



Caderno CRH

ISSN: 0103-4979

revcrh@ufba.br

Universidade Federal da Bahia
Brasil

Abromeit, John

HEIDEGGERIANISMO DE ESQUERDA OU MARXISMO FENOMENOLÓGICO?
RECONSIDERANDO A TEORIA CRÍTICA DA TECNOLOGIA DE HERBERT MARCUSE

Caderno CRH, vol. 24, núm. 62, mayo-agosto, 2011, pp. 285-305

Universidade Federal da Bahia

Salvador, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=347632184005>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

HEIDEGGERIANISMO DE ESQUERDA OU MARXISMO FENOMENOLÓGICO? RECONSIDERANDO A TEORIA CRÍTICA DA TECNOLOGIA DE HERBERT MARCUSE¹

*John Abromeit**

Diferentemente de interpretações recentes sobre a teoria marcuseana da tecnologia, elogiosas ou críticas, que identificam nela uma forte e contínua influência de Heidegger, pretendo mostrar, no presente artigo, que Marcuse toma de empréstimo elementos importantes da fenomenologia de Heidegger e, mais ainda, de Husserl, mas que esses elementos são apropriados dentro de uma abordagem teórica geral marxista. Dessa maneira, enfatizam-se os fatores sociais e históricos como os determinantes últimos da tecnologia e da racionalidade tecnológica. Com isso, o presente artigo procura esclarecer a relação entre o marxismo e a fenomenologia na obra tardia de Marcuse.

PALAVRAS-CHAVE: Marcuse, Heidegger, teoria crítica, tecnologia, marxismo.

O quanto a teoria de Herbert Marcuse deve a Martin Heidegger tornou-se objeto de uma renovada atenção. Várias publicações recentes documentaram e analisaram o envolvimento inicial de Marcuse com a filosofia de Heidegger, assim como os vestígios desse envolvimento nos seus trabalhos posteriores. Nas páginas seguintes, eu gostaria de contribuir para essas discussões recentes, ao revisitar a teoria de Marcuse da tecnologia e da racionalidade tecnológica. Uma reavaliação da teoria da tecnologia de Marcuse é crucial para determinar até que ponto ele permaneceu ligado a Heidegger, já que muitos comentadores veem essa teoria como o aspecto do seu pensamento que mais claramente mostra a influência contínua de Heidegger. Em contraste com essa interpretação, vou argumentar que Marcuse toma emprestado elementos da fenomenologia de Heidegger e – em um grau ainda maior – de Edmund Husserl, mas que esses

elementos são apropriados de forma crítica, dentro de uma abordagem teórica geral marxista, na qual os fatores sociais e históricos são vistos como os determinantes últimos da tecnologia e da racionalidade tecnológica.

Quero aqui oferecer uma interpretação alternativa para aquela recentemente proposta por Andrew Feenberg e Richard Wolin, os quais veem uma influência mais profunda e duradoura de Heidegger sobre o trabalho posterior de Marcuse. Embora tanto Feenberg como Wolin reconheçam o quanto Marcuse criticou Heidegger, eles também insistem que ele permaneceu “heideggeriano” em um sentido bastante significativo até o fim de sua vida. Feenberg enfatiza a dívida de Marcuse para com Heidegger a fim de elogiar sua obra e destacar sua relevância contínua para uma teoria crítica da tecnologia.² Wolin, em contraste, vê a dívida para

* Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de História Universidade SUNY, Buffalo State.
Buffalo State College | 1300 Elmwood Avenue | Buffalo, NY 14222. J_abromeit@yahoo.com

¹ Tradução de Perminio Ferreira. Revisão técnica de Luiz Repa.

² Feenberg argumenta que “o pensamento inicial de Heidegger é muito mais significativo para a crítica da tecnologia de Marcuse do que geralmente se supõe”, e que, apesar de que o próprio Marcuse “teria certamente considerado impossível um retorno à fenomenologia [...], existem recursos na fenomenologia que ele poderia ter aplicado à explicação de seu projeto posterior”. Em outras palavras, Feenberg acredita que a teoria de Marcuse da tecnologia

com Heidegger como um ponto cego no trabalho de Marcuse, o que o tornou suscetível a tendências antimodernas e antidemocráticas problemáticas, compartilhadas por outros “filhos” de Heidegger, como Hannah Arendt, Karl Lowith e Hans Jonas.³ Embora tanto Feenberg quanto Wolin captem aspectos importantes da relação de Marcuse com Heidegger, ao fim e ao cabo eles exageram a dívida para com Heidegger e não conseguem compreender o papel *subalterno* que Heidegger, em particular, e a fenomenologia, em geral, desempenham na Teoria Crítica Marxista não-tradicional de Marcuse.⁴ Assim, a seguinte reconsideração da teoria da tecnologia e racionalidade tecnológica de Marcuse também pretende esclarecer a relação entre o marxismo e a fenomenologia na obra tardia de Marcuse.

Herbert Marcuse começou seus estudos com Heidegger em 1928, logo após a publicação de *Ser e Tempo*. Em seu primeiro artigo publicado, Marcuse descrevia *Ser e Tempo* como um “ponto de virada na história da filosofia: o ponto no qual a filosofia burguesa desfaz-se a partir de dentro e abre caminho para uma ciência nova e ‘concreta’”.⁵ A linguagem de Marcuse aqui é fortemente remanescente do jovem Marx. Assim como Marx acreditava que Hegel tinha dado a palavra final sobre a filosofia burguesa e, ao fazê-

foi profundamente influenciada por Heidegger e que a dimensão heideggeriana de sua teoria era, na realidade, o que havia de melhor nela, embora o próprio Marcuse possa não ter se dado conta disso totalmente. Cf. Feenberg (2005, p.83-140).

³ Wolin escreve: “todos aceitaram, aleatoriamente, uma série de preconceitos profundos sobre a natureza da modernidade política – democracia, liberalismo, direitos individuais, e assim por diante – que tornou muito difícil articular um ponto de vista teórico significativo no mundo do pós-guerra”. (2001, p.8) (grifo dele).

⁴ Para uma interpretação de Marcuse que veja a obra em seu todo como uma tentativa crítica de reformular as categorias de Marx à luz das novas circunstâncias históricas do século XX, cf. Kellner (1984). Por exemplo, Kellner escreve: “Ao contrário de muitas interpretações prévias que apresentam Marcuse como um pensador pré-marxista, não-marxista ou mesmo antimarxista, vou tentar mostrar que seu trabalho é uma versão extremamente crítica, especulativa e idiossincrática do marxismo [...]. Mesmo nas obras, em que Marx nunca é mencionado, como *Eros e Civilização*, ou naquelas em que o marxismo tradicional é radicalmente questionado, como *O Homem Unidimensional*, Marcuse está usando conceitos e métodos marxistas para expandir a teoria marxista, para superar suas limitações e questionar aspectos que ele acredita que deveriam ser revistos ou rejeitados” (p.5).

⁵ Marcuse (2005, p.11).

lo, preparara o terreno para uma transição para a crítica da economia política e para novas formas da práxis política, Marcuse acreditava que, em *Ser e Tempo*, Heidegger “conduzira sua investigação radical ao ponto mais avançado a que a filosofia burguesa tinha até então chegado – e poderia chegar”.⁶ Marcuse pensava que *Ser e Tempo* continha certos avanços filosóficos que poderiam ajudar a filosofia a se mover para além das influentes interpretações positivistas e revisionistas de Marx que tinham emergido da Segunda International.⁷ Como Lucien Goldmann demonstrou, o positivismo havia influenciado decisivamente não só a filosofia “burguesa” no fim do século XIX e início do século XX, mas também o marxismo.⁸ Marcuse acreditava que a analítica existencial heideggeriana do *Dasein* ia decisivamente para além das teorias racionalistas abstratas da subjetividade, que haviam dominado a filosofia moderna – do *ego cogito* de Descartes até as *Investigações Lógicas* de Husserl – e tinham também contribuído para uma noção passiva de subjetividade nas interpretações evolucionistas do marxismo, como o revisionismo de Eduard Bernstein. Marcuse foi atraído ainda mais para a teoria de Heidegger da historicidade: como uma crítica do positivismo e como uma tentativa de descobrir o significado completo da consciência histórica tanto para o indivíduo quanto para a sociedade. Apesar de seu entusiasmo inicial a respeito de *Ser e Tempo*, Marcuse tinha consciência das limitações da filosofia de Heidegger desde o começo de seus estudos com ele em 1928 e nunca se tornou ele mesmo um “heideggeriano”. Quando os *Manuscritos Econômicos e Filosóficos*, de Marx, foram publicados pela primeira vez em 1932, Marcuse acreditava que tinha encontrado, na própria obra de Marx, os elementos filosóficos que faltavam e que ele vinha procurando na filosofia de Heidegger.⁹

⁶ *Ibid.*, p.15.

⁷ Para um exame mais detalhado da mudança da relação intelectual de Marcuse com Heidegger durante este período, ver Abromeit, 2004, p.131-51.

⁸ Goldmann, 1977, p. 3.

⁹ Como o próprio Marcuse manifestou em uma entrevista posterior, “em 1932, apareceram os *Economic and*

A adesão entusiasmada de Heidegger ao nacional-socialismo em maio de 1933 surpreendeu seus alunos e colegas.¹⁰ Enquanto Heidegger estava usando sua já formidável reputação filosófica e seu poder como o recém-eleito reitor da Universidade de Freiburg para legitimar o nacional-socialismo, Marcuse se candidatou a um trabalho no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, sob a direção de Max Horkheimer. Depois de uma entrevista bem sucedida com Leo Löwenthal, Marcuse foi aceito no Instituto e logo seguiu Horkheimer e o restante dos membros do núcleo do Instituto para o exílio na cidade de Nova York. Trabalhar com o Instituto nos anos trinta deu a Marcuse uma oportunidade de contribuir não só para os esforços inovadores de Horkheimer para desenvolver uma teoria crítica da sociedade, mas também para repensar a influência de Heidegger em seu próprio pensamento. No seu primeiro artigo publicado enquanto trabalhava no Instituto, Marcuse criticou fortemente o “existencialismo político”, referindo-se aqui não apenas a Heidegger, mas também a Carl Schmitt.¹¹ Ele apontou, em particular, para a “desvalorização radical do logos como conhecimento que revela e decide”,¹² presente em Heidegger e Schmitt, o que levou ambos a uma defesa do voluntarismo, do decisionismo e, em última instância, do totalitarismo. O envolvimento de Heidegger com o nacional-so-

cialismo também demonstrou a fraqueza fundamental de seu conceito de historicidade: ele continuava a ser uma categoria antropológica e, como tal, separada dos acontecimentos históricos reais. A ênfase de Heidegger na autenticidade e na consciência histórica, na primeira metade de *Ser e Tempo*, foi reduzida, no final do livro, para “escolher o próprio herói” e aceitar seu próprio lugar na “comunidade de destino”.¹³ Na ausência de qualquer análise histórica ou social substancial, a concretude cativante da filosofia de Heidegger sucumbiu muito facilmente à ideologia autoritária e a mitos pseudoconcretos.

