tecnológico, torna-se inviável o desenvolvimento de uma atitude política consciente. O homem torna-se apolítico. E, embora, teoricamente, os governos das sociedades industriais avançadas sejam democracias, na *praxis* o que existe é um produto do endoutrinamento do sistema, uma pseudodemocracia: “A livre escolha dos senhores não é a abolição dos senhores nem dos escravos” (Marcuse, 2011a, p. 29).

A repressão é outro dos traços predominantes do sistema tecnológico das sociedades industriais avançadas, mas esta face menos atraente é habilmente disfarçada sob o véu do progresso e da abundância, e o homem identifica-se automaticamente com esta sociedade, numa *mimesis*, num imediatismo, que é, na verdade, o resultado da eficácia deste processo de manipulação. As palavras de Huxley (2013) “«Comunidade, Identidade, Estabilidade»” (p. 40) não parecem mais designar uma distopia, mas descrever cabalmente a realidade destas sociedades.

Marcuse observa que a adesão voluntária do indivíduo à sociedade resulta, em boa medida, da perda do seu pensamento crítico²³, da sua capacidade de negação, e repara que aquela dimensão interior do homem, criadora, heterodoxa, é também engolida pela racionalidade tecnológica que tudo uniformiza. O pensamento, tendo-se tornado acrítico e padronizado, não consegue mais destrinçar os (suspeitos) valores de verdade sobre os quais se alicerça o sistema.

Com uma ligação estreita à repressão, e particularmente bem dissimilada, a falta de liberdade é outra característica que Marcuse identifica na sociedade tecnológica. O filósofo chama-nos a atenção para algumas formas engenhosas de restrição da liberdade que dificilmente conseguimos reconhecer. Um exemplo sofisticado disto é a incessante criação de novas necessidades, quer materiais quer intelectuais. Note-se que muitas das necessidades que caracterizam o tipo de vida contemporânea são falsas, mais concretamente várias das que se ligam ao divertimento e ao consumo. São necessidades produzidas pela própria sociedade e que atuam repressivamente sobre o indivíduo, veiculando os interesses dominantes. As únicas necessidades verdadeiras, adverte Marcuse, são as vitais, isto é, aquelas que se prendem com a alimentação, o vestuário e a habitação. O autor sabe que quem deve designar quais são as necessidades verdadeiras ou as falsas é o indivíduo, mas só poderá fazê-lo se for totalmente livre para responder, e essa condição não se verifica nas sociedades industriais avançadas. O homem não só não consegue avaliar autonomamente os factos devido à perda do pensamento crítico, como sequer consegue aceder à realidade por detrás dos factos. Esta está-lhe vedada. Vive uma liberdade ilusória e falsa: “O povo, eficientemente manipulado e organizado, é livre; a ignorância e a impotência, a heteronomia introjetada, é o preço da sua liberdade” (Marcuse, 1975, p. 14). Ora, como o homem não tem consciência da sua condição de aprisionado, não sente necessidade de libertação, tampouco associa o progresso da técnica à sua libertação. É como se o homem nunca tivesse sonhado que pelo progresso pudesse um dia ser livre.

Em suma, para Marcuse (1977), a sociedade tecnológica é obscena:

²³ Marcuse acredita que o pensamento acrítico tem raízes na própria educação, em particular no facto das universidades inibirem o pensamento independente. Verifica ainda que há uma tendência generalizada, nas sociedades industriais avançadas, para a restrição das humanidades e das ciências sociais, alegando que nestas áreas do saber não há tantas perspectivas de emprego. Para o filósofo, a verdade por detrás desta restrição, deve-se ao facto das pessoas ligadas a estas áreas serem, por norma, menos conformistas, logo, indesejáveis: “o chanceler das Faculdades Estaduais da Califórnia quer que se imponham, sistematicamente, restrições às humanidades e às ciências sociais, que são as áreas de estudo em que, tradicionalmente, se tem desenvolvido a educação inconformista” (Marcuse, 1973, p. 37).

Esta sociedade é obscena em produzir e exibir indecorosamente uma abundância sufocante de mercadorias, ao mesmo tempo que priva largamente as suas vítimas da satisfação de necessidades vitais; obscena em atulhar-se a si própria de bens, enquanto as latas dos seus desperdícios envenenam o mundo dos explorados; obscena nas palavras e nos sorrisos dos seus políticos; obscena nas suas orações, na sua ignorância e na sabedoria dos intelectuais que tolera (p. 20).

E é na harmonização de contradições irreconciliáveis e cínicas que se revela esta obscenidade. Mas Marcuse quer aprofundar esta questão e tentar perceber como se estabeleceu esta obscenidade nas sociedades de abundância, uma vez que as suas manifestações parecem não estar associadas ao sentimento de culpa. Para este efeito, recorre à teoria psicanalítica:

O termo obscenidade pertence à esfera sexual; a vergonha e o sentimento de culpa criam-se na situação de Édipo. Se a este respeito a moralidade social está enraizada na moralidade sexual, então a falta de vergonha da sociedade da abundância e a sua repressão efectiva do sentimento de culpa indicam um declínio do pudor e da consciência de culpa na esfera sexual” (Marcuse, 1969, p. 21).

Considera, assim, que o afrouxamento dos tabus e do sentimento de culpa permitem uma ligação coesa entre os indivíduos e as instituições, apresentando-se estas últimas como tolerantes e defensoras das liberdades dos indivíduos. Trata-se, no entanto, de uma liberalização controlada pelo *establishment*, que se serve da decadência da esfera sexual como base para a repressão e o domínio. Na verdade, acusa Marcuse, quando esse mundo de violência e falsidade é percebido pelo indivíduo e este se revolta politicamente, o *establishment* mobiliza-se energeticamente para o neutralizar.

Assim, embora o indivíduo seja diferente da realidade social que constrói e habita: “A sociedade é quase tudo o que o indivíduo não é, tudo o que determina os seus hábitos, padrões de pensamento e comportamento” (Marcuse, 2001a, p. 82), a adesão dos indivíduos à repressão institucionalizada é total.

2.2.2. Tecnologia: uma nova interpretação do mundo

Com o advento da ciência moderna, a natureza passou a ser medida e quantificada, compreendida em termos de relações e processos físicos, e foi separada da

ética. Esta forma redutora de compreender a natureza permitiu o desenvolvimento de uma tecnologia que transformou e instrumentalizou a realidade natural, e libertou a consciência humana de qualquer compromisso com a natureza. Nestas circunstâncias, a natureza passou a ser totalmente dominada pelo homem: contaminada, comercializada e militarizada. Por sua vez, o homem criou uma natureza artificial dentro da natureza natural e foi perdendo o vínculo ancestral com as condições naturais da sua existência. Hoje, o indivíduo já não experimenta diretamente a natureza em si mesma, a experiência é organizada através da tecnologia, e a realidade que percebe e compreende apresenta-se como uma realidade independente de si próprio, na qual já não se revê e encontra. A natureza deixou de ser um outro sujeito com o qual deveria compartilhar a sua existência. Assim, a clivagem homem/natureza levada a cabo pela ciência moderna acabaria por produzir uma profunda transformação tanto na natureza exterior como na natureza humana.

A concepção que se desenvolveu da natureza resume-a à condição de objeto, controlável, fonte inesgotável de matéria-prima. Um mundo material que não depende de si mesmo, mas “de um sujeito que o verifica e lhe dá validade” (Marcuse, 2011a, p. 214). Para Marcuse, além da forma desrespeitosa, destrutiva e até irracional como o homem trata a natureza, fica demonstrado um certo fracasso do empreendimento científico, dado que a aplicação deste conhecimento à natureza não se traduziu nem numa maior liberdade para o homem nem mesmo na abolição do trabalho penoso e da miséria.

Deste afastamento do homem da natureza não decorreu somente a transformação da realidade natural, segundo Marcuse também a natureza humana foi alterada. O autor repara que o antagonismo, o dualismo que existia entre sujeito e objeto (homem e natureza) está a desaparecer. Em desaparecimento está igualmente a capacidade do homem de compreender outros modos de existência e de tornar essas possibilidades em realidade – a bidimensionalidade. Assim, a transcendência da facticidade que era uma das características essenciais do homem na época pré-técnica passou a ser uma vanidade no mundo tecnológico devido ao contexto unidimensional e extinguiu-se. Além destas modificações da natureza humana, Marcuse verifica que há outras que ocorrem a níveis ainda mais profundos da sua essência. Veja-se o exemplo da agressividade que é agora transferida para os aparatos técnicos e que reduz, no indivíduo, o sentimento de culpa (e.g. ao premir um botão que lança uma bomba e mata milhares de pessoas o sujeito não

vivencia um impacto tão forte como se participasse de forma direta, presencial, no acontecimento).

A transformação que o homem operou na natureza externa, reduzindo-a a uma racionalidade instrumental à sua disposição, permitiu-lhe usar esse conhecimento do domínio da natureza para dominar o homem. Evidentemente, a dominação do homem pelo homem existia já na época pré-técnica, mas é inegável que está igualmente estabelecida na época tecnológica, se bem que a base de dominação assume atualmente contornos diferentes. Hoje são os mercados e as leis económicas que organizam essa dominação, e a exploração tanto dos recursos naturais como mentais processa-se através de um sistema vertiginoso de produção e consumo. Esta constatação leva Marcuse (2011a) a afirmar: “damo-nos conta de que alguma coisa deve estar errada na racionalidade do próprio sistema” (p. 188).

No entender de Marcuse, se tanto o homem como a natureza estão sujeitos à dominação e à exploração da racionalidade tecnológica capitalista, então faz todo o sentido a libertação de ambos. À partida, esta posição do filósofo, mais concretamente no que se refere à libertação da natureza, pode parecer-nos algo romântica, poética até, mas se atendermos ao facto de que a natureza externa é condição imprescindível à existência humana e que a exploração intensiva perpetrada pelo homem está a levar ao término – cada vez mais eminente e real – dos recursos naturais, então torna-se clara a relação entre a libertação quer do homem quer da natureza.

Identificado este quadro de domínio, tanto do homem como da natureza, e a necessidade de libertação, a questão que se impõe é como é que se criam as condições que possibilitariam este processo de libertação. Desde logo, importa referir que Marcuse considera que a natureza é um objeto da história. Assim, a libertação da natureza não pode ser feita por um retorno da história a uma época pré-técnica, mas passa por usar o próprio progresso técnico²⁴. Ainda, sustenta que o desenvolvimento de uma sensibilidade não conformista, revolucionária, é fundamental para a libertação humana, pois o homem só poderá libertar-se das amarras do sistema se mudar a sua forma de interpretar o mundo. Acredita que esta nova sensibilidade, assente na emancipação dos próprios sentidos, levaria o homem a reconhecer na natureza as suas qualidades sensuais e estéticas e possibilitaria a criação de uma nova ciência que não trataria mais a natureza como uma coisa, mera materialidade, mas como um sujeito. Marcuse (1973) sabe que

²⁴ Note-se que o princípio que subjaz à libertação da natureza e do homem é o mesmo: a base técnica.

esta ideia da libertação da natureza é uma visão anticientífica e metafísica, ainda assim argumenta:

Se a ideia de beleza pertence à natureza tanto como à arte, então não é uma mera analogia ou uma ideia humana que se impõe à natureza; é a noção de que a forma estética, como amostra da liberdade, é um modo (ou momento?) da existência do universo, tanto humano como natural: é uma qualidade objetiva (p. 78).

O filósofo reconhece que a crueldade do homem para com os animais e o sofrimento que lhes inflige, bem como o desrespeito para com a flora (e.g. a destruição desmedida das florestas), não vai ao encontro do melhor interesse destes seres. E, parece-lhe evidente, a paz perfeita seria a existência harmoniosa entre todos. Contudo, dado o sofrimento a que o próprio homem sujeita o seu semelhante, é provável que esta paz esteja ainda muito longe de se concretizar. Assim, numa primeira fase, afigura-se prioritário, a seu ver, o desenvolvimento da solidariedade humana.

2.2.3. A racionalidade tecnológica

Com a revolução burguesa, o indivíduo acreditou que por via do raciocínio conseguiria concretizar certas formas de vida mais ajustadas ao “desenvolvimento total das faculdades e capacidades do homem” (Marcuse, 2001a, p. 55). A razão e a liberdade, diretamente ligadas à autonomia, afiguravam-se valores fundamentais, e “a sociedade liberal era considerada o ambiente adequado à racionalidade individualista” (Marcuse, 2001a, p. 56). Mas o progresso não se traduziu na concretização do individualismo. A crescente mecanização e racionalização da economia capitalista permitiu que as grandes empresas engolissem os pequenos produtores e o sujeito livre desaparecesse. Esta absorção foi viabilizada pela concentração de capital e tecnologia que confinou o poder a um número restrito de empresas devido a uma espiral de sucesso: o desenvolvimento da tecnologia resulta em lucro que, por sua vez, garante mais avanço tecnológico.

Diz Marcuse que, no sistema tecnológico, a eficiência e a liberdade do indivíduo estão circunscritos aos padrões e às exigências ditados pelo sistema. De modo a esclarecer melhor esta afirmação, apresenta um exemplo: quando um homem vai numa viagem de automóvel, encontra, ao longo do trajeto, sinais de trânsito, painéis com

informações úteis, miradouros, etc. O homem é como que guiado por uma sabedoria invisível, à qual se entrega, mecanicamente, sem questionar, uma vez que o sistema lhe parece racional e confiável: “é um aparelho racional que combina a máxima eficiência com a máxima conveniência, economizando tempo e energia, eliminando o desperdício, adaptando todos os meios a um fim, antecipando as consequências, sustentando a calculabilidade e a segurança” (Marcuse, 2001a, p. 60). Neste contexto, querer contrariar o sistema afigura-se uma insensatez, um absurdo. Se o indivíduo seguir as indicações, provavelmente será bem-sucedido, se não o fizer, terá de seguir a via solitária da autonomia. Não obstante, o perigo parece reduzido, já que o homem adora este mundo racionalizado e converte-se aos seus imperativos da eficiência, da padronização e da concentração monopolista.

Assim, a individualidade e a liberdade humanas são alienadas a esta racionalidade, numa adesão que não se faz coercitiva, mas voluntariamente, através da própria *ratio*. O sistema configura um círculo fechado criado pelo homem e para o homem, e, na medida em que tem no seu cerne a mais alta eficácia, conveniência e eficiência, irracional é querer sair dele. Na verdade, se tudo é tão eficiente e coerente, para quê escapar ao sistema? Marcuse argumenta que é certo que o sistema assegura a sobrevivência do homem, mas em troca exige-lhe submissão total, desde a alienação da autonomia à subordinação do próprio pensamento, todas as dimensões do humano são absorvidas pelo sistema. A questão é que ao retirar a liberdade e a autonomia ao sujeito, ao privá-lo do seu individualismo, o sistema tecnológico consolida a sociedade de massas: “A multidão é assim a antítese da “comunidade”, e a realização perversa da individualidade” (Marcuse, 2001a, p. 70). Esta questão é particularmente premente porque as massas são facilmente manipuláveis e coordenadas, dado que o pensamento e o comportamento dos seus membros respondem a padrões instituídos pelo sistema. Ainda assim, podemos presumir que haverá situações em que os verdadeiros interesses do indivíduo colidem com os interesses das massas e que se gera um conflito de interesses. Neste contexto, como se resolve esta tensão? Segundo Marcuse, o que o sistema faz é alterar o interesse individualista.

O sistema tecnológico organiza todas as esferas da vida do sujeito. É o aparelho que impõe os pressupostos económicos e políticos no que é relativo ao trabalho, produção, consumo, legislação, relações interpessoais, tempo livre, etc. Até mesmo a cultura, tanto material como intelectual, é por ele determinada. Nenhuma dimensão do

humano escapa à ubiquidade tecnológica que tudo absorve, nem mesmo o espaço privado. Assim, dado que aquela dimensão interior que permitia ao homem a introspeção e o discorrer sobre as coisas é também invadida pela ideologia tecnológica, a sua capacidade de ação e de reação é anulada, ou melhor, é inutilizada pela sua pacificação e pela aceitação da realidade que lhe é oferecida. Esta é, para Marcuse (2011a), “uma etapa mais avançada da alienação” (p. 33). Já em 1934, Lewis Mumford havia constatado esta estreita relação entre ideologia tecnológica e inação social, ao afirmar na obra *Técnica e civilização*: “Demasiado embrutecidas para pensarem, as pessoas talvez lessem; demasiado cansadas para ler, talvez fossem ao cinema; se não pudessem ir a uma sala de cinema, talvez ligassem o rádio – fosse como fosse, talvez se furtassem ao apelo à acção” (2018, p. 331).

Embora, evidentemente, a tecnologia tenha melhorado, e muito, as condições de vida das sociedades industriais avançadas, a verdade é que a individualidade e a autonomia do indivíduo foram diminuídas pela racionalidade tecnológica e prevalece a luta pela existência. A extensão do sistema é vastíssima, como igualmente impressionante é a dependência dos indivíduos dele. E há uma opacidade na realidade dada, um espessamento, que não permite ao indivíduo perceber quem se esconde por detrás da estrutura tecnológica – a administração. Deste modo, o protesto e o ódio perdem o objeto, pois não há um alvo concreto e determinado. Não têm sequer uma razão de ser.

2.2.4. Repressão, mecanização e trabalho

Com o progresso da técnica seria expectável que ocorresse, por um lado, o fim da repressão do homem sobre o homem, por outro, a minimização da luta humana pela existência. Marcuse salienta que estas aspirações não se realizaram devido a uma orientação particular que foi determinada à técnica pelo poderoso sistema tecnológico. Assim, ao invés de seguir o seu *telos*, a técnica “perpetua a miséria, a violência e a destruição” (Marcuse, 2011b, p. 137).

Segundo o filósofo, uma das faces mais perceptível da repressão é o trabalho. Esta ideia, que colhe do pensamento de Freud, leva-o a afirmar: “A civilização é a subjugação do homem ao trabalho” (Marcuse, 2011b, p. 138). Na verdade, Marcuse

considera que o homem civilizado é um instrumento de trabalho. É produtivo e sofre. Sofre violentamente porque é sujeito a uma condição em tudo distinta da sua biologia, que se traduz numa produção associada à destruição. Logo, a civilização é também o processo da corrupção da natureza humana. A repressão é depois continuada numa reprodução extremamente eficaz através dos próprios instintos que se tornam repressivos e que “são as bases biológica e mental que sustentam e perpetuam a repressão política e social” (Marcuse, 2011b, p. 138). Mas como se tornam os próprios instintos repressivos? Marcuse sustenta que a repressão que é imposta aos instintos, inibindo no sujeito a espontaneidade e a criatividade, leva ao fortalecimento do instinto da morte, o qual, tendo sido modificado, transforma-se em agressividade que é depois utilizada no processo evolutivo da civilização. Assim, e em jeito de síntese, Marcuse sustenta que o progresso da civilização se deve a uma relação dialética entre as esferas mental e biológica reprimidas e a política económica, e que quanto mais aumenta a produção (destrutiva), mais aumenta a repressão, numa dinâmica trágica e aniquiladora.

Sujeito à condição de repressão mental e biológica, Marcuse descreve o trabalhador do sistema tecnológico como sendo um indivíduo totalmente automatizado pelo e para o sistema. Um instrumento endoutrinado, um escravo fiel que segue os seus pares numa servidão universal, que incorpora os valores do sistema e os reproduz. A mecanização desempenha um papel preponderante na sua dominação. Cada vez mais sofisticada, a máquina não liberta o trabalhador do trabalho alienado, ao invés, sujeita-o a um ritmo ainda mais frenético e esgotante. O trabalhador é absorvido não só física mas também mentalmente: “O processo mecanizado no universo tecnológico invade a reserva mais íntima da liberdade e une a sexualidade e o trabalho num único automatismo inconsciente e rítmico – processo que é paralelo ao da assimilação dos diferentes tipos de tarefas” (Marcuse, 2011a, p. 53). Não é mais a máquina que se ajusta ao operador, ao homem. Os papéis invertem-se: o homem passa a ser o instrumento da máquina. Esta escravização não se esgota no operário. Tanto o trabalho produtivo como o não produtivo (e.g. uma secretária) são sujeitos a um mesmo movimento mecânico.

O trabalhador do sistema tecnológico envolve-se completamente no trabalho: os problemas da empresa são os seus problemas e participa na sua resolução; a empresa é o seu sustento e o trabalhador pertence-lhe. A sua consciência está profundamente modelada para aceitar, de forma pacífica e voluntária, as regras do sistema. Da consciência, já não podemos afirmar que é revolucionária. Contrariamente, é

contrarrevolucionária, e isto deve-se aos benefícios, ao conforto que o capitalismo lhe proporciona. É verdade que o proletário das sociedades industriais avançadas já não é um miserável, sujeito a uma carga de trabalho físico extrema, diz-nos Marcuse (2011a), ainda assim, não deixa de ser um subjogado: “os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas escravos” (p. 59).

Não é só o proletariado que no sistema tecnológico contribui para a produção. A *intelligentsia*²⁵ faz igualmente parte deste aparelho e desempenha um papel crucial. Além de colaborar no processo produtivo material, em si mesmo, também organiza o processo científico de consumo e reforça a ideia de produtividade. Naturalmente, a *intelligentsia* tem mais liberdade do que o proletariado, embora seja, do mesmo modo, explorada pelo sistema que ajuda a criar. Outra particularidade que Marcuse nota no contexto da realidade tecnológica capitalista é que os repressores (patrões e chefes), por um lado, assumem uma configuração mais subtil, burocrática – a administração –, por outro, tornam-se igualmente dependentes do sistema. Assim, a tecnologia engole o todo da sociedade e toda a sociedade se torna totalmente dependente do sistema tecnológico.

À mecanização do trabalho e à padronização da produção e do consumo acresce, no entender de Marcuse, a especialização. Todas as profissões são organizadas por uma instância superior – a burocracia – que é “o órgão que garante o curso e a ordem racionais” (Marcuse, 2001a, p. 75) dessas funções. Por conseguinte, é o especialista que o sistema endeusa, não a personalidade humana. E abre-se um fosso cada vez maior entre a população subordinada e aquela que projeta, inventa e produz os aparatos técnicos.

Para o autor, pesem já estas características nefastas, há certas tendências que ameaçam concretizar-se e que se afiguram deveras preocupantes. Uma delas prende-se com o facto do aumento da produtividade levar à diminuição da necessidade de mão-de-obra. Isto obrigará a uma expansão do mercado de tal forma ampla que o aumento do consumo de bens e serviços transcenderão largamente as necessidades básicas do homem. Assim, imerso num consumo desenfreado, o homem periga experienciar existências cada vez mais desumanas, e a pobreza não tenderá a diminuir. Ademais, com a diminuição da necessidade de mão-de-obra, boa parte da massa produtiva torna-se dispensável e é preciso encontrar novas formas de ocupar estas pessoas improdutivas.

²⁵ Por *intelligentsia* Marcuse pretende designar o universo de técnicos, cientistas, investigadores, engenheiros, entre outros profissionais altamente especializados.

Para garantir a pacificação destes indivíduos, diz Marcuse (1975) que estão a ser criados novos ideais, como a aproximação da natureza ou “o enriquecimento do espírito” (p. 21). São atividades administradas pelo próprio governo ou gigantes económicos que pretendem orientar as massas dentro da economia de mercado, do consumo e do lucro.

Será possível mudar este estado de coisas? Segundo o filósofo, imaginando que no futuro o progresso segue o mesmo sentido do atual (sem desvios importantes devido a guerras nucleares ou outros acontecimentos decisivos), a base material que subjaz à sociedade manter-se-á a mesma, isto é: aumento da produção, da natalidade, uma economia assente na defesa e a consolidação das relações entre os países capitalistas e os subdesenvolvidos. Assim, ainda que se nacionalizem empresas e os empregados participem cada vez mais da sua gestão, a tendência do sistema é de domínio e totalização, porquanto não existe uma força negativa que o trave. De resto, as partes que o integram configuram mesmo a sua afirmação, são a base da sua continuidade. No entanto, Marcuse defende que o próprio sistema cria tendências ambíguas. Destas, destaca a mecanização crescente que lhe parece incompatível com uma sociedade assente na exploração do trabalho humano, já que o trabalho passa a ser feito pelas máquinas. Por conseguinte, a mecanização é, para Marcuse, uma das condições que poderá libertar o homem dos grilhões da luta pela existência e permitir uma transformação qualitativa da sociedade. O filósofo sabe que uma das questões que se levantam neste cenário é: como vai o homem usar este tempo livre? e faz suas as palavras de uma jovem que, no seu entender, deu uma resposta imensa a esta pergunta: “«Pela primeira vez na nossa vida seremos livres para pensar no que vamos fazer.»” (Marcuse, 1977, p. 122).

2.2.5. Contradições e discurso

Marcuse (2011a) repara que o sistema tecnológico engendra uma sociedade de tal forma cómoda e agradável que “faz parecer toda a contradição irreal e toda a oposição impossível” (p. 31). Em consequência, as várias contradições inerentes ao sistema são aceites pelo homem com normalidade, sem quaisquer laivos de estranheza, e raramente este fenómeno é analisado com profundidade.

Destas contradições, destaque-se a associação, íntima e perigosa, entre a satisfação e a destruição:

A dominação da natureza está ligada à sua violação. A procura de novas fontes de energia está ligada ao envenenamento do ambiente da vida. A segurança está associada à servidão, o interesse nacional ao expansionismo global, o progresso técnico à manipulação e ao controlo dos seres humanos (Marcuse, 1993, p. 76).

A obsolescência dos produtos produzidos de modo a suportar a produção constante é outra contradição clamorosa, afirma Marcuse. Ademais, esta produtividade frenética “destrói o livre desenvolvimento das necessidades e capacidades humanas” (Marcuse, 2011a, p. 8) e mantém o homem agrilhado a esse mundo de produção e consumo, em troca de conforto material. É um preço elevado: “O indivíduo paga com o sacrifício do seu tempo, de sua consciência, de seus sonhos; a civilização paga com o sacrifício de suas promessas de liberdade, justiça e paz para todos” (Marcuse, 1975, p. 99). De modo a esclarecer em que consiste esta contradição, Marcuse apresenta um exemplo na obra *O homem unidimensional* que passamos aqui a resumir: imagine-se um automóvel novo, diz-nos Marcuse, apreciamos o seu conforto e limpeza, a potência, etc., sabemos que rapidamente se tornará obsoleto porque é fabricado tendo em consideração uma durabilidade pré-determinada e sentimo-nos enganados, mas depois pensamos que é necessário pagar impostos, que a produção é uma necessidade, que a vida está muito melhor, e funde-se realidade e aparência, e sentimo-nos bem.

É na opulência das sociedades capitalistas, cuja satisfação das necessidades exige uma exploração sem precedentes, que se observa uma das mais notórias contradições, entende Marcuse, porquanto a imensa quantidade de bens a que têm acesso é possível graças à escravidão e à miséria daqueles que vivem longe das grandes metrópoles dos países desenvolvidos.

Perante estes antagonismos que atravessam o mundo tecnológico, importa perguntar como é que o sistema consegue operar sem que os indivíduos se revoltam contra ele. Marcuse (1975) explica:

Com o declínio da consciência, com o controle da informação, com a absorção do indivíduo na comunicação em massa, o conhecimento é administrado e condicionado. O indivíduo não sabe realmente o que se passa; a máquina esmagadora de educação e entretenimento une-o a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as ideias nocivas tendem a ser

excluídas. E como o conhecimento da verdade completa dificilmente conduz à felicidade, essa anestesia geral torna os indivíduos felizes (p. 102).

No seu entender, os indivíduos sequer têm consciência deste estado de coisas. Acreditam que “o real é racional” (Marcuse, 2011a, p. 119) e que o sistema promove o seu bem-estar. Logo, não se revoltam e ficam imersos numa certa letargia, permitindo, deste modo, a perpetuação do sistema de exploração, de domínio e destruição, tanto do homem como da natureza.

Marcuse deixa claro que é a eficácia da tecnologia que permite que as contradições sejam bem-sucedidas. Ainda assim, defende que a aceitação pacífica destas ideias na sociedade deve muito à inestimável colaboração da linguagem. Segundo o filósofo, o discurso da sociedade tecnológica afirma totalmente o sistema e atua no sentido de unir os contrários, promovendo a identificação dos interesses individuais com os gerais, da sociedade e do Estado. Expressões como «bomba limpa» ou «capitalismo ecológico» são criações linguísticas, contraditórias em si mesmas, mas aceites pela sociedade com naturalidade. Na prática, esta associação dos contrários funciona como dissuasora de qualquer iniciativa de protesto, tranquilizando todas as falanges potencialmente perigosas. Trata-se de uma linguagem que consegue unificar várias dimensões distintas numa totalidade e que torna o sistema hermético, robusto, inquestionável. Unidimensional.

Para Marcuse (2011a), como neste universo discursivo as coisas e os seus opostos se tornam similares, então a realidade histórica como “o horror do fascismo; a ideia do socialismo; as condições prévias da democracia; o conteúdo da liberdade” (p. 135) é também diluída, esquecida. O indivíduo é ensinado a esquecer tudo o que nele possa motivar a revolta. E, numa certa medida, os conceitos são redefinidos pelo poder, não na sua verdade, mas numa verdade que lhe é conveniente, fabricada. A linguagem organiza, reúne e pacifica. Esta posição de Marcuse não escapa à objeção de que se aproxima duma visão distópica manifestamente orwelliana, ficcionada, que é uma mera presunção. Por que motivo se pretenderia anular, branquear o passado, a história? Segundo o filósofo, porque a memória do passado é o conhecimento do horror, mas também a esperança e as aspirações, não apenas individuais, mas da humanidade.