A autocrítica de Marcuse e sua reavaliação de Heidegger continuaram ao longo da década de 1930. Tal reavaliação ficou mais evidente quando ele reconsidera o potencial crítico da tradição racionalista da filosofia ocidental. Antes de 1933, Marcuse não teria certamente colocado qualquer objeção às críticas fundamentais de Heidegger a Descartes. Mas, em seu ensaio de 1936, “O Conceito de Essência”, Marcuse escreveu as seguintes palavras de apreço a Descartes:

Afirma-se muitas vezes hoje em dia que Descartes, ao começar com o *ego cogito*, cometeu o pecado original da filosofia moderna, que ele colocou um conceito completamente abstrato de indivíduo na base da teoria. Mas seu conceito abstrato de indivíduo é animado pela preocupação com a liberdade humana: a medição da verdade de todas as condições de vida em relação ao padrão do pensamento racional.¹⁴

A reavaliação positiva da tradição racionalista por Marcuse durante esse período culminou em seu estudo de 1941 do racionalismo crítico e dialético de Hegel, *Razão e Revolução: Hegel e a Ascensão da Teoria Social*.

A questão da tecnologia decididamente não era uma das razões pelas quais Marcuse se interessou pela filosofia de Heidegger no final da década de vinte. Marcuse só começou a escrever sobre tecnologia mais de uma década mais tarde, em seu ensaio “Algumas Implicações So-

Philosophical Manuscripts. Isso foi provavelmente o ponto de viragem [...]. Depois disso, Heidegger versus Marx não foi mais um problema para mim”. “Theory and Politics: A Discussion. *Telos*, n.38, 1978-1979. p.125.

¹⁰ Em uma entrevista em 1977, Marcuse declarou: “Por experiência pessoal, posso dizer que nem em suas palestras, nem em seus seminários, nem pessoalmente, havia qualquer indício de sua simpatia pelo nazismo [...], seu nazismo declarado abertamente veio como uma completa surpresa para nós.” *Heideggerian Marxism*, p. 169. As impressões de Marcuse foram corroboradas por muitos outros. Por exemplo, a maioria dos colegas de Heidegger na Universidade de Freiburg ficaram aliviados quando ele foi eleito reitor em uma reunião de emergência de 21 de abril de 1933. Eles acreditavam que o estimado filósofo seria defensor da liberdade acadêmica e protegeria a universidade do *Gleichschaltung* nazista. O “Discurso do reitorado”, pronunciado por Heidegger em 27 de maio, provaria o contrário. Cf. *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*, E. John, Freiburg: Ploetz, 1991.

¹¹ Herbert Marcuse, 1968, p.31-42.

¹² *Ibid.*, p.34.

¹³ Para uma análise detalhada, cf. Johannes Fritzsche (1999).

¹⁴ “The Struggle Against Liberalism, 1968, p.50.

ciais da Tecnologia Moderna”, de 1941.¹⁵ Marcuse analisa a tecnologia nos termos da transformação social mais ampla do capitalismo liberal em um capitalismo monopolista e, em seguida, em um capitalismo de Estado, transformação que ocorre desde o fim do século XIX até os anos trinta do século XX. Por volta de 1940, havia um intenso debate interno entre os membros do Instituto sobre a viabilidade do conceito de capitalismo de Estado.¹⁶ O conceito de Marcuse de “racionalidade tecnológica” deve ser visto como sua contribuição particular para esse debate, e também como a base para a sua teoria da tecnologia em seu sentido mais estrito.

Como já dito, na década de trinta, Marcuse havia reexaminado o potencial crítico da tradição racionalista que se desenvolvera durante a ascensão histórica da burguesia e do capitalismo liberal. Em sua luta contra o feudalismo e o absolutismo, a burguesia havia proclamado os direitos inalienáveis e a dignidade do homem, a autonomia do indivíduo e o imperativo de julgar todas as relações sociais segundo os padrões transcendentais da razão. Mas, de acordo com Marcuse, essa forma de racionalidade crítica e autônoma foi cada vez mais atenuada e, em seguida, completamente posta em causa na passagem do capitalismo liberal ao capitalismo monopolista e estatal e substituído pela “racionalidade tecnológica”. Mas o que exatamente é a “racionalidade tecnológica” e como Marcuse a definiu? Provisoriamente, poder-se-ia dizer que ele a definiu como a crença de que a racionalidade está corporificada no aparelho coordenado da própria produção. No dizer de Marcuse: “É racional aquele que mais eficazmente aceita e executa o que é atribuído a ele, que confia o seu destino às empresas e organizações de larga escala que administram o aparelho”.¹⁷ Marcuse liga a racionalidade tecnológica ao surgimento de grandes corporações, ao aumento da intervenção estatal na economia e à integração da classe

trabalhadora ao sistema capitalista. No ensaio, ele ilustra esses vínculos mais precisamente com discussões sobre o surgimento da burocracia de larga escala e da aplicação generalizada do fordismo e taylorismo na década de vinte. Ele destaca a maneira pela qual a burocracia oculta a persistência da dominação social e “concede aos grupos burocráticos a dignidade universal da razão”.¹⁸ Ele também mostra como a “união de ciência exata, impessoalidade e grande indústria”, no taylorismo e no fordismo, reduzem toda noção de autonomia crítica ou de política da classe trabalhadora a um ideal de “eficiência complacente”.¹⁹

Marcuse desenvolveu pela primeira vez o conceito de racionalidade tecnológica ao observar a Alemanha nacional-socialista. Em várias “análises do inimigo” que Marcuse escreveu enquanto trabalhava para o governo dos EUA no início dos anos quarenta, ele descreve o nacional-socialismo como a “adaptação especificamente alemã da sociedade às exigências da indústria de larga escala, como a forma tipicamente alemã da ‘tecnocracia’”.²⁰ Com base nos argumentos expostos pelo seu amigo e colega Franz Neumann, em seu estudo pioneiro *Behemoth*,²¹ Marcuse interpreta as políticas nacional-socialistas como uma reação violenta às restrições, internas e externas, políticas e econômicas, impostas à Alemanha de Weimar, tais como dívidas de guerra, leis trabalhistas e obrigações firmadas pelos tratados internacionais. Uma vez no poder, o regime de Hitler rapidamente cumpriu suas promessas de remover esses obstáculos, o que abriu a porta à sua subsequente expansão econômica e política implacável. Marcuse argumenta que essa expansão foi realizada internamente através de uma mobilização total da população conforme as linhas da racionalidade tecnológica. Ele escreve:

Sob o nacional-socialismo, todas as normas e valores, todos os padrões de pensamento e com-

¹⁵ Herbert Marcuse, 1998, p.39-66.

¹⁶ Martin Jay, 1973, p.150-67.

¹⁷ Marcuse. *Technology, War and Fascism*, (1998, p.60).

¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹⁹ *Ibid.*, p. 49.

²⁰ *Ibid.*, p.145.

²¹ Franz Neumann, 1942.

portamento são ditados pela necessidade do funcionamento incessante da maquinaria de produção, destruição e dominação [...]. Os homens são obrigados a pensar, a sentir e a falar em termos de coisas e funções que pertencem exclusivamente a esta maquinaria.²²

Antecipando o argumento de Hannah Arendt sobre a banalidade do mal, Marcuse argumenta que a reorganização brutal da sociedade alemã segundo as linhas da racionalidade tecnológica manifestou-se entre a população em geral não como uma aliança de sentimentos profundos com a ideologia nazista, mas como uma autopreservação e como uma impessoalidade resoluta e friamente calculista.²³

Acabamos de ver as consequências e as características decididamente negativas da racionalidade tecnológica, tal como apresentadas por Marcuse em seu primeiro ensaio sobre a tecnologia e em suas análises do nacional-socialismo. Mas esse é apenas um lado da história. É importante contar o outro lado, porque a análise de Marcuse da tecnologia e da racionalidade tecnológica se afasta de Heidegger precisamente nesse ponto. Marcuse sempre insiste no caráter dialético da tecnologia nas sociedades capitalistas modernas. Em outras palavras, ele enfatiza não apenas os seus efeitos destrutivos e repressivos,

mas também o seu potencial emancipatório. Junto com o caráter profundamente histórico, ao invés de ontológico ou antropológico, de sua análise, a insistência de Marcuse sobre o potencial emancipatório da tecnologia deixa claro que sua teoria deve, em última instância, muito mais a Marx do que a Heidegger. Porque também Marx sempre destacara não apenas o caráter exploratório, mas também o caráter potencialmente emancipatório da tecnologia. No primeiro volume de *O Capital*, Marx demonstrou a forma como a concorrência e a “fome de lobisomem” do capitalista para aumentar a mais-valia relativa levam os produtores a introduzirem tecnologias novas e mais eficazes, sempre que possível. Essa compulsão *social* constante de inovar tecnologicamente leva, por sua vez, a uma proporção cada vez maior do capital constante sobre o capital variável, isto é, da tecnologia e do *know-how* tecnológico sobre o trabalho vivo.²⁴ Se esse processo diminui o *valor* do trabalho assalariado, também aumenta a *riqueza material* da sociedade como um todo. Nos *Grundrisse*, Marx explicita o potencial emancipatório desse processo em mais detalhe, argumentando que a compulsão capitalista para aumentar a produtividade através da introdução de novas tecnologias cria a possibilidade histórica de superar uma sociedade baseada no trabalho abstrato, produtor de valor de troca. Pois essa tendência geral cria o potencial para a automação extensiva; tão extensiva, de fato, que o trabalho assalariado poderia ser reduzido a um ponto em que deixa de ser a atividade dominante na vida da maioria das pessoas.²⁵

Marcuse integra em sua própria teoria essas noções marxistas do potencial emancipatório da tecnologia. No seu ensaio de 1941, “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia”, Marcuse des-

²² Marcuse, *Technology, War and Fascism*, (1998, p.161).

²³ Marcuse, “The New German Mentality”. In: *Technology, War and Fascism*, 1998, p.139-90. É interessante notar que Marcuse realizou esses estudos antes do final da guerra, antes que se tornasse conhecida a extensão completa da destruição, perseguida sistematicamente pelos nazistas, dos judeus europeus e outros grupos-alvo (como os socialistas, os criminosos, os deficientes e doentes mentais, homossexuais, os sinti e os roma). Daí as análises de Marcuse e Neumann ainda terem sido marcadas por uma abordagem marxista bastante ortodoxa, que falhou em aprofundar adequadamente a importância dos componentes irracionais da ideologia nacional-socialista, como o antissemitismo. Como veremos abaixo, no período pós-guerra, Marcuse iria reconhecer essa deficiência de sua análise e seguiria o caminho já aberto por Horkheimer e Fromm nos anos 30; ele reconheceria que a teoria marxista precisava ser complementada por categorias psicanalíticas, a fim de compreender as novas condições e o potencial muito maior para a violência e para o genocídio nas sociedades do século XX. Para uma discussão mais detalhada dos escritos de Marcuse nessa época, cf. minha resenha de *Technology, War and Fascism*, in: *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory* (2001, p.148-55). Cf. também Tim B. Müller, “Bearing Witness to the Liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the Holocaust, 1941-1948”. In: *New German Critique* n. 85, p.133-64, 2002.

²⁴ Karl Marx, 1977, p.455-564.

²⁵ Assim, de acordo com a análise de Marx nos *Grundrisse*, é principalmente essa tendência, e apenas secundariamente o proletariado, que é o verdadeiro coveiro do capitalismo. Pois é essa tendência que faz com que seja possível que o proletariado possa abolir a si próprio, como uma classe historicamente contingente criada pelo capitalismo moderno. Para uma discussão mais detalhada dessas questões, tal como elas emergem nos *Grundrisse*, cf. Moishe Postone, 2008.

taca duas tendências emancipatórias em particular. Primeiro, ele aponta para a forma como as tecnologias avançadas e a disseminação da racionalidade tecnológica levam a uma simplificação e a uma padronização de tarefas no interior e através de várias profissões e ocupações. Essa “possibilidade de troca de funções” significa que as tarefas executadas por funcionários regulares e especialistas se tornam cada vez mais semelhantes, e se torna mais e mais difícil justificar hierarquias sociais rígidas com base na formação especializada, na medida em que qualquer um pode alcançar esse conhecimento.²⁶ A segunda tendência emancipatória, ainda mais importante, inerente à tecnologia moderna, é o seu potencial para reduzir a quantidade de trabalho humano necessário para satisfazer as necessidades da vida, aumentando assim enormemente o escopo da liberdade individual. Marcuse escreve que “a mecanização e padronização podem um dia ajudar a mudar o centro de gravidade, retirando-o das necessidades da produção material e transferindo-o para a arena da realização humana livre”.²⁷

Após sua primeira aparição por volta de 1940, a teoria da tecnologia de Marcuse permanece essencialmente a mesma até o final dos anos 1960, quando uma mudança de ênfase ocorre. Mas, mesmo em seus últimos escritos, Marcuse volta ao jovem Marx em um esforço para antecipar as formas qualitativamente diferentes que a tecnologia pode assumir em uma sociedade pós-capitalista. Como veremos, ele levaria a teoria crítica de Marx aos seus limites especulativos, mas sem nunca abandoná-la completamente.

Publicado em 1955, *Eros e Civilização* foi o primeiro livro de Marcuse depois da guerra. A essa altura, Auschwitz e a bomba atômica tinham provado, para além de qualquer dúvida, o potencial catastrófico inerente à tecnologia moderna e à racionalidade tecnológica. Essa nova situação histórica se refletiu na teoria de Marcuse,

com a introdução de categorias psicanalíticas.²⁸ Marcuse reconheceu que Auschwitz e a bomba atômica não poderiam ser explicados unicamente com as categorias do marxismo ortodoxo. Em *Mal-estar na civilização*, Freud descreveu a tendência de as sociedades modernas criarem sentimentos cada vez mais fortes de culpa, o que comprometeu a autonomia individual e constantemente ameaçava explodir em irrupções anticivilizacionais coletivas. Em seu ensaio de 1936, “Egoísmo e Movimentos de Liberdade”, Horkheimer desenvolveu uma análise mais historicamente precisa da mesma dinâmica, que se inspirou nos esforços inovadores de Erich Fromm para complementar e refinar a teoria de Marx da história com categorias psicanalíticas.²⁹

Marcuse se inspirou na metapsicologia de Freud, bem como no trabalho de Horkheimer e Fromm da década trinta, para analisar a fatídica “dialética da civilização” em operação no capitalismo moderno.³⁰ Marcuse argumentou, particularmente, que os eventos históricos catastróficos tornaram-se mais prováveis porque as formas repressivas de sublimação – o trabalho alienado – exigidas pelo capitalismo moderno atenuaram a tendência inerente de Eros de fortalecer os laços sociais e de manter os impulsos destrutivos de Tânatos em cheque.³¹ Além disso, Marcuse considerou que as formas sociais de trabalho e de sublimação também determinam a forma de tecnologia. Ele escreve:

Impulsos agressivos, assim como libidinosos, devem ser satisfeitos no trabalho ‘por meio de sublimação’, e o ‘caráter sádico’ culturalmente

²⁸ Horkheimer já tinha – com a ajuda de Erich Fromm – integrado a psicanálise em sua teoria crítica na década de trinta. Ele argumentou que, sem ser complementado pelos insights psicológicos e sociopsicológicos de Freud, a teoria de Marx não era adequada às novas circunstâncias históricas do século XX. Para uma visão geral da teoria inicial de Horkheimer e as críticas e contribuições de Fromm a ela, ver Abromeit, “The Origins and Development of the Model of Early Critical Theory in the Work of Max Horkheimer, Erich Fromm and Herbert Marcuse,” *Politics and the Human Sciences*, ed. David Ingram, ed. Alan Schrift. London: Acumen Publishing, 2010. (History of Continental Philosophy, v.8).

²⁹ Horkheimer (1993, p.49-110). Erich Fromm, 1936, p.77-135.

³⁰ Marcuse, 1955, p.78-105.

³¹ Ibid., p. 54,87

²⁶ Adorno desenvolveria essas ideias mais sistematicamente em seus escritos sociológicos depois da guerra. Cf., por exemplo, “Gesellschaft”. Rolf Tiedemann (1972, p.17).

²⁷ Herbert Marcuse, 1941, p.437.

benéfico do trabalho tem sido frequentemente enfatizado. O desenvolvimento de técnicas e a racionalidade tecnológica absorvem em grande medida os instintos destrutivos ‘modificados’.³²

Mas Marcuse também coloca a questão: “Será que a destrutividade sublimada nessas atividades está suficientemente subjugada e desviada para assegurar o trabalho de Eros?” Sua resposta é geralmente negativa. Ele escreve:

A destruição extrovertida permanece destruição: os seus objetos são, na maioria dos casos, real e violentamente atacados, privados de sua forma, e reconstruídos apenas após sua parcial destruição [...]. A destrutividade, em extensão e intenção, parece estar mais diretamente satisfeita na civilização que a libido.³³

Embora, em *Eros e Civilização*, Marcuse não desenvolva sistematicamente essas ideias no que se refere à racionalidade tecnológica, elas demonstram seus esforços em determinar as maneiras pelas quais a ciência e a tecnologia são formadas *sociamente* – mesmo em seus conceitos mais abstratos – nas condições historicamente específicas do capitalismo moderno. Os esforços de Marcuse aqui para complementar e refinar a teoria de Marx com categorias psicanalíticas antecipam suas tentativas em *Homem Unidimensional* para fazer o mesmo com a fenomenologia.³⁴

Mas Marcuse também continua a defender o potencial emancipatório da tecnologia e da racionalidade tecnológica em *Eros e Civilização*. Ele escreve:

A alienação do trabalho está quase completa. A mecânica da linha de montagem, a rotina do escritório, o ritual de compra e venda são libera-

dos de qualquer conexão com as potencialidades humanas [...]. Os aspectos positivos da alienação progressiva manifestam-se [...]. A teoria da alienação demonstrou que o fato de que o homem não se realiza em seu trabalho, que sua vida tornou-se um instrumento de trabalho, que o seu trabalho e seus produtos assumiram uma forma e poder independentes dele como um indivíduo. Mas a liberação deste estado parece exigir, não a suspensão da alienação, mas sua consumação [...]. A eliminação das potencialidades humanas no mundo do trabalho (alienado) cria as pré-condições necessárias para a eliminação do trabalho no mundo das potencialidades humanas.³⁵

Mesmo que, devido ao clima vigente da Guerra Fria, Marcuse tenha escolhido não mencionar explicitamente o nome de Marx em *Eros e Civilização*, suas referências pouco veladas ao trabalho alienado e ao fetichismo da mercadoria não deixam dúvidas de que a teoria de Marx permaneceu na estrutura subjacente à sua teoria da tecnologia. Elas também tornam claro que Marcuse de forma alguma esposou uma crítica romântica e antimoderna da tecnologia. A emancipação apenas pode ser baseada em uma “consumação” da racionalidade tecnológica, não em sua “suspensão”.³⁶ Em resumo, Marcuse estava perfeitamente disposto a complementar a análise de Marx com a psicanálise, como faria mais tarde com a fenomenologia. Mas, em nenhum dos casos, ele abandonou a estrutura marxista básica da sua teoria da tecnologia.

Tanto em *Marxismo Soviético* (1958) quanto em *Homem Unidimensional* (1964), a análise e a crítica da racionalidade tecnológica desempenham um papel ainda mais importante do que em *Eros e Civilização*. Marcuse começa *Marxismo Soviético* mostrando como os velhos conflitos imperialistas entre as principais potências

³² Ibid., p. 85.

³³ Ibid., p. 86.