É na indústria publicitária que o discurso adquire uma grande relevância devido ao seu poder de persuasão, nota o autor. A linguagem espera determinadas associações, atitudes e reações por parte do indivíduo e, para isso, torna-se funcional e manipuladora.

O seu objetivo principal é que o indivíduo se identifique com o que é publicitado, e é incrivelmente bem-sucedida: “«o seu» supermercado favorito, «o seu» jornal” (Marcuse, 2011a, p. 128). Refira-se que a eficácia deste discurso não reside no facto dos indivíduos concordarem ou não com ele, acreditarem ou não nele, mas de agirem em conformidade com a informação que veicula. Posto isto, esta linguagem é também uma forma de controlo, não só porque consegue a adesão voluntária do indivíduo, mas também porque inibe a reflexão crítica, reduzindo à insignificância as contradições gritantes que desenham o sistema tecnológico.

2.3. Um novo projeto histórico

Como tentámos demonstrar através da nossa exposição, o sistema tecnológico é caracterizado por vários aspetos negativos, manifestamente indesejáveis. Pese embora este facto, Marcuse repara que há uma subtil positividade desvelada pelo mesmo sistema tecnológico e que é preciso ter em conta: ele produz as possibilidades técnicas que poderão levar à sua própria dissolução. E esclarece que, se o desenvolvimento técnico é determinado por aqueles que adquirem o seu controlo, e se essas escolhas definem a totalidade da vida de uma determinada sociedade, então a reorientação da técnica poderia levar a uma transformação qualitativa da sociedade e servir de base à edificação de um novo projeto histórico.

Para o filósofo, esta sua proposta não é uma utopia. Utopias são realizações impossíveis devido ao desfasamento entre os fatores objetivos e subjetivos de uma dada sociedade que impedem a sua realização, como foi o caso da Revolução Francesa ou do “socialismo nos países capitalistas mais desenvolvidos” (Marcuse, 1969, p. 111). Quando conciliadas as forças materiais, intelectuais e volitivas, os projetos tornam-se possíveis. Ora, sendo que as condições materiais existem já e as intelectuais e volitivas estão latentes na sociedade moderna, é razoável, segundo Marcuse, falarmos hoje no fim da utopia e almejarmos uma mudança social que possa libertar o homem das condições absurdamente miseráveis em que ainda subsiste.

Assim, analisaremos de forma pormenorizada aqueles pré-requisitos medulares que, segundo Marcuse, poderão conduzir à libertação e edificar o seu novo projeto

histórico. Antes disso, e em jeito introdutório, tentaremos perceber como sustenta a sua argumentação a favor da revolução.

2.3.1. Sobre a legitimidade da revolução

De forma sucinta, refira-se que os traços mais marcantes da moderna sociedade tecnológica são: o declínio da liberdade, da autonomia e do pensamento crítico, que têm como consequência mais perversa a utilização instrumental do indivíduo na afirmação e reprodução do *status quo*, e a integração no sistema de posições antagónicas, nomeadamente do proletariado e dos sindicatos, anulando, à partida, qualquer possibilidade de transformação social. Esta harmonização de vontades é bem ilustrativa da eficácia da racionalidade sobre a qual assenta o sistema tecnológico, se bem que, faça-se a ressalva, Marcuse considera esta racionalidade irracional, uma vez que se alimenta do risco permanente de uma guerra de destruição massiva e da exploração cega dos recursos do planeta.

Assim, para o filósofo, nas sociedades modernas garante-se a negação da “possibilidade histórica da libertação” (Marcuse, 1969, p. 14). E isto não acontece apenas nos Estados totalitários. Também os democráticos, não obstante o grau de progresso alcançado, nomeadamente o tecnológico e, sublinhe-se, manifestamente mais desejáveis do que os totalitários, agem igualmente como inibidores das possibilidades de liberdade. O melhoramento das condições de vida que proporcionam não passa, na verdade, de um subproduto do processo racional de produção e consumo que se baseia no aumento das necessidades parasitárias e na obsolescência programada dos produtos. Ainda assim, é bem real o conforto material que é oferecido ao homem e, portanto, é natural que não se sinta seduzido a abandonar esta sociedade de bem-estar. Outro dos elementos de coesão do sistema é a figura linguística do «inimigo» usada amiúde pelos governos. O «inimigo» é como que um espectro que paira sobre as sociedades e que as transforma em sociedades de defesa. Configura todo um universo negativo: o «inimigo» é o sujo, o bruto, o sanguinário. Por sua vez, a democracia é a racionalidade, o mundo livre.

Sendo que esta investigação se atém às sociedades tecnológicas democráticas, e o governo destas resulta da votação da maioria, importa perguntar pela legitimidade da

revolução neste contexto político. Para Neumann²⁶ e Marcuse, nas sociedades modernas, a ideia de uma mudança social poderá parecer revolucionária, mas o facto é que desde a filosofia antiga que se desenham planos no sentido de transformar a sociedade. Desde a organização pensada por Platão, na obra *A república*, passando por Maquiavel que vê a mudança social como uma questão prática de dominação das massas, pelas teorias racionalistas de Hobbes, Espinoza e Leibniz, pelas empiristas de Locke, Hume e Mill, passando por Kant e Fichte, entre outros, até Hegel, vários foram os pensadores que imaginaram organizações sociais diferentes das estabelecidas.

Embora as sociedades industriais avançadas tenham condições técnicas para engendram uma mudança social qualitativa, a verdade é que sujeitam o homem a um estado de luta permanente pela sobrevivência. Até o socialismo se desvelou um logro, aponta Marcuse, porquanto se adequou ao capitalismo e aos seus princípios de dominação e exploração. Por conseguinte, só o rompimento com o sistema instituído, a sua negação, “precisamente porque é um sistema mau, falso” (Marcuse, 2010, p. 76), poderá permitir o aparecimento de uma sociedade nova, melhor. Assim, o filósofo defende que: “Devemos resistir se ainda queremos viver como seres humanos, trabalhar e ser felizes. Em aliança com o sistema isto não é mais possível” (Marcuse, 1970, p. 94). E, se lhe parece certo que este processo de mudança incorreria, pelo menos numa fase inicial, numa diminuição dos níveis materiais de vida (quando comparados àqueles que se verificam na sociedade tecnológica capitalista), não considera que se trate de um retrocesso propriamente dito, porquanto a conquista da liberdade é um ganho imensamente maior.

E como se esboça este rompimento com o sistema? Desde logo, Marcuse defende que devem ser usados meios diferentes daqueles que promovem a repressão, dado que recorrer a esses meios seria perverter a revolução. Acredita que numa verdadeira revolução há sempre formas de evitar a crueldade, a agressividade, o vandalismo e a tortura. A revolução, tal como a idealiza, é conseguida pela desobediência, pela resistência e pela oposição. Naturalmente, Marcuse sabe que o exercício de resistência provoca uma colisão entre dois direitos fundamentais: o direito positivo da sociedade estabelecida à sua integridade e ao estabelecimento da paz e da segurança e o direito negativo a uma sociedade livre. Ou seja, de um lado, a violência legalizada do poder instituído com o monopólio da força e o direito de a fazer valer em

²⁶ Como já foi referido neste trabalho (*vide* pp. 12-13), Neumann e Marcuse trabalharam em conjunto num projeto sobre a mudança social.

sua defesa, do outro, a resistência contra o poder instituído (trata-se de um ato ilegal e antidemocrático). Marcuse avança com alguns argumentos pertinentes para fundamentar a sua posição e começa por chamar a atenção de que, num sistema democrático, o governo é determinado pela votação da maioria dos eleitores, como resultado de uma escolha livre, racional e informada. Ora, se atendermos ao facto de que a democracia estabelecida é manifestamente repressiva, e que os eleitores não são livres e informados, mas endoutrinados pelo sistema, então o seu fundamento não está justificado. Ademais, sendo que o objetivo desta mudança social é libertar o homem das amarras da exploração e da opressão perpetrada pelo sistema tecnológico, logo é do interesse da maioria que ela se realize.

Uma vez apresentados os argumentos que servem de justificação à revolução para a libertação, passamos a examinar a natureza pacifista deste movimento, já que a sua configuração se revela bastante distinta da de outras revoluções históricas. À partida, a proposta de Marcuse levanta, entre outras, duas questões importantes que carecem de esclarecimento: (1) Na prática, que tipo de ações pode ser levado a cabo por este movimento revolucionário? (2) Quem será o agente da revolução? Na obra *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse (1973) apresenta algumas das medidas que poderão ser concretizadas neste ato revolucionário, trazendo alguma luz à nossa primeira questão, a saber:

a alteração dos procedimentos dos tribunais que revelam claramente o carácter classista da administração de justiça, a ocupação pacífica de edifícios que servem obviamente para fins de controlo militar ou policial, a discussão violenta com oradores que abertamente aderem a uma política de guerra e opressão (p. 63).

Segundo o autor, ainda que alguns possam acusar nestes atos violência, o facto é que se trata de uma violência incomparável à instituída na sociedade atual. De resto, a arma da contrarrevolução – e por contrarrevolução entenda-se as formas legalizadas para manterem a ordem – é, precisamente, a violência. Relativamente ao agente da revolução, e como já foi referido nesta investigação, esse papel não cabe mais ao proletariado, uma vez que esta classe está totalmente integrada no sistema. Marcuse vê na *intelligentsia*, nos intelectuais, nos grupos estudantis, nos grupos dos defensores dos direitos dos cidadãos²⁷ e nos marginalizados pelo sistema (e.g. as minorias raciais e

²⁷ Para um melhor esclarecimento das lutas pelos direitos civis nos E.U.A., na década de 60, altura em que Marcuse se envolve ativamente nestas causas, veja-se o filme *Mississippi Burning*, de 1988.

nacionais) fortes catalisadores da revolução, apesar de serem marcadamente apolíticos. São grupos que, ou estão à margem do sistema ou conseguem, pelo conhecimento adquirido, escapar ao endoutrinamento, e têm consciência da realidade tal como ela é. Contrariamente a Marx, Marcuse não identifica um agente concreto da revolução, mas defende que este conjunto heterogéneo de indivíduos poderá ter na revolução um papel preparatório fundamental.

2.3.2. Pré-requisitos para a libertação

Diz-nos Marcuse (2011a) que as alternativas à sociedade moderna são bastante abstratas quando pensadas à luz do sistema estabelecido:

Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, mais difíceis de imaginar se tornam os meios através dos quais os indivíduos administrados poderão quebrar a sua condição servil e conquistar a sua própria liberdade (p. 28).

Ainda assim, elas existem e cabe ao homem a sua exequibilidade.

Para que se dê a tão almejada mudança qualitativa, apresenta o fundamento que lhe deve servir de ponto de partida, a saber: “a propriedade colectiva, o controlo colectivo e o planeamento de produção e de distribuição” (Marcuse, 1977, p. 117), e acrescenta que esta é a “condição necessária, mas não suficiente, para a alternativa” (Marcuse, 1977, p. 117). No seu entender, para que uma nova realidade social se erga é necessário não só que a técnica e a organização do trabalho sigam orientações distintas, mas também que se desenvolvam novas necessidades e afinidades nos indivíduos. Imagina uma verdadeira solidariedade entre os homens, uma cooperação criadora que conjugue os esforços de todos para o bem comum, mas que consiga igualmente responder às necessidades individuais. Acredita ainda, que nesta nova realidade se possa desenvolver a dimensão estética, tornando a intervenção no meio ambiente mais consciente. Neste sentido, a estética consistiria no novo «princípio da realidade». Importa aqui esclarecer que Marcuse não imagina um regresso ao passado, mas uma reapropriação dos instintos do homem, não o retrocesso da técnica, antes a sua reorientação. Em suma, Marcuse sonha que pelo conhecimento adquirido e pelo trabalho o homem possa, finalmente, construir uma sociedade melhor.

2.3.2.1. A técnica: ambivalência e racionalidade

Segundo Marcuse (2001b), a realidade das sociedades industriais avançadas caracteriza-se por ser um “universo tecnológico, no qual todas as coisas e as relações entre elas se tornaram racionais” (p. 45). O sistema tecnológico não se resume a uma dimensão da nossa realidade, antes constitui “o *a priori* de toda a realidade e realização” (Marcuse, 2001b, p. 46), e os objetos não são meramente instrumentais, mas operacionais, porquanto veiculam valores e potencialidades, representam o *Logos* e a racionalidade. Repare-se que, tanto os instrumentos como os materiais que os servem, são criados no sentido de dominar a natureza, e sujeitam-na a uma exploração intensiva para satisfazer os interesses do homem. Por sua vez, o próprio homem é mantido agrilhado a um processo produtivo de consumo e de competitividade que perpetua a sua luta pela existência. Posto isto, podemos afirmar que o sistema tecnológico é atravessado por uma realidade antagónica: por um lado, permite um maior conforto e melhoria das condições materiais de vida, por outro, perpetua o trabalho penoso e a miséria.

Marcuse observa que, na sociedade moderna, a técnica está ao serviço dos interesses dominantes. Deste modo, não só assegura a continuidade do sistema como cria novas formas de contentamento da sociedade que o tornam ainda mais eficiente, nomeadamente, na “opressão através da racionalização” (Marcuse, 2001b, p. 47) e na “falta de liberdade através da satisfação” (Marcuse, 2001b, p. 47). É, pois, um facto para Marcuse, que no sistema tecnológico a técnica é usada para dominar tanto o homem quanto a natureza. Não obstante, o autor considera que a técnica tem um carácter ambivalente. Logo, se correta e positivamente redirecionada, poderá ser condição da possibilidade da libertação. Para que se dê esta nova orientação da técnica, defende que tem de haver uma mudança na própria base da técnica que estrutura a realidade dada, isto é, a técnica atual, dominadora e repressiva, tem de ser negada. Essa negação passaria por incorporar valores novos na técnica que visassem a satisfação das verdadeiras necessidades do homem. Neste ponto da análise, importa esclarecer que a repressão identificada por Marcuse está contida nos interesses de lucro que subjazem à produção dos objetos e não nos objetos em si mesmos, na sua materialidade pura (e.g.

um automóvel ou uma máquina de lavar roupa). É na criação de objetos pouco duráveis, com prazos de durabilidade, inseguros, expressamente produzidos para uma sociedade em que o consumo é acelerado, que encontramos a marca desta perversão.

Esta ideia preconizada por Marcuse, de uma viragem da técnica para fins diferentes, negando a técnica atual, não deve ser entendida como a destruição da técnica contemporânea. Pelo contrário, segundo o filósofo, o projeto de reorientação da técnica só é possível se recorrermos a todo o progresso material e intelectual disponível, na medida em que nos permite a colmatação satisfatória das nossas necessidades. Repare-se ainda que não é o intuito de Marcuse (2011a) ressuscitar valores espirituais ou místicos, como poderão objetar alguns, antes redefinir os valores que são incorporados na técnica: “Os novos fins, enquanto fins técnicos, operariam, portanto, no projecto e na construção da maquinaria, e não apenas na sua utilização” (p. 289). Trata-se, portanto, de um projeto de transformação qualitativa que tenciona possibilitar a libertação do homem do sistema repressivo bem como a organização racional das suas necessidades vitais, e que exige, desde logo, a criação de uma técnica nova assente numa racionalidade técnica igualmente nova e diferente.

A proposta de Marcuse não escapa a algumas imprecisões teóricas. De entre vários possíveis reparos que podem ser apontados, há um que, no nosso entender, se destaca e exige uma análise mais atenta. Trata-se do conceito de «racionalidade técnica» que mereceu leituras variadas e a crítica dos seus oponentes. No sentido de trazer alguma clareza à aplicação do termo, Andrew Feenberg²⁸ (1998) avança com uma interpretação que nos parece particularmente elucidativa:

Eu suspeito que o que Marcuse quis dizer com o seu termo “racionalidade técnica” eram os imperativos sociais mais fundamentais *na forma em que eles eram internalizados por uma cultura técnica*. (...) Eles são incorporados nos instrumentos e sistemas técnicos que emergem daquela cultura e reforçam os seus valores básicos (p. 11).

Acrescenta ainda que o pensamento de Marcuse adquire sentido se atentarmos que: “No nível das formas históricas concretas da cultura técnica, há espaço para uma variedade de racionalidades diferentes” (Feenberg, 1998, p. 11). Seguindo a leitura de Feenberg, a racionalidade tecnológica capitalista é, pois, apenas uma entre outras opções. Cada uma delas integra em si uma forma específica de responder aos desafios que se apresentam

²⁸ Andrew Feenberg tem atualmente a cátedra da Filosofia da Tecnologia, na Universidade canadiana Simon Fraser, em Vancouver, e é particularmente relevante nesta nossa investigação porque tem vindo a produzir uma extensa e reconhecida obra que inclui vários trabalhos dedicados ao pensamento de Herbert Marcuse, de quem foi aluno, em Berkeley.

ao homem e um projeto histórico distinto. A racionalidade tecnológica foi aquela que se estabeleceu no capitalismo, porquanto os valores e os objetivos inerentes à base técnica anterior afiguraram-se inconciliáveis com o novo modo de produção capitalista.

Para Marcuse, a reorientação da técnica agregando-lhe valores nobres com vista ao verdadeiro melhoramento da existência humana é o meio pelo qual poderemos resgatar o homem da realidade repressiva em que está imerso. O indivíduo vive sofredamente. Padece de uma falsa liberdade e de falsas necessidades que persegue com avidez, embora sinta que tem liberdade e autonomia na posse e no manejo dos produtos que compra e consome. A verdade é que é forçado a consumir o progresso técnico, e tem de fazê-lo para alimentar o próprio crescimento produtivo.

Um problema que se coloca ao projeto de mudança de Marcuse, assente na técnica, e que o próprio autor antecipa, é que quanto maior é o desenvolvimento material (quantitativo) – a possibilidade de libertação –, mais eficiente e enérgica se torna a repressão, e observa:

a relação estreita entre *know-how* técnico e o da manipulação política, entre a produtividade rentável e a dominação torna a vitória sobre a escassez uma arma de contenção da libertação. Em grande medida, esta contenção é efectuada, nos países desenvolvidos, pela *quantidade* em bruto de bens, serviços, trabalho e lazer produtivos. É por isso que a transformação qualitativa parece implicar uma transformação *quantitativa* do nível de vida das sociedades avançadas – ou seja, uma redução do *sobredesenvolvimento* (Marcuse, 2011a, p. 301).

Ainda assim, considera que a transformação qualitativa é possível, e que estão reunidas as condições necessárias para esse novo projeto histórico. Vislumbra uma mudança na relação entre o homem e a natureza, que deixaria de ser invasiva e exploradora para se tornar libertadora: a natureza como um outro sujeito diante do homem e não enquanto objeto hostil. O homem, sem privações, tendo a sua sobrevivência assegurada, sem as ameaças da fome, da guerra e da miséria, desprendido do estímulo à competição característico da sociedade moderna, e com tempo livre disponível, poderia dedicar-se ao desenvolvimento do seu verdadeiro «eu». Ser feliz. Marcuse sabe que o homem não possui uma natureza imperturbável, que é atormentado por inquietações várias e conflitos internos, mas coloca a hipótese da natureza humana, livre do jugo das

imposições sociais e da privação, não ser caracterizada pela violência e morbidez que Hobbes²⁹ imaginou.

2.3.2.2. A questão axiológica

A proposta de Marcuse, fundamentada na ambivalência da técnica, esbarra, naturalmente, com a objeção de que a técnica é neutra, isto é, indiferente aos distintos usos/fins que lhe possamos atribuir. Marcuse discorda desta posição. Argumenta que esta objeção perde força quando observamos que na sociedade industrial avançada o aparelho tecnológico de produção e distribuição não se reduz à soma dos vários instrumentos usados isoladamente dos contextos sociais e políticos, mas funciona como um *a priori* que determina não só o produto, mas também as necessidades, os comportamentos, os objetivos, etc. Assim, muito mais do que mera instrumentalidade, o aparelho tecnológico é um modo poderoso de dominação. Mantém a coesão social e o *status quo*, e estende este controlo, as suas exigências e interesses, a nível internacional.

Naturalmente, quando observamos uma máquina, o objeto afigura-se para nós um instrumento meramente técnico, pura matéria, e somos levados a pensar que: “Nem a ciência nem a técnica têm valores em si mesmas; são “neutras” relativamente a valores ou fins que lhes possam ter sido atribuídos a partir do exterior” (Marcuse, 2011b, p. 135). Contudo, Marcuse nota que esse instrumento, ainda que isolado, pertence a uma totalidade. Faz parte do projeto tecnológico de dominação que atua em duas frentes fundamentais: na dominação da natureza (exploração dos recursos naturais) e na dominação do homem. E arrisca mesmo acrescentar:

Sinto-me inclinado a pensar que a neutralidade da técnica (que é na verdade uma manifestação da neutralidade da ciência) é, em si mesma, um conceito político, e que a sociedade industrial desenvolveu a técnica num sentido que é contrário ao seu verdadeiro significado (Marcuse, 2011b, p. 143).

No seu entender, o desenvolvimento da técnica deveria traduzir-se numa materialidade que libertaria o homem da ansiedade e da luta pela sobrevivência; foi com este propósito que o homem a desenvolveu, e este é o *telos* original da técnica. Mas na

²⁹ Hobbes defende que o homem, no estado de natureza, é o lobo do homem (*homo homini lupus*).

sociedade capitalista, o *telos* parece ter sido pervertido: não só a técnica não segue mais esta orientação primeira, comprometida com as potencialidades do homem e da natureza, como se converteu num instrumento de domínio que, ao serviço dos interesses capitalistas, sujeita a humanidade a uma luta contínua e penosa. O capitalismo extravasa, assim, em Marcuse, a conceção costumeira de sistema económico, tornando-se “um *mundo* no sentido fenomenológico do termo” (Feenberg, 2013, p. 607).

Outro argumento aduzido por Marcuse contra a neutralidade da técnica baseia-se no facto dos instrumentos técnicos não serem autónomos e autodeterminados, mas controlados e determinados por pessoas ou grupos de pessoas que tomam decisões e que estão comprometidos com interesses que podem assumir as mais variadas formas: políticos, militares, económicos, etc. No entanto, o aparelho parece funcionar por si mesmo e, aparentemente, ninguém é responsável por coisa alguma.

Segundo Marcuse, a separação entre a teoria e a prática, decorrente do advento da ciência moderna, contribuiu fortemente para a emersão e fixação do sistema tecnológico no atual contexto social e permitiu a disseminação da ideia de que a técnica é neutra. Essa separação histórica funcionou como a libertação da ciência dos valores e das normas impostas. A ciência precisou o funcionamento da natureza por intermédio de leis, indiferentes a qualquer valoração de belo, de bem, ou outra; reduziu-a à quantificação e à instrumentalização, e deixou-a disponível para a exploração tecnológica: “O que para a ciência é um objeto mensurável de experiência e explicação é, na sociedade, matéria-prima para a produção.” (Feenberg, 2013, p. 606). Assim, assente no seu método de experimentação e verificação, a ciência viu-se excluída de qualquer repressão e adquiriu uma aura de pureza e mera curiosidade, conhecimento apenas. Em jeito de objeção, Marcuse atenta que, uma vez o trabalho concretizado, torna-se uma mercadoria sujeita às leis da compra e venda; satisfaz necessidades e, nesse sentido, adquire um valor social. Logo, os mundos da teoria e da prática não são distintos e separados. Teoria, política, prática e ciência, estão interligadas e pertencem a um mesmo, e único, mundo.

A ciência ‘pura’, antes ainda de qualquer aplicação prática, na sua fase de formulação, contém já os valores e os objetivos de uma determinada organização social: “A observação e a experimentação, a organização metodológica dos dados, as proposições e conclusões nunca têm lugar num espaço não estruturado, neutro, teórico” (Marcuse, 2011a, p. 203). Uma evidência disto é que a observação de um mesmo

fenómeno, em épocas históricas diferentes, leva a conclusões distintas, como Marcuse (2011a) bem constata: “As estrelas que Galileu observava eram as mesmas que existiam na Antiguidade Clássica” (p. 203). Assim, o contexto social, político e económico, é um *a priori* da ciência e torna-se parte intrínseca do carácter dessa ciência, bem como da técnica que é desenvolvida a partir dela:

O método científico que leva à dominação cada vez mais eficaz da natureza acaba por fornecer assim tanto os conceitos puros como os instrumentos da dominação cada vez mais eficazes do homem pelo homem *através* da dominação da natureza. A razão teórica, que permanece pura e neutra, é posta ao serviço da razão prática (Marcuse, 2011a, p. 204).

Se é assim, poderemos considerar o cientista responsável pelas consequências da ciência que produz? Marcuse admite que sim, ainda que tal afirmação não possa ser justificada por quaisquer normas morais, religiosas ou até humanitárias, mas no *telos* inerente à própria ciência e na função que a ciência exerce na sociedade. Argumenta que o trabalho do cientista tanto pode traduzir-se na destruição como na construção, na repressão como no progresso. Como a decisão do que se faz com as suas descobertas é posteriormente determinada por outros (como os políticos), o cientista não pode ser moralmente responsabilizado pela sua criação, porquanto, isolado no laboratório, não poderá prever as consequências na realidade social, mas o cientista é, pelo menos, responsável enquanto cientista, pois a aplicação que é dada à sua descoberta insere-se dentro das possibilidades internas inerentes a esse mesmo desenvolvimento científico. Não obstante este facto, o cientista age como se a ciência fosse cega e totalmente livre de valores. Será possível reverter esta situação na ciência? Marcuse acredita nessa possibilidade, mas sabe que isso implicaria não só uma transformação das necessidades e dos objetivos, mas também das próprias políticas e instituições. Desde logo, para Marcuse, deveria terminar-se com investigações relativas à produção parasitária que caracteriza a contemporaneidade. Ao invés de explorar e destruir a natureza, a ciência deveria restaurá-la; não procurar explorar o mundo exterior como a Lua, mas criar um espaço interior dentro de cada sujeito; e permitir a todos a satisfação das suas necessidades vitais e a paz.

Talvez uma abordagem superficial sobre esta problemática nos possa levar a justificar a atitude do cientista pelo facto de estar dependente da indústria, da economia ou do governo, mas Marcuse adverte-nos que essa análise é enviesada. Também todas estas forças dependem da ciência. Cada cientista pode decidir se dedica o seu trabalho à

construção ou à destruição. Cada um pode recusar fazer parte de um projeto de domínio e destruição. E essa recusa, provavelmente, encorajaria outros a fazer o mesmo. A negação, a recusa, teria um resultado positivo, seria uma afirmação da transformação, acredita o filósofo.

Assim, apesar de seguirmos o caminho da destruição e da ciência se distanciar do seu *telos* – que seria a diminuição da luta do homem pela sua existência e o melhoramento das suas condições de vida – verificamos que não há qualquer conflito entre a ciência e a sociedade. E, provavelmente, diz-nos Marcuse, a ciência seguirá o mesmo caminho que tem traçado neste momento, ainda que tenha já perdido a sua razão de ser.

A análise da argumentação aqui explanada leva-nos a acreditar que, para Marcuse, a técnica não é neutra, tampouco a ciência. No entanto, e em parte devido a alguma dubiedade no próprio discurso marcuseano, há interpretações que indicam conclusões diferentes, como a que encontramos em Michael Kidd (2013), quando afirma: “Para Marcuse, os artefactos técnicos são socialmente contingentes e eticamente neutros” (p. 60). Para esta leitura do pensamento marcuseano terá sido determinante a distinção que Marcuse estabelece entre técnica e tecnologia num dos seus textos de referência, a saber, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*. De facto, no que concerne à tecnologia, Marcuse é inequívoco relativamente à sua não neutralidade. Já a afirmação de que a técnica, enquanto aparelho instrumental, tanto pode propiciar a miséria como a abundância, a dominação como a liberdade, abre-se a outras interpretações, uma vez que os fins da técnica parecem colocar-se estritamente ao nível do uso que dela fazemos, o que a tornaria eticamente neutra. Mas será realmente assim? Se atentarmos que é precisamente pela perversão do *telos* (original) que a técnica se disponibiliza e compromete com a exploração racional capitalista, e que nela são incorporados os valores e interesses socialmente dominantes, então a técnica, mesmo no sentido restrito de instrumento que Marcuse lhe atribui, não se afigura, no nosso entender, neutra. O que ocorre na técnica é, antes, uma modificação do *telos*: a técnica deixa de ser orientada para a libertação do homem e passa, em oposição, a dominá-lo. De resto, é esta constatação que leva Marcuse a preconizar a reorientação da técnica, que não é mais do que o restabelecimento na técnica do seu *telos* original.

2.3.2.3. A organização do trabalho

Na sociedade tecnológica, a produção fundamenta-se na ideia de que precisamos de mais produtos e sempre novos. Por conseguinte, segue-se a via do desperdício e da obsolescência planejada. Esta orientação da produção, ainda que se traduza em abundância (que não é de todo irreal), exige do indivíduo uma luta constante pela existência, perpetuando, paradoxalmente, a escassez.

Ora, para Marcuse, a técnica disponível hodiernamente poderá ser usada para erradicar a pobreza, não sendo para isso necessário um aumento da produção, mas, tão-somente a sua reorientação. Para que se estruture esta nova realidade, o filósofo acredita que será necessário, numa fase inicial, distribuir a escassez. Uma vez ultrapassada a escassez, a sociedade poderia organizar-se de forma racional e assegurar as necessidades básicas (como a alimentação ou a habitação) sem recorrer ao trabalho penoso e alienado. Naturalmente, Marcuse imagina esta nova configuração social isenta de repressão.