³⁴ Traços da análise fenomenológica da tecnologia podem ser encontrados já em *Eros e Civilização*. Em vez de Husserl ou Heidegger, Marcuse evoca Max Scheler para fazer a seguinte afirmação: “A natureza é a priori experimentada por um organismo levado à dominação e, portanto, sentida como suscetível de domínio e controle. [...] Nessa atitude própria do trabalho, o mundo objetivo aparece como ‘símbolos para pontos de agressão’; Scheler chama esse modo de pensamento de ‘conhecimento orientado para a dominação e a conquista’ e o vê como o modo específico de conhecimento que tem norteado o desenvolvimento da civilização moderna”. *Eros e Civilização*, 1955, p.110-11 (grifos do autor).

³⁵ Ibid., p.102, 105

³⁶ Marcuse expressou essa ideia na década de trinta, da seguinte forma: “Quando o corpo se torna um objeto completamente, uma coisa bonita, ele pode prenunciar uma nova felicidade. Ao sofrer a mais extrema reificação o homem triunfa sobre a reificação. A arte do belo corpo, a sua agilidade e relaxamento sem esforço, que podem ser exibidos hoje apenas no circo, no vaudeville e no burlesco, anunciam a alegria que a humanidade alcançará ao ser libertada do ideal, logo que a humanidade, tendo se tornado um verdadeiro sujeito, tenha sucesso no domínio da matéria”. “The Affirmative Character of Culture”. In: *Negations*, 1968, p.116.

ocidentais foram suplantado pelo conflito Leste-Oeste no mundo pós-guerra. Ele observa que as condições sociais e históricas que originalmente deram origem ao capitalismo monopolista e de Estado ainda continuam sob forma modificada. A ameaça soviética torna impossível um retorno ao capitalismo de *laissez-faire* no Ocidente, o qual, sob a liderança americana, desenvolve uma economia de guerra permanente com base num “planejamento capitalista internacional”.³⁷ Em sua análise da União Soviética, Marcuse enfatiza a continuidade básica da primazia da industrialização sobre a libertação nas suas políticas, de Lenin a Khrushchev, passando por Stalin. Marcuse demonstra como esse imperativo político para alcançar a capacidade econômica do Ocidente levou a uma reorganização da sociedade soviética conforme às linhas da racionalidade tecnológica, tão brutal quanto aquela da Alemanha nacional-socialista. Nesta como naquela, os propósitos supostamente objetivos da racionalidade tecnológica escondem a dominação social em curso. Marcuse escreve:

A perfeição tecnológica do aparelho produtivo domina os governantes e os governados, enquanto sustenta a distinção entre eles. A autonomia e a espontaneidade são confinadas ao nível da eficiência e ao desempenho dentro do padrão estabelecido [...]. A discordância não é apenas um crime político, mas também uma estupidez técnica, sabotagem, mal-tratamento da máquina.³⁸

Embora Marcuse destaque os efeitos repressivos da racionalidade tecnológica no contexto soviético, ele também aponta para o seu potencial emancipatório oculto. Ele escreve: “Livre da política que tem de impedir o controle individual e coletivo das técnicas e seu uso para a satisfação individual, a racionalidade tecnológica pode ser um poderoso veículo de libertação”.³⁹ De fato, Marcuse vai ainda mais longe ao afirmar que a possibilidade da realização do potencial emancipatório da tecnologia é mai-

or na União Soviética do que nos países capitalistas ocidentais. Embora Marcuse descreva em detalhes as maneiras pelas quais a teoria de Marx foi reduzida à doutrina metafísica do “Materialismo Dialético”, o que serviu para justificar as políticas extremamente repressivas do Estado soviético, ele fez a alegação questionável de que essa ideologia e essa economia já nacionalizada da União Soviética ofereceriam menos resistência à realização do potencial emancipatório da racionalidade tecnológica que os sistemas competitivos do Ocidente.⁴⁰ Escrevendo num momento em que Krushchev estava realizando reformas significativas, Marcuse superestimou o potencial das “tendências liberalizantes” em efetividade na União Soviética.⁴¹

Em *Homem Unidimensional*, Marcuse volta sua atenção para as sociedades industriais avançadas do Ocidente. Nas páginas iniciais do livro, Marcuse usa a mesma teoria dialética da tecnologia e da racionalidade tecnológica para descrever a ideologia dominante e as tendências sociais básicas nas sociedades capitalistas contemporâneas. Ele escreve:

Os processos tecnológicos de mecanização e padronização poderiam liberar a energia individual em um reino ainda inexplorado de liberdade para além da necessidade [...]. Essa é uma meta no interior das capacidades da civilização industrial avançada, o ‘fim’ da racionalidade tecnológica. Na realidade, no entanto, a tendência contrária opera [...]. Em virtude da forma como se organizou a sua base tecnológica, a sociedade industrial contemporânea tende a ser totalitária. Pois ‘totalitário’ não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação não-terrorista econômico-técnica que opera através da manipulação das necessidades por interesses investidos.⁴²

O argumento de Marcuse, aqui, deixa claro que sua compreensão básica da racionalidade

³⁷ Marcuse, 1961, p.18.

³⁸ Ibid., p. 69.

³⁹ Ibid., p.240.

⁴⁰ Ibid., p.xv.

⁴¹ Apesar de o colapso da União Soviética trinta anos depois ter confirmado as previsões de Marcuse em certos aspectos. Para um reexame do Marxismo soviético depois de 1989, que destaca a presciência da análise de Marcuse, cf. Peter Marcuse, 1994, p.57-72.

⁴² Marcuse, *One-Dimensional Man* (1964, p.2-3).

tecnológica continuou a mesma. Pode-se discutir se Marcuse está correto ou não ao aplicar o conceito de “totalitarismo” a sociedades capitalistas ocidentais, o que o leva a fazer a afirmação polêmica que elas representam uma forma branda de “totalitarismo”. Essa afirmação certamente ajuda a explicar o sucesso de *Homem Unidimensional* entre os estudantes radicais e na Nova Esquerda da década de 60, mas eu não quero examinar isso em maior detalhe aqui. Eu gostaria, em vez disso, de passar a examinar a apropriação da fenomenologia por Marcuse, um aspecto de *Homem Unidimensional* que foi genuinamente novo. Minha tese é que Marcuse utiliza a fenomenologia husserliana e, em menor medida, heideggeriana para esclarecer e aprofundar sua crítica da racionalidade tecnológica, mas não fundamentalmente para alterá-la. É importante para os nossos propósitos aqui examinar a apropriação que Marcuse faz da fenomenologia, porque é a única vez em que ele se refere explicitamente a Heidegger nas principais obras publicadas depois de 1934.

A discussão de Marcuse sobre fenomenologia, no sexto capítulo de *Homem Unidimensional*, baseia-se principalmente na *Crise das Ciências Europeias*, de Husserl.⁴³ Marcuse menciona Heidegger apenas de passagem. Embora haja, naturalmente, diferenças importantes entre a fenomenologia de Heidegger e a do Husserl tardio, vamos nos concentrar nas semelhanças de seus argumentos aqui, como o próprio Marcuse parece fazer. Marcuse usa a fenomenologia – como tinha feito antes com a psicanálise – para propugnar um dos argumentos principais, ou seja, que a razão científica, matemática e tecnológica não é neutra, e que, mesmo em suas formas teóricas mais abstratas, ela reflete o con-

texto sócio-histórico mais amplo. Marcuse utiliza um conceito potencialmente enganoso para ilustrar este argumento: o “a priori tecnológico”.⁴⁴ Ele escreve: “a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori tecnológico* que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, material de controle e organização”.⁴⁵ Porém, no restante do capítulo, Marcuse deixa bem claro que o viés cognitivo oculto em conceitos científicos supostamente neutros não é de forma alguma a-histórico, como sugere o termo “a priori tecnológico”. Marcuse critica explicitamente a teoria antropológica de Jean Piaget de racionalidade científica justamente por esse motivo e se volta, em vez disso, para Husserl, porque ele “ofereceu uma epistemologia genética que é focada na estrutura sócio-histórica da razão científica”.⁴⁶ Marcuse recapitula com aprovação o argumento de Husserl segundo o qual a racionalidade científica está sempre relacionada com as práticas concretas de um mundo da vida, embora seus conceitos escondam essa relação essencial. É nesse contexto que Marcuse também cita com aprovação a crítica de Heidegger à noção de neutralidade da tecnologia e sua afirmação de que a ciência moderna repousa sobre uma ontologia particular, em que a natureza é sempre preconcebida como mera matéria-prima para ser manipulada para fins humanos.⁴⁷

⁴⁴Cf., por exemplo, Samir Gandesha, 2004, p.188-208. No seu ensaio, quase sempre lúcido e informativo, Gandesha destaca o conceito de “a priori tecnológico” como prova do caráter fundamentalmente fenomenológico da análise da tecnologia de Marcuse (p.203). Como Feenberg, Gandesha tenta defender Marcuse contra as críticas de Habermas, mas pensa que o melhor modo de fazê-lo é recorrer aos aspectos fenomenológicos, em lugar dos aspectos marxistas de sua obra. A despeito de suas esclarecedoras críticas a Habermas, Gandesha também aceita a interpretação equivocada do conceito de trabalho de Marx como uma “ação instrumental” trans-histórica realizada por Habermas e vê esse mesmo conceito problemático operar na obra de Marcuse. Porém Marcuse (1973) criticou explicitamente a redução do trabalho a uma noção trans-histórica de ação instrumental em seu ensaio de 1933. Abromeit; Wolin, 2005, p. 122-150.

⁴⁵ *One Dimensional Man*, p. 153.

⁴⁶ *Ibid.*, p.162.

⁴⁷ A locução “ontologia particular” pode parecer uma contraditório in adjecto; na verdade, ela capta o uso idiossincrático de Marcuse do conceito de ontologia referido às fundações quase-transcendentais do conhecimento e da ação em uma determinada sociedade ou durante uma época histórica em particular. O uso do termo por Marcuse não implica em qualquer validade trans-histórica da “ontologia” em questão. Como argumentarei mais adi-

⁴³ Outra confirmação de que Husserl foi mais importante do que Heidegger para a teoria marcuseana da tecnologia pode ser encontrada em “On Science and Phenomenology”, um artigo que Marcuse escreveu em 1965. Marcuse não menciona Heidegger em absoluto no ensaio. Como em toda a sua obra, Marcuse utiliza a fenomenologia para ilustrar como a ciência e a tecnologia não são neutras e são moldadas por forças externas. Mas ele também aponta para as limitações idealistas da abordagem de Husserl, que precisam ser colocadas no interior de uma teoria crítica mais ampla da sociedade, Andrew Arato and Eike Gepphardt (Ed.) 2000, p.466-476.

Mas a afinidade de Marcuse com as fenomenologias husserliana e heideggeriana termina aqui. Husserl e Heidegger podiam ajudar Marcuse a expor a falsa neutralidade da racionalidade tecnológica, mas não podiam explicar adequadamente como e por que ela se torna dominante nas sociedades capitalistas modernas. Marcuse escreve:

O a priori tecnológico é um a priori *político* na medida em que a transformação da natureza envolve a do homem, e na medida em que as 'criações feitas pelo homem' provêm de um contexto social e voltam a se inserir nele [...], o modo social de produção, e não a técnica, é o fator histórico básico.⁴⁸

O compromisso contínuo de Marcuse com uma compreensão essencialmente marxista da racionalidade tecnológica é evidente em muitas outras passagens no capítulo, incluindo a seguinte: "A tecnologia tornou-se o grande veículo de reificação – reificação na sua forma mais madura e eficaz".⁴⁹ Se isso tudo não fosse suficiente para demonstrar a sua distância constante em relação a Heidegger, a adesão ininterrupta de Marcuse ao que ele considerava serem os melhores aspectos da tradição racionalista já não deixam mais nenhuma dúvida sobre isso. Essa adesão é evidente na declaração de Marcuse, no mesmo capítulo, de que uma sociedade dominada pela racionalidade tecnológica "subverte a ideia de razão".⁵⁰

ante, o uso por Marcuse do conceito de "ontologia" aqui é paralelo a seu uso igualmente enganoso do termo "a priori tecnológico" em *O Homem Unidimensional*. Para uma explicação do conceito idiossincrático de ontologia em Marcuse e sua base na antiga tradição filosófica, cf. Robert Pippin, (1988). Pippin; Feenberg; Webel (Ed.) 1988, p.70ss.

⁴⁸ O homem unidimensional, p.154 (grifo meu). Marcuse faz essa objeção à teoria de Heidegger da tecnologia, explícita em uma entrevista a Frederick Olafson de 1977. Ele afirma: "Tenho a impressão de que os conceitos de Heidegger de tecnologia e de técnicas são os últimos em uma longa série de neutralizações: eles são tratados como 'forças-em-si-mesmas', retirados do contexto das relações de poder em que eles são constituídos e que determinam seu uso e função. Eles são reificados, hipostasiados como Destino". "Heidegger's Politics: An Interview". Marcuse (2005, p.168).

⁴⁹ One-Dimensional Man, 1964, p.168-169.

⁵⁰ Ibid., p.167. Por sua parte, Heidegger insistia em que "o pensar só começa quando nós viemos a saber que a razão, glorificada por séculos, é o adversário mais obstinado do pensamento". Citado por Richard Wolin (2001, p.94).

Em seus trabalhos após *Homem Unidimensional*, a teoria de Marcuse da tecnologia passa por uma mudança significativa de ênfase. Embora continuasse a insistir no desenvolvimento capitalista da tecnologia como uma fase necessária para definir o cenário de uma sociedade socialista, os movimentos de protesto dos anos sessenta e a crítica da tecnocracia por parte da Nova Esquerda levaram a duas mudanças principais na análise de Marcuse. Ele passou a insistir mais sobre a importância de fatores subjetivos e a explorar a possibilidade de integrar os valores estéticos diretamente nas esferas da ciência e da tecnologia.⁵¹ O interesse renovado de Marcuse pelas condições subjetivas necessárias para a mudança social e tecnológica registrava não apenas a experiência das revoltas generalizadas da época – o que demonstrava que as sociedades industriais avançadas podiam não ser tão "unidimensionais" como ele afirmara –, mas também a reação feroz contra elas, o que explica o seu retorno à psicanálise e às análises iniciais da Escola de Frankfurt do autoritarismo. Rejeitando o determinismo tecnológico mais fortemente do que nunca, Marcuse escreve:

O nível de produtividade que Marx projetou para a construção de uma sociedade socialista há muito foi alcançado nos países capitalistas mais avançados tecnicamente, e precisamente esta conquista (a 'sociedade de consumo') serve para sustentar as relações de produção capitalistas, para garantir o apoio popular e desacreditar os fundamentos do socialismo.⁵²

Assim, embora as condições científicas e tecnológicas existam para a criação de uma sociedade muito menos repressiva, o capitalismo tardio continua a produzir uma estrutura de caráter dominante que milita contra essa possibilidade objetiva. No dizer de Marcuse:

⁵¹ Marcuse, em sua teoria crítica, tinha, é claro, sempre enfatizado a importância de fatores subjetivos, começando com a sua recepção de Heidegger nos anos vinte. No entanto, ainda se pode falar de um interesse renovado pelos fatores subjetivos no final dos anos sessenta e início dos anos setenta, especificamente no que diz respeito à sua teoria da tecnologia.

⁵² Counterrevolution and Revolt, 1972. p.3.

As necessidades geradas por este sistema são, portanto, eminentemente necessidades estabilizantes, conservadoras: a contra-revolução ancorada na estrutura instintiva [...]. Ainda é necessário repetir que a ciência e a tecnologia são os grandes veículos de libertação, e que é apenas seu uso e restrição na sociedade repressiva que os torna veículos de dominação?⁵³

Essas declarações demonstram claramente que a análise de Marcuse da tecnologia continuou a ser firmemente enraizada na estrutura maior das teorias marxista e psicanalítica, as quais guiaram seu pensamento a partir da década de vinte e cinquenta, respectivamente.

Marcuse apontava cada vez mais para os *Grundrisse* como fonte das ideias mais profundas de Marx sobre a dinâmica historicamente específica das sociedades capitalistas modernas.⁵⁴ Nos *Grundrisse*, Marx demonstrou como o desenvolvimento tecnológico acabaria por tornar possíveis novas formas de subjetividade que não eram mais determinadas pelo trabalho assalariado e pela luta pela existência. Mas, como a história do século XX deixou claro, a classe trabalhadora não veio a incorporar essas formas emancipatórias da subjetividade. Como Horkheimer e Fromm demonstraram em seus estudos sociopsicológicos, já na década de trinta, a maior parte da classe trabalhadora nos países industriais mais avançados havia internalizado uma estrutura de caráter burguês conservador. Assim, de acordo com Marcuse, a análise de Marx sobre o potencial emancipatório da tecnologia permaneceu válida, mas tinha de ser complementada com uma análise e uma crítica da persistência de estruturas de caráter sadomasoquista e autoritário em amplos setores das classes baixa e média baixa. De fato, Marcuse viu o forte momento estético das revoltas na França em maio de 1968 e nos movimentos de protesto da década de 60 mais geralmente como um sinal de que novas formas de subjetividade radical estavam emergindo, apontando para além da “antropologia da época burguesa”.⁵⁵

⁵³ Essay on Liberation, Boston: Beacon, 1969, p. 21.

⁵⁴ Ibid., 29; Counterrevolution and Revolt, 1972, p. 18.

⁵⁵ Para uma discussão do conceito de Horkheimer de “antropologia da época burguesa” e sua relevância para a po-

Em *Homem Unidimensional*, Marcuse havia se inspirado na fenomenologia para demonstrar que a ciência e a tecnologia são determinadas – desde suas manifestações concretas até a formação de seus conceitos mais abstratos – pelo contexto social e histórico em que elas ocorrem. Embora ele utilize o conceito de Husserl de “mundo da vida” em umas poucas ocasiões, não há referências explícitas à fenomenologia nos trabalhos de Marcuse publicados após *Homem Unidimensional*.⁵⁶ Mas ele continua a insistir, com mais ênfase do que nunca, que a tecnologia não pode ser vista como fundamentalmente neutra ou trans-historicamente instrumental. Ele argumenta que “o progresso técnico quantitativo” teria de ser transformado em “modos de vida qualitativamente diferentes”, e que, “para se tornar veículos de liberdade, a ciência e a tecnologia teriam de mudar sua direção e seus objetivos atuais”.⁵⁷

Como parte de um movimento mais amplo dos seus escritos dessa época, saindo de uma crítica predominantemente negativa em direção a uma crítica social mais utópica, Marcuse tenta descrever como seriam essas formas qualitativamente diferentes de ciência e tecnologia.⁵⁸ Uma das características centrais de uma ciência e uma tecnologia pós-capitalistas, de acordo com Marcuse, seria a sua capacidade de incorporar os valores estéticos. No dizer de Marcuse:

sição teórica de Marcuse nesse momento, cf. John Abromeit, “The Limits of Praxis: The Social-Psychological Foundations of Theodor Adorno and Herbert Marcuse’s Interpretation of the 1960s Protest Movements”, in: B. Davis et al (Ed.) *Changing the World, Changing Oneself: political protest and collective identities in the 1960s/70s West Germany and U.S.*, 1. Oxford and New York: Berghahn Books, 2010.

⁵⁶ Essay on Liberation, p.38.

⁵⁷ Ibid., p.27-28.

⁵⁸ Uma vez que o que antes era considerado utópico – por exemplo, a possibilidade de criar um mundo no qual “ninguém mais vai passar fome” (Adorno) – agora se tornou uma possibilidade real, Marcuse acreditava que a teoria socialista deveria responder a isso, voltando-se para argumentos mais “utópicos” em vez de puramente “científicos”. Aqui, os argumentos de Marcuse estavam reconhecendo fora de sintonia com as sensibilidades profundamente antiutópicas do “pós-modernismo”, que se desenvolveu em parte como uma reação a ou como uma desilusão com 1968. Para uma crítica mais recente do antiutopismo pós-moderno e algumas reflexões sobre o conteúdo de verdade histórica da especulação utópica, cf. Fredric Jameson, 2000, p.382-392.

A técnica, então, tenderia a se tornar arte, e a arte tenderia a formar a realidade: seriam invalidadas as oposições entre a imaginação e a razão, faculdades superiores e inferiores, o pensamento poético e científico. O surgimento de um novo Princípio de Realidade: em que uma nova sensibilidade e uma inteligência científica dessublimada combinar-se-iam na criação de um ethos estético [...]. A técnica, assumindo as características de arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade.⁵⁹

Em seus primeiros escritos, Marcuse tinha pouco a dizer sobre que formas a ciência e a tecnologia teriam em uma sociedade pós-capitalista. Ele parecia seguir a afirmação de Marx no terceiro volume de *O Capital*, segundo a qual uma organização racional e democrática da esfera da necessidade – em que ciência e tecnologia seriam cruciais – ampliaria enormemente a esfera de liberdade para todos. Mas, fiel ao seu apelo por um movimento que retrocede “de Marx a Fourier”,⁶⁰ presente em seus escritos mais tardios, Marcuse argumentou que “o desenvolvimento das forças produtivas para além da sua organização capitalista sugere a possibilidade de liberdade dentro do reino da necessidade”.⁶¹ Por isso, Marcuse especulou mais livremente em seus últimos escritos sobre as formas qualitativamente novas que a ciência e a tecnologia tomariam em uma sociedade pós-capitalista.