Mas será possível a existência de uma sociedade sem repressão? Marcuse acredita que sim. Se o trabalho doloroso e alienado fosse inteiramente desempenhado pelas máquinas e o trabalho humano passasse a ser apenas residual, em termos que permitisse ao homem desenvolver as suas faculdades individuais, então a liberdade poderia realizar-se. O trabalho não poderia mais funcionar como repressão e os instintos da vida seriam ativados. Note-se que esta posição de Marcuse não vai ao encontro daquela defendida por Freud. Segundo Freud, a energia libidinal tem de ser desviada para o trabalho, pois é precisamente pela impossibilidade da gratificação plena que é possível manter a civilização. Se as forças repressivas externas desaparecessem, também a civilização desapareceria, e o homem regressaria à barbárie. Logo, não é possível a existência da sociedade sem o trabalho. Este argumento de Freud não convence Marcuse (1975) que avança com a hipótese da repressão ter sido determinada pela “organização social específica do trabalho” (p. 143) inerente ao sistema de domínio social, e não ser uma condição *sine qua non* da civilização. Por conseguinte, sustenta que a eliminação da repressão não se traduzirá na anulação total do trabalho ou na extinção da civilização, mas na cessação da instrumentalização do homem para o trabalho. Neste contexto, será então possível criar um novo sistema em que as relações

de trabalho não assentem no domínio nem na repressão, um novo «princípio da realidade».

2.3.2.4. A consciência

Aceitar com a mesma naturalidade a preservação e a destruição, guerra e paz, e laboratórios nucleares que são parques industriais, é uma manifestação inequívoca de que o homem não tem consciência da realidade que habita. A sua atitude passiva perante a intimidade entre o racional e o irracional desobriga a técnica do seu *telos*, permitindo ao progresso tecnológico capitalista seguir o caminho livre do lucro. Como tentar suprimir esta realidade resultaria, seguramente, no aumento de repressão do sistema, Marcuse entende que a transformação qualitativa deve passar, em primeiro lugar, pela tomada de consciência do homem.

Assim, o filósofo alega que se pararmos de reproduzir os valores do sistema, se negarmos o *status quo*, a engrenagem não tem mais como funcionar e o aparelho tecnológico será desintegrado, porquanto é na vasta classe trabalhadora que o próprio sistema se edifica. Obviamente, este argumento de Marcuse tem o ónus de responder à seguinte questão: como é possível que assome no homem uma nova consciência com viabilidade para modificar os seus comportamentos, valores, objetivos, etc.? Diz-nos o autor que, se o homem conseguir romper o sistema tecnológico e ficar privado de toda a publicidade e entretenimento que o molda, ou seja, da opacidade em que se encontra, provavelmente voltar-se-á para si mesmo, para o seu pensamento, e encontrará em si aspirações muito distintas daquelas que tem atualmente. Ademais, existem na sociedade certos grupos que possuem esta verdadeira consciência, ou porque estão à margem do sistema, ou porque conseguem escapar ao espessamento da comunicação e do endoutrinação, como é o caso dos intelectuais e da *intelligentsia*. E, embora estes não possam, por si mesmos, organizar e executar a revolução, poderão desempenhar um papel preparatório fundamental, ajudando os outros a “realizar e desfrutar as suas capacidades verdadeiramente humanas” (Marcuse, 1973, p. 58).³⁰ Ainda assim, compreende que esta condição não será suficiente para que emerja esta nova

³⁰ Marcuse acredita que cada um de nós deve almejar uma vida sem repressão, sem medo, e deve ajudar o outro a perseguir este mesmo propósito, numa verdadeira solidariedade humana.

consciência e defende uma educação nova do homem: “Hoje a educação deve compreender o espírito e o corpo, a razão e a imaginação, as necessidades intelectuais e as do instinto, pois toda a nossa existência passou a ser o sujeito/objeto da política, da engenharia social” (Marcuse, 2010, p. 89). Claro que a esta pretensão se impõe imediatamente a questão que o próprio autor antecipa na sua obra *O homem unidimensional*: “quem educa os educadores, e qual a prova de que são eles os detentores do «bem»?” (Marcuse, 2011a, p. 68). O argumento que aduz, e que reconhece que é fraco, é que apesar desta espécie de ‘ditadura educativa’ comportar riscos, estes parecem-lhe menos graves do que aqueles que incorremos neste atual estado de coisas. Assim, apesar do caminho sinuoso que conduz à libertação da consciência, pois uma ditadura educativa é igualmente uma situação repressiva, Marcuse considera mais desejável tentar engendrar a mudança do que deixar-se entregue à racionalidade do sistema.

A nova consciência e a reorientação da técnica são, portanto, os dois pilares fundamentais nos quais assenta o novo projeto histórico de Marcuse. Ou seja, as duas condições iniciais para a exequibilidade da mudança qualitativa. Desta mudança material e intelectual surgiria um novo homem. Um homem livre da brutalidade e da competitividade próprias da sociedade capitalista, capaz de sentir prazer no trabalho e de o realizar, seja individual, seja coletivamente, em prol de uma realidade social melhor. Mas a transformação operada no homem iria mais além, acredita Marcuse, extravasaria para a sua própria biologia e a imaginação criadora seria libertada, sob a forma de uma nova sensibilidade.

2.3.2.5. A sensibilidade

Marcuse defende que há uma verdade na natureza, nas coisas, que temos dificuldade em vislumbrar porque a nossa visão está distorcida pela realidade instituída. Apesar disto, essa verdade não nos está totalmente vedada, como tenta demonstrar a teoria marxista pela recuperação do conceito de «recordação» da antiga teoria do conhecimento. Segundo esta abordagem, a recordação é a faculdade que faz a síntese dos vários fragmentos que persistem quer na humanidade quer na natureza e manifesta-se sob a forma de uma força desassossegadora, desconcertante, que revela a tensão entre

a ideia e a realidade, e a negatividade das “formas imediatamente dadas das coisas” (Marcuse, 1973, p. 82). Ademais, pelos sentidos, diz-nos Marcuse, o homem percebe mais do que a realidade dada, perscrute o que está oculto, em potência, as várias possibilidades do real. Assim, além da sua função epistemológica, os sentidos configuram uma base para a transformação da realidade na demanda pela libertação. Posto isto, parece haver uma associação intrínseca da liberdade à sensibilidade e à imaginação.

Se assim é, se existe uma ligação entre a sensibilidade e a liberdade, importa perceber como é que ela se estabelece e em que sentido poderá funcionar como pré-requisito para a mudança qualitativa. Marcuse explica que é pela arte que a imaginação se realiza. E é, portanto, na arte, que a eterna recusa da dominação, da repressão, da não-liberdade do indivíduo e da sociedade, é representada. Nela reside a volição da emancipação. A arte é a «Grande Recusa», “o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade” (Marcuse, 1975, p. 139). Por outras palavras, a arte é a consciência da contradição, da inumanidade, do horror. E no seu desvelamento, afeta o homem e lança-o na revolta.

O filósofo observa ainda que há na arte certas qualidades que podemos denominar de «estáticas», como a harmonia, a ordem e a proporção. São qualidades que representam a ideia “de um mundo redimido, libertado, livre das forças da repressão” (Marcuse, 1973, p. 106). De um certo modo, representam a esperança de que o mundo possa ser um lugar melhor. Mas estas regras, como de resto nos parece evidente, não são aquelas que organizam a realidade, e a cultura estabelecida não passa de uma expressão da sociedade unidimensional repressiva, harmonizada com o sistema. Ainda assim, Marcuse considera que a verdadeira arte persiste. Por vezes segregada, na sombra, denuncia a corrupção do mundo, nega-o, e torna manifesta a sua irreconciliação com a realidade. Nestes termos, a arte é revolta, se bem que não é revolução, entenda-se, porquanto a arte tem uma autonomia, uma realidade própria: “A arte obedece às suas próprias necessidade e liberdade; necessidade e liberdade que não são as da revolução. A arte e a revolução unem-se na medida em que “mudam o mundo”, procuram a libertação” (Marcuse, 1973, p. 118).

Marcuse calcula que, se os pré-requisitos primeiros para a mudança qualitativa se conjugarem, a saber, a tomada de consciência da repressão, do domínio e das contradições do sistema estabelecido, e a reorientação da técnica no sentido de

satisfazer as necessidades vitais do homem, então o sistema tecnológico de domínio será substituído por uma nova racionalidade que libertará o homem do trabalho penoso e o homem terá tempo livre disponível para desenvolver as suas verdadeiras capacidades humanas, incluindo a sua dimensão estética. Sendo que as qualidades estéticas são não destrutivas e livres, Marcuse (1974) acredita que estarão, assim, reunidas as condições para o nascimento de um homem novo, biologicamente diferente, “fisicamente incapaz de tolerar a crueldade, a destruição, a agressão e a perversão” (p. 21). Uma objeção que podemos aduzir a esta proposta de Marcuse é que parte do princípio de que a natureza humana é naturalmente boa e que esta presunção pode não corresponder à verdade. Marcuse (1993) faz o reparo: “a natureza humana não é imutável” (p. 79), e acrescenta: “os homens e as mulheres podem ser computadorizados como robots, sim, mas também podem negar-se a isso” (p. 79). Assim, Marcuse deixa claro que a questão decisiva não é se o homem possuiu uma natureza boa ou má, mas que o homem, porque é dotado de racionalidade e liberdade, pode escolher fazer diferentemente.

Em termos práticos, esta nova sensibilidade traduzir-se-ia numa harmonização com a racionalidade: “A técnica deveria então tornar-se arte, e a arte serviria para formar a realidade: anular-se-ia a oposição entre o imaginativo e a razão, as faculdades mais altas e as mais baixas, o pensamento poético e o científico” (Marcuse, 1977, p. 40). A arte seria, pois, o novo «princípio da realidade». E sendo que a arte encerra em si determinadas qualidades (a harmonia, a ordem e a proporção), a nova realidade seria, naturalmente, edificada em conformidade com essas qualidades. Marcuse imagina um mundo com menos barulho e mais limpo, em que as cidades são repensadas e reconstruídas e a natureza preservada e protegida.

Nesta nova sensibilidade preconizada por Marcuse, identificamos duas funções que lhe são intrínsecas e que se afiguram essenciais: (1) é um elemento que age criticamente sobre a irracionalidade da realidade instituída; (2) é um dos pré-requisitos para a configuração de um homem novo, reconciliado com a natureza exterior e com a sua própria natureza interior, que, pelas novas necessidades e capacidades humanas desenvolvidas, poderá engendrar a mudança qualitativa e criar uma nova sociedade.

Tendo analisado os vários pré-requisitos para a libertação nomeados por Marcuse, a saber: a nova consciência, a reorientação da técnica, a nova racionalidade, a reorganização do trabalho e a nova sensibilidade, os quais, conjugados, resultariam no nascimento de um homem inteiramente novo, tanto intelectual como organicamente,

cabe-nos agora perceber quais os traços mais marcantes da nova sociedade que este homem edificaria, enquanto concretização do projeto histórico marcuseano.

2.4. A nova sociedade: alguns fundamentos

Na moderna sociedade tecnológica, os indivíduos estão submetidos a um sistema total de dominação que define “a produção, e distribuição e o consumo, o material e o intelectual, o trabalho e o tempo livre, a política e a diversão; um aparelho que determina a sua existência diária, as suas necessidades e aspirações” (Marcuse, 1986, p. 17). Embora esta realidade social proporcione ao homem conforto e abundância material sem precedentes, o seu carácter repressivo marcado pela restrição da liberdade e da autonomia do indivíduo, a exploração e destruição da natureza exterior, a subversão da própria natureza interior do homem (e.g. criação de necessidades falsas), a perpetuação do perigo, da miséria e do trabalho penoso, tornam esta sociedade manifestamente indesejável.

Quando nos detemos na reflexão sobre uma alternativa a esta realidade social – denominada pelo filósofo de «opulenta» –, diz-nos Marcuse que há duas propostas que tomam forma e se destacam. Uma que se desenvolve dentro da sociedade tecnológica capitalista e que tem em vista o melhoramento das condições de vida dos mais desfavorecidos, sendo caracterizada pela “abolição da discriminação e do desemprego, embelezamento da cidade e do campo, melhoria dos transportes, melhor educação para todos e cultivo do ócio” (Marcuse, 1986, p. 49). Trata-se de uma construção social que obrigaria, indubitavelmente, a uma forte redução das forças bélicas e militares e a transformações muito significativas nos domínios político e económico, acredita Marcuse. Outra, que se prende com uma transformação profunda da sociedade e assenta nas possibilidades técnicas existentes. Não tem por base do seu desenvolvimento o trabalho, o que exigiria que os processos económico e educativo fossem, em tudo, distintos dos atuais, e que as necessidades individuais e sociais fossem qualitativamente diferentes.

À partida, a primeira proposta parece-nos mais exequível, porquanto impõe um melhoramento do *status quo* e não uma mudança de base da organização social. Não obstante, Marcuse alerta-nos que dado o carácter repressivo e dominador do sistema,

muito dificilmente se efetivará esta transformação. Ademais, o conceito de «indivíduo», atualmente dissolvido na massa social, não poderá ser restaurado nestas condições. O sujeito continuará privado de liberdade, felicidade, autonomia e imaginação, a viver em função do desenvolvimento do sistema. Neste contexto, o homem só poderá contar com uma melhoria das condições materiais de vida, e sendo que estas assentam na exploração cega do meio-ambiente, em breve as consequências nefastas dessa destruição tornar-se-ão uma realidade amarga. A segunda proposta afigura-se manifestamente mais radical. Exige a desintegração do sistema e, como está dependente da conjugação ideal de certos pré-requisitos, assenta numa probabilidade. Acresce que a anulação do sistema repressivo aconteceria dentro desse mesmo sistema e a tentativa de revolta teria de contar com uma repressão ainda mais intensa e violenta. Marcuse sabe isto. Sabe que o engendramento de uma sociedade livre dentro de uma sociedade repressiva é a questão decisiva. Por isso, defende que a tomada de consciência é crucial a esta mudança qualitativa e que o pensamento crítico e livre tem de ser integrado na educação. Adianta que os indivíduos podem não conseguir, nos dias que correm, distinguir entre o racional e o irracional, mas podem aprender a fazê-lo. Uma ditadura educacional, apesar das objeções certas, é um cenário que não descarta. De resto, observa que Platão ou Rousseau recorrem à mesma solução. Também não lhe parece que haja outra. Sem o pensamento esclarecido, Marcuse acredita que o homem não poderá organizar uma sociedade boa para a natureza nem para si mesmo. A sua posição torna-se francamente explícita nesta afirmação: “A Grande Sociedade será uma sociedade que possa existir e desenvolver-se em paz, sem necessidade de montar uma maquinaria para a defesa e a agressão, ou não será nada” (Marcuse, 1986, p. 52).

Ainda que de forma pouco detalhada, o autor apresenta alguns traços desta nova sociedade. No que concerne às esferas pública e privada, Marcuse prevê que estas não seriam mais fendidas (como acontece hodiernamente), mas teriam interesses convergentes, permitindo a instituição de uma verdadeira «vontade geral», fundamentada na razão, a qual estaria intrinsecamente associada ao conceito de solidariedade social entre os homens. Esta não seria uma sociedade perfeita, sem desencontros ideológicos, nem Marcuse tem esta pretensão, mas seria regulada por normas e regras assentes na razão que permitiriam a resolução pacífica dos conflitos. Outra característica determinante desta nova sociedade prende-se com a mudança dos próprios instintos do homem. Como as necessidades básicas seriam satisfeitas pela

técnica e o tempo livre disponível aumentaria, Marcuse acredita que a energia erótica (Eros) conseguiria sobrepor-se ao instinto destrutivo (Thanatos) e verificar-se-ia no homem uma tendência natural para a proteção, o embelezamento e o enriquecimento da vida. Com isto, Marcuse não quer dizer que a produção desapareceria totalmente. Não. Desapareceria, sim, o modelo produtivo específico do capitalismo, assente na dicotomia produção/consumo e na destruição da natureza. Seriam abolidos os produtos inúteis e o trabalho igualmente supérfluo. Contudo, e faça-se a ressalva, o homem teria sempre de recorrer à produção para a satisfação das suas necessidades vitais. Uma das idiossincrasias mais interessantes desta nova sociedade imaginada por Marcuse (1973) é que ela não seria nem um matriarcado nem um patriarcado, mas uma sociedade de sujeitos livres e iguais, e acrescenta: “isto significa, numa civilização dominada pelo macho, a «feminização» do homem” (p. 87). Obviamente Marcuse não quer com isto que os homens se tornem mulheres, como poderão contestar algumas vezes mais desatentas, quer que os homens escapem à sujeição repressiva de «machos» e as mulheres de «fêmeas». Em jeito de esclarecimento, Marcuse argumenta que as mulheres não deveriam mais ser enquadradas na condição restritiva de mãe ou esposa, como se a mulher fosse plena apenas nessas circunstâncias. As limitações igualmente repressivas é sujeito o homem, observa o filósofo, se bem que elas não se afiguram tão evidentes à nossa observação.

Para Marcuse, estas ideias que desenham o seu novo projeto histórico – que é, na sua essência, uma rutura com a história – não derivam de uma qualquer noção romântica e enviesada da natureza humana, como muitos objetarão, decorrem, sim, das necessidades próprias do organismo biológico, que tem sido, cada vez mais eficazmente, reprimido.

2.5. Conclusão

O nosso intuito, neste segundo capítulo, foi dar conta da posição de Marcuse no que é relativo à questão da técnica. Neste sentido, centrámos a nossa análise quer na crítica que apresenta à sociedade tecnológica, quer na possibilidade de uma mudança qualitativa, tendo destacado aqueles elementos do seu pensamento que nos pareceram mais relevantes. No decorrer desta exposição, tornou-se patente que alguns pontos da

sua proposta se revelam problemáticos, em boa medida devido a imprecisões teóricas, abrindo-se, conseqüentemente, a objeções pertinentes e a pedidos de esclarecimento. Não obstante este facto, parece-nos comprovado que o desvelamento que Marcuse realiza do sistema tecnológico e a correlação deste com a técnica, demonstrando que a partir da técnica a sociedade tecnológica tem vindo a desenvolver novas formas, cada vez mais sofisticadas, de controlo social, e a sua resposta configurada num novo projeto histórico, organizado a partir da reconstrução da razão, à luz de uma análise da democracia atual, tornam o seu contributo particularmente pertinente na contemporaneidade.

Tendo exposto a sua abordagem no âmbito do tema em estudo, propomo-nos investigar, no capítulo que se segue, não só as críticas mais significativas à sua posição, mas também a reavaliação profícua do seu contributo.

CAPÍTULO 3: O LEGADO DE MARCUSE

Quando, em 1968, Marcuse chegou a Paris para participar na conferência da UNESCO sobre Karl Marx, o ambiente estudantil era explosivo. Multiplicavam-se os protestos e as manifestações contra o capitalismo, o despotismo, o conservadorismo e a guerra do Vietname; reclamava-se a ampliação dos direitos humanos e a libertação sexual; defendia-se a autogestão e o comunitarismo. Entre as obras que haviam servido de inspiração aos jovens mais politizados estavam *Eros e a civilização* e *O homem unidimensional*, o que explica, em certa medida, a forma efusiva e entusiasta com que os jovens receberam Marcuse. Andrew Feenberg, na altura estudante em Paris, afirmou que Marcuse ficara “muito impressionado pelo espírito utópico de maio” (Mariconda & Molina, 2009, p. 166).

A popularidade de Marcuse entre a comunidade estudantil impressionou, e muito, os seus pares. Embora o filósofo alemão não fosse propriamente um desconhecido, agora todos os holofotes se voltavam para ele. Como se explicava este fenómeno? Quem era afinal este septuagenário que inflamara os estudantes? Estas e outras indagações fariam surgir, na época, vários escritos que pretendiam dar conta do pensamento desta figura tão controversa: uns, laudatórios; outros, críticas contundentes; outros ainda, deixavam perceber, no apressado da análise, um conhecimento superficial da obra do filósofo da Escola de Frankfurt.

Entre as críticas mais pertinentes dirigidas a Marcuse, refira-se Serge Mallet³¹ (*O ídolo dos estudantes rebeldes*, 1968). Segundo este autor, Marcuse, ao apontar os desempregados ou os delinquentes – porque não pertenciam ao sistema produtivo –, como catalisadores da revolução, não tem em conta que também estes não escapam à ideologia capitalista, ao condicionamento. Assim, para Mallet, a estratégia revolucionária de Marcuse parece ser uma página em branco. Dieter Ulle (*Notas críticas sobre a filosofia social de Herbert Marcuse*, 1969) considera que Marcuse não esclarece como é que falanges inexpressivas da sociedade poderão: (1) anular um sistema técnico altamente eficaz; (2) engendrar o progresso e a mudança social. Ainda, que a sociedade utópica que Marcuse idealiza (sem guerras, sem repressão, sem crueldade, etc.) teria necessariamente, na sua base, a repressão dos instintos humanos – e isso, note-se, seria

³¹ Apesar destas e doutras críticas de Mallet a Marcuse, havia entre ambos os autores uma mútua admiração intelectual e assentimento em várias ideias.

contradizer a própria filosofia marcuseana. J. Wiatr (*Herbert Marcuse, filósofo de um radicalismo desorientador*, 1968) afirma que “Independentemente das intenções do próprio Marcuse, a sua filosofia funciona como um meio – e forma parte do arsenal – da propaganda ideológica” (Marcuse et al., 1975, p. 127). Acrescenta ainda que o facto de Marcuse não ver mais na classe operária o agente da revolução é uma atitude marcadamente anticomunista. Em suma, aduz que a filosofia de Marcuse é uma arma propagandística, usada para disseminar uma ideologia perigosa, mormente contra o comunismo, e que ao encontrar eco em alguns grupos de intelectuais e em grupos antissocialistas, conduz, indubitavelmente, ao anarquismo. Posto isto, só a crítica radical da sua filosofia poderá desmontar esta ideologia. Y. Zamoshkin e N. Motroshilova (*É crítica a “Teoria Crítica da Sociedade”, de Herbert Marcuse?*)³² acusam Marcuse de não usar os métodos orientadores da investigação científica moderna para descrever e compreender a sociedade. Ao excluir esta ferramenta, consideram que Marcuse arrisca conclusões totalmente erradas. Sustentam ainda que Marcuse não tem em conta os reais contrastes sociais inerentes à sociedade, como as situações de pobreza ou as necessidades espirituais do indivíduo. Neste sentido, a sua análise social é redutora e «unidimensional».

Mas a popularidade de Marcuse não duraria muito tempo. Com a sua morte, em 1979, verifica-se uma acentuada diminuição do interesse pelo seu pensamento. Andrew Feenberg (Mariconda & Molina, 2009), à semelhança de Douglas Kellner (Marcuse, 2001a), sustenta que este decréscimo de interesse se deve a uma certa decadência dos movimentos com os quais Marcuse se envolvia. Kellner acrescenta ainda que “a falta de textos e publicações novos também contribuíram para que isto tenha acontecido” (Marcuse, 2001a, p. xviii). Além disso, “Marcuse não se encaixa nos últimos debates da moda relacionados com o pensamento moderno e pós-moderno” (Marcuse, 2001a, p. xix). Sejam estas, ou outras, as razões que justificam a redução da influência de Marcuse, o facto é que o filósofo alemão deixou marcas profundas no pensamento do séc. XX, sobretudo no contexto da filosofia política. O seu legado filosófico é inegável.

Na impossibilidade de explorarmos todas as críticas, investigações ou análises que foram dedicadas a Marcuse, seleccionámos, para este capítulo, o contributo de quatro autores. A pertinência desta escolha deve-se não só ao facto de se tratar de abordagens muito distintas entre si, o que nos permite uma compreensão mais alargada do seu

³² Este ensaio faz parte da compilação *Marcuse perante os seus críticos*, publicada em 1975, mas não está datado.

pensamento, mas também porque nelas encontramos as críticas mais vigorosas e as interpretações mais fecundas. É nosso intuito apresentar uma discussão plural sobre o pensamento marcuseano.

3.1. Sobre a veracidade do discurso marcuseano, por Alasdair MacIntyre

A crítica de Alasdair MacIntyre a Herbert Marcuse é uma das mais contundentes e demolidoras. Num ensaio com cerca de 100 páginas, intitulado *Marcuse*, MacIntyre (1970) propõe-se investigar a seguinte questão “é verdadeiro o que diz Marcuse?” (p. 7). A sua convicção é que não, e para tentar provar a sua tese passa o pensamento de Marcuse pelo crivo da filosofia analítica. Tenta demonstrar que o filósofo alemão é parco na apresentação de dados empíricos e que as suas afirmações são destituídas de justificação, resultando, pois, num pensamento confuso e vazio. A notoriedade que Marcuse conquistou, sobretudo entre os movimentos estudantis, deveu-se, na opinião de MacIntyre, a uma descrição errada e infundada da sociedade. Por conseguinte, entende que se afigura forçosa a tarefa de desembrulhar as ideias de Marcuse e perscrutar-lhes a verdade.

Naturalmente, não nos será possível dar aqui conta da totalidade da análise de MacIntyre. Ainda assim, tentaremos examinar criticamente algumas das suas objeções mais poderosas.

3.1.1. Imprecisões

Em termos gerais, MacIntyre considera que Marcuse recorre a muitas alusões nos seus escritos; pressupõe um leitor com uma elevada cultura geral; e não se abre ao debate. Posiciona-se como um mestre que pronuncia verdades inabaláveis diante do seu discípulo, apesar de não nos dar boas razões para acreditarmos que o que afirma é verdadeiro, e como não aceita a fragilidade das suas afirmações, não há, da sua parte, qualquer esforço para as ultrapassar. Não obstante estes traços, MacIntyre constata que

o pensamento de Marcuse apresenta certas imprecisões de base que se afiguram francamente problemáticas e que importa investigar.

Uma delas diz respeito aos critérios de verdade. Segundo MacIntyre, ao longo da sua obra Marcuse não esclarece os que aceita e os que rejeita, mas se os critérios de verdade não são estabelecidos à partida e comumente aceites pelos intervenientes de uma discussão, esta não é possível, afirma MacIntyre. Trata-se de uma observação muito pertinente. No entanto, MacIntyre parece não ter em conta que o projeto de Marcuse se prende com a análise dos fenómenos sociais que ocorrem nas sociedades industriais avançadas, e que estes não se deixam esquadrihar nos limites da certeza, dos fatos, ou dos dados empíricos, porquanto há toda uma trama de relações que é preciso interpretar. Além disso, Marcuse introduz na discussão certos conceitos como o de liberdade, este, de resto, central no seu pensamento. Assim, qual seria o critério de verdade mais adequado para discutirmos o conceito de liberdade? Talvez a eleição de um critério de verdade para o pensar não fosse consensual e, conseqüentemente, a discussão sequer pudesse ter início e nada poderia ser dito sobre a liberdade. Neste sentido, achamos provável que a falta de esclarecimento dos critérios de verdade por parte de Marcuse fosse um modo de alargar a discussão à interpretação das relações sociais, bem como a certos conceitos que não se deixam circunscrever por estes critérios.

Outra imprecisão apontada por MacIntyre (1970) prende-se com a seleção que Marcuse fez na sua versão da história da cultura:

Os gregos, especialmente Aristóteles, recebem imensa atenção; a Idade Média muito pouca. Descartes é considerado importante e, depois dele, Kant que prepara o caminho para o clímax filosófico alcançado por Hegel. Depois de Hegel, além de Marx, a atenção vai para Husserl e Heidegger (pp. 9-10).

No entender de MacIntyre, muitos autores importantes são omissos ou a sua importância diminuída. Marcuse faz uma interpretação unilateral e torna bem real o risco de sermos levados a pensar que há uma certa homogeneidade no pensamento quando nos deparamos com uma determinada época histórica, porquanto imprime à sua versão um carácter marcadamente arbitrário. Em jeito de exemplo, MacIntyre menciona Goldmann como a referência a ter em conta para apreciarmos, com rigor, o pensamento de Descartes. Segundo indicação de Goldmann, Descartes deve ser conhecido a partir da perspectiva de Pascal. Esta alusão a Goldmann por parte de MacIntyre parece-nos

precipitada e até contraditória no seguimento do seu argumento. Ora, se MacIntyre critica Marcuse por selecionar determinadas personalidades em detrimento de outras, o mesmo acaba sendo feito por ele. Logo, teríamos de estender a crítica aduzida por MacIntyre a si próprio.

Para MacIntyre (1970), é ainda discutível a

correlação que Marcuse estabelece entre doutrinas filosóficas e compromissos políticos e sociais (...). Marcuse vê a fenomenologia e o empirismo como doutrinas características de um mundo que se vai tornando totalitário, e nesses escritos iniciais o que ele entende por totalitarismo nada mais é do que o autoritarismo fascista e nazista (p. 19).

Entende MacIntyre que esta conexão apenas poderia ser levada em conta se tivesse sido identificado um grande número de casos que a justificasse e tal não aconteceu. Não obstante, diz que Marcuse parte do pressuposto de que esta conexão existe, e que a aplica, na sua argumentação, a casos particulares. A crítica de MacIntyre parece-nos algo forçada. Desde logo, não identifica em que obra de Marcuse estas relações entre fenomenologia, empirismo e totalitarismo, são estabelecidas, apenas, de forma vaga, que é nos seus “escritos iniciais” (MacIntyre, 1970, p. 19). Ainda, Marcuse defende uma ligação estreita entre tecnologia e capitalismo e vê no capitalismo das sociedades modernas um certo modo de totalitarismo económico-social, contudo, considera o progresso técnico-científico condição necessária à emancipação humana. Logo, não nega o conhecimento empírico, muito pelo contrário.

A visão que Marcuse desenvolveu sobre o marxismo clássico é também alvo da crítica de MacIntyre. Para este autor, a posição de Marcuse em questões económicas resume-se a afirmações baseadas em análises bem-sucedidas de economistas marxistas sobre a economia capitalista, e é precisamente por estas afirmações que dele podemos dizer que está comprometido com o marxismo, porquanto não há sequer nos seus escritos um compromisso político específico. Nota ainda que Marcuse recorre frequentemente à abstração «homem» em vez de falar dos «homens», e sendo que este aspeto foi fortemente rejeitado por Marx que considerava que devemos falar de homens históricos e reais, então não podemos considerar Marcuse um pós-marxista, antes um pré-marxista, já que não leva em conta a advertência de Marx. Esta crítica de MacIntyre parece descuidar alguns factos essenciais do pensamento marcuseano, a saber: que Marcuse é um marxista heterodoxo e que a sua abordagem teórica ao marxismo passa por uma reformulação da doutrina, uma vez que Marcuse sustenta que a sociedade

moderna não tem as mesmas características que Marx identificara na sociedade do seu tempo. Posto isto, como a intenção de Marcuse é fazer uma atualização do marxismo à luz da sociedade atual, e não ser totalmente fiel a Marx, a crítica de MacIntyre perde relevância.

3.1.2. Interpretações espúrias

As interpretações das filosofias de Hegel, Marx e Freud, por Marcuse, foram também objeto de vigorosos reparos por parte de MacIntyre. Se bem que, no que é relativo a Hegel, as suas críticas direcionam-se mais para a forma enviesada, demasiado hegeliana, com que Marcuse interpreta Marx. Entre estas críticas, destaque-se a acusação de que Marcuse, na sua interpretação de Marx, não distingue, com cuidado, as fases em que Marx é mais, ou menos, influenciado por Hegel, tomando a obra de Marx como um todo, e não tendo em conta as mudanças que se foram processando no seu pensamento. Ademais, parece evidente a MacIntyre que o forte hegelianismo de Marcuse não lhe permite atentar em algumas expressões que Marx rejeita de Hegel e que são reveladoras da discordância de Marx com Hegel em determinados aspetos.

Ainda assim, um dos aspetos mais problemáticos da interpretação de Marx, segundo MacIntyre (1970), deve-se ao facto de Marcuse relacionar “intimamente a liberdade e a felicidade” (p. 36). Esta associação evidencia uma clamorosa adulteração por parte de Marcuse do pensamento de Marx, uma vez que Marx não vê a felicidade como uma meta humana, antes a liberdade. E dado que o uso da liberdade não escapa a situações de infelicidade e tristeza, parece-lhe incompatível defender simultaneamente ambos os bens. Além disso, Marcuse não corrobora esta interpretação de Marx com nenhuma citação. Em defesa de Marcuse, diga-se que não obstante a liberdade como fim ser o objetivo preconizado por Marx, daqui não decorre que liberdade e felicidade não possam estar associadas. É razoável pensar que quanto mais liberdade tem um sujeito, maior é a probabilidade de felicidade, e que o seu contrário é igualmente válido: a perda de liberdade parece ligar-se à diminuição da felicidade. Acresce que Marcuse não defende em parte alguma dos seus escritos um estado de felicidade permanente, isento de frustrações e pesares, mas um incremento da felicidade proporcionado pela liberdade. Assim, ainda que Marx não tenha tornado explícita a felicidade enquanto

objetivo da humanidade na sua obra, a interpretação de Marcuse nesse sentido não configura, a nosso ver, uma interpretação totalmente descabida.

No que concerne à interpretação de Freud, o tópico mais crítico da interpretação de Marcuse, segundo MacIntyre, prende-se com a tentativa de Marcuse demonstrar que é possível uma nova ordem social estabelecida na libertação de Eros (o princípio do prazer), pois Freud estava convencido de que esse acontecimento levaria à destruição da civilização. Para Marcuse, a libertação das forças reprimidas de Eros resultaria em novas formas de existência humana; não só haveria lugar a uma transformação da sexualidade, mas igualmente a uma harmonização das relações humanas e de trabalho. Mas não há quaisquer provas que demonstrem que essa mudança (libertação da sexualidade) tivesse tanto implicações políticas como sociais, entende MacIntyre, logo, Marcuse tem o ónus de explicar que tipo de relações sociais seria estabelecido e quais seriam as necessidades inerentes a este novo homem, cuja energia erótica havia sido libertada. De Marcuse, apenas temos um vazio teórico, diz-nos MacIntyre, e salienta que a tese marcuseana falha totalmente, porquanto não há dados empíricos nos quais nos possamos apoiar para imaginar uma sociedade em que a sexualidade é libertada. Com efeito, o vazio teórico deixado por Marcuse neste ponto é inegável. Pode-se alegar que a falta de dados empíricos se deve ao facto da nossa civilização não ter ainda conhecido uma sociedade com estas características e que daí não decorre que seja irrealizável. Ainda assim, a proposta de Marcuse não consegue escapar à objeção de que é apenas uma presunção, sem qualquer fundamentação empírica que a sustente.

3.1.3. Uma leitura à obra *O homem unidimensional*

Como *O homem unidimensional* foi a obra que notabilizou Marcuse, MacIntyre dedica-lhe uma análise minuciosa. Afirma, à partida, que nela se revela um pensamento marcadamente pessimista, incomum até então em Marcuse, e que a confirmar este pessimismo está a visão de Marcuse sobre o desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo. Na sua perspetiva, há em Marcuse a ideia de um certo “determinismo tecnológico” (MacIntyre, 1970, p. 66), dado que o filósofo alemão considera que estes países acabarão por adotar “aquela tecnologia que constitui a origem da ordem social de dominação nos países avançados.” (MacIntyre, 1970, p. 66). Em jeito de objeção a

MacIntyre, repare-se que Marcuse apresenta uma crítica vigorosa ao sistema capitalista das sociedades industriais avançadas, mas trata igualmente das condições que podem emancipar e libertar o homem. MacIntyre (1970) sabe isto, mas tenta minorizar a sua importância, como se verifica nas suas palavras:

Ele [Marcuse] afirma que há na sociedade forças e tendências que agora se opõem à tendência descrita no seu livro. Afirma, na introdução, que *O homem unidimensional* também se ocupa dessas contra forças e tendências; mas elas não aparecem realmente no seu livro, a não ser num ou dois parágrafos até à penúltima página, e, mesmo ali, nenhuma grande esperança é perspectivada (p. 63).

Relativamente ao desenvolvimento dos países do Terceiro Mundo, volvido cerca de meio século após a publicação de *O homem unidimensional*, a intuição de Marcuse não nos parece andar longe da verdade, uma vez que o sentido do desenvolvimento destes países não apresenta configurações muito distintas das dos países industrialmente desenvolvidos. E não obstante vários deles terem conhecido a descolonização social, política e militar, o facto é que não escaparam à colonização técnica e económica dos países industrializados. Periga, efetivamente, que nestes países se constitua o mesmo modelo de dominação social, assente na tecnologia, das sociedades industriais avançadas, ou outro muito similar.

Segundo MacIntyre (1970), se as teses que Marcuse apresenta na obra *O homem unidimensional*, sobretudo no que concerne ao desaparecimento do pensamento crítico e à ubiquidade do sistema totalitário, fossem verdadeiras, então Marcuse não poderia ter realizado a obra, pois “Se o controle social exercido no interesse do status quo é assim tão poderoso, como lhe escapou o livro de Marcuse?” (p. 63). Este parece-lhe um sinal inequívoco do posicionamento elitista de Marcuse, porquanto o filósofo alemão se demarca do espessamento social e do sistema de domínio e repressão que mantém no homem uma falsa consciência. Ainda a confirmar este elitismo, MacIntyre salienta a distinção feita por Marcuse entre necessidades falsas e verdadeiras, a qual, no entender de Marcuse, não pode ser percebida pelo indivíduo das sociedades industriais avançadas devido à sua não-liberdade. Pergunta MacIntyre (1970): “como foi que Marcuse se atribuiu o direito de dizer quais são as verdadeiras necessidades de outrem? Como foi que ele conseguiu escapar ao endoutrinação que atingiu os outros todos?” (p. 64). Esta abordagem de MacIntyre é muito poderosa. Ainda assim, cabe-nos referir que sujeitos à mesma crítica estão todos os autores que identificaram uma falsa consciência no

homem, como Marx, a título de exemplo. É André Gorz quem tenta responder a esta crítica amiúde levantada a Marcuse, num ensaio intitulado *O homem unidimensional de Marcuse* [1965], ao afirmar: “Ele é um filósofo, uma pessoa que – devido às circunstâncias específicas da sua vida, da sua educação e da sua investigação – adquiriu a capacidade de expressar o que os indivíduos mistificados, manipulados e oprimidos apenas podem intuir” (Marcuse et al., 1975, p. 100).

Outra crítica apontada por MacIntyre, é que ao defender que os trabalhadores são pacificamente integrados no sistema, Marcuse está a aceitar o fim do conflito entre o trabalhador e o capital. Esta observação de MacIntyre parece-nos deveras precipitada. Com efeito, Marcuse considera que a integração do proletariado no sistema não habilita mais esta classe como agente da revolução, uma vez que a sociedade contemporânea assumiu contornos diferentes daqueles que Marx previu. Mas Marcuse está longe de aceitar o fim do conflito, quer porque tenta atualizar a teoria de Marx à luz da sociedade contemporânea, deslocando o agente da revolução para outros grupos (como a *intelligentsia*, os movimentos estudantis, etc.), quer porque escreve *O homem unidimensional*, obra que extravasa os limites do mundo académico e se dirige a um público universal, numa tentativa de espreitar a consciência do homem comum.

No entender de MacIntyre (1970), a conceção que Marcuse tem do Estado de bem-estar “funda-se num mal-entendido” (p. 69), porquanto “Para Marcuse, as instituições liberais são instituições totalitárias incipientes” (p. 69); Marcuse não tem em conta que a criação e a manutenção destas instituições obrigam a um envolvimento e a uma pressão constantes. De facto, e concordando com MacIntyre, há na análise de Marcuse uma tendência notória para tornar visível o lado mais iníquo da sociedade, e parece haver um esquecimento, ou pelo menos as alusões são parcas, à positividade do esforço, da resistência e do empenho, que faz igualmente parte da sociedade. Acrescenta ainda MacIntyre (1970):

A ideia de que as elites governantes estão agora habilitadas a valer-se do bem-estar social como de um instrumento de controlo social é, quando muito, um quarto de verdade; e é muito perigosa, uma vez que menospreza a importância das instituições de benefícios sociais (p. 69).

Já este aditamento de MacIntyre deixa-o, a nosso ver, numa posição desconfortável. Ao querer enaltecer o bem que estas instituições proporcionam aos indivíduos, assume que poderá haver algum mau uso das mesmas por parte dos governantes, e minimiza esta

questão. Por conseguinte, a afirmação de MacIntyre não resiste, entendemos, ao seguinte pedido de esclarecimento: será tolerável um certo grau de instrumentalização das instituições por parte dos governantes porque os benefícios destas são significativamente superiores?

Marcuse defende que as sociedades industriais avançadas são organizadas por um sistema que coordena todas as partes e que, pela sua eficácia, consegue uma excelente integração. Tal como Marcuse, MacIntyre reconhece na tecnologia a alavanca da expansão destas sociedades, mas considera que os vários sectores que a constituem avançam a ritmos díspares entre si; que não são todos igualmente afetados pelo desenvolvimento tecnológico. E afirma: “O resultado não é o sistema altamente integrado e bem coordenado que Marcuse nos apresenta, mas sim uma situação em que passa a haver uma diminuição crescente na coordenação entre os diferentes setores” (MacIntyre, 1970, p. 70). Prossegue:

Os seguidores de Marcuse costumam afirmar, por exemplo, que o sistema de educação superior tem por função produzir e processar aqueles de quem a economia necessita. Nada poderia estar mais longe da verdade. Em toda e qualquer sociedade industrial avançada, a educação superior tem-se expandido, e a estrutura de empregos tem sido ampliada e modificada; mas a relação entre ambas tem-se enfraquecido e não fortalecido; pois as duas expansões simplesmente não mantiveram nenhuma relação determinada (MacIntyre, 1970, pp. 70-71).

Na perspetiva de MacIntyre, não há, portanto, um controlo eficaz e há mesmo uma certa incapacidade do governo para controlar os acontecimentos. De facto, o desfasamento entre o mercado de trabalho e o ensino superior que se verificava nos anos setenta (altura em que MacIntyre escreve esta crítica a Marcuse) terá levado ao desemprego em larga escala nos países desenvolvidos, o que vem justificar a chegada de MacIntyre. Ainda assim, a tendência antecipada por Marcuse, de uma forte pressão no sentido de adequar o ensino superior ao mercado de trabalho, não se afigura irrelevante na atualidade. Prova disto é, a título de exemplo, a recente medida anunciada pelo governo japonês, no ano de 2015 (14 de setembro), e que foi avançada pelo *Times Higher Education*³³, dando conta de que o Ministro da Educação daquele país teria enviado a oitenta e seis universidades públicas uma recomendação no sentido de abolir os cursos das áreas das humanidades e das ciências sociais, ou de convertê-los, de modo a irem ao

³³ A *Times Higher Education* é uma revista inglesa, de referência, que publica artigos e notícias relacionados com o ensino superior. O artigo onde consta a informação mencionada pode ser consultado em: <https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>.

encontro das necessidades da sociedade. Assim, se por um lado, e reportando-nos à realidade dos anos setenta, somos levados a concordar com MacIntyre, por outro, a tendência apontada por Marcuse parece ganhar cada vez mais viabilidade.

É nos pré-requisitos para a libertação que MacIntyre encontra uma das objeções mais pertinentes a Marcuse. Segundo Marcuse, para que possa ocorrer uma mudança qualitativa na sociedade, o homem tem de passar por uma transformação biológica. Esta transformação no homem dever-se-ia ao desenvolvimento da sua (do homem) dimensão estética, tornando-o fisicamente avesso à repressão e à destruição. MacIntyre (1970) repara, e bem, que Marcuse não apresenta nenhuma base científica para confirmar a sua posição, e observa: “A sua biologia é tão especulativa quanto a sua metafísica” (p. 87). Não podemos não concordar com MacIntyre. A mudança biológica que Marcuse preconiza afigura-se, em rigor, difícil de sustentar, porquanto não há como provar a correlação entre a estética e uma mudança profunda do ser do homem. Mas a dificuldade apresenta-se ainda ao nível da própria compreensão conceptual, já que Marcuse não esclarece devidamente o que entende por biologia ou como se dá essa transformação biológica no homem.

3.1.4. A tolerância

A questão da tolerância em Marcuse foi igualmente objeto de crítica por parte de MacIntyre. Marcuse entende que a tolerância estabelecida nas sociedades industriais avançadas é falsa e fraudulenta, devido à repressão e à dominação social. Em jeito de ironia, e seguindo o raciocínio de Marcuse, diz MacIntyre que como a maioria é oprimida e vive com a falsa consciência de que é livre, terá de ser libertada por uma minoria consciente para que possa ser reeducada. Ora, na prática, esta é uma das ideias mais perigosas de Marcuse, adverte MacIntyre (1970), dado que configura a ditadura de uma minoria e “representará uma barreira efetiva a todo e qualquer progresso e liberdade racionais” (p. 90). São os homens que têm de se libertar a si mesmos pela autoeducação, como defendia Marx. Usar uns para reeducar outros é instrumentalizar os indivíduos. Ainda no que concerne à tolerância, MacIntyre estabelece uma conexão estreita entre tolerância, racionalidade e liberdade, e sustenta que o *telos* da tolerância é a racionalidade. No caso das universidades, a racionalidade traduz-se na liberdade tanto

no ensino como na investigação. Não obstante, o que fazem os aliados de Marcuse (nomeadamente alguns movimentos estudantis) é precisamente pôr em risco esta liberdade, diz-nos MacIntyre. Assim, atentar contra a tolerância é colocar em perigo a racionalidade e a liberdade.

Esta crítica de MacIntyre parece-nos radicar numa má interpretação do pensamento de Marcuse. Por conseguinte, tentaremos esclarecer alguns pontos essenciais. Desde logo, note-se que, para Marcuse (2010), a tolerância só é verdadeira quando é “praticada tanto pelos que dominam como pelos que são dominados” (p. 50) e isso não se verifica na sociedade moderna. O que entendemos hoje por tolerância é, não raras as vezes, manifestações de repressão legalizada usadas para garantirem a continuidade do sistema. Logo, não estamos perante uma verdadeira democracia, mas da sua subversão. Na medida em que o restabelecimento da democracia exige indivíduos livres, informados e racionais, que participem ativamente na vida pública, Marcuse alude a uma ditadura educacional como a via para libertar os indivíduos. E, naturalmente, MacIntyre considera esta ideia altamente perigosa. Mas será que a intenção de Marcuse é mesmo a concretização de uma ditadura educacional? No jornal *Le nouvel observateur*, o filósofo e amigo próximo de Marcuse, André Gorz, esclarece num artigo que lhe dedica por altura da sua morte³⁴ que esta afirmação afigura-se, na verdade, um modo de “desmontar e provocar o interlocutor” (Bosquet, 1979, para. 22), de o fazer refletir se estaria efetivamente em condições de assumir as suas escolhas. Gorz explica ainda que Marcuse era totalmente contra a ideia de destruir a Universidade. Para ele, “a universidade (...) era um desses espaços raros de liberdade onde podemos aprender a pensar” (Bosquet, 1979, para. 18). De resto, clarifica Gorz, Marcuse abominava “o primitivismo, o populismo, o trabalhismo e este anti-intelectualismo masoquista dos estudantes «maoistas»” (Bosquet, 1979, para. 17), que se diziam seus seguidores. O que Marcuse pretendia era, sim, a depuração do conceito de tolerância, e que todos o pudéssemos entender na sua verdade.

Embora não nos tenha sido possível examinar todas as críticas que MacIntyre dirige a Marcuse, pensamos que aquelas aqui explanadas demonstram cabalmente a sua posição. Trata-se de um contributo fortemente crítico e oponente ao pensamento marcuseano que se revela de suma importância, não só porque MacIntyre identifica várias debilidades na argumentação de Marcuse, mas também porque algumas das

³⁴ Referimo-nos ao artigo publicado por André Gorz com o pseudónimo de Michel Bosquet: Bosquet, M. (1979, agosto 6). Ce que la gauche doit à Herbert Marcuse. *Le Nouvel Observateur*.

críticas que aduz revelam, da sua parte, interpretações erróneas da filosofia de Marcuse. Colocamos a hipótese de que a apropriação das ideias de Marcuse (presumivelmente dispensadas de uma investigação rigorosa) por certos movimentos estudantis, no conturbado período político-social dos anos sessenta, tanto nos E.U.A. como um pouco por toda a Europa, tenha contribuído para uma leitura nem sempre lúcida e justa do seu pensamento, mas como bem observou Paul Ricoeur (1987): “Faz parte da significação de um texto estar aberto a um número indefinido de leitores e, por conseguinte, de interpretações” (p. 43).

3.2. A resposta de Jürgen Habermas a Marcuse

No ensaio *Técnica e ciência como «ideologia»* [1968], dedicado a Marcuse por ocasião do seu septuagésimo aniversário, Habermas procura formular uma resposta à tese marcuseana de que o progresso técnico-científico configura não só uma racionalidade instrumental dirigida a fins, mas também uma ideologia.

A receção desta interpretação de Habermas ao pensamento de Marcuse não reuniu consenso e gerou leituras díspares. Na perspetiva de Feenberg (1995), Habermas demarca-se claramente de Marcuse em alguns tópicos, nomeadamente na defesa de que a técnica é neutra e a-histórica; McCarthy (1981), por sua vez, sustenta que Habermas defende a mesma posição que Marcuse, mas que apresenta uma versão menos ambiciosa e menos radical. Pese embora esta controvérsia relativamente ao texto habermaseano, para a qual, provavelmente, terá contribuído o abandono prematuro de Habermas da discussão, sem ter depurado devidamente a sua posição, não poderíamos deixar de o tratar nesta investigação, porquanto este confronto entre Habermas e Marcuse inaugura uma viragem no pensamento da Escola de Frankfurt. Doravante, esta linha de pensamento seguiria uma via menos utópica.

O nosso intuito, ao abordarmos esta obra de Habermas, não é estabelecer um debate entre as análises de Feenberg e McCarthy, de modo a precisar qual dos dois filósofos nos oferece uma leitura mais convincente. Atendo-nos ao texto habermaseano, pretendemos, se bem que de forma modesta, elaborar a nossa própria análise e explorar os tópicos mais significativos da sua investigação, desvelando tanto as divergências, como as convergências entre Marcuse e Habermas. É nosso intuito perceber se as

críticas apontadas por Habermas tornam totalmente inválidos certos fundamentos da proposta marcuseana.

3.2.1. O comentário de Habermas

Logo no início da sua análise, Habermas identifica, em jeito de resumo, aquelas teses do pensamento de Marcuse que lhe parecem mais problemáticas, nomeadamente, que há uma relação íntima entre técnica e dominação, decorrente do projeto histórico capitalista. Ainda, como segundo Marcuse a técnica moderna sujeita à dominação tanto o homem como a natureza, então a sua abolição exige tanto a libertação do homem como a da natureza. Assim, não diferentemente de Bloch, Benjamin, Horkheimer e Adorno, também Marcuse acalenta a ideia de que se deve resgatar, reanimar, a “«natureza caída»” (Habermas, 1987, p. 50). Esta deveria deixar de ser observada como mera instrumentalidade, matéria-prima pronta a usar, e as suas potencialidades libertadas. Neste sentido, o projeto marcuseano de emancipação humana implica uma mudança quer na ciência quer na técnica.

Segundo Habermas (1987), para que esta ideia de Marcuse fosse realmente concretizável, seria necessário “uma outra formação de teorias, mas também uma metodologia da ciência diferente nos seus princípios” (p. 51), e acrescenta:

a ciência moderna só se podia conceber como um projecto historicamente sem precedentes se, pelo menos, fosse pensável um projecto alternativo e, além disso, uma nova ciência alternativa deveria incluir a definição de uma nova técnica. Uma tal consideração desanima-nos, já que a técnica, se em geral pudesse reduzir-se a um projecto histórico, teria evidentemente de conduzir a um «projecto» do género humano *no seu conjunto*, e não a um projecto historicamente superável” (p. 51).

Para justificar a sua posição, Habermas (1987) introduz o pensamento de Arnold Gehlen e demonstra que a evolução da técnica teve em conta as funções desempenhadas pelo próprio organismo humano, e que, à medida que a técnica se foi desenvolvendo, o organismo foi, gradualmente, sendo libertado de certas tarefas:

Primeiro, reforçaram-se e substituíram-se as funções do aparelho locomotor (mãos e pernas); em seguida, a produção da energia (o corpo humano), depois, as funções do aparelho dos sentidos (olhos, ouvidos, pele) e, por fim, as funções do centro de controlo (do cérebro)” (p. 52).

Ora, se a técnica se desenvolveu no sentido de, com sucesso, o homem pudesse ser auxiliado no trabalho, parece a Habermas pouco exequível que a técnica pudesse ter seguido uma evolução distinta, sobretudo porque a nossa vida depende, em boa medida, do trabalho.

A isto, acresce a defesa de Marcuse de que não deveríamos tratar a natureza como mera matéria-prima, mas como um outro sujeito. Esta conceção parece inaceitável a Habermas. Se o homem agisse na natureza como se esta fosse um outro sujeito, então tratar-se-ia de uma “interacção simbolicamente mediada, que é diferente da ação racional teleológica” (Habermas, 1987, p. 53). Para Habermas, tanto o projeto técnico atual como aquele que Marcuse preconiza não se podem desvincular da ação humana como um todo, não se subtraem da linguagem nem do trabalho, logo, não é pensável nem uma nova técnica nem uma nova ciência. Não há um substituto possível. Ademais, Habermas (1987) nota que Marcuse deixa claro em *O homem unidimensional* que não se mudaria a técnica, propriamente dita, mas o “enquadramento institucional” (p. 53) e os valores incorporados na técnica. Sendo assim, “o próprio critério de racionalidade permaneceria imodificado” (Habermas, 1987, p. 54). Fica, portanto, igualmente afastada a ideia marcuseana de que uma mudança de atitude do homem perante a natureza resultaria no desenvolvimento de uma técnica distinta.

Segundo Habermas (1987), a tese de Marcuse de que a técnica tem um conteúdo político apresenta a dificuldade de não conseguir determinar com clareza que “a forma racional da ciência e da técnica, isto é, a racionalidade materializada em sistemas de acção racional teleológica acaba por constituir uma forma de vida, uma «totalidade histórica» de um mundo vital” (p. 55). Repare-se que a ideia de «racionalidade» marcuseana resulta da interpretação da noção de «racionalização» em Weber³⁵, mas Habermas considera que ambos os filósofos falharam quando se debruçaram sobre este processo. Por conseguinte, propõe-se explicá-lo, reformulando-o “num outro sistema de referências” (Habermas, 1987, p. 55). Habermas (1987) pretende ainda examinar a tese marcuseana “da dupla função do progresso técnico-científico (enquanto força produtiva e ideologia)” (p. 55).

³⁵ Diz-nos Weber a propósito da «racionalização»: “Podem (...) entender-se coisas muito diversas sobre este conceito (...). Há, por exemplo, «racionalizações» da contemplação mística, isto é, de um comportamento que, do ponto de vista de outras áreas vivenciais, se apresenta como especificamente «irracional», assim como há racionalizações da vida económica, da técnica, do trabalho científico, da educação, da guerra, da prática jurídica e da administração” (Weber, 2001, p. 21).

Com este propósito, Habermas (1987) começa por estabelecer uma distinção entre trabalho e interação, e explica: “Por «trabalho» ou *acção racional teleológica* entendo ou a acção instrumental ou a escolha racional ou, então, uma combinação das duas” (p. 57). Esclarece que a ação instrumental prende-se com a aplicação de regras técnicas que derivam de um conhecimento empírico, e a escolha racional com um conhecimento analítico. Mas enquanto a ação instrumental se traduz num controlo da realidade que pode ser mais ou menos eficiente, a escolha racional depende “de uma valoração correcta de possíveis alternativas de comportamento” (Habermas, 1987, p. 57). Acrescenta ainda: “entendo por *acção comunicativa* uma interacção simbolicamente mediada. Ela orienta-se segundo *normas de vigência obrigatória* que definem as expectativas recíprocas de comportamento e que têm de ser entendidas e reconhecidas, pelo menos, por dois sujeitos agentes” (Habermas, 1987, p. 57). Assim,

Enquanto a validade das regras e estratégias técnicas depende da validade de enunciados empiricamente verdadeiros ou analiticamente correctos, a validade das normas sociais só se funda na intersubjectividade do acordo acerca de intenções e só é assegurada pelo reconhecimento geral das obrigações” (Habermas, 1987, pp. 57-58).

Deste modo, se a má prática das regras técnicas se traduz no fracasso do projeto técnico, o desrespeito pelas normas vigentes resulta em sanções convencionadas. Logo, é pela institucionalização que o respeito tanto pelas regras como pelas normas é assegurado.

Reformulado o conceito de «racionalização» weberiano, Habermas tenta demonstrar em que consiste o seu processo de adaptação. Observa que o que o capitalismo trouxe de novo não foi o facto das forças produtivas terem “imposto uma mudança estrutural do marco institucional” (Habermas, 1987, p. 63), mas “um estado evolutivo das forças produtivas que torna permanente a expansão dos subsistemas de acção racional teleológica e que, deste modo, impugna a forma que as culturas superiores têm de legitimar a dominação mediante interpretações cosmológicas do mundo” (Habermas, 1987, p. 63). Por outras palavras, afirma que o sistema de produção capitalista, assente numa produtividade constante, veio contrariar as formas de legitimação da dominação da sociedade tradicional que tiveram de ser atualizadas à luz da nova realidade socioeconómica da sociedade moderna. Assim, a dominação tradicional (política), assente em formas místicas ou religiosas, na transcendência (a partir de cima), é deposta, e é na própria base do trabalho que está no cerne do capitalismo, na divisão social do trabalho e nas relações de reciprocidade (a partir de

baixo), que a dominação passa a legitimar-se (legitimação económica). São novas formas de legitimação que se apresentam como uma crítica às ideologias vigentes e com a pretensão de serem científicas.

No entender de Habermas (1987), “a tese fundamental de Marcuse, de que a técnica e a ciência cumprem também hoje a sua função de legitimação da dominação, proporciona-nos a chave para a análise da constelação que foi alterada” (p. 68). Observa que foi para evitar que o capitalismo ficasse abandonado a si mesmo que se deu a intervenção do Estado. A base capitalista passou a ser organizada e institucionalizada, ainda que de forma indireta, pelo Estado, e a legitimação da dominação deixou de derivar das relações de produção. Não obstante, o Estado passou também a ter o ónus de compensar os vários desequilíbrios do mercado, quer garantindo uma certa estabilidade da segurança social, do rendimento e dos postos de trabalho, quer antecipando e evitando determinados riscos que poderiam colocar em causa o bom desempenho da economia. Consolida-se, assim, uma íntima associação entre política e economia, e o Estado passa a desempenhar um papel essencialmente administrativo, assegurando o funcionamento do sistema. É ainda ao Estado que cabe impulsionar a investigação industrial³⁶: primeiramente os desenvolvimentos técnicos e científicos registam-se na esfera militar, depois estes conhecimentos passam para as dimensões civis de produção. Isto leva Habermas (1987) a afirmar: “a ciência e a técnica transformam-se na primeira força produtiva e caem assim as condições de aplicação da teoria marxiana do valor-trabalho” (p. 72). Acrescenta ainda: “com a institucionalização do progresso técnico-científico, o potencial das forças produtivas assumiu uma forma que leva *o dualismo do trabalho e interacção a ocupar um segundo plano* na consciência dos homens” (Habermas, 1987, p. 73).