As formulações especulativas de Marcuse provocaram uma série de críticas, entre as quais a mais notável talvez seja a de Jürgen Habermas. Em “Tecnologia e Ciência como ‘Ideologia’” – um ensaio que ele dedicou a Marcuse em seu aniversário de 70 anos em 1968 –, Habermas se ocupa da crítica marcuseana da racionalidade técnica como foi formulada em um importante ensaio que Marcuse escreveu sobre Max Weber em 1964.⁶² Por um lado, Habermas era simpático à ideia principal do argumento de Marcuse contra Weber; tão simpático, de fato, que as objeções de Marcuse ao caráter unilateralmente

instrumental e ideológico do conceito de Weber sobre a racionalidade ocidental tornou-se uma das inspirações mais importantes para os esforços de Habermas para fornecer uma teoria alternativa da racionalidade baseada no conceito de discurso, a qual veio a se realizar uma década mais tarde em sua magnum opus, a *Teoria da Ação Comunicativa*. Por outro lado, Habermas articulou várias objeções fundamentais contra a compreensão de Marcuse da tecnologia e da racionalidade tecnológica, que se mantiveram intactas nos trabalhos posteriores de Habermas.⁶³ Ele argumenta que Marcuse não distingue adequadamente entre ação simbólica e ação racional com respeito a fins, e acredita, erroneamente, que o primeiro tipo de interação pode também ser aplicado às relações entre os seres humanos e a natureza.⁶⁴ Habermas também faz objeção à insistência de Marcuse sobre o condicionamento social e histórico profundo da ciência e da tecnologia. Ele observa que esse argumento de Marcuse provém de Husserl e Heidegger, mas também que Marcuse se move fundamentalmente para além deles, na medida em que ele “é o primeiro a fazer do ‘conteúdo político da razão técnica’ o ponto analítico de

⁶³ Seria ir muito longe examinar as maneiras como a compreensão de Habermas sobre a relação entre os seres humanos (incluindo a sua ciência e sua tecnologia) e a natureza mudou na sua obra posterior. Apesar de algumas mudanças, Habermas jamais abandonou a sua posição básica – que pertence a suas suposições mais fundamentais – segundo a qual a relação básica entre os seres humanos e a natureza deve permanecer instrumental. Cf., por exemplo, a resposta de Habermas a vários teóricos que criticam esse aspecto deste seu pensamento: 1982, p.243-245. A introdução mais recente por Habermas de conceitos como “naturalismo fraco” e “ética da espécie” podem representar um distanciamento mais significativo de seus primeiros trabalhos, o que o aproxima da posição de Horkheimer, Adorno e Marcuse. Mas não podemos discutir esses desenvolvimentos aqui. Cf. Jürgen Habermas, (1999, p.32 ss.; 2001, p.70 ss.; e “Ich selber bin ja ein Stück Natur” - Adorno über die Naturverflochtenheit der Vernunft”, 2005, p.187-215.

⁶⁴ Em “Technology and Science as ‘Ideology’” (p. 86), Habermas argumenta que Marcuse compartilha a ideia da “ressurreição da natureza caída”, que vem do misticismo judaico e protestante, com outros da tradição marxista ocidental, como Horkheimer e Adorno, Ernst Bloch e Walter Benjamin. Mas, em contraste com esses outros pensadores – especialmente Bloch e Benjamin –, que vão procurar por quaisquer resíduos teológicos no pensamento de Marcuse, Habermas parece assumir que qualquer tentativa de ir além de uma compreensão transcendental ou antropológica da relação entre humanos e natureza leva de todo modo a uma posição teológica.

⁵⁹ Essay on Liberation, 1969, p.32.

⁶⁰ Ibid., p. 30.

⁶¹ Ibid., p. 29.

⁶² Marcuse, “Industrialism and Capitalism in the Work of Max Weber”, 1968, p.201-226.

partida para uma teoria da sociedade capitalista avançada”.⁶⁵

Independentemente de relacionar o argumento de Marcuse a Marx ou à fenomenologia, Habermas faz objeção a toda tentativa de ver a essência da ciência e da tecnologia como fundamentalmente histórica. Ele argumenta que a relação entre os seres humanos e a natureza, tal como se manifesta na ciência e na tecnologia – ou também significativamente no trabalho humano – será sempre guiada por uma forma de ação racional com respeito a fins, cujas características de base não são históricas, mas *antropológicas*, ou seja, característica da espécie humana como um todo. Ele escreve:

O desenvolvimento tecnológico, portanto, segue uma lógica que corresponde à estrutura da ação racional com respeito a fins, regulada por seus próprios resultados, que é de fato a estrutura do *trabalho*. Percebendo isso, é impossível prever como, enquanto não mudar a organização da natureza humana e, portanto, enquanto tivermos que alcançar a autopreservação através do trabalho social e com o auxílio de meios que substituam o trabalho, nós poderíamos renunciar à tecnologia, mais particularmente à *nostra tecnologia*, em favor de uma outra qualitativamente diferente.⁶⁶

Em resumo, Habermas se recusa a aceitar a afirmação de Marcuse de que a ciência e a tecnologia são decisivamente determinadas pelo contexto social em que estão localizadas e que relações sociais qualitativamente diferentes trariam consigo formas qualitativamente diferentes da ciência e da tecnologia.⁶⁷

Vários comentadores tentaram defender Marcuse das críticas de Habermas.⁶⁸ O recente

estudo de Andrew Feenberg é motivado, em parte, justamente por uma dessas defesas de Marcuse contra Habermas.⁶⁹ Mas, em contraste com Feenberg, que acredita que os melhores aspectos da teoria da tecnologia de Marcuse são derivados da fenomenologia em geral, e da reformulação por Heidegger do conceito aristotélico de *techné* em particular, eu gostaria de sugerir que as raízes marxistas da teoria da tecnologia de Marcuse devem ser levadas a sério. Não é necessário abandonar o marxismo de Marcuse a fim de defendê-lo contra Habermas ou para preservar aqueles aspectos de sua teoria que são relevantes ainda hoje.

Para esse fim, eu gostaria de delinear alguns dos problemas inerentes a uma abordagem fenomenológica e, mais especificamente, heideggeriana da tecnologia, que poderiam ser superados através de uma consideração renovada da teoria de Marx, que se move para além de alguns dos equívocos generalizados sobre sua obra.

Como já foi observado, Marcuse acreditava que a fenomenologia estava limitada por sua incapacidade de ir além de uma abordagem puramente filosófica. Marcuse articula esse argumento do seguinte modo, em seu ensaio de 1965 sobre Husserl:

A subjetividade transcendental de Husserl é novamente uma subjetividade cognitiva pura. Não é preciso ser um marxista para insistir que a realidade empírica é constituída pelo sujeito do pensamento e da ação, da teoria e da prática [...]. A filosofia pura agora substitui a ciência pura como o legislador cognitivo final, estabelecendo a objetividade. Esta é a arrogância inerente a todo transcendentalismo crítico, o qual, por sua vez, deve ser cancelado.⁷⁰

Em outras palavras, a fenomenologia nunca incorporou adequadamente as dimensões *materialistas* da teoria crítica de Marx do capi-

das tanto à posição de Marcuse quanto à de Habermas, mas, em última análise, sugere que “o argumento de Habermas, embora extraordinariamente fecundo em provocar o debate, pode ter chegado a um impasse”, e que “a obra de Marcuse contém várias sugestões valiosas de como essa percepção pode ser contornada” (p. 15).

⁶⁹ Samir Gandesha argumenta de modo semelhante em “Marcuse, Habermas and the Question of Technology”.

⁷⁰ The Essential Frankfurt School Reader, p.475-476 (grifos de Marcuse).

⁶⁵ Ibid., p.85.

⁶⁶ Ibid., p.87 (grifos dele)

⁶⁷ Há um debate, na literatura secundária, sobre o quão radicais eram realmente as intenções de Marcuse. Para meus propósitos aqui, é suficiente defender a pretensão geral de Marcuse de que as relações entre os seres humanos e a natureza incorporadas em ciência e tecnologia não são necessariamente trans-historicamente instrumentais. Como C. Fred Alford argumenta convincentemente, a pretensão de Habermas, ao contrário representa uma conclusão desnecessária do possível desenvolvimento de novas formas de conhecimento e ação. (1985, p.143).