Segundo Habermas, continuam a ser os interesses sociais que direcionam o desenvolvimento técnico, mas em convergência para a manutenção do sistema. Como a população se mantém fora da discussão pública (em parte devido às sedutoras compensações sociais), o progresso técnico-científico, intrinsecamente associado à economia, segue um sentido independente. “Cria-se assim uma perspectiva na qual a evolução do sistema social *parece* estar determinada pela lógica do progresso técnico-

³⁶ Esta observação de que é o Estado que está na frente da investigação primária será, posteriormente, confirmada por um estudo desenvolvido pela influente economista italiana Mariana Mazzucato. Na sua obra *The entrepreneurial state* [2011], Mazzucato defende que é o Estado que está na base de investigações de topo como a internet ou a genética, através do financiamento de universidades, investigadores, laboratórios, etc. Quando o risco de investimento já é muito menor, a indústria privada aproveita este conhecimento e rentabiliza-o no mercado.

científico” (Habermas, 1987, p. 73). É o advento da tecnocracia, cuja eficácia “reside em dissociar a autocompreensão da sociedade do sistema de referência da acção comunicativa e dos conceitos da interacção simbolicamente mediada, e em substituí-lo por um modelo científico” (Habermas, 1987, p. 74).

Neste contexto, a ideologia e a luta de classes avançadas por Marx tornam-se desatualizadas. Desde logo, o capitalismo regulado, assente num sistema de compensações sociais, anula qualquer conflito de classes, recorrendo a uma política de “evitação do conflito” (Habermas, 1987, p. 76). E embora haja conflitos que se desenvolvem onde o campo de acção estatal é deficiente – em virtude da própria disparidade da acção do Estado –, e as diferenças entre as classes continuem a existir, a eficácia do sistema de compensações sociais pacifica estas diferenças latentes na sociedade. Em casos extremos, os grupos sub-privilegiados que não veem os direitos acautelados, podem desencadear acções de “destruição e autodestruição” (Habermas, 1987, p. 79), mas porque as acções destes grupos não contam com a colaboração dos grupos privilegiados não resultam em êxito. Repare-se que a privação não é transversal ao todo da população, tampouco as classes separadas e destacadas, assim, desaparece o antagonismo de classe que marcava a sociedade sujeita à opressão e exploração. Habermas (1987) sustenta que o sujeito fica como que imobilizado, “a comunicação está tão distorcida e restringida, que as legitimações que ideologicamente a ocultam não se podem pôr em questão” (p. 79).

O excedente que resulta das forças produtivas também já não configura mais o potencial emancipatório, capaz de anular a dominação em vigor, uma vez que “a primeira força produtiva, a saber, a progresso técnico-científico submetido a controlo tornou-se o fundamento da legitimação” (Habermas, 1987, p. 80). Com efeito, a ciência torna-se uma ideologia, afirma Habermas. Uma ideologia nova, quase impercetível, não comparável às tradicionais. Por um lado, justifica a dominação; por outro, reprime a necessidade de emancipação. É também desadequado pensar esta sociedade em termos de relações capitalista/assalariado, porquanto são as condições de base do sistema que determinam o seu funcionamento, através da economia e de toda uma política de compensação social, que servem como garante da satisfação e da adesão das massas. Assim, e contrariamente ao que pensara Marx, “as forças produtivas (...) não representam *em todas as circunstâncias*, um potencial de libertação nem provocam movimentos emancipadores” (Habermas, 1987, p. 83). A imbricação do progresso

técnico-científico na legitimação da dominação torna inexecutável a Habermas a ideia marxiana de transformação da sociedade a partir da apropriação prática dos meios de produção, por sujeitos com vontade e consciência.

De resto, para Habermas, a intervenção humana consciente e autónoma está cada vez mais reduzida. A tendência para o aumento das técnicas de controlo do comportamento humano torna muito real o risco da anulação das “velhas zonas da consciência, desenvolvidas na comunicação pela linguagem ordinária” (Habermas, 1987, p. 87), e sem a linguagem comum, abre-se caminho ao estabelecimento da utopia negativa de uma sociedade tecnocrática que visa a estabilização da sociedade. No seu entender, a verdadeira racionalização só poderá realizar-se pela livre discussão pública das “normas orientadoras da acção” (Habermas, 1987, p. 88), sem qualquer tipo de restrição comunicativa ou de coação. É, pois, pela discussão, que se torna possível escortinar as próprias instituições, diminuir a repressão e aumentar a tolerância e a flexibilidade. Com isto, Habermas (1987) sabe que os problemas não ficam todos resolvidos, mas pelo menos “dotaria os membros da sociedade com oportunidades de uma mais ampla emancipação e de uma progressiva individuação. O aumento das forças produtivas não coincide com a intenção da «vida boa», pode no entanto pôr-se ao seu serviço” (pp. 88-89).

Se Marx considerava o antagonismo de classe condição da revolução, e Marcuse via nos marginalizados pelo sistema grupos catalisadores da revolução, a Habermas (1987) parece-lhe que é pela “repolitização da opinião pública” (p. 90) que existe a potencialidade de avivar o conflito. Acredita que é em alguns grupos de estudantes que se verifica o potencial de protesto, porquanto são grupos privilegiados, que não veiculam interesses ligados ao sistema e não estão sujeitos ao aliciamento decorrente do sistema de compensações sociais. Aliás, “O seu protesto dirige-se antes contra a própria categoria da «compensação»” (Habermas, 1987, p. 91); e manifestam uma incompreensão relativamente aos sacrifícios exigidos à existência humana numa sociedade tecnologicamente desenvolvida. Por conseguinte, Habermas (1987) argumenta que:

A longo prazo, pois, o protesto dos estudantes podia destruir duradouramente a ideologia do rendimento que começa a entrar em colapso e, assim, destruir o fundamento legitimador do capitalismo tardio, que já é frágil mas está apenas protegido pela despolitização” (p. 92).

3.2.2. Convergências e divergências

No confronto que Habermas estabelece com a tese principal de Marcuse de que a técnica, enquanto força material da emancipação humana, torna-se nas sociedades industriais avançadas, um entrave à libertação, fica patente que algumas ideias de Marcuse merecem a sua concordância e que outras, pelo contrário, lhe parecem francamente implausíveis. Assim, à semelhança de Marcuse, também Habermas aponta a unidimensionalidade como característica da sociedade hodierna e sustenta que a adesão do indivíduo ao sistema é feita através do conforto material que propicia, da pacificação e da evitação de conflitos (que Marcuse denomina de «contrarrevolução»). A técnica e a ciência como ideologia, legitimadora da dominação, é outra tese que Habermas partilha com Marcuse, apesar de Habermas ter desenvolvido a sua análise apelando a um sistema diferente de referências. Uma vez apresentadas as principais anuências teóricas entre Habermas e Marcuse, trataremos de seguida as divergências mais críticas entre os dois autores, tornadas manifestas pela investigação habermaseana.

Segundo Habermas, a técnica foi desenvolvida com o propósito de ir libertando o organismo humano do trabalho. Neste sentido, e sendo que a nossa vida depende, em boa parte, do trabalho, parece-lhe altamente improvável que a técnica pudesse ter sofrido uma evolução diferente, como preconiza Marcuse. Outra ideia de Marcuse que se afigura indefensável é a de que deveríamos tratar a natureza como se de um outro sujeito se tratasse e, partindo deste pressuposto, engendrar uma nova ciência. Habermas sustenta que a natureza não é um ser dialógico, logo é descabido tratá-la como um sujeito. Assim, tanto a ideia de uma nova técnica como de uma nova ciência são por ele claramente rejeitadas.

Com efeito, a ideia de uma nova ciência e uma nova técnica afigura-se, à partida, bastante difícil de assentir. Mas será que a intenção de Marcuse era que se engendrasse uma ciência e uma técnica em tudo diferentes daquelas que conhecemos? A nossa convicção é que não. Marcuse argumenta que a técnica atual é repressiva em virtude da racionalidade tecnológica moderna, na medida em que incorpora os valores do capitalismo (e.g. o lucro e a produtividade). Esses valores sujeitam o homem a condições de vida dolorosas, ainda que desnecessárias, pois o progresso material disponível na modernidade é já suficiente para responder às nossas necessidades básicas de vida. Portanto, o progresso técnico existente não é negado, pelo contrário, é

considerado imprescindível à libertação humana. O que o autor defende é que se reoriente a técnica no sentido desta satisfazer as verdadeiras necessidades do homem. Para que esta reorientação se realize, Marcuse acredita que o homem terá de passar por uma transformação qualitativa. Este homem novo, com uma nova consciência e uma nova sensibilidade, incorporaria na técnica valores novos, diferentes dos capitalistas, como os da vida, da paz ou da liberdade – é esta a nova técnica de Marcuse. Um exemplo desta nova técnica, pela negativa, seria o abandono do fabrico de armas de destruição massiva, porquanto um ser engajado na vida dedicar-se-ia, depreendemos, à construção de um mundo melhor, e não ao fabrico de meios que potenciassem a sua destruição. Assim, quando Marcuse apela a uma nova técnica não se refere à alteração das leis da física ou da matemática que servem de suporte à ação racional, antes à alteração dos valores que subjazem a sua materialização orientada para fins. Ao mudar os valores, conseqüentemente seria mudada a racionalidade tecnológica nos termos em que Marcuse a entende, o que torna errónea a conclusão de Habermas de que a racionalidade, alterados apenas os valores, permaneceria inalterada. Em suma, Marcuse não discordaria de Habermas nem de Gehlen de que a técnica seguiu a via do auxílio do homem no trabalho, acha é que a técnica, doravante, e porque o progresso existente assim o permite, deveria cumprir o seu *telos* e libertar o homem de condições de vida desnecessariamente penosas a que continua subjugado.

No que concerne à chegada de Habermas a Marcuse relativamente à natureza, parece-nos forçada:

Marcuse tem em mente uma *atitude* alternativa perante a natureza (...). Em vez de se tratar a natureza como objecto de uma disposição possível, poderíamos considera-la como o interlocutor de uma possível interacção. Em vez da natureza explorada, podemos buscar a natureza fraternal. Na esfera de uma intersubjetividade ainda incompleta podemos presumir subjectividade nos animais, nas plantas e até nas pedras, e *comunicar* com a natureza, em vez de nos limitarmos a *trabalhá-la* com rotura da comunicação (Habermas, 1987, pp. 52-53).

Marcuse sabe que a natureza não é um sujeito com o qual possamos estabelecer um diálogo³⁷. A questão decisiva é outra. Segundo Marcuse, com o advento da ciência moderna estabeleceu-se uma cisão entre o homem e a natureza e, daí em diante, a

³⁷ Embora algumas afirmações mais ambíguas de Marcuse possam, efetivamente, abrir caminho a leituras distintas, a nossa interpretação é que Marcuse não observa a natureza como um ser «dialógico», não na aceção que Habermas lhe atribui, antes a natureza como um sujeito com determinadas qualidades (e.g. recursos limitados), necessidades e potencialidades, e que isso deve ser tido em conta e respeitado. Ainda relativamente a esta problemática – relação homem-natureza – importa referir o facto de ter vindo a despertar, na atualidade, o interesse de vários pensadores (e.g. Haraway, Latour, entre outros), aos quais os contributos de Marcuse e Habermas aqui explanados não têm passado incólumes.

natureza passou a ser observada como mera matéria-prima disponível a ser explorada. Em consequência deste afastamento, passámos a tratar a natureza como se os seus recursos fossem ilimitados e os pudéssemos explorar intensivamente para sempre, pois para sempre permanecerão intactas as condições que permitem a vida na terra – tal parece estar o nosso discernimento enviesado. Ora, a forma insensata como vivemos está a provocar o declínio das próprias condições que possibilitam a nossa existência na Terra, e se continuarmos a ignorar esta realidade, brevemente a situação tornar-se-á insustentável. Com efeito, esta ameaça (cada vez mais real) não nos é totalmente desconhecida, se bem que não pareçamos muito predispostos a aceitá-la. Por que será? Talvez Lipovestky (2014) não esteja muito longe da verdade quando afirma na sua obra *A felicidade paradoxal* que em relação à realidade atual: “no fundo, não queremos um mundo muito diferente deste” (p. 117). Mas Marcuse acredita que é possível reverter, ou pelo menos minorizar, os efeitos da nossa imprudência. Como? Libertando a natureza; retomando o vínculo que tínhamos com ela. Para isso, a ciência teria de mudar, não as teorias ou os pressupostos científicos, mas o modo como observa a natureza:

A natureza, quando não é deixada em paz e protegida como “reserva”, é tratada de uma maneira agressivamente científica: está ali para ser dominada, é algo que carece de valores, é material. (...) Mas, uma sociedade livre pode muito bem ter um *a priori* diferente e um objeto muito distinto; o desenvolvimento dos conceitos científicos pode basear-se numa experiência da natureza como totalidade da vida, que deve ser protegida e “cultivada”, e a tecnologia aplicaria esta ciência à reconstrução do meio vital (Marcuse, 1973, p. 72).

É esta nova ciência que Marcuse (1973) preconiza: uma ciência ética, preocupada, que respeite a natureza como se de um outro sujeito se tratasse, “a natureza como um *sujeito* por direito próprio” (p. 72).

Marcuse sustenta que o progresso técnico-científico é um pré-requisito para a libertação. Habermas discorda. Se o próprio progresso técnico-científico se tornou a base da legitimação da dominação, como poderá, paralelamente, permitir a emancipação? Marcuse não é insensível a esta realidade e admite que o progresso quantitativo fortalece cada vez mais a repressão, ainda assim, insiste que estão criadas as condições para a transformação qualitativa da sociedade, a qual seria desencadeada pela negação do sistema. Neste ponto parece-nos residir uma das grandes dificuldades do pensamento marcuseano, apesar de Habermas não a referir: como poderíamos todos, ou pelo menos uma grande parte da sociedade, negar o sistema, se ele nos propicia uma

vida tão confortável? Marcuse apela a uma ditadura educacional que dotasse o sujeito de espírito crítico, mas não tem em conta que também a ditadura seria já um efeito da negação do sistema e não a sua própria causa. Fica, pois, por explicar o movimento que colocaria em funcionamento a ditadura educacional. À semelhança de Marcuse, também Habermas vê na técnica e na ciência a legitimação da dominação e considera que o *status quo* deve ser mudado. Apresenta uma proposta mais modesta e, aparentemente, mais adequada ao enquadramento teórico atual, ao defender que é pela livre discussão pública que será possível engendrar a mudança. Não obstante, parece-nos que, em termos práticos, a livre discussão pública de Habermas obrigaria igualmente ao desenvolvimento do espírito crítico no sujeito. Deste modo, não escapa às mesmas dificuldades que se apresentam ao projeto marcuseano.

Outra divergência de Habermas com Marcuse, se bem que mais subtil, atém-se ao presumível agente que poderá reavivar a revolução. Marcuse acomoda um conjunto heterogéneo de grupos como catalisadores da revolução: movimentos estudantis, desempregados, defensores dos direitos civis, a *intelligentsia*, etc. Trata-se de uma diversidade que comporta grupos privilegiados (e.g. a *intelligentsia*) e desprivilegiados (e.g. os desempregados). Habermas é mais cauteloso. Defende que é necessário combater a ideologia tecnocrática, empreender uma mudança significativa, mas não recorre ao termo «revolução». Ademais, sustenta que “O único potencial de protesto que, através de interesses reconhecíveis, se dirige para as novas zonas de conflito surge principalmente entre determinados grupos de estudantes” (Habermas, 1987, p. 90)³⁸. Argumenta que embora o descontentamento social seja mais flagrante nas classes subprivilegiadas da sociedade, como estas não contam com o apoio das classes privilegiadas, não podem ser bem-sucedidas. Além disso, estudos empíricos vieram confirmar que os ativistas estudantis pertencem, por norma, a camadas privilegiadas e letradas da população, logo os seus interesses não estão vinculados ao sistema nem afetos às compensações sociais; estão ainda mais protegidos das pressões económicas e da consciência tecnocrática. Sendo assim, Habermas coloca a hipótese destes grupos estarem em condições de contrariar uma realidade social assente numa economia da pobreza, na competitividade económica e laboral, e na alienação e reificação do homem, bem como de desenvolverem uma incompreensão relativamente à exclusão da discussão

³⁸ Importa aqui sublinhar que o texto de Habermas do qual retirámos esta citação – *Técnica e ciência como «ideologia»* –, escrito em 1968, enquadra-se num contexto político particularmente conturbado, de crise profunda, nomeadamente na Alemanha. Anos mais tarde, Habermas não mencionará mais o papel relevante dos estudantes.

no espaço público. Com efeito, neste tópico, a argumentação de Habermas parece-nos mais convincente do que a apresentada por Marcuse, sobretudo porque Marcuse não esclarece como se organizariam grupos sociais tão díspares e com interesses tão distintos.

Tendo tratado a reflexão de Habermas sobre a posição de Marcuse no que concerne à questão da técnica, pensamos ter ficado demonstrado que, apesar de certas dificuldades argumentativas, a proposta marcuseana não se afigura uma leitura totalmente descabida da realidade económica, política e social das sociedades modernas. Pelo contrário, algumas tendências identificadas por Marcuse, como é o caso da unidimensionalidade, parecem descrever, de forma cada vez mais cabal, a realidade atual. De facto, a filosofia de Marcuse, no que concerne à problemática em análise, não resultou meramente em críticas, mais ou menos vigorosas. As suas ideias, quer porque põem a nu vários problemas associados à técnica, quer porque apresentam intuições que sugerem abordagens novas, não passaram incólumes a alguns pensadores que tentaram reabilitar o seu legado. São estas propostas que investigaremos de seguida.

3.3. A libertação do trabalho, por André Gorz

Por ocasião da morte de Marcuse, escreveu Gorz no jornal *Le nouvel observateur*: “Somos todos filhos de Marcuse” (Bosquet, 1979, para. 1). Marcuse antecipara os “«novos movimentos sociais»: o movimento das mulheres, dos jovens, das minorias, dos antinucleares e, sobretudo, o movimento ecologista, antiprodutivista e antitecnocrático” (Bosquet, 1979, para. 9). Tinham vindo dele os temas que dominavam aquela época e o seu impacto teórico era imediato.

Gorz seria fortemente influenciado pelos acontecimentos do Maio de 68, pela Nova Esquerda e pelos escritos do jovem Marx, mas fosse pela sua profunda admiração intelectual por Marcuse ou ainda pela grande amizade que existia entre os dois filósofos, o “último *Professor* alemão” (Bosquet, 1979, para. 16) tornou-se, notoriamente, uma das influências mais marcantes do pensamento de Gorz.

Nesta abordagem a Gorz, trataremos uma das questões mais caras da sua filosofia, explanada na sua obra *Metamorfoses do trabalho* [1988], a saber: as

consequências laborais da racionalidade económica capitalista. Gorz examina o problema tendo por base teórica duas teses que Marcuse desvelara na sua análise à sociedade industrial avançada: (1) que o aumento da produtividade na moderna sociedade capitalista levará, inevitavelmente, à diminuição da necessidade de mão-de-obra e ao desemprego de boa parte da massa produtiva; (2) a técnica, se devidamente reorientada, poderá resultar num aumento muito substancial do tempo livre e possibilitar o desenvolvimento das capacidades humanas.

O contributo de Gorz não se limita ao diagnóstico crítico do problema. O autor formula uma proposta corajosa que pretende resolver um dos problemas mais prementes da atualidade e avança com a ideia de um Rendimento Mínimo Garantido. Neste sentido, afigura-se um dos primeiros teóricos a pensar um modelo de subsistência social independente do trabalho.

3.3.1. A insustentabilidade do trabalho

Na modernidade, o trabalho é marcado por uma manifesta desigualdade na sua distribuição. Ao mesmo tempo que aumenta o número daqueles que ficam sem trabalho, alguns mesmo inempregáveis, outros trabalham cada vez mais e aumentam o seu poder aquisitivo. Assim, a promessa da utopia industrial de que o homem se emanciparia, se libertaria da escassez e da luta pela sobrevivência, e se realizaria no trabalho, não se concretizou.

3.3.1.1. Da racionalidade económica ao Estado-providência

É um facto incontornável que o sistema racional económico que organiza a sociedade capitalista é extremamente eficaz. Esta evidência levará Gorz a tentar perceber, na sua análise, como é que essa eficácia é assegurada.

Começa por observar que, além dos fatores imediatamente evidentes, internos, uma unidade produtiva depende ainda de todo o ambiente político, cultural, administrativo, etc., e de uma certa previsibilidade que resulta da adequação de todas as esferas da vida ao sistema de racionalidade económica na qual está inserida. Assim, as

regras da calculabilidade e da racionalidade que regem o sistema de produção capitalista têm de orientar igualmente todas as dimensões da vida.

Neste sentido, na sociedade capitalista, as várias esferas da vida adquiriram uma cada vez maior diferenciação entre si, ao mesmo tempo que se complexificaram e passaram a organizar, pela sua funcionalidade, a ação dos agentes, como se de uma máquina se tratasse. Os indivíduos tornaram-se peças de uma engrenagem e foram induzidos a agir como complementos de um aparelho, orientados para fins que lhes são, não raras as vezes, inteiramente desconhecidos. Duas consequências fundamentais parecem decorrer da instauração desta racionalidade económica. Uma é que, em termos laborais, passou-se a distinguir dois grupos de indivíduos: a massa de indivíduos que realiza um trabalho cada vez mais especializado e uma pequena elite que organiza e coordena o funcionamento no seu conjunto; a outra é que a vida dos indivíduos se tornou fragmentada, e tanto a sua esfera privada como a pública passaram a ser determinadas por normas e valores impostos e contraditórios entre si (um exemplo desta contradição é que a vida privada depende da vida profissional e a vida profissional não se quer imbuída de virtudes pessoais).

Durante muito tempo, tanto os movimentos revolucionários dos trabalhadores como os próprios regimes socialistas acreditaram que conseguiriam impedir estas tendências, que era possível a integração social e funcional do proletariado, e que todos se sentiriam motivados a pertencer a um projeto comum de uma comunidade laboral. Contudo, a complexidade e a rigidez tanto da maquinaria de produção como das próprias unidades económicas, revelaram-se uma oposição poderosíssima à concretização dessa utopia. O funcionamento da mega maquinaria capitalista, assente na calculabilidade e na previsibilidade, mostrava-se incompatível com a ideia de colaboração social voluntária. Ao mesmo tempo, tornava-se necessário adequar o indivíduo aos valores capitalistas; educá-lo enquanto trabalhador a encarar o trabalho de forma instrumental, e enquanto consumidor a adquirir os bens produzidos “como meta dos seus esforços e símbolos do seu êxito” (Gorz, 1991, p. 65). O consumo tornou-se uma ideologia deveras eficaz; o dinheiro o mais elevado de todos os ‘valores’.

Como o indivíduo se voltou para o consumo compensatório, para a busca dos seus interesses pessoais, coube ao Estado o reforço dos poderes prescritivos. O Estado passou a intervir como regulador para que a busca dos interesses de cada um não colidisse com a igual busca dos demais e a busca do benefício individual não terminasse

“na ruína de todos” (Gorz, 1991, p. 69). Nasce, assim, uma cisão entre o Estado e a sociedade, entre a política e o indivíduo; a gestão do aparelho do Estado passou a ser a luta da política e o eleitor apenas solicitado enquanto consumidor e cliente. Para compensar a perda de autonomia do indivíduo, o Estado ofereceu-lhe certas compensações sociais que antes teriam de ser obtidas pelo próprio indivíduo “o Estado-providência não só lhes garante um grau de segurança apreciável; aumenta também o tempo que pode ser dedicado à socialização (escolarização), ao trabalho assalariado e ao consumo comercial” (Gorz, 1991, p. 71). Neste sentido, surge uma dinâmica entre o desenvolvimento do trabalho funcional e os consumos compensatórios: cada um impulsiona o outro numa conexão de desenvolvimento mútuo; a sociedade torna-se cada vez mais dependente do Estado e vão surgindo novas necessidades compensatórias que só podem ser satisfeitas pelo Estado.

3.3.1.2. A cisão da classe trabalhadora

Para responder às exigências de quantidade, custos e qualidade do capitalismo, e tornar a produção previsível e calculável, tanto os indivíduos como as várias atividades produtivas e os próprios produtos tinham de ter princípios idênticos para que fosse possível tanto a comparação como a mensurabilidade, afirma Gorz. Em consequência disto, os ofícios foram destruídos (se bem que não totalmente); igualmente condenados ao desaparecimento ficaram a cultura e o orgulho do trabalho, tendo sido substituídos pela cultura técnica, que é, em si, “um conjunto de saberes parciais especializados” (Gorz, 1991, p. 83). Esta fragmentação do trabalho (a especialização), decorrente da nova organização racional, teria como consequência acesas revoltas nos anos 60 e 70. Os trabalhadores fizeram parar empresas inteiras e as suas exigências não pareciam mais negociáveis. Foi um período crítico de abstenções massivas e sabotagem. Na origem dessa revolta estavam as contradições gritantes que configuravam a sociedade: por um lado oferecia conforto e apelava ao menor esforço, por outro exigia aos seus trabalhadores valores totalmente opostos. “A vida de trabalho convertia-se na negação da vida fora dele” (Gorz, 1991, p. 85).

Estes movimentos tornaram claro que a racionalidade do trabalho não poderia mais depender das disposições subjetivas da mão-de-obra; impunha-se uma revisão,

uma nova ética laboral. Com este objetivo, foram tomadas algumas medidas para motivar os trabalhadores. Entre elas, a formação de equipas que, ao mesmo tempo que organizavam as tarefas, mantinham vívido o sentimento de cooperação no trabalho, ainda uma forte reorganização do trabalho através da automatização e da informatização dos trabalhos mais repetitivos. Pretendia-se que os trabalhadores cooperassem com a empresa e se revissem no trabalho. Mas para que isto se efetivasse, os trabalhadores teriam de sentir segurança no seu emprego, sentir que o emprego de que dispunham era para toda a vida.

Seria esta condição possível? As empresas japonesas desenvolveram um modelo que se mostrou deveras eficaz. Consistia em manter uma empresa ‘mãe’ que garantia os postos de trabalho de uma pequena elite privilegiada, e que ora subcontratava, ora dispensava empresas-satélite, prestadoras de serviços, mediante as necessidades. Obviamente, o emprego de alguns tinha um reverso fatal: a precariedade do emprego de muitos outros. Gorz (1991) faz o reparo:

Em nome da ética do trabalho ganhou-se uma elite para a colaboração com o capital; a massa vê-se condenada ao trabalho precário ou é marginalizada, e serve de exército de reserva a uma indústria que quer poder ajustar rapidamente os efetivos empregados às variações da procura (pp. 93-94).

A classe trabalhadora foi, pois, cindida em duas partes: a elite e a massa de trabalhadores precários. Rapidamente esta cisão passou a ser uma característica transversal a todas as sociedades industriais modernas (sensivelmente a partir da década de 70).

Segundo Gorz, esta nova organização do trabalho foi viabilizada pelas transformações da técnica. Intimamente agregada à nova organização surge toda uma nova ideologia do trabalho, alicerçada na ideia de que os melhores triunfam, que devemos ser competitivos e recompensar o esforço. Por conseguinte, não há que apoiar os desempregados ou os pobres; só estão nessa situação porque não se esforçam suficientemente ou não procuram trabalho. Segue-se que, para evitar o desemprego, há que trabalhar mais ainda.

3.3.2. Sobre as possibilidades da técnica

Segundo Gorz (1991), a técnica moderna:

separa o trabalho da vida, e a cultura profissional da cultura do cotidiano; exige uma dominação despótica sobre si mesma em troca de uma maior dominação sobre a natureza; estreita o campo da existência sensível e da autonomia existencial; separa o produtor do produto ao ponto do primeiro não saber mais a finalidade do que faz (p. 119).

Ademais, como está ligada à racionalidade capitalista e orientada para fins economicistas, não serve os intentos do trabalhador. Não obstante, a técnica permitiu o enriquecimento das sociedades industriais (um enriquecimento sem precedentes) e um ganho imenso de tempo e trabalho. Deste modo, torna-se agora possível produzir mais riqueza com uma quantidade de trabalho menor e este aspeto é promissor. Assim, se por um lado a sociedade moderna é manifestamente marcada pelo desequilíbrio na distribuição do trabalho, devido ao fracionamento da classe trabalhadora (em elite e massa de precários), bem como por uma diminuição do trabalho que não se traduziu no desenvolvimento das suas capacidades individuais, quer no tempo de trabalho, quer nos tempos livres, por outro, à medida que o tempo livre aumenta, abre-se a possibilidade deste ser estruturado de uma forma inteiramente nova, de se criar um espaço social novo entre o tempo de trabalho e a vida privada, no qual os indivíduos desenvolvessem novas formas de comunicação e cooperação. Nesse contexto, provavelmente os indivíduos tornar-se-iam muito mais exigentes e não permitiriam mais a repressão e a dominação impostas pelo trabalho; realizar-se-ia então a libertação não no trabalho, mas do trabalho. Gorz sabe que não é possível abandonar toda a organização de uma sociedade complexa, de heteronomia, em que as tarefas são funcionais e especializadas, mas acredita que é possível reestruturar e requalificar as tarefas e obter um ganho de autonomia, ainda que dentro da heteronomia.

Em Gorz, torna-se perceptível o seu afastamento de certos pressupostos marxistas. No seu entender, se como observara Marx, o trabalhador está votado à alienação e há uma separação entre o trabalhador, o produto e os meios de produção, então fica por explicar como é que o trabalho se tornaria atrativo e nele fossem desenvolvidas capacidades que levariam o proletariado a apropriar-se das forças produtivas. Ademais,

Se o pleno desenvolvimento das forças produtivas termina na superação da racionalidade económica (e da sua crise) e no livre desenvolvimento das individualidades graças à libertação do tempo, não será porque este seja o sentido da História, mas porque nós fizemos com que a história seguisse esse sentido (Gorz, 1991, p. 129).

Ou seja, Gorz discorda que haja um sentido da história, ou uma classe libertadora; o desenvolvimento das capacidades individuais não decorre de nenhum interesse de classe, base social pré-existente ou vontade política. Consiste, sim, num fim particular que cada indivíduo encontra dentro de si mesmo.

Apesar de atualizada à luz da contemporaneidade, também a posição de Gorz merece o nosso reparo. O autor presume que com o ganho de tempo livre é possível inaugurar um novo espaço social entre o tempo de trabalho e a esfera privada, e que nesse hiato social o homem poderia desenvolver as suas capacidades individuais; contudo, não esclarece o ímpeto que lançaria o sujeito nesse envolvimento cooperativista. Não nos é dada nenhuma garantia que o sujeito, ainda que afastado da racionalidade capitalista, voltada ao consumo e ao entretenimento, não estruturasse para si novas formas de evasão direcionadas para um certo solipsismo, no sentido inverso ao que preconiza. Assim, aquilo que lhe parece ser um desenlace evidente e inequívoco, afigura-se, no nosso entender, uma mera possibilidade, entre outras igualmente prováveis.

Do quadro teórico de Gorz importa reter duas ideias estruturais: que o desenvolvimento da individualidade imaginado por Marx como prolongamento da vida de trabalho não é mais plausível, porquanto os homens não se sentem atraídos para o trabalho³⁹; ainda, que em virtude do desemprego e da precariedade, os indivíduos procuram as possibilidades de desenvolvimento pessoal, o sentimento de pertença e identidade, noutros lugares que não o trabalho. Estes pressupostos levam-no a afirmar:

para salvaguardar o que constituía o conteúdo ético da utopia socialista é necessária, hoje, uma nova utopia: a da sociedade do tempo livre. A emancipação dos indivíduos, o seu livre desenvolvimento e a recomposição da sociedade, passam pela libertação *do* trabalho” (Gorz, 1991, p. 136).

³⁹ Esta ideia de Gorz parece aproximá-lo de Foucault, que numa entrevista com os estudantes em Los Angeles afirmou: “O trabalho não é a essência concreta do homem. Se o homem trabalha, se o corpo humano é uma força produtiva, é porque o homem é obrigado a trabalhar” (Foucault, 1994, p. 470).

3.3.3. A utopia do tempo livre

Até agora, a redução do tempo de trabalho tem-se traduzido no agravamento da exclusão social e da desigualdade, diz-nos Gorz, mas se soubermos orientar as possibilidades que se abrem com o desenvolvimento da técnica, o tempo libertado poderá ser usado para o desenvolvimento das capacidades humanas. Esta é a mudança que faz sentido: a do aumento do tempo livre associado à sobreposição do cultural ao económico. Se deixarmos a sociedade entregue à barbárie técnica, o resultado será a continuação da pobreza e da exclusão social. Naturalmente, as condições disponíveis através da técnica não podem fazer nada por si mesmas; o potencial do processo em curso apenas poderá ser emancipatório se o homem se apoderar dele e o orientar no sentido da sua libertação.

Gorz avança com uma proposta organizacional. O seu modelo assenta na redução, para todos, do tempo médio de trabalho, e numa redistribuição dos trabalhadores pelos vários setores de atividade. Esta mudança abarcaria toda a sociedade e todos teriam de colaborar com este novo programa de redução do tempo de trabalho. Para responder às exigências desta nova realidade, seria colocada em marcha uma política de previsão e de formação dos cidadãos.

Segundo Gorz, com a redução do tempo de trabalho, todos teriam mais tempo livre e poderiam desenvolver as potencialidades pessoais que não conseguem realizar no trabalho. Além disso, um número maior de pessoas poderia aceder a atividades qualificadas, criadoras e responsáveis. De resto, seria precisamente nestas tarefas que seriam criados mais empregos. Mas o autor sabe que há que contar com a oposição das elites detentoras do monopólio destas atividades, uma vez que não estarão dispostas a partilhá-las com outros. A mesma resistência seria partilhada pelos seus representantes sindicais que defendem que onde “há elaboração, inovação, responsabilidade, investimento pessoal na tarefa, o trabalho continuará a ocupar plenamente a totalidade do tempo de que dispõem os profissionais” (Gorz, 1991, p. 246).

Gorz (1991) afirma que o argumento aduzido pela elite é falso:

não é verdade que o ardor perseverante no trabalho seja a condição do êxito profissional e da criatividade. Quanto mais qualificado é um trabalho mais necessidade de tempo é exigido à

pessoa que o faz para colocar em dia os seus conhecimentos, renovar-se, permanecer aberta e receptiva diversificando os seus centros de interesse (p. 246).

Sustenta mesmo que são os trabalhadores altamente qualificados que mais necessitam de tempo, de uma rutura com o quotidiano, para poderem alimentar e alargar a sua imaginação. Trabalhar menos nestas atividades detidas pelas elites seria trabalhar melhor.

A organização do tempo de trabalho tanto poderia ser estruturada na base de uma redução diária, semanal, mensal, como projetada num período de tempo mais alargado, sem que isso se traduzisse numa perda de salário para o trabalhador. Cada empresa estabeleceria o seu horário de trabalho tendo em conta as suas necessidades, bem como as dos trabalhadores (e.g. a idade, a situação familiar, etc.). Gorz vê nesta libertação de tempo um ganho promissor: as pessoas poderiam dedicar-se à realização de projetos, quer individual, quer coletivamente. Note-se que esta descontinuação do trabalho não consiste propriamente numa inovação, ela existe já, sob a forma de emprego precário, de contratos a termo, de trabalho sazonal, etc., ou seja, num quadro marcado pela insegurança. Ora, o que Gorz pretende é que os sindicatos e a esquerda política façam desta precarização objeto de lutas e negociações e a transformem numa possibilidade de libertação. Sabe, de antemão, que uma das objeções que poderão ser apontadas pelos sindicalistas é que com esta flexibilização de horários e contratações de mais efetivos desaparecerão as formas tradicionais de trabalho que permitiam que uma massa de trabalhadores se encontrasse no mesmo lugar, à mesma hora, condenando ao desaparecimento os sindicatos. Não obstante, considera que avançar com este argumento é não observar bem o problema. É o sindicato que deve servir os interesses dos trabalhadores e não os trabalhadores os dos sindicatos. Portanto, é o sindicato que tem de mudar a sua forma de trabalho, de se organizar, de contactar com os trabalhadores, e deste modo “restabelecer a tradição das cooperativas, associações e círculos de cultura obreira de onde nasceu originalmente” (Gorz, 1991, p. 253).

Esta nova organização da sociedade, baseada numa distribuição equitativa do tempo de trabalho, resultaria, para Gorz, no acesso de todos às riquezas produzidas pela economia de trabalho, uma vez que todos estariam em condições idênticas de adquirir os bens. Na prática, ainda que os salários não aumentassem devido à redução do tempo de trabalho, o poder aquisitivo também não diminuiria. Do ponto de vista macroeconómico, esta proposta parece-lhe exequível e uma solução para um problema

cada vez mais premente, contudo, no plano microeconómico a sua aplicação afigura-se-lhe mais problemática. A dificuldade reside no facto de se observar o problema do ponto de vista de uma empresa particular, sobretudo por parte dos sindicalistas, que concebem a redução do tempo de trabalho apenas enquanto medida temporária; a tentativa de implementar a medida para impedir despedimentos ou aumentar o número de postos de trabalho, seria observada por estes como uma distribuição dos recursos, logo considerariam a diminuição dos salários inevitável. Porém, esta é uma análise enviesada no entender de Gorz (1991): “Não se trata de redistribuir os empregos e os recursos que existem, mas *de governar, entrando na sua dinâmica, um processo que exige cada vez menos trabalho mas cria cada vez mais riqueza*” (p. 255). Na sua perspectiva, se os salários diminuíssem, diminuiria igualmente o poder aquisitivo e, conseqüentemente as vendas das produções. Por conseguinte, este cenário não deve ser considerado. Uma objeção que lhe parece aduzível neste contexto, e muito pertinente, é que nem todas as empresas poderiam suportar o mesmo salário por um período de trabalho reduzido e alguns serviços poderiam ter de aumentar consideravelmente. Para responder a este problema, Gorz defende que deveria haver uma espécie de subsídio que compensasse as horas não trabalhadas de modo a que os trabalhadores não perdessem o seu poder de compra. Este subsídio poderia ser conseguido, a título sugestivo, através da criação de um imposto sobre os produtos.

Segundo Gorz, a verdade é que estamos perante um problema imenso que carece de uma solução: não há emprego para todos. Assim,

já não é possível reservar o direito a um salário unicamente às pessoas que ocupam um emprego nem, sobretudo, fazer depender o nível de salário da quantidade de trabalho que cada um faz. Daí a ideia de um rendimento garantido independentemente do trabalho, ou da quantidade de trabalho, para todos os cidadãos e cidadãs (Gorz, 1991, p. 258).

Esta ideia de um rendimento garantido para todos, sublinhe-se, não é nova. Foi experimentada localmente nos anos 60 nos E.U.A. e chegou mesmo a ser apresentada como lei por Nixon nos anos 70, mas foi rejeitada; também em vários países europeus a ideia tem vindo a ser discutida desde a década de 80, mas tem sido conotada como utópica. Apesar destas tentativas pouco proveitosas, Gorz sustenta que se é uma evidência que o trabalho tende a diminuir e que boa parte da população será afetada por este drama social, então urge a discussão política e pensar novas formas de sobrevivência. Nota que atualmente existe um rendimento mínimo garantido que é

atribuído àqueles que não encontram trabalho ou são incapazes de trabalhar, “O Estado tira a uns e dá a outros” (Gorz, 1991, p. 264), mas considera que este modelo não evita um certo parasitismo social, tampouco a precarização do trabalho; trata-se de uma medida paliativa. Assim, a proposta que apresenta não pretende maquiagem o problema, mas mudar as condições que o ativam.

Em jeito de síntese, refira-se que a sua proposta consiste na diminuição do horário de trabalho, de forma gradual, sem perda do rendimento por parte do trabalhador. Algumas questões mais práticas foram também abordadas pelo autor, nomeadamente: que a gestão do tempo de trabalho deveria ser feita como se de uma conta bancária ou uma caixa de pensões se tratasse; e que para evitar que os cidadãos se recusassem a trabalhar, seria feita uma advertência por escrito, informando que, se não regularizassem a situação, não receberiam o próximo pagamento. O processo seria transparente, informado e não repressivo. É expectável que alguns acusem neste processo uma certa coerção, afirma Gorz, mas esta situação é francamente preferível e não comparável à que se vive atualmente de uma competição feroz por empregos e salários. Assim, pesem embora algumas críticas prováveis ao seu modelo, Gorz considera que este apresenta duas vantagens fundamentais: (1) fica salvaguardado ao cidadão o direito de trabalhar, mas também o dever de fazer a sua parte perante a sociedade; (2) o indivíduo pode interromper a atividade laboral durante algum tempo e dedicar-se a outros projetos, como estudar, aprender uma nova profissão ou educar os filhos. Se é um facto que a redução do tempo de trabalho é cada vez mais a nova realidade laboral, então permita-se aos indivíduos contribuir ativa e produtivamente para a sociedade, “Sob pena de se converterem em consumidores passivos de diversões, saciados e manipulados por uma torrente de programas, de mensagens e de jogos transmitidos pelos meios de comunicação” (Gorz, 1991, p. 292).

Volvidas três décadas após a apresentação destas ideias na obra *Metamorfoses do trabalho* permanece quase tudo na mesma: o desemprego continua a fazer vítimas entre os tecnologicamente menos preparados e não se conhece ainda uma solução para este problema assombroso. Não obstante, o contributo de Gorz e os de outros autores não foram totalmente invalidados. As ideias sofreram igualmente algumas ‘metamorfoses’ e serviram de base à configuração do Rendimento Básico Incondicional

(R.B.I.) que tem vindo a ganhar cada vez mais destaque na discussão pública⁴⁰. De resto, o próprio Gorz sustentava que o mais importante não era que aceitássemos, sem reservas, o seu modelo. Parecia-lhe perfeitamente razoável que se depurassem e melhorassem as propostas. O que não podemos é “evitar, em nome do realismo, todo o debate sobre a sociedade futura (que não será já uma sociedade de trabalho)” (Gorz, 1991, p. 269).

Com esta abordagem ao pensamento de Gorz, tentámos demonstrar que as tendências identificadas por Marcuse na sua análise às sociedades industriais avançadas não são tão injustificadas e absurdas como fizeram crer alguns dos seus opositores. À semelhança de Marcuse, também Gorz encontra na ambivalência da técnica a chave que explica uma realidade penosa e indesejável, mas que pode ser usada para inaugurar um mundo melhor. Cabe-nos usá-la.

3.4. A democratização da técnica no pensamento de Andrew Feenberg

Andrew Feenberg é um dos filósofos que mais tem contribuído para reabilitar a filosofia de Marcuse. Esse envolvimento na filosofia marcuseana deve-se, não só ao facto de Feenberg ter sido aluno de Marcuse e, em consequência, influenciado pelo pensamento do professor alemão, mas também porque Feenberg considera que, no tempo hodierno, Marcuse tem muito mais a dizer-nos do que autores como Habermas ou Adorno. O pensamento destes últimos, no entender de Feenberg, “corresponde a um período de relações planas, fechadas e congeladas na esfera política” (Mariconda & Molina, 2009, p. 166); Marcuse oferece-nos um pensamento em conformidade com um período conturbado, de crise, que é precisamente aquele que configura a atualidade⁴¹.

Embora Feenberg não se considere um marcuseano ortodoxo e não se sinta impelido a seguir criteriosamente o pensamento de Marcuse, colhe do seu professor uma ideia decisiva que lhe servirá de pedra de toque ao desenvolvimento da sua própria teoria: trata-se da “possibilidade da mudança tecnológica como base para uma nova

⁴⁰ Em Portugal, a defesa do R.B.I. tem como porta-voz o Doutor Roberto Merrill. É presidente da Associação pelo Rendimento Básico Incondicional Portugal. Ainda, professor e investigador na Universidade do Minho.

⁴¹ Estas afirmações foram proferidas por Feenberg numa entrevista em 2009, no Brasil, durante o I Fórum Mundial Ciência e Democracia. Decorrida quase uma década após esta entrevista, o mundo conheceu muitas alterações, mas a posição de Feenberg parece manter-se. Numa recente entrevista à estação de rádio francesa *France Culture* (14 de Junho de 2018), faz em tudo crer que continuamos num período deveras crítico, tendo em conta os problemas com que somos atualmente confrontados (e.g. os problemas ambientais).

civilização” (Mariconda & Molina, 2009, p. 166), ideia a partir da qual tenta desenvolver uma proposta alicerçada na democratização da técnica. Em traços gerais, Feenberg sustenta que apesar da técnica estar embrenhada em todas as esferas da nossa existência e determinar, em boa medida, quem somos, não é sujeita à mesma regulação democrática que as outras instituições políticas. No seu entender, este estado de coisas deve-se, em parte, aos argumentos tecnocratas que defendem que os únicos intervenientes válidos na decisão técnica (projeto e uso da técnica) são os especialistas, e que todos os assuntos inerentes à vida pública podem ser reduzidos a questões técnicas, resolvidas de forma neutra e independente, através de uma racionalidade instrumental. A sua proposta, designada de teoria crítica da tecnologia ou construtivismo crítico, surge, pois, em reação à tecnocracia vigente. Sustenta que a tecnologia não é neutra nem universal, não há uma racionalidade independente do contexto, algo como uma razão pura, mas uma íntima relação entre a tecnologia e o «mundo da vida»⁴². É dessa interação entre o projeto técnico e a sociedade que emerge, no seu entender, uma nova abordagem democrática.

3.4.1. A técnica: uma interpretação evolutiva

Para Feenberg (2004), pese embora o imenso desenvolvimento da técnica nos dois últimos séculos, com particular acentuação nas últimas décadas, a técnica mantém-se um “território em grande parte inexplorado” (p. 23). Este estado de coisas deve-se, essencialmente, ao modo redutor como a técnica tem sido abordada. As origens desta obliquidade parecem remontar à Grécia Antiga.

É em Hannah Arendt, mais concretamente na sua obra *A condição humana*, que encontramos umas das reflexões mais interessantes sobre o modo como as atividades técnicas eram observadas na Grécia Antiga. Segundo a filósofa, para os gregos antigos, era pela supressão das necessidades inerentes à esfera privada que o homem adquiria liberdade para se dedicar à vida pública:

A vida «boa», como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era «boa» exactamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-

⁴² Conceito que apropria da fenomenologia de Husserl.

se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida (Arendt, 2001, p. 50).

Assim, eram consideradas elevadas as atividades “sociais, políticas e teóricas” (Feenberg, 2004, p. 23), não as técnicas que permitiam a supressão das necessidades humanas. Na verdade, como as atividades técnicas eram tidas como depreciativas, tinham de manter-se ocultas da vida pública: “Nenhuma actividade que servisse apenas para garantir o sustento do indivíduo, para alimentar apenas o processo vital, era digna de entrar na esfera pública” (Arendt, 2001, p. 50).

Foi apenas na época moderna que a técnica começou a ser observada com outra seriedade, apesar de não com maior lisura, dado que o instrumentalismo, em vigor na altura e ainda muito influente no tempo hodierno, atribuiu-lhe uma neutralidade que a ilibava de qualquer responsabilidade. A técnica era tida como um dado intangível e não se sujeitava ao escrutínio a sua formação ou evolução. Ademais, como representava o progresso humano, não levantava questões fundamentais, tendo passado incólume a grandes pensadores como Hobbes ou Rousseau. De resto, se a técnica era neutra e apenas respondia a leis, então era apolítica e não fazia sentido colocá-la na agenda política. Foi, pois, esta ideia da pura instrumentalidade da técnica, o garante do enorme progresso que a técnica conheceu no século XX: “o progresso técnico representava o progresso da espécie humana” (Feenberg, 2004, p. 24).

Mas o sucesso da própria técnica teria uma consequência que abalaria os pressupostos da sua pretensa neutralidade: a técnica passou a ter cada vez mais implicações na vida social e o seu impacto político tornou-se inegável. Para Feenberg (2004): “Duas conclusões opostas podem ser retiradas desta situação: ou a política está subordinada à técnica, ou a técnica é reconhecida como política” (p. 25). A primeira ideia remete-nos para a tecnocracia que defende que o debate público deverá ser conduzido pelos especialistas técnicos e que é pela pesquisa que serão identificadas as melhores direções “para administrar a sociedade como um sistema” (Feenberg, 2004, p. 45), através “de uma racionalidade instrumental, neutra e independente dos contextos” (Feenberg, 2015, p. 6); a segunda, em oposição, rejeita que a técnica seja neutra e defende que ela incorpora valores específicos, logo não podemos separar meios e fins. Neste ponto, refira-se que foi a partir da Segunda Guerra Mundial que a tecnocracia adquiriu maior influência, se bem que a preocupação com a crescente mecanização do

mundo despertara já, há mais de um século, o interesse de vários pensadores, dos quais Heidegger seria o nome maior.

Entre os críticos mais vigorosos contra a tecnocracia, encontramos Marcuse e Foucault. Estes filósofos defendem que a técnica não é neutra mas imbuída de valores, que configura uma forma de poder, e que “é socialmente contingente” (Feenberg, 2004, p. 29). Para Feenberg (2004), os dois pensadores inauguram uma perspectiva nova do debate ao estabelecerem “um espaço para a reflexão filosófica sobre o controlo social do desenvolvimento tecnológico” (p. 29). As suas ideias foram extremamente impactantes. Ainda assim, a técnica permaneceria excluída da agenda de grandes teóricos políticos como Nozick e Rawls. Heidegger e Habermas, pesem embora as suas críticas contundentes, descuraram a dimensão socioeconómica nas suas análises e tornaram-nas demasiado abstratas. Além disso, não apresentaram soluções razoáveis que pudessem modificar o *status quo*.

A posição de Feenberg aproxima-se daquela defendida por Marcuse e Foucault. Feenberg (2004) sustenta que é um facto inegável que “Toda a grande mudança técnica tem repercussões económicas, políticas, religiosas e culturais” (p. 12). A técnica não é algo exterior à sociedade, uma espécie de força estrangeira que intervém na vida dos homens; a técnica conforma toda a dimensão da existência humana na modernidade e tem implicações políticas. Mas se assim é, “*Se a técnica é uma instituição tão poderosa, não deveria ser sujeita a um controlo democrático?*” (Feenberg, 2004, p. 44). Esta é a pergunta decisiva em Feenberg e sobre a qual se estrutura a sua teoria crítica da tecnologia.

3.4.2. Genealogia de uma teoria

Feenberg nasceu nos E.U.A., mas estudou em França, o que parece explicar a sua especial curiosidade pela chamada «filosofia continental», em particular pelas “teorias políticas desenvolvidas pela Escola de Frankfurt” (Mariconda & Molina, 2009, p. 167). Quando, em 1965, chegou à Califórnia para estudar com Marcuse, pediu ao professor que o ajudasse a compreender Heidegger, ao que Marcuse anuiu. Uns anos mais tarde, entre os finais da década de 70 e início dos anos 80, o envolvimento de Feenberg em vários institutos de pesquisa fizeram-no repensar o que havia aprendido

tanto de Heidegger, como com Marcuse; os estudos construtivistas da tecnologia mereceram-lhe igualmente uma reflexão atenta. Assim, é principalmente a partir destas teorias/pensadores que Feenberg desenvolve a sua teoria crítica da tecnologia, embora, naturalmente, tenha bebido (também) influências de outros filósofos. Por conseguinte, impõe-se a análise de algumas das ideias mais relevantes destas investigações de modo a perceber o seu contributo no pensamento de Feenberg.

Em traços muito gerais, Heidegger considera que a história do pensamento ocidental é a história do “esquecimento da diferença entre o ser e o ente.” (Kisiel, 2010, p. 553). Defende que este declínio começou com Platão (ao colocar a verdade nas Ideias) e que se tornou particularmente gravoso na época moderna com a afirmação do homem de si mesmo: *cogito, ergo sum*. Impulsionada pela ciência moderna, a técnica moderna é vista como derradeira fase do declínio onto-histórico, na qual o homem se torna definitivamente dominador da natureza e de si próprio. Doravante, a natureza já não mais colocaria questões ao homem, porquanto seria o homem a transformar o mundo objetivo em conformidade “com as suas próprias representações” (Kisiel, 2010, p. 553). A natureza seria, pois, reduzida a recursos quantificáveis, materiais passivos, prontos à exploração e à dominação.

Ao colocar a técnica como questão, Heidegger atenta, desde logo, no modo redutor como habitualmente entendemos a técnica. Ou seja, como um conjunto de procedimentos que visam um determinado resultado. Trata-se de uma conceção instrumentalista, assente na relação entre meios e fins. A presumível objetividade e neutralidade desta definição de técnica “parece ter conseguido *fixar* a verdade na ideia” (Borges, 1993, p. 125), mas Heidegger considera que o que aqui é revelado é a adequação da coisa à sua representação, o que corresponde a uma verdade meramente aparente. Portanto, esta é uma conceção insuficiente, porquanto não abarca o todo do fenómeno que constitui a técnica.

Esta compreensão comum da técnica parece ter como matriz a teoria causal aristotélica, cujo enfoque na produção de efeitos dita a *causa efficiens* como a mais relevante. Heidegger avança com uma interpretação diferente da teoria grega da causalidade. Acredita que “As quatro causas são os modos de comprometimento <*Verschulden*> relacionados entre si” (Heidegger, 2007, p. 378), e que, por conseguinte, é o *Dasein*, o fazedor, que coordena as restantes três causas e lhes dá um sentido. Sendo assim, “a essência do causar (*verschulden*)” (Borges, 1993, p.127) não se atém ao

efetuar, à eficiência na operacionalidade, mas ao «desabrigar», ao «deixar aparecer» algo. Trata-se de um trazer à luz que ocorre por intermédio do *Dasein* e da técnica, e que determina a técnica como *poiesis*. Nesta aceção, a técnica não é meramente um meio, antes um modo que permite trazer ao mundo coisas que a natureza, por si só, não conseguiria revelar, mostrando-as na sua verdade.

A técnica moderna é também um modo de revelar, mas o que revela não é a essência das coisas, antes um mundo de recursos a explorar:

O desabrigar que domina a técnica moderna tem o carácter do pôr no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado (Heidegger, 2007, p. 382).

Assim, a técnica moderna impõe à natureza exigências que lhe são extrínsecas, não permite o desabrochar das coisas no mundo, a sua realização, antes fabrica arbitrariamente. Os significados dos artefactos reduzem-se à mera conexão com outros artefactos (funções e utilidades) e os seres humanos passam a ver-se a si próprios como peças de uma engrenagem mecânica, não podendo mais exercer a sua função de revelar.

Esta perda de consciência do homem coloca-o em perigo, adverte-nos Heidegger. Mas em que sentido ficamos em perigo? Segundo Heidegger, só o homem é capaz de receber e compreender o sentido do mundo, porém, se o homem deixar de se distinguir das coisas, nesse esquecimento de si, poderá fazer mal não só a si mesmo como ao mundo. Esta ideia não se afigura totalmente ilusória a Feenberg. Ele sabe que a técnica constitui uma força tal que pode pôr em risco a própria existência humana. Contudo, não aceita esta visão catastrofista e consumada. De resto, Feenberg rejeita tanto a posição tecnófoba como a tecnófila; considera que ambas as abordagens são desmobilizadoras e paralisantes. No seu entender, a possibilidade de interferirmos na orientação técnica é a resposta ao desafio revelado pela técnica moderna.

É em Marcuse que Feenberg encontra algumas das ideias mais relevantes sobre a questão da técnica. Embora não se considere um marcuseano ortodoxo e sustente que Marcuse não desenvolveu a sua posição da forma mais convincente, Feenberg (2015) defende que Marcuse foi o teórico que elaborou o diagnóstico mais cabal sobre o mundo tecnológico: “O filósofo Herbert Marcuse, da Escola de Frankfurt, ofereceu a alternativa mais complexa e interessante (...). De acordo com Marcuse, a tecnologia moderna pode

afinal ser transformada a fim de realizar as potencialidades reveladas na experiência” (p. 197).

Uma das ideias de Marcuse que teve maior impacto sobre Feenberg foi a de racionalidade tecnológica. Marcuse defendia que a racionalidade tecnológica conformava e organizava toda a existência humana, sujeitando o homem à acriticidade, à ignorância e a uma compreensão enviesada do mundo. Para Feenberg, é justamente esta adequação do pensamento à racionalidade tecnológica que nos leva a estabelecer, à partida e erroneamente, que a técnica não pode ser doutro modo, diferente daquele que é, mantendo-nos na crença de que a técnica sequer levanta questões políticas. Outra ideia fundamental em Marcuse que mereceu o assentimento de Feenberg é a de que a técnica não é neutra, mas incorpora valores. À semelhança de Marcuse, também Feenberg defende que não há algo como uma neutralidade pura entre o desenvolvimento do projeto técnico e os seus fins; a orientação do projeto técnico não está inscrita nele mesmo, antes é determinada por decisões políticas, interesses económicos, etc. Uma terceira ideia que Feenberg colhe do pensamento de Marcuse – e esta determinante – é a de que a técnica tem um carácter ambivalente. Segundo Marcuse, a técnica pode ser reorientada de modo a colmatar as necessidades vitais dos indivíduos e a aumentar a disponibilização da riqueza a ser distribuída. Feenberg repara que se abre aqui a possibilidade de construção de uma nova civilização, mais responsável e mais democrática.

Pese embora o facto de Feenberg ter sido manifestamente influenciado pelo seu professor, há divergências teóricas importantes entre os dois filósofos que importa sublinhar. Desde logo, Feenberg considera que o «sistema» que Marcuse havia conotado como altamente eficaz, afinal tem as suas fraquezas. Prova disso são as mudanças de trajetória de algumas técnicas em virtude de protestos e contestações sociais (e.g. os movimentos ecologistas) que ganharam expressão, sobretudo após a Segunda Guerra Mundial, e que demonstraram que o sistema tecnológico não domina tudo, como Marcuse havia afirmado, ou seja, subsiste “um lugar para a agência humana” (Mariconda & Molina, 2009, p. 168). Ainda, Marcuse havia designado a *intelligentsia*, os movimentos estudantis, entre outros, catalisadores da revolução. Para Feenberg, não há uma motivação convincente para a mobilização destes grupos. Acredita que a verdadeira iniciativa de mudança surge quando as vítimas das

consequências da técnica reagem, fazendo pressão para que as técnicas sejam modificadas.