⁶⁸ O relato mais abrangente e nuançado do debate entre Marcuse e Habermas ainda é o estudo de C. Fred Alford, mencionado acima. Alford levanta objeções bem pensa-

talismo moderno. Desnecessário dizer que, para Marcuse, o materialismo aqui significa materialismo *histórico*, não metafísico ou mecânico.⁷¹ Em segundo lugar, nunca Marcuse sucumbiu a uma celebração acrítica da experiência cotidiana, que ele via como totalmente condicionada por fatores sociais e históricos. De fato, Marcuse não acredita tampouco que Husserl ou Heidegger defenderam essa posição. Por exemplo, no ensaio mencionado acima, Marcuse escreve: “experiências científicas, bem como pré-científicas, são falsas, incompletas, na medida em que elas experimentam como objetivo (material ou ideacional) o que na realidade é sujeito-objeto, objetivação da subjetividade”.⁷² Assim, a ênfase de Feenberg quanto à centralidade da experiência cotidiana para a fenomenologia e sua importância para a teoria de Marcuse parecem fora de lugar.⁷³ Marcuse, o hegeliano, nunca celebraria acriticamente a “certeza sensível” ou outras formas de experiência cotidiana não-mediadas. A estrutura e as práticas do “mundo da vida” não são a-históricas, mas são profundamente moldadas por fatores sociais e históricos, que devem ser reconhecidos, não ignorados. Finalmente, e talvez mais importante, Heidegger, em particular, nunca desenvolveu qualquer categoria sofisticada para compreender a sociedade moderna. Apesar de suas muitas vezes penetrantes leituras da filosofia moderna, a filosofia de Heidegger pós-*Kehre* [pós-*virada*] – da qual fez parte sua teoria madura da tecnologia – foi baseada no pressuposto fundamental de que a metafísica ocidental tinha tomado um caminho errado com o desenvolvimento do logocentrismo na filosofia grega antiga, e o que veio depois foi uma longa crônica da *Seinsvergessenheit* [esquecimento do ser]. Como muitos comentadores argumentaram, a filosofia tardia de Heidegger representou uma negação abstrata da modernidade.⁷⁴

Em contraste com a crítica “pré-pecado original” de Heidegger aos pressupostos metafísicos enraizados na sociedade e tecnologia modernas, tanto Marx quanto Marcuse acreditavam que o capitalismo moderno possuía uma dimensão enfaticamente emancipatória *vis-à-vis* às sociedades tradicionais, mas que essa emancipação permaneceu parcial e logo deu lugar a novas formas abstratas de dominação social. No entanto, o desenvolvimento capitalista dos meios de produção – em que a ciência e a tecnologia cada vez mais suplantam o trabalho vivo como o elemento decisivo – continuam sendo a condição necessária para a criação de uma sociedade qualitativamente diferente, em que as mercadorias, o capital e o trabalho abstrato não seriam mais as formas essenciais de mediação.⁷⁵ O desenvolvimento capitalista da ciência e tecnologia torna possível a eliminação tendencial dessas formas sociais, o que, por sua vez, também transformam a essência da própria ciência e da própria tecnologia. A principal objeção de Habermas a Marcuse repousa sobre a suposição equivocada de que tanto a tecnologia quanto o trabalho são características trans-históricas da relação entre a espécie humana e a natureza. Dentro desse modelo, é impossível distinguir entre as diferentes formas de trabalho e de tecnologia que existiram historicamente e que poderiam existir no futuro. Embora Marx tenha reconhecido o “metabolismo” (*Stoffwechsel*) entre os seres humanos e a natureza como uma condição ontológica de todas as sociedades,⁷⁶ isso não o impediu de identificar as formas qualitativamente diferentes de trabalho e tecnologia (como o trabalho abstrato e o trabalho produtor de valor de troca no capitalismo) como a *differentia specifica* das sociedades e épocas históricas. O achatamento dessas diferenças por Habermas nos leva para dentro da noite antropológica em que todas as formas de trabalho e de tecnologia são cinzentas. Em contraste com Habermas, Heidegger pode ter reconhecido que a essência da tecnologia não é uma

⁷¹ Marcuse seguiu Horkheimer a esse respeito. Cf. os ensaios de Horkheimer (1992, p.10-46; 1993, p.15-48).

⁷² The Essential Frankfurt School Reader, p.475.

⁷³ Heidegger and Marcuse, p.131.

⁷⁴ Cf., por exemplo, Michael E. Zimmerman, 1990, e Jürgen Habermas, 1987, p.131-160.

⁷⁵ Moishe Postone, Time, Labor and Social Domination.

⁷⁶ Marx, Capital, 1977, p.283 ss.

característica trans-histórica da relação entre a espécie humana e a natureza, mas ele não refletiu adequadamente sobre as condições concretas, sociais e históricas que determinam as formas particulares que a ciência e a tecnologia assumem em qualquer época dada. Por causa desse reconhecimento é que Marcuse foi capaz, em alguns poucos casos, de complementar a sua teoria da tecnologia com as ideias de Heidegger, mas sempre as colocou no interior de uma teoria marxista mais ampla da sociedade capitalista moderna.

Ainda assim, persistem muitas reservas em relação à teoria de Marx da tecnologia. Por exemplo, muitas pessoas leem Marx como um determinista tecnológico. Em sua reinterpretação pioneira da teoria crítica de Marx, Moishe Postone argumentou que o determinismo tecnológico é uma das características definidoras do que ele chama de “marxismo tradicional”.⁷⁷ Os marxistas tradicionais tendem a juntar as categorias de Marx de valor e de riqueza material, ofuscando, assim, o caráter historicamente específico do trabalho abstrato e do trabalho produtor de valor de troca como uma forma *social* característica do capitalismo moderno, uma forma que não iria desempenhar o mesmo papel central de mediação em uma sociedade pós-capitalista. Assim como o trabalho, a tecnologia é vista com uma lógica própria, que é largamente independente de fatores sociais e históricos. Segundo Postone:

Eles [os marxistas tradicionais] tendem a ver o modo de produção como um processo essencialmente técnico influenciado por forças e instituições sociais, e eles tendem a ver o desenvolvimento histórico da produção como um desenvolvimento tecnológico linear que pode ser restringido por fatores sociais extrínsecos, como a propriedade privada, e não como um processo intrinsecamente técnico-social, cujo desenvolvimento é contraditório. Tais interpretações, em suma, se equivocam fundamentalmente a respeito da natureza da análise crítica de Marx.⁷⁸

Essa interpretação “marxista tradicional” otimistamente acredita que a evolução natural

da ciência e tecnologia e a riqueza material cada vez maior vão levar quase inevitavelmente à criação de uma sociedade de abundância; em outras palavras, apenas as formas de distribuição, e não as formas de produção, precisam ser alteradas. Mas essa interpretação não consegue apreender as formas pelas quais a ciência e a tecnologia continuam a ser constituídas e subordinadas à forma de *valor* na sociedade capitalista, o que as coloca a serviço, não de fins emancipatórios, mas da dominação social em curso. Postone escreve:

A contradição básica do capitalismo [...] está fundada no fato de que a forma das relações sociais e da riqueza, bem como a forma concreta do modo de produção, permanecem determinadas pelo valor mesmo quando se tornam anacrônicas do ponto de vista do potencial de criação de riqueza material do sistema. Em outras palavras, a ordem social mediada pela forma mercadoria dá lugar, por um lado, à possibilidade histórica de sua própria negação determinada – uma forma diferente de mediação social, uma outra forma de riqueza, e um novo modo de produção [...]. Por outro lado, essa possibilidade não se realiza automaticamente, a ordem social permanece com base no valor.⁷⁹

Não há dúvida de que Marcuse era crítico desse tipo de interpretação de Marx como um determinista tecnológico. Ao longo de seus escritos sobre a tecnologia e racionalidade tecnológica, Marcuse salientou as maneiras como elas facilitaram e reforçaram a dominação social. Como vimos também, Marcuse voltou sua atenção cada vez mais, em seus últimos escritos, para os fatores *subjetivos* envolvidos na transformação do capitalismo.

Outra objeção comum a Marx é que ele postulava a relação entre os seres humanos e a natureza como puramente instrumental. Como o estudioso de Marx, George Lichtheim sustentou em 1961: “para o jovem Marx a única natureza relevante para a compreensão da história é a natureza humana [...]”. Marx deixou sabiamente a natureza (aquela que não é a natureza humana) em paz”.⁸⁰ Lichtheim refere-se aqui ao jo-

⁷⁷ Postone, *Time, Labor and Social Domination*, p. 3-120.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 232.

⁸⁰ George Lichtheim, 1964, p.245.

vem Marx, mas o trabalho posterior de Marx é muitas vezes visto como ainda mais “prometeico”, dada sua ênfase na necessidade de os seres humanos subjugarem a natureza para desenvolver os meios de produção. Mas, a começar pelo importante estudo de Alfred Schmidt de 1962, *O Conceito de Natureza em Marx*, os comentadores reconheceram que o materialismo de Marx estava altamente afinado com a complexa relação entre o homem e a natureza e representou uma ruptura com a tendência idealista dominante de reduzir a natureza a nada mais do que matéria inerte, modificada à vontade para se adequar aos objetivos humanos.⁸¹ Particularmente em seus primeiros trabalhos, Marx salientou a inserção do ser humano na natureza, à qual se referia como o “corpo inorgânico” do homem.⁸² Não é uma coincidência que Marcuse tenha retornado, em seus últimos escritos, à obra inicial de Marx, em uma tentativa de antecipar as formas de tecnologia em uma sociedade pós-capitalista, a qual não mais repousaria sobre uma relação puramente instrumental com a natureza.⁸³

Mas Andrew Feenberg vê esse retorno a Marx como um beco sem saída, que poderia ter sido evitado se Marcuse tivesse retornado antes a Heidegger e à sua reformulação da noção de *techné* de Aristóteles. Feenberg reconhece que “Marcuse nunca distinguiu a sua ideia de natureza da de Marx”, mas que a ideia de Marx “sofre de uma ambiguidade desconcertante sobre o status ontológico da natureza”.⁸⁴ Feenberg descreve essa suposta ambiguidade da seguinte forma:

A palavra ‘natureza’ em Marx refere-se a um e mesmo tempo ao objeto imediato da experiência

sensorial, a natureza vivida contrastada no romantismo com a natureza da ciência natural, e à natureza apropriada pelo trabalho no processo de produção [...]. A receptividade poética em relação à natureza e a sua transformação técnica são opostos, reportando-nos a entendimentos diferentes do objeto. O que é intrigante na insistência de Marx tanto contra o idealismo quanto contra o realismo naturalista é que a natureza, neste sentido ambíguo, é essencialmente correlacionada com o sujeito e ainda assim é totalmente independente dele [...]. O Aristóteles de Heidegger poderia ter dado um sentido a isso.⁸⁵

Ao invés de considerar o conceito superdeterminado de Marx da natureza como uma fraqueza, pode-se vê-lo antes como uma tentativa de compreender a complexidade do relacionamento homem-natureza nas sociedades modernas, a qual não sucumbe nem ao antimodernismo romântico nem a uma celebração acrítica da subordinação da natureza em nome da “produção pela produção” capitalista.

Seria admirável se a reformulação de Heidegger da noção pré-moderna de *techné* pudesse realmente fazer justiça a essas complexidades. Feenberg está correto ao enfatizar a afinidade de Marcuse com Heidegger no que diz respeito à “análise da produção (*techné*), em que a natureza é compreendida como o objeto essencial do sujeito produtivo” e “não é indiferente à sua transformação por meio de artifício, mas é apropriado para sua forma final, na qual seu próprio potencial é realizado”.⁸⁶ Mas Marx também enfatizou o potencial para esse tipo de “produção”, particularmente em uma sociedade pós-capitalista. Feenberg, que não considera a compreensão de Marx da natureza como puramente instrumental, e que distingue entre Marx e o marxismo tradicional, aponta ele próprio para isso. Ele escreve:

Apesar da dependência da natureza em relação ao trabalho, a alteridade do objeto é preservada: o significado do objeto não é imposto arbitrariamente, não é apenas matéria-prima para os projetos humanos. A natureza mantém a sua independência, sua verdade, mesmo no processo de transformação por meio do trabalho humano.⁸⁷

⁸¹ Alfred Schmidt, 1971. A edição alemã de 1993 contém um prefácio novo, que explora com mais detalhes a relevância da obra para as discussões mais contemporâneas no interior da teoria ambiental. Cf. *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 1993, p. i-xvii. A tentativa recente mais abrangente em demonstrar a importância da teoria crítica de Marx para as questões ambientais contemporâneas é a de John Bellamy Foster 2000.

⁸² Marx, 1978.

⁸³ Cf., por exemplo, “Nature and Revolution”, 1972, p.59-78.

⁸⁴ Feenberg, 2005, p.119.

⁸⁵ Ibid., p. 125.

⁸⁶ Ibid., p. 130.

⁸⁷ Ibid., p. 124-5.

O fato de que Marx também examinou as outras manifestações do relacionamento homem-natureza nas condições historicamente específicas da sociedade capitalista – com vistas à possibilidade de mover-se para além delas, ao mesmo tempo que preservava seus aspectos positivos – deve ser visto como uma força. Pois a ausência de uma compreensão conceitual nuançada das particularidades da sociedade moderna poderia facilmente levar a uma negação abstrata, em vez de determinada, dessas relações. O próprio envolvimento de Heidegger na política “revolucionária conservadora” presta um testemunho inquietante quanto a um resultado possível dessa abordagem.⁸⁸

Tentei demonstrar que a teoria de Marcuse da tecnologia e da racionalidade tecnológica emprestou elementos da fenomenologia husserliana e heideggeriana, mas, em última instância, se manteve muito mais relacionada à teoria crítica de Marx. Embora eu pense que a abordagem de Marx e seu desenvolvimento e aperfeiçoamento por Marcuse no século XX ofereçam um ponto de partida muito mais promissor para tentativas contemporâneas de teorizar a tecnologia do que a filosofia de Heidegger, a teoria de Marcuse não deixa de ter seus problemas. Por exemplo, a teoria de Marcuse da racionalidade tecnológica refletia as condições históricas de meados do século XX – o período do alto fordismo e da cha-

mada “sociedade afluyente”. De nossa perspectiva contemporânea pós-fordista, na esteira da transição global para novas formas de “acumulação flexível”,⁸⁹ a centralização rígida e a padronização repressiva já não parecem definir a “racionalidade tecnológica” do presente. Além disso, as especulações otimistas de Marcuse, segundo as quais a tecnologia irá em breve tornar possível uma época histórica não mais definida pela escassez, parecem menos convincentes num momento em que os salários reais dos cidadãos de classe média e baixa dos países industriais avançados permanecem estagnados há décadas; além disso, as últimas décadas de “globalização” conduziram a um aumento dramático na pobreza em muitas áreas do globo.⁹⁰ A mais recente crise econômica global reforçou muitas dessas tendências e resultou em um retorno parcial a formas estadocêntricas de capitalismo. Mas a ilusão, que foi difundida em meados do século XX, de que os estados-nação isolados poderiam controlar a *bellum omnium contre omnes* do capitalismo global não voltou. Assim, as categorias marxistas que informam a teoria de Marcuse da tecnologia ainda são relevantes, mas precisariam ser repensadas para dar conta dos acontecimentos históricos mais recentes.⁹¹

Finalmente, alguns comentaristas recentes – inclusive eu – apontaram para um “déficit democrático” na teoria de Marcuse.⁹² Como já vimos, Richard Wolin acredita que esse déficit pode ser atribuído à duradoura influência de

⁸⁸ Em seu trabalho extremamente rico e exaustivo sobre a filosofia da tecnologia, Andrew Feenberg de maneira nenhuma defende qualquer tipo de visão antimoderna simplista da tecnologia. Mas alguns de seus argumentos em Heidegger and Marcuse chegam a uma romantização das artes pré-modernas, que foi semelhante à romantização de Heidegger do camponês da Floresta Negra. Por exemplo, Feenberg escreve: “os artesãos qualificados veem o objeto não só em sua forma presente, mas na falta de forma que ele deve perder no trabalho. Esta visão é experiencial e não intelectual” (p.131). Esse tipo de privilégio da “experiência” sobre o “intelecto” ressoa bem com a filosofia de Heidegger, mas eu acho que dificilmente Marcuse o teria aceitado. Feenberg liga o conceito de “experiência” a um conceito de “política existencial” e “autenticidade” que Marcuse supostamente “se recusou a abandonar” (p.133). Apesar de Marcuse ter sido um firme defensor do indivíduo e crítico de qualquer tipo de coletivismo ao longo de sua vida, ele usou o conceito de “existencialismo político” para demonstrar os perigos da política anti-racionalista em Heidegger e Carl Schmitt. Cf. nota 10 acima. Para mais evidências da visão fundamentalmente crítica que Marcuse tinha em relação ao existencialismo, cf. Jean Paul Sartre, 1948, p.309-336.

⁸⁹ David Harvey, 1989, p.121-97.

⁹⁰ David K. Shipler, 2005; Moishe Postone, 2006, p.93-110; Mike Davis, 2006.

⁹¹ Para uma tentativa de repensar a teoria da crise de Marx à luz dos desenvolvimentos do século XX, cf. David Harvey, 1982. Embora escrito no final dos anos setenta e início dos anos oitenta, o relato histórico e analítico de Harvey do papel das instituições financeiras dentro do quadro mais amplo de produção e acumulação capitalista lança muita luz sobre a atual crise e também fornece um corretivo para críticas unidimensionais ao “capital financeiro”. Para uma análise da atual crise, que localiza sua origem não nas finanças, mas no declínio a longo prazo da produção capitalista lucrativa, cf. Robert Brenner, “What is Good for Goldman Sachs is Good for America: The Origins of the Current Crisis”, disponível on-line em: <http://www.sscnet.ucla.edu/issr/cstch/papers/BrennerCrisisTodayOctober2009.pdf>

⁹² Abromeit e Cobb (Ed), 2004, p.24.

Heidegger sobre o pensamento de Marcuse. Mas o nosso exame da teoria da tecnologia de Marcuse deve ter deixado claro que ele diferiu de Heidegger em pelo menos dois aspectos decisivos: a sua rejeição de uma crítica da tecnologia regressiva, unilateralmente antimoderna e sua maior simpatia para com a tradição racionalista na filosofia. Embora Marcuse normalmente mantivesse distância de tendências antidemocráticas na esquerda e fosse muito menos encantado com a ideia de uma ditadura educacional platônica do que afirma Wolin,⁹³ sua crítica intransigente da democracia burguesa⁹⁴ ocasionalmente o levou a tomar posições profundamente problemáticas – tais como o seu elogio acrítico da revolução cultural chinesa⁹⁵ ou o seu apelo à suspensão dos direitos civis da “direita política” em seu ensaio de 1965 chamado “Tolerância Repressiva”.⁹⁶ Mas esse ponto fraco não pode ser explicado a partir de qualquer influência duradoura de Heidegger sobre o pensamento de Marcuse. Marcuse foi crítico de Heidegger desde o início e sempre se apropriou de seu pensamento para complementar uma abordagem fundamentalmente marxista da sociedade moderna. Há razões claras e justificáveis para rotular Marcuse de “marxista heideggeriano”, pelo menos desde sua recepção entusiástica de *Ser e Tempo*, em 1927, até sua descoberta dos *Manuscritos de Paris* de Marx, em 1932, ou até mesmo um “marxista fenomenológico”, com relação a seus escritos posteriores sobre tecnologia. Mas seria de admirar que fosse correta a descrição que Wolin faz de Marcuse como um “heideggeriano de esquer-

da”, especialmente em relação a seus escritos depois de 1932.

A explicação para o déficit democrático no pensamento de Marcuse deveria ser procurada no interior da própria teoria marxista e em seu desenvolvimento no século XX.⁹⁷ Embora houvesse vários teóricos marxistas do século XX que tentaram recuperar os melhores aspectos da tradição política liberal-democrática, eles foram a exceção, e não a regra – e Marcuse não se encontrava entre eles.⁹⁸ Mas a experiência catastrófica do chamado “socialismo real” no século XX deixou claro que qualquer tentativa contemporânea de revitalizar a teoria e a prática socialistas tem de *preservar*, e não simplesmente negar, os melhores aspectos daquela tradição.⁹⁹ Habermas e seus seguidores tomaram para si essa tarefa. Ao mesmo tempo, as tentativas mais recentes de Habermas em trabalhar os fundamentos normativos da democracia liberal parecem cada vez mais formalistas e fora de contato com os recentes acontecimentos históricos.¹⁰⁰ Assim, parece que os teóricos críticos hoje são confrontados com a tarefa de recuperar as abordagens

⁹⁷ Não é preciso ressaltar que nem todos os críticos do século XX da tradição liberal-democrática políticos eram heideggerianos. Outros teóricos marxistas, como Georg Lukács, que eram ainda mais antipáticos a Heidegger do que Marcuse, também poderiam ser acusados de negligenciar os aspectos progressistas da tradição política liberal-democrática. O caso Lukács também ilustra a necessidade de reexaminar o papel crucial que desempenharam os bolcheviques, com sua hostilidade incessante a formas políticas liberal-democráticas, no desenvolvimento da teoria marxista do século XX.

⁹⁸ Marcuse era simpático aos esforços de seu amigo e colega, Franz Neumann, em recuperar os melhores aspectos da tradição política liberal-democrática para uma teoria crítica marxista do capitalismo do século XX, mas seu envolvimento com essa tradição não era tão profundo. Por exemplo, cf. a introdução breve mas claramente elogiosa de Marcuse a Franz Neumann 1957, p.vii-x.

⁹⁹ Entre os “melhores aspectos” podem-se incluir, no mínimo, a divisão de poderes, o Estado de Direito e a preservação e ampliação de direitos subjetivos. Esses direitos não precisam incluir os direitos ilimitados de propriedade, que – como C.B. MacPherson e outros mostraram – foram desenvolvidos historicamente para salvaguardar a propriedade burguesa contra o Estado absolutista, por um lado, e contra as classes