Além de Heidegger e Marcuse, Feenberg recebe uma forte influência do construtivismo⁴³. Segundo esta teoria, os projetos técnicos são escolhidos/selecionados entre uma variedade. No momento dessa escolha interferem vários interesses e não algo como uma razão pura totalmente independente da realidade. Várias entidades intervêm ao nível da seleção da técnica, nomeadamente gestores, reguladores, empresários, etc. Mas também o público exerce, muitas vezes, uma pressão fundamental através de reivindicações, boicotes ou pirataria. A título de exemplo, observe-se o projeto da bicicleta que inicialmente apresentava duas propostas concorrentes: uma bicicleta com uma grande roda dianteira e outra com as duas rodas do mesmo tamanho. A primeira era mais veloz, a segunda mais segura. Os dois projetos tinham viabilidade; ambas apresentavam características vantajosas que agradavam a agentes com interesses diferentes, mas acabou por prevalecer a bicicleta que apresentava maior segurança. Assim, parece claro que a escolha não se atém meramente a racionalidades técnicas, uma vez que responde a um conjunto vasto de interesses.

O construtivismo, pese embora o facto de apresentar as ferramentas para a análise da técnica, é marcado por um carácter apolítico e não alarga a sua investigação à sociedade que faz uso da técnica. Heidegger, nota Feenberg, também não apresentou uma solução razoável aos problemas levantados pela técnica. A sua abordagem abstrata e apolítica não permitiu a concretização de uma teoria apropriada. Marcuse foi quem mais se aproximou da realidade, uma vez que considerava que os projetos técnicos podem desdobrar-se em alternativas variadas, mau grado ter descurado uma investigação da técnica em si mesma (a sua análise assenta nos efeitos da técnica). Estas debilidades teóricas levaram Feenberg a procurar respostas na sua experiência profissional. O filósofo havia estado envolvido em várias instituições técnicas e aí adquiriu uma compreensão empírica sobre as especificidades da própria técnica. Em concreto, a sua flexibilidade e as várias possibilidades que integra, e que não são, nem poderiam ser, defende, pensadas no início do projeto técnico. É, portanto, do reexame das ideias aqui apresentadas e da análise da técnica em si mesma, que Feenberg edifica a sua teoria crítica da tecnologia.

⁴³ Referimo-nos à teoria da construção social da tecnologia, também conhecida como SCOT (*social construction of technology*). Wiebe Bijker e Trevor Pinch são os seus defensores mais influentes.

3.4.3. Teoria crítica da tecnologia ou construtivismo crítico

Atentando na realidade das modernas sociedades tecnológicas, Feenberg constata que a tecnocracia vigente é uma posição redutora e antidemocrática que ‘vende a ideia’ de que não é possível haver algo como uma agência humana nas disciplinas técnicas, dado que os indivíduos não têm conhecimentos para fazerem intervenções adequadas. Mas Feenberg entende que, como em todos os tipos de conhecimentos, também estes são passíveis de falhas e erros. As especializações tratam as suas áreas de estudo como estanques e não em relação direta com o resto da realidade, donde resulta, não raras as vezes, não conseguirem identificar determinados problemas.

Assim, a sua proposta afigura-se uma reação à pretensão tecnocrática que considera o todo do projeto tecnológico uma intervenção exclusiva dos especialistas, bem como uma tentativa de alargar a reflexão das investigações que lhe servem de referência com o intuito de apresentar formulações produtivas. Tem por base a relação entre o «mundo da vida» – o sistema de significados dentro do qual acontecem as nossas vidas – e as disciplinas técnicas. Assenta em seis conceitos fundamentais que passamos a resumir: (1) «racionalidade» – designa a racionalidade técnico-científica que cria toda uma sociedade nova legitimada pelos seus fundamentos racionais e que serve de base às disciplinas técnicas e às tecnologias; (2) «interesses participantes» – refere-se a interesses que emergem em grupos de agentes que são apanhados em redes técnicas onde participam e tomam consciência do seu papel coletivo na possibilidade de criação e modificação dessas redes; (3) «código técnico» – denomina “uma especificação técnica que corresponde a um certo significado social” (Feenberg, 2015, p. 10), relacionando-se com as regularidades inerentes ao projeto técnico (e.g. a especificação técnica que determina o tamanho dos frigoríficos tem em conta o tamanho das famílias bem como a estrutura urbana a que se destina); (4) «autonomia operacional» – prende-se com o poder e a autonomia de que goza o proprietário na tomada de decisões, legitimando um sistema de controlo de cima para baixo; (5) «enviesamento formal» – baseia-se na ideia de que a seleção de um projeto técnico entre várias propostas possíveis é determinada por fatores sociais e que este não é cristalizado e imutável, mas permeável às exigências dos atores que intervêm no processo; (6) «subdeterminação» –

explica a abertura onde se torna possível a interceção entre os interesses dos agentes e as disciplinas técnicas estabelecidas.

Dito de outro modo, para Feenberg, a técnica não é independente do «mundo da vida» que é o seu contexto, tampouco neutra, mas imbuída de valores, e à medida que a própria técnica vai sendo incorporada na nossa vida, torna-se, ela mesma, objeto de intervenção no domínio das escolhas técnicas. Os projetos técnicos têm um determinado fim que se vai metamorfoseando à medida que os utilizadores, vítimas e piratas, os reinventam, alterando os seus propósitos iniciais⁴⁴. Assim, é do envolvimento dos indivíduos com as técnicas que surgem interesses que não existiriam sem esta ligação: notam falhas e perigos, identificam vulnerabilidades e exercem pressão, apresentam até propostas de melhoria. Adquirem, pois, um certo poder no desenvolvimento dos projetos técnicos. Uma vez o projeto técnico modificado (e.g. o computador servir de meio de comunicação), temos a ilusão de que sempre foi assim, e as intervenções democráticas que existiram no seu desenvolvimento ficam esquecidas. Estas intervenções, por vezes circunscritas a situações muito específicas são, contudo, um modo de exercício micro político: “traduzem-se em novas regulamentações, novos projetos e, nalguns casos, até mesmo no abandono de tecnologias” (Feenberg, 2015, p. 106). Assim, segundo Feenberg, são as crescentes intervenções democráticas de agentes, outrora silenciados, que se apresentam como promessa de uma transformação de fundo das sociedades modernas tecnológicas.

Feenberg observa que a realidade tecnológica atual não é propriamente animadora. Os projetos técnicos levam incorporados a noção de riqueza da sociedade ocidental e arrastam consigo problemas incontornáveis como as alterações climáticas, a poluição ou a desigualdade na distribuição da riqueza; têm um impacto tremendo nas nossas vidas e mudam toda uma civilização. Apesar destas consequências francamente nefastas, não são sujeitos a uma regulação democrática. Posto isto, Feenberg defende a urgência de uma revisão do conceito de política onde seja integrada a avaliação democrática da nova realidade tecnológica.

⁴⁴ Na obra *A invenção do quotidiano* [1980], Michel de Certeau desenvolve uma ideia em tudo similar a esta produzida por Feenberg. Na sua análise, Certeau tenta dar conta das astúcias e táticas que os consumidores desenvolvem nas estruturas tecnocráticas, modificando-as. Nas suas palavras, estas práticas: “compõem, no limite, a rede de uma antidisciplina” (Certeau, 1998, p. 42). Trata-se de uma investigação que observa o lado inexplorado por Foucault (*vide* a obra *Vigiar e punir*), de como os usuários “se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio-cultural” (Certeau, 1998, p. 41). Assim, e dado que Certeau é um dos autores que Feenberg refere nos seus escritos, parece-nos altamente provável que Certeau tenha sido outra das influências de Feenberg.

Mas como seria, na prática, a participação democrática na técnica? Feenberg esclarece:

Penso que a maior parte da participação é informal. Parte dela é, com certeza, legalista, para forçar as pessoas a obedecer a lei ou a pagar pelos danos que fizeram. Há outro âmbito de participação pública, que toma a forma de movimentos de protesto e controvérsias na esfera pública. Existem, ainda, consultas organizadas ‘júris de cidadãos’ [*citizens juries*] em certos países. Na Holanda e na Noruega, por exemplo, reúnem-se pequenos grupos de cidadãos com especialistas, para que eles sejam informados sobre tecnologias específicas. Há muitas modalidades de intervenção e penso que todas juntas estão criando uma esfera técnica” (Mariconda & Molina, 2009, p. 169).

Segundo o autor, precisamos de um novo sistema tecnológico. Menos destrutivo e mais responsável, que nasça da participação interessada dos cidadãos e preserve os direitos e as liberdades adquiridos na modernidade, alargando estes bens à universalidade. Há no mundo moderno modelos nos quais nos podemos basear para a conformação deste novo sistema, como a medicina e a ecologia: a medicina porque se empenha em promover a saúde e não causar dano (escapa ao padrão da tecnociência neutra); e a ecologia porque defende a proteção da maior variedade possível de espécies na natureza. Feenberg admite que a sua teoria é uma nota de otimismo, mas ressalva que o seu interesse não é, em rigor, fazer previsões, antes identificar possibilidades.

De modo a esclarecer a sua proposta, sobretudo o seu entendimento de intervenção democrática, apresentamos, de seguida, um dos casos explorados na sua obra *Tecnologia, modernidade e democracia* [2015], e que configura este tipo de participação.

3.4.4. Caso

Feenberg participou numa investigação médica que estudava uma doença incurável (ELA – doença de Lou Gehrig). O grupo de trabalho não pretendia isolar os pacientes (como nos tratamentos tradicionais) para que estes estivessem informados e exercessem a sua liberdade, mas esta questão ética foi preterida e os pacientes tratados de modo paternalista. Desta experiência, Feenberg reteve a indiferença com que os pacientes eram tratados pela instituição médica. Mais tarde, o filósofo voltou a deparar-

se com estas mesmas questões quando a SIDA começou a atingir a comunidade homossexual. Mas esta comunidade, porque envolvida numa luta por direitos cívicos, estava politicamente organizada e recusava-se ao papel de paciente passivo. Os doentes reuniam-se e informavam-se acerca da doença e dos tratamentos, criando uma rede de comunicação. Levavam as pílulas a um laboratório para que fossem analisadas e descontinuavam a experimentação se ficasse provado que tomavam placebo. Perante tal pressão e controvérsia por parte dos pacientes, a comunidade médica teve de abandonar a sua atitude de pura racionalidade científica e trabalhar em cooperação com os doentes, revendo os pressupostos éticos.

3.4.5. Algumas objeções à proposta de Feenberg

Este e outros casos apresentados por Feenberg nos seus escritos são encorajadores. As intervenções democráticas que os configuram não assumem a forma mais tradicional e a sua identificação pode não ser imediatamente evidente, mas na medida em que resultam numa mudança das próprias instituições ou na ampliação de uma variedade que serve as legítimas necessidades humanas, necessariamente teremos de as designar de democráticas. Pese embora este facto, a proposta de Feenberg não escapa a algumas objeções.

Segundo o autor, é pelo envolvimento dos utilizadores com a técnica que se desvelam interesses que não existiriam sem essa ligação e se evidenciam falhas, perigos, potencialidades, etc. Trata-se, portanto, de uma relação interessada por parte do utilizador. De facto, esta relação interessada pode existir em determinados casos, nomeadamente em situações em que os utilizadores são expostos ao risco. Mas esse contexto parece-nos configurar uma exceção e não a regra do modo como a generalidade dos indivíduos lida com a técnica. Logo, o resultado destas intervenções excepcionais pode revelar-se muito pouco significativo ou até mesmo nulo. Outra objeção prende-se com a quantidade incomensurável de projetos técnicos que fazem parte da nossa vida. Note-se que o modo como comunicamos e nos relacionamos, como preservamos a saúde e combatemos as enfermidades, como nos divertimos, trabalhamos, ou até o que comemos, é marcado pela técnica. Posto isto, ou todas as técnicas existentes passariam pelo crivo de uma análise democrática rigorosa, o que nos

parece pouco exequível, ou seria necessário fazer uma seleção das técnicas tendo em conta certos critérios, o que nos parece mais plausível. Mas nesse contexto, também os critérios seriam relativos e não poderíamos ter garantias de que todas as técnicas fossem uma tradução da sua melhor versão possível.

De um modo geral, parece-nos que estes tipos de pressão referidos por Feenberg poderão ter alguns resultados positivos, mas não de tal modo relevante, ou nem sempre, que possam realmente levar à organização de uma nova realidade tecnológica. Ademais, estabelecer a ação que poderá engendrar as mudanças técnicas na reação às consequências adversas da técnica, não antecipa nem evita os perigos inerentes à técnica, é estar no fio da navalha e sujeitar-se aos danos que poderão ser irreversíveis, mesmo fatais. Assim, apesar da ideia da democratização da técnica se revelar extremamente atrativa e desejável, parece-nos que está ainda por desembrulhar o modo de a tornar bem-sucedida.

Se é certo que estas e outras críticas poderão ser, com legitimidade, dirigidas à teoria aqui apresentada, Feenberg pretende deixar claro que a sua principal intenção é identificar possibilidades de uma técnica democrática, e não apresentar soluções concretas que nos sirvam de orientação. Se no futuro será possível uma intervenção democrática na técnica, depende do comprometimento a que estaremos, ou não, dispostos.

3.5. Conclusão

O que se tentou fundamentar neste capítulo foi que a posição marcuseana sobre a questão da técnica, não obstante as várias objeções que, legitimamente, lhe podem ser aduzidas, não é tão facilmente atacável como presumiram alguns críticos, tampouco estéril. O princípio da ambivalência da técnica sobre o qual Marcuse assenta o seu projeto filosófico apresenta uma solidez difícil de beliscar, e a ideia de que a técnica serve a dominação social, apesar de controversa, também não se afigura totalmente implausível.

A sua proposta de que a técnica, se devidamente reorientada, pode libertar o homem das amarras de uma luta penosa e sofrida pela existência, traz um novo enfoque

ao debate, porquanto estende a discussão à esfera política. Mas sobretudo, é uma nota de esperança para o futuro, pois desvela a possibilidade de se engendrar um mundo qualitativamente melhor.

Vários pensadores exploraram a fecundidade da filosofia da técnica marcuseana, como asseveram as análises aqui explanadas. As suas investigações levaram-nos a identificar possibilidades novas nas quais alicerçar outras realidades, e nessa ampliação do mundo, tentaram oferecer respostas aos problemas que habitam a sociedade moderna. Ao explicar essas propostas, tentámos demonstrar que a filosofia marcuseana não se atém a um contexto histórico, no qual se deixa delimitar, perdendo qualquer relevância póstuma. Na verdade, afirmar a obsolescência do seu pensamento seria uma evidência clamorosa da incompreensão deste, pois se Marcuse associa intimamente a possibilidade da mudança social ao progresso técnico, o declínio do seu projeto filosófico só se justificaria se a técnica entrasse num estado de involução, o que nos parece pouco provável. Ademais, as tendências que Marcuse identificou, também não se afiguram, no tempo hodierno, inteiramente descabidas. Prova disso são, entre tantos outros exemplos, as contínuas invenções técnicas ligadas ao entretenimento ou a concretização de projetos bélicos cada vez mais sofisticados e com maior potencial destrutivo. Posto isto, talvez seja justo afirmar que o contributo de Marcuse é um dos mais prolíficos no que concerne à questão em estudo, não obstante o esquecimento a que o filósofo tem sido votado.

Desviar a técnica do lucro, no seio de um sistema capitalista e tecnocrata, e colocá-la ao serviço das necessidades vitais do homem, é o grande desafio da modernidade. Marcuse não deixou prescrito um plano de ação preciso e eficaz para servir de orientação à mudança da sociedade tecnológica. Cabe-nos a nós, contemporâneos, o ónus de pensar a sua exequibilidade.

CONCLUSÃO

Entrar na discussão sobre a questão da técnica obriga, à partida, à eleição de uma de duas posições: ou a técnica é neutra relativamente a meios e a fins; ou a técnica não é neutra, porquanto incorpora valores. Se defendermos a primeira, assumimos imediatamente que a técnica não levanta problemas filosóficos, excetuando algumas questões éticas relacionadas com a sua utilização. Se, pelo contrário, sustentarmos a não neutralidade da técnica, somos confrontados com uma questão filosófica imensa, dado o impacto desmesurado da técnica nas nossas vidas.

O filósofo alemão Herbert Marcuse (2011b) não teve dúvidas no que concerne a esta questão primária:

uma máquina, um instrumento técnico, pode ser considerado neutro, como pura matéria. Mas a máquina, o instrumento, não existe fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica; existe apenas como um elemento de tecnicidade. Essa forma de tecnicidade é um “estado do mundo”, uma forma de existir entre o homem e a natureza (pp. 136-137).

Para Marcuse, a técnica não é neutra e integra em si os valores dominantes de uma determinada realidade social. Sustenta ainda que se alterarmos esses valores poderemos engendrar projetos técnicos distintos daqueles que constituem o atual sistema racional capitalista. Tal reorientação da técnica é possível devido ao seu carácter ambivalente. É pois, esta ideia da ambivalência da técnica que serve de base à elaboração da sua filosofia da técnica.

Pese embora o facto da questão axiológica estabelecer, desde logo, uma clivagem, do lado daqueles que consideram a técnica um problema filosófico não encontramos abordagens em tudo homogêneas, antes divergências muito expressivas, ainda que reduzido o foco da análise ao contexto histórico-teórico onde se organiza o pensamento marcuseano.

Adorno, Horkheimer e Günther Anders assumiram uma posição marcadamente tecnófoba. Para Adorno e Horkheimer, a ciência e a lógica desmistificaram o mundo e organizaram-no segundo as regras da utilidade e da calculabilidade. O homem abandonou o pensamento mágico, sobrenatural, e deixou de estar submetido aos mistérios e aos perigos da natureza, mas passou a estar sujeito à dominação do próprio homem, tornando-se parte de uma massa informe e acrítica. Consideram que o

progresso técnico estabelecido na modernidade apresenta todas as condições para eliminar a miséria do mundo, mas amplia, na mesma medida, as condições da sua continuidade. Por isso, a mudança qualitativa parece-lhes altamente improvável.

Anders inaugura a expressão «vergonha prometeica» para dar conta da perversão da técnica na natureza humana. Sustenta que, perante a obra produzida o homem sente-se inferiorizado, envergonhado, porquanto esta tem mais perfeição do que ele próprio, e almeja fazer-se a si mesmo máquina. A máquina é mais robusta, mais rápida, mais forte, conserva mais informação, e torna-se, pela seriação, imortal; enquanto o homem é perecível e mortal.

Tecnófilo, Bloch apresenta-nos uma visão otimista da técnica assente na esperança. Defende que a história é uma construção permanente e que compete ao homem sonhá-la e realizá-la. Entende que há um potencial imenso nos sonhos acordados, uma vez que estes nos permitem idealizar uma infinidade de mundos. Contudo, a esperança é anulada pelo medo que é ensinado ao homem, sabotando, deste modo, as possibilidades de um mundo diferente. Sendo a teoria marxista a esperança informada, Bloch considera que associados o sonho e a esperança, sob a orientação da teoria marxista, é possível a concretização de uma realidade nova, melhor.

A teoria marxista não convenceu Hans Jonas, menos ainda a posição de Bloch. Desde logo, o marxismo por ser uma teoria teleológica e dialética, que defende um sentido da história, uma certa calculabilidade do futuro em função do passado, parece-lhe indefensável num mundo que muda a um ritmo acelerado. Ademais, não só a imposição da nova ordem social marxista exigiria o recurso à força (logo não se trataria de um mundo totalmente livre de relações de domínio), como tratando-se de um estado permanente, anularia a possibilidade de mudança, inerente às democracias. Deste modo, parece-lhe injustificada a ideia de que o marxismo edificaria uma sociedade melhor e mais livre. Ainda assim, é a ideia do homem «autêntico» aquela que Jonas considera ser o erro mais flagrante da filosofia de Bloch. Pois se a história contém inúmeros exemplos de homens e mulheres notáveis, a autenticidade do homem não poderá depender da instauração do marxismo. Além disso, a abundância preconizada pelo marxismo (e partilhada por Bloch) obrigaria à intensificação da exploração da natureza, que já se encontra deveras degradada e fragilizada.

A questão do trabalho, ou porque é uma das dimensões mais importantes da existência humana, porque é a base na qual se estabelece a atual sociedade capitalista, ou ainda porque as configurações que desenvolve estão intrinsecamente associadas ao desenvolvimento da técnica, apresenta-se como uma das questões de eleição destes autores. Adorno e Horkheimer recorrem ao mito de Ulisses para descreverem tanto as relações sociais de dominação como a sua reprodução; Anders aponta não só a alienação a que o trabalhador é sujeito com a divisão do trabalho, como o perigo real de desemprego que decorre do progresso técnico; Bloch, por sua vez, nota que o trabalho inerente à sociedade capitalista não se associa à realização pessoal, antes é um fazer penoso. Outro tópico que merece destaque, sobretudo no pensamento de Anders, é o da bomba atómica. Segundo o autor, a filosofia deveria interessar-se mais por este tema, pois é a própria humanidade que se encontra em perigo. A bomba representa um potencial destrutivo incomensurável, uma ameaça permanente. Não obstante, e estranhamente, a bomba é reproduzida. E tudo isto é-nos indiferente.

Analisar investigações que contam já algumas décadas sobre uma questão que está em constante desenvolvimento como a técnica, poderia levar-nos a pensar que não acrescenta nada à discussão atual, que há nestas abordagens um anacronismo fatal que as torna desadequadas ao debate. Mas será que a maior sofisticação ou eficácia dos modernos objetos técnicos tornaram obsoletos os medos e as inquietações apontados por estes autores? Entendemos que muitos dos problemas tratados não só não são extemporâneos, como assumiram mesmo maior relevância na hodiernidade. É certo que uma abordagem superficial poder-nos-á levar a afirmar, a título de exemplo, que as consequências nefastas da rádio e da televisão identificadas por Adorno, Horkheimer e Anders já não fazem sentido na atualidade, uma vez que a importância destes objetos técnicos sofreu um decréscimo em favor de outros mais sofisticados como é o caso dos *smartphones*. Mas se tivermos em conta que estes novos dispositivos provocam uma severa, quase patológica, dependência dos utilizadores, então parece-nos que o problema do embrutecimento e da acriticidade apontado por estes pensadores não desapareceu, apenas foi deslocado para outros objetos; arriscamos mesmo afirmar que o problema se amplificou. Também será desrazoável afirmar que as falsas necessidades e o consumo desenfreado se desvaneceram. Pelo contrário, aumentaram exponencialmente. E se Jonas considerava necessária uma intervenção consciente e responsável na natureza, é um facto que os efeitos assombrosos que a irresponsabilidade

do homem gerou tornam agora esse comprometimento ainda mais urgente. Assim, metamorfoseou-se a realidade, inexoravelmente. Os problemas persistem; alguns agudizaram-se. Mas também persiste a esperança que Bloch vislumbrava nos sonhos acordados. E ela é imprescindível à existência humana. É dela que é feita a matéria que organiza os protestos pela defesa do ambiente, pelos direitos dos trabalhadores, pelo desenvolvimento de energias verdes, etc. Em suma, que esboça mundos novos, ligando-nos à vida e às lutas que lhe são inerentes.

Nem tecnóforo nem tecnófilo, a abordagem de Marcuse à questão da técnica divide-se em duas partes essenciais: na crítica às modernas sociedades industriais avançadas, tecnológicas, e na possibilidade de um novo projeto histórico. Ambas as realidades (tanto a atual como a hipotética) são alicerçadas na técnica, já que o seu carácter ambivalente adquire uma elasticidade onde cabem mundos novos, diferentes. Sustenta que se substituirmos os valores atualmente imbuídos na técnica e que a orientam para o lucro e para a industriabilidade, por valores associados à vida, então é possível edificar uma realidade nova, presumivelmente melhor.

Foi o advento da ciência moderna e a separação do homem da natureza que, no entender de Marcuse, permitiu a libertação da consciência do compromisso ético e o desenvolvimento independente da tecnologia moderna (indiferente à natureza). A natureza deixou de ser um outro com o qual devemos partilhar a nossa existência no mundo e passou a resumir-se à mera materialidade pronta a ser explorada. Do conhecimento usado para explorar e dominar a natureza serviu-se o homem para dominar e explorar o próprio homem, tendo como resultado a sujeição de ambos à dominação. Logo, para Marcuse, homem e natureza devem ser libertados. À primeira vista, libertar o homem parece-nos razoável, mas por que é necessária a libertação da natureza? Marcuse observa que se a natureza é condição necessária à existência humana, e se a sua contínua e intensiva exploração está a levar à sua destruição, então a sua libertação é igualmente imprescindível. Entende que para que a libertação da natureza se possa efetivar torna-se necessário: (1) o uso do progresso técnico; (2) o desenvolvimento de uma nova sensibilidade no homem que o leve a reconhecer as qualidades sensuais e estéticas da natureza, bem como a desenvolver uma nova ciência e uma nova técnica que respeitem a natureza.

Mas como se processa esta dominação desvelada por Marcuse, já que dela não nos parece que o homem se queira libertar, ou sequer mesmo que tenha consciência da

sua condição de dominado? Marcuse afirma que devido à melhoria das condições de vida, permitidas pela base material, deu-se uma integração total no sistema, que inclui as forças opositoras (e.g. os sindicatos, o proletariado, etc.). Este é um sistema racional, extremamente eficaz e ubíquo, que assegura o bem-estar do homem, a sua sobrevivência e o seu conforto, em troca exige-lhe submissão total e domínio sobre todas as dimensões da sua vida (incluindo o seu tempo livre), consolidando, assim, a sociedade de massas. Na sociedade assim conformada não há autonomia nem individualismo, uma vez que as massas respondem a padrões de pensamento, comportamento, interesses, etc.; o homem deixa de colocar questões, de criticar, torna-se apolítico, e aceita pacificamente a realidade que lhe é dada. Aparentemente racional, este sistema encerra em si várias contradições, as quais não nos causam genuinamente estranheza, nota Marcuse, entre elas a associação entre satisfação e destruição, a obsolescência dos produtos (criados com prazo de validade), ou a opulência das sociedades industriais desenvolvidas que contrasta com a miséria dos que produzem os produtos que as primeiras consomem. Aceitam-se estas contradições sem qualquer contestação ou reparo, tendo aqui a linguagem um forte contributo: unifica os contrários numa totalidade que torna o sistema hermético e inquestionável. Neste contexto, o homem torna-se um instrumento de trabalho e um consumidor ao serviço dos interesses capitalistas dominantes. Produz e consome para prover necessidades que não tem, mas que são criadas para manter a engrenagem do sistema, e quanto mais aumenta a produção (repressiva), mais aumenta a repressão. O homem é, pois, o autor da sua própria dominação.

Mas Marcuse acredita que o próprio sistema produz as condições que poderão levar à sua dissolução, porquanto a técnica, se corretamente reconfigurada, poderá tornar possível a emancipação do homem e libertá-lo da dominação. O primeiro passo para essa mudança seria a negação da técnica atual (isto é, da tecnologia). Como? Incorporando na técnica os valores da vida (e.g. a paz, a proteção da natureza, etc.), em tudo diferentes daqueles que servem o capitalismo (como o lucro ou a máxima produtividade); reorientando-a, deste modo, para a satisfação das necessidades vitais do humano. Também a organização do trabalho teria de seguir orientações novas e o indivíduo desenvolver novas necessidades e afinidades. Porém, o homem não pode encetar um movimento de negação sem antes ter consciência da sua condição repressiva. Marcuse sabe isto e sustenta que o homem deve aprender a pensar criticamente. Sugere mesmo uma ditadura educacional. Defende ainda que há

determinados grupos na sociedade que poderão desempenhar um papel importante enquanto catalisadores da revolução, dado que estão à margem da sociedade, do endoutrinamento (e.g. os movimentos estudantis ou a *intelligentsia*). Tendo tomado consciência da sua condição, o homem deve romper com o sistema, negá-lo, e isto pode ser feito sem recorrer à crueldade, ao vandalismo, à tortura. É pela desobediência, pela oposição e resistência, que se consegue a negação, acredita Marcuse. Mas como defender a desobediência num sistema democrático é a objeção imediata a esta conceção. Marcuse considera que se atendermos ao facto de que os eleitores são endoutrinados pelo sistema, não sendo, portanto, livres, então a democracia não é justificada. Além disso, se a mudança tem em vista a libertação dos indivíduos, é do interesse da maioria que se realize.

Negado o sistema, Marcuse presume que novos valores se vão erguer na ciência e na técnica, e os próprios instintos humanos sofrer uma metamorfose (mudança biológica). O homem, livre do trabalho penoso, terá tempo para desenvolver as suas verdadeiras capacidades humanas, incluindo a sua dimensão estética. Os interesses públicos e privados serão harmonizados e haverá uma verdadeira solidariedade e igualdade entre os homens. Nisto consiste, em termos gerais, o novo projeto histórico de Marcuse.

Inevitavelmente, a filosofia marcuseana da técnica expõe-se a várias objeções e a pedidos de esclarecimento. Desde logo, Marcuse deixa por explicar como se ultrapassaria este obstáculo imenso: se o progresso técnico é, simultaneamente, a condição de possibilidade da dominação e da libertação, e se quanto maior é o progresso maior é a dominação, como se encontraria, dentro dessa repressão cada vez mais ampliada, as condições necessárias à libertação? Também a implantação do seu projeto nos parece muito problemática, dado que, numa fase inicial, exigiria a diminuição da qualidade de vida. Pois, ainda que todos os homens adquirissem a tão almejada «consciência», será que todos aceitariam pacificamente esse decréscimo, mesmo que temporário, do conforto a que estão habituados? E será que libertado dos grilhões do trabalho o homem dedicar-se-ia, impreterivelmente, ao desenvolvimento da sua dimensão estética? Por que não à dimensão religiosa, ou outra?

Estas e outras debilidades do pensamento marcuseano não passaram despercebidas aos seus críticos. Entre os mais implacáveis encontramos MacIntyre. De um modo geral, MacIntyre acusa Marcuse de adotar uma posição elitista, não só porque

pressupõe um leitor com uma cultura geral acima da média, mas também porque se limita a pronunciar verdades que presume serem inquestionáveis, de não estabelecer os critérios de verdade necessários à discussão, e fazer uma leitura unilateral da história da filosofia, reduzindo-a aos autores que considera mais relevantes.

As interpretações que Marcuse faz de Marx e Freud são igualmente objeto da crítica de MacIntyre. No que concerne a Marx, porque Marcuse relaciona liberdade e felicidade, quando Marx tem como meta apenas a liberdade; relativamente a Freud, nota que Marcuse preconiza uma nova organização social assente na energia reprimida de Eros, contrariando Freud que sustentava que isso resultaria na destruição da civilização.

Ainda, se a tese marcuseana de que vivemos subjugados a um sistema ubíquo e extremamente eficaz fosse verdadeira, Marcuse não poderia ter escrito *O homem unidimensional*, nota MacIntyre. Como escaparia ele à unidimensionalidade e ao acriticismo a que estão, todos os outros, subjugados? Além disso, se o sistema fosse tão bem coordenado como afirma Marcuse, não se verificaria certos desfasamentos, como o que existe entre ensino superior e o mercado de trabalho. É de forma tendenciosamente negativa que Marcuse avalia as instituições: não reconhece que há também nelas positividade e que estão sujeitas a um envolvimento e pressões constantes. Acresce ainda aos reparos de MacIntyre duas ideias que lhe parecem particularmente problemáticas, a saber: (1) Marcuse não tem como provar cientificamente a teoria da transformação biológica do homem que advoga, limitando-se a avançar com presunções; (2) defender que o homem, porque não é livre e vive com uma falsa consciência, deve ser libertado por uma minoria consciente, constitui, na prática, a ditadura de uma minoria, a instrumentalização dos indivíduos.

Habermas também se posiciona criticamente relativamente à abordagem marcuseana da técnica, dedicando-lhe uma investigação atenta. A sua análise leva-o a concordar com Marcuse em alguns tópicos, mas a distanciar-se noutros. À semelhança de Marcuse, também Habermas defende que a sociedade moderna é unidimensional e que o indivíduo adere voluntariamente ao sistema devido às compensações sociais, ao conforto que este lhe proporciona, e que é deste modo que o Estado consegue a pacificação e a evitação do conflito na sociedade. A ciência e a técnica como ideologia recebe igualmente o assentimento de Habermas. Já outras ideias parecem-lhe absolutamente indefensáveis. Entre estas, o projeto de uma nova ciência e uma nova técnica, porquanto obrigaria à formulação de novas teorias e de uma nova metodologia,

mas sobretudo porque tendo a técnica sido desenvolvida no sentido de auxiliar o homem no trabalho, ter seguido uma orientação distinta desta, afigura-se, entende, pouco provável. Considerar a natureza como um outro sujeito parece igualmente inaceitável a Habermas, visto que a natureza não é um ser com o qual possamos estabelecer um diálogo. Ao contrário de Marcuse, Habermas não acredita que o progresso técnico possa levar à emancipação do homem, uma vez que é simultaneamente a base de legitimação da dominação⁴⁵; é pela livre discussão que poderemos escapar ao domínio a que somos submetidos. Outro ponto de divergência entre Habermas e Marcuse prende-se com a revolução e o seu presumível agente. Enquanto Marcuse, organizado num pensamento revolucionário, aponta um grupo heterogéneo para desempenhar o papel de catalisador da revolução, Habermas, mais reformador, não só evita o termo «revolução» - embora defenda a necessidade de uma mudança profunda -, como sustenta que é apenas em certos grupos de estudantes que se encontra algum potencial de protesto, pelo facto destes pertencerem a classes privilegiadas da sociedade que não são pressionadas por interesses económicos e que não dependem do sistema de compensações sociais.

Apesar das pertinentes objeções dirigidas ao pensamento marcuseano por vários autores, outros houve que viram no seu legado filosófico a abertura para pensar novas abordagens à questão da técnica e responder aos desafios que nos coloca uma realidade tecnológica, como demonstram as propostas de André Gorz e Andrew Feenberg.

Assim, as teses marcuseanas que o aumento crescente da produtividade capitalista levará à diminuição da necessidade de mão-de-obra e ao desemprego em massa, e que a reorientação da técnica poderá proporcionar a libertação do tempo de trabalho, possibilitando ao homem o desenvolvimento das suas capacidades humanas, levaram Gorz a apresentar uma proposta de subsistência social independente do trabalho, chamando, assim, ao debate, um dos maiores problemas da sociedade moderna.

Segundo o autor, na modernidade, a classe trabalhadora está cindida em elite e massa de trabalhadores, e é marcada pelo desequilíbrio da distribuição do trabalho. Mas, o mesmo progresso técnico que consolida este estado de coisas abre igualmente a possibilidade real dos indivíduos terem mais tempo livre, e, por conseguinte, desenvolverem novas formas de comunicação e cooperação, sustenta Gorz. Neste

⁴⁵ De facto, tanto Habermas como Marcuse defendem que é a técnica que organiza a dominação humana. Marcuse acredita que se lhe incorporarmos valores distintos, a técnica pode seguir uma orientação nova, mas Habermas não partilha com Marcuse o pressuposto de que a técnica não é neutra. Logo, não observa na técnica a promessa emancipatória.

sentido, idealiza um modelo que assenta na redução do tempo médio de trabalho, de forma gradual, para todos, sem perda de rendimento para o trabalhador. Atenta que a redução do tempo de trabalho existe já, mas é marcada pela precariedade (e.g. contratos de trabalho a termo). Propõe um modelo novo, no qual todos teriam o direito e o dever de trabalhar. Os trabalhadores seriam redistribuídos pelos vários setores laborais e seria colocada em prática uma política de previsão e formação. No que concerne à gestão do tempo, Gorz sustenta que poderia ser feita como se de uma conta bancária se tratasse. E para evitar que os cidadãos se recusassem a trabalhar, seriam atempadamente advertidos por escrito que não receberiam o próximo pagamento se a situação não fosse regularizada. Importa a Gorz que o processo fosse informado, transparente e não repressivo. As vantagens deste modelo é que todos teriam o direito ao trabalho, mas também o dever, e os indivíduos poderiam organizar o seu tempo de trabalho de modo a poderem dedicar-se a outras atividades, como voltar a estudar ou cuidar dos seus familiares. A distribuição equitativa do tempo de trabalho traduzir-se-ia, na prática, no igual acesso de todos às riquezas produzidas. Como se suportaria o pagamento dos salários, já que as pessoas iriam trabalhar menos horas é uma objeção imediata a este modelo de Gorz. Para o filósofo, esta questão das horas não trabalhadas poderia ser resolvida, eventualmente, através de um subsídio cuja receita resultasse dos impostos sobre os produtos.

Pese embora o facto do programa de Gorz nunca ter sido implantado, as suas ideias não passaram despercebidas e contribuiram fortemente para a configuração de novos modelos, como é o caso do Rendimento Básico Incondicional (R.B.I.), porquanto urge uma solução política para o problema cada vez mais real do desemprego tecnológico.

Feenberg sustenta que Marcuse foi o teórico que desenvolveu a mais interessante proposta sobre a questão da técnica e colhe do seu professor algumas ideias-chave. Entre elas, que a racionalidade tecnológica organiza todas as dimensões da nossa vida, sujeitando-nos à acriticidade e ao conformismo. De resto, acredita que é precisamente esta posição conformista que nos leva a concluir que a técnica não pode ser de um modo diferente daquele que é, e que sequer levanta questões políticas. À semelhança de Marcuse, também Feenberg defende que a técnica não é neutra, uma vez que o desenvolvimento de um projeto técnico é determinado por decisões várias (económicas, políticas, sociais, etc.). Mas a ideia fundamental de Marcuse é, segundo Feenberg, a da

ambivalência da técnica, pois abre a possibilidade de construção de uma sociedade diferente, mais democrática, melhor. Alguns pontos da filosofia da técnica marcuseana merecem, contudo, a discordância de Feenberg. Desde logo, Feenberg não considera (à semelhança de MacIntyre), que o sistema tenha a eficácia e a hermeticidade que Marcuse lhe atribuiu, sendo prova disso as alterações efetuadas a alguns projetos devido à pressão social, contestações, protestos, etc. Ainda, não vê como catalisadores da revolução a heterogeneidade de grupos identificada por Marcuse, pois não acredita que haja motivação suficiente para que estes grupos se empenhem numa mudança. No seu entender, a verdadeira iniciativa surge entre aqueles que são vítimas das consequências nefastas da técnica. São estes que fazem pressão para que os projetos técnicos sejam modificados.

A sua tese é que se a técnica organiza todas as dimensões da nossa vida, então deve estar sujeita a regulamentação democrática, tal como outras instituições. Nessa perspetiva, desenvolve uma proposta – designada de teoria crítica da tecnologia – que pretende contrariar a visão tecnocrática vigente que defende que só os especialistas estão em condições de intervir nas decisões técnicas, e que todos os assuntos da vida podem ser resolvidos de forma neutra e independente, através da racionalidade técnica. Sustenta que a técnica não é algo independente do mundo, já que o mundo é o seu próprio contexto, e que à medida que a técnica vai sendo incorporada na nossa vida vai sendo, ela mesma, sujeita a alterações. É da relação do indivíduo com a técnica que surgem interesses até aí desconhecidos, que se notam falhas, erros, que se apontam fragilidades ou que se apresentam propostas de melhoria. Trata-se de um exercício micro político que configura, no seu entender, a possibilidade de democratização da técnica.

As propostas de Gorz e Feenberg tornam claro que a filosofia marcuseana da técnica não é inócua, visto que a partir dela foi possível desenvolver abordagens novas que tentam dar conta dos problemas que afligem a sociedade atual. Mas há ainda outras evidências que reforçam a pertinência do contributo de Marcuse. Uma delas pode ser encontrada nos escritos de vários autores que dedicaram reflexões à questão da técnica, já que certas ideias que exploram e sustentam são, em tudo, similares às marcuseanas. Senão, atente-se nas seguintes afirmações: Lyotard (1987) “Não se comprem *sábios*, técnicos e aparatos para saber a verdade, mas para incrementar o poder” (p. 37); Ellul (1977) “A técnica existe apenas porque há homens que participam nela, que a fazem

funcionar, que a inventam, que escolhem” (p. 97); Mumford (2013) “(...) deparamos com o carácter ambivalente da máquina. Esta é, simultaneamente, um instrumento de libertação e um instrumento de repressão” (p. 303); e até mesmo Simondon (2008) “a máquina é um escravo que serve para fazer outros escravos” (p. 144). As afirmações de Dusek (2009) na sua obra *Filosofia da tecnologia* também são reveladoras: “A complexidade dos sistemas tecnológicos modernos torna progressivamente mais difícil atribuir a responsabilidade por qualquer resultado” (p. 148); ou ainda: “O sistema tecnológico não pode ser separado com precisão do resto da sociedade ou da natureza” (p. 273).

Outro forte indício de que a filosofia da técnica de Marcuse merece ser reavaliada parece-nos estar na confirmação de certas tendências que este antecipou, nomeadamente, na correlação fatal entre aumento da produtividade, diminuição da mão-de-obra e aumento do consumo. Ou seja, para Marcuse, inevitavelmente o progresso da técnica racional capitalista (porque tem como fim o lucro) levará ao aumento da produtividade, que levará à diminuição da necessidade de mão-de-obra; e porque os bens têm de ser vendidos, o aumento da produtividade obrigará à amplificação dos mercados; logo, o consumo terá de aumentar exponencialmente. Assim, e se lançarmos um olhar atento à realidade atual, será implausível afirmar que consumimos muito mais do que aquilo que realmente necessitamos? E será desrazoável o reparo de que o progresso tecnológico produz uma percentagem alarmante de desempregados (veja-se, como exemplos, os recentes casos da reestruturação dos Correios ou da banca)? Também as críticas que Marcuse dirigiu às sociedades industriais avançadas não nos parecem despropositadas, ou será absurdo dizer que exploramos tão intensivamente a natureza para prover o nosso estilo insensato de vida que estamos a colocar em perigo a nossa própria existência na Terra (e.g. as alterações climáticas)? Ou ainda, que dado o enorme e contínuo progresso da técnica, temos já condições materiais para resolver muitos dos problemas que ensombram a humanidade (e.g. a fome), mas que esta possibilidade não se realiza, e que aceitamos pacificamente este estado de coisas?

Desenfreada, a técnica capitalista segue num torvelinho cada vez mais alucinante. Não sabemos aonde nos conduz ou que tipo de sociedade realizará. Podemos deixá-la nesse movimento cego, escusando-nos a qualquer intervenção que a possa conter, sujeitando-nos à sua racionalidade irracional, e, muito provavelmente, à catástrofe. Ou podemos assumir a sua reorientação, como preconiza Marcuse. O

caminho que indica para dar início a essa transformação – a negação do sistema – parece-nos bastante difícil de concretizar, mas colocamos a hipótese de haver outras alternativas mais razoáveis e adequadas à exequibilidade deste projeto, como parece apontar a democratização da técnica, sustentada por Feenberg. Ainda assim, importa sobretudo, na ideia marcuseana da ambivalência da técnica, a promessa da abertura à mudança qualitativa da realidade. Há, nesta ideia, não só um apelo à reflexão, mas também à *praxis*, porquanto a técnica não faz nada, por si mesma. É o homem o autor da técnica; é o homem o sujeito da ação; e só o homem pode imaginar tantas realidades “quantos os raios que podem ser desenhados a partir de um centro” (Thoreau, 2017, p. 26).

BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. & Horkheimer, M. (s.d.). *Dialética do esclarecimento: Fragmentos filosóficos*. Encontrado em https://nupese.fe.ufg.br/up/208/o/fil_dialetica_esclarec.pdf (Original publicado em 1947)
- Anders, G. (2011a). *La obsolescencia del hombre: Vol. 1. Sobre el alma en la época de la segunda revolución industrial* (J. M. Pérez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- . (2011b). *La obsolescencia del hombre: Vol. 2. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial* (J. M. Pérez, Trad.). Valencia: Pre-Textos.
- Arendt, H. (2001). *A condição humana* (R. Raposo, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Bloch, E. (1979). *El principio esperanza: Vol. 2.* (F. G. Vicén, Trad.). Madrid: Aguilar.
- . (2004). *El principio esperanza: Vol.1.* (H. F. G. Vicén, Trad., F. Serra, Ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- . (2007). *El principio esperanza: Vol. 3.* (H. F. G. Vicén, Trad., F. Serra, Ed.). Madrid: Editorial Trotta.
- Bohman, J. (2005). Critical Theory. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Encontrado em <http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory/>
- Borges, I. (1993). La tesis heideggeriana acerca de la técnica. *Anales del Seminário de Historia de la Filosofía*, 10, 121-156. Encontrado em <http://revistas.ucm.es/index.php/ASHF/article/view/ASHF9393110121A/5072>

- Bosquet, M. (1979, agosto 6). Ce que la gauche doit à Herbert Marcuse. *Le Nouvel Observateur*. Encontrado em <https://bibliobs.nouvelobs.com/idees/20160831.OBS7224/ce-que-la-gauche-doit-a-herbert-marcuse-par-andre-gorz.html>
- Brecht, B. (s.d.). *Poemas* (A. Saraiva, Trad.). Lisboa: Editorial Presença.
- Certeau, M. (1998). *A invenção do cotidiano* (E. F. Alves, Trad., 3ª ed.). Encontrado em <https://gambiarre.files.wordpress.com/2010/09/michel-de-certeau-a-invinc3a7c3a2o-do-cotidiano.pdf>
- Chanial, P. (2005). Discussão pública e interesse geral. Da Escola de Francoforte a Jürgen Habermas. In A. Caillé, C. Lazzeri, & M. Senellart (Dir.), *História crítica da filosofia moral e política* (A. C. Amaral & N. Martins, Trad.) (pp. 726-739). Lisboa: Editorial Verbo.
- Clavet, J. (1986). Le concept de liberté chez Herbert Marcuse. *Philosophiques*, 13(2), 209-235. doi: 10.7202/203317ar
- Culture, F. (2018, junho 14). *La démocratie peut-elle reprendre le contrôle de la technique ? avec Andrew Feenberg* [Vídeo file]. Encontrado em <https://www.youtube.com/watch?v=rGOKs3zdVYQ>
- Dusek, V. (2009). *Filosofia da tecnologia* (L. C. Borges, Trad.). São Paulo: Edições Loyola.
- Ellul, J. (1977). *Le système technicien*. Paris : Calmann-Lévy.
- Farr, A. (2013). Herbert Marcuse. In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Encontrado em <https://plato.stanford.edu/entries/marcuse/>

- Feenberg, A. (1995, Março). *Marcuse or Habermas: two critiques of technology*.
Encontrado em
https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Marcuse_or_Habermas_Two_Critiques_of_Technology.pdf
- . (1998, Novembro). *Can technology incorporate values? Marcuse's answer to the question of the age*. Encontrado em https://www.sfu.ca/~andrewf/books/Can_Technology_Incorporate_Values.pdf
- . (2004). *(Re)penser la technique : Vers une technologie démocratique* (A-M. Dibon, Trad.). Encontrado em <http://journaldumauss.net/IMG/pdf/Feenberg.pdf>
- . (2013). Marcuse's phenomenology: Reading chapter six of one-dimensional man. *Constellations*, 20(4), 604-614. doi.org/10.1111/1467-8675.12060
- . (2015). *Tecnologia, modernidade e democracia* (E. Beira, Trad.). Encontrado em https://www.sfu.ca/~andrewf/TECNOLOGIA_MODERNIDADE_DEMOCRACIA.pdf
- Foucault, M. (1994). Dialogue sur le pouvoir. In D. Defert & F. Ewald (Dir.), *Dits et écrits : Vol. 3* (pp. 464-477). Paris: Gallimard.
- . (2013). *Vigiar e punir: Nascimento da prisão* (P. E. Duarte, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Freud, S. (2008). *O mal-estar na civilização* (I. C. Silva, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Gorz, A. (1991). *Metamorfosis del trabajo: Búsqueda del sentido. Crítica de la razón económica* (M-C. R. Elvira, Trad.). Encontrado em <https://sociotecnica.files.wordpress.com/2013/10/andre-gorz-metamorfosis-del-trabajo.pdf>

- Grove, J. (2015, setembro 14). Social sciences and humanities faculties 'to close' in Japan after ministerial intervention. *Times Higher Education*. Encontrado em: <https://www.timeshighereducation.com/news/social-sciences-and-humanities-faculties-close-japan-after-ministerial-intervention>
- Habermas, J., Lubasz, H. & Spengler, T. (1980). Conversaciones con Marcuse (R. J. Vélez, Trad.). *Ideas y valores*, 29(57-58), 23-68. Encontrado em <http://www.bdigital.unal.edu.co/22693/1/19340-63579-1-PB.pdf>
- . (1987). *Técnica e ciência como «ideologia»* (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Hegel, G. (1997). *Fenomenologia do espírito: Parte I* (P. Menezes, Trad., 3ª ed.) (pp. 124-134). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2007). A questão da técnica (M. A. Werle, Trad.). *Scientiae Studia*, 5(3), 375-398. doi.org/10.1590/S1678-31662007000300006
- Huxley, A. (2013). *Admirável mundo novo* (M-H Leiria, Trad.). Lisboa: Antígona.
- Jappe, A. (2012). *Sobre a balsa da medusa: Ensaio acerca da decomposição do capitalismo* (J. Alfaro, Trad.). Lisboa: Antígona.
- Jonas, H. (1995). *El principio responsabilidad: Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (J. M. F. Retenaga, Trad.). Barcelona: Editorial Herder.
- Kapp, E. (1998). Líneas fundamentales de una filosofía de la técnica (J. A. M. Sanz, Trad.). *Teorema*, XVII(3), 111-118. Encontrado em <file:///C:/Users/W7/Downloads/Dialnet-LineasFundamentalesDeUnaFilosofiaDeLaTecnica-4253322.pdf>

- Kenny, A. (2011). *Nova história da filosofia ocidental: Vol. 3. Ascensão da filosofia moderna* (C. Teixeira, Trad.). Lisboa: Gradiva.
- Kidd, M. (2013). *A reevaluation of Marcuse's philosophy of technology* (tese de Doutoramento, Universidade da Tasmânia). Encontrado em https://eprints.utas.edu.au/17530/1/Whole-Kidd-_thesis.pdf
- Kisiel, T. (2010). Martin Heidegger e os seus herdeiros. In J-F Pradeau (Dir.), *História da filosofia* (J. P. Pires, Trad.) (pp. 542-556). Alfragide: Publicações Dom Quixote.
- Latour, B. (1992). Where Are the Missing Masses? The sociology of a few mundane artifacts. In W. Bijker & J. Law (Eds.), *Shaping technology-building society. Studies in sociotechnical change* (pp. 225-259). Encontrado em <http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/50-MISSING-MASSES-GB.pdf>
- Lenguita, P. (2002). La dominación tecnológica según la Teoría Crítica. Notas para una revisión del alegato pesimista de la escuela de Frankfurt. *Cinta de Moebio. Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*, (15). Encontrado em <https://cintademoebio.uchile.cl/index.php/CDM/article/view/26240/27532>
- Lipovetsky, G. (2014). *A felicidade paradoxal: Ensaio sobre a sociedade do hiperconsumo* (P. Xavier, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Lyotard, J-F. (1987). *La condición postmoderna: Informe sobre el saber* (M. A. Rato, Trad.). Encontrado em <https://centrito.files.wordpress.com/2011/06/5-lyotard.pdf>
- MacIntyre. A. (1970). *Marcuse*. London: Fontana.
- Marcuse, H. (1969). *O fim da utopia* (B. F. F. Figueiredo, Trad.). Rio de Janeiro: Moraes Editores.
- . (1970). *Five lectures* (J. J. Shafiro & S. M. Weber, Trad.). Boston: Beacon Press.

- . (1973). *Contrarrevolución y revuelta* (A. G. León, Trad.). Encontrado em <https://pt.scribd.com/document/345336323/Marcuse-Herbert-Contrarrevolucion-y-revuelta-pdf>
- . (1974). *Exigir o impossível* (M. Marques, Trad.). Lisboa: Editorial Teorema.
- . (1975). *Eros e a civilização* (A. Cabral, Trad., 6ª ed.). Encontrado em https://monoskop.org/images/b/b6/Marcuse_Herbert_Eros_e_civilizacao_6a_ed.pdf
- . (1977). *Um ensaio para a libertação* (M. O. Braga, Trad.). Amadora: Livraria Bertrand.
- . (1986). *Ensayos sobre política y cultura*. Encontrado em http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/marcuseh/esc_frank_marcuse0003.pdf
- . (1993). La ecología y la crítica de la sociedad moderna. *Ecología política*, 5, 73-77. Encontrado em <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/70spubs/Marcuse1978SpanishEcologiaCritica.pdf>
- . (1994). *Razón y revolución*. Encontrado em https://monoskop.org/images/d/da/Marcuse_Herbert_Razon_y_revolucion.pdf
- . (2001a). *Guerra, tecnología y fascismo: Textos inéditos* (D. Kellner, Ed.). Encontrado em <https://pt.scribd.com/doc/115412352/Marcuse-Guerra-tecnologia-y-fascismo-textos-ineditos-pdf>
- . (2001b). The problem of social change in the technological society. In D. Kellner (Ed.), *Towards a critical theory of society: Vol 2* (pp. 37-57). London: Routledge.

- . (2010). *La tolerância represiva y otros ensayos* (C. V. Hernando, Ed.). Madrid: Los Libros de la Catarata.
- . (2011a). *O homem unidimensional: Sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (M. S. Pereira, Trad.). Lisboa: Livraria Letra Livre.
- . (2011b). *Philosophy, psychoanalysis and emancipation: Vol 5* (D. Kellner & C. Pierce, Ed.). Oxon: Routledge.
- . (s.d.). *Some social implications of modern technology*. Encontrado em <https://pdfs.semanticscholar.org/51b0/6070040048422d9d71b71c5a1228bbc702c2.pdf> (original publicado em 1941)
- ., Mallet, S. & Gorz, A. (1975). *Marcuse ante sus críticos* (A. S. Vásquez, Ed.). Barcelona: Ediciones Grijalbo, S. A.
- Mariconda, P. & Molina, F. (2009). Entrevista com Andrew Feenberg. *Scientiae Studia*, 7(1), 165-171. doi: 10.1590/S1678-31662009000100009
- Marx, K. (2004). *Manuscritos econômico-filosóficos* (J. Ranieri, Trad.). Encontrado em http://petdireito.ufsc.br/wp-content/uploads/2013/05/manuscritos-economicos-e-filos%C3%B3ficos-_marx.pdf
- Mazzucato, M. (2011). *The entrepreneurial state*. Encontrado em https://www.demos.co.uk/files/Entrepreneurial_State_-_web.pdf
- McCarthy, T. (1981). *The critical theory of Jürgen Habermas*. Encontrado em [file:///C:/Users/W7/Downloads/Thomas%20McCarthy%20-%20The%20critical%20theory%20of%20Jurgen%20Habermas%20\(1981,%20The%20MIT%20Press\).pdf](file:///C:/Users/W7/Downloads/Thomas%20McCarthy%20-%20The%20critical%20theory%20of%20Jurgen%20Habermas%20(1981,%20The%20MIT%20Press).pdf)
- Mumford, L. (2018). *Técnica e civilização* (F. Barão & I. Fernandes, Trad.). Lisboa: Antígona.

- Oliveira, J. (2015). A técnica como poder e o poder da técnica: entre Hans Jonas e Andrew Feenberg. *Revista de Filosofia Aurora*, 27(40), 143-166.
doi:10.7213/aurora.27.040.DS06
- Ortega y Gasset, J. (2009). *Meditação sobre a técnica* (M. I. A. Amoedo, Trad.). Lisboa: Fim de Século.
- Pucci, B. (2006). E a razão se fez máquina e permanece entre nós. *Educação e filosofia*, 20(39), 71-88. Encontrado em
<http://www.seer.ufu.br/index.php/EducacaoFilosofia/article/view/297/434>
- Quintanilla-Navarro, I. (2006). El cambio tecnológico: cuatro apuntes desde la filosofía. *Revista Empresa y Humanismo*, IX(1/06), 141-164. Encontrado em
<http://dadun.unav.edu/bitstream/10171/7011/4/El%20cambio%20tecnol%C3%B3gico.%20Cuatro%20apuntes%20desde%20la%20filosof%C3%ADa.pdf>
- Renaut, A. (2002). As transformações da filosofia alemã. In A. Renaut (Dir.), *As filosofias políticas contemporâneas: Vol. 5* (E. Pereira & F. Duarte, Trad.) (pp. 107-123). Lisboa: Instituto Piaget.
- . (2002). Traumatismos do pós-guerra. In A. Renaut (Dir.), *As filosofias políticas contemporâneas: Vol. 5* (E. Pereira & F. Duarte, Trad.) (pp. 7-14). Lisboa: Instituto Piaget.
- Ricoeur, P. (1987). *Teoria da interpretação* (A. Morão, Trad.). Lisboa: Edições 70.
- Rifkin, J. (1995). *O fim dos empregos: O declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho* (R. G. Bahr, Trad.). São Paulo: Makron Books.
- Sade, M. (2007). *História de Juliette ou as prosperidades do vício* (R. S. Brito, Trad.). Lisboa: Guerra e Paz.

- Sáenz, M. (1988). La crítica de la racionalidad tecnológica en Herbert Marcuse. *Enrahonar*, 14, 81-93. Encontrado em <https://ddd.uab.cat/pub/enrahonar/0211402Xn14/0211402Xn14p81.pdf>
- Sandel, M. (2013). *Contra a perfeição: Ética na era da engenharia genética* (A. C. Mesquita, Trad.). Encontrado em <http://lelivros.online/book/contra-a-perfeicao-michael-sandel/>
- Silva, F. (2007). Martin Heidegger e a técnica. *Scientiae Studia*, 5(3), 369-374. doi: 10.1590/S1678-31662007000300005
- Simondon, G. (2008). *El modo de existencia de los objetos técnicos* (M. Martínez & P. Rodríguez, Trad.). Encontrado em https://kupdf.com/download/51850685-simondon-gilbert-el-modo-de-existencia-de-los-objetos-tecnicos-pdf_58e43e54dc0d60ac72da97df_pdf
- Sloterdijk, P. (2002). *A mobilização infinita: Para uma crítica da cinética política* (P. O. Castro, Trad.). Lisboa: Relógio D'Água Editores.
- Sylla, B. (2015). Tecnofobia vs. Tecnofilia – Sobre Heidegger e Sloterdijk. *Ekstasis*, 4(1), 13-25. doi: 10.12957/ek.2015.16310
- Thoreau, H. (2017). *Walden ou a vida nos bosques* (A. Cabral, Trad., 4ª ed.). Lisboa: Antígona.
- Weber, M. (2015). *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (A. F. Bastos & L. Leitão, Trad., 8ª ed.). Lisboa: Editorial Presença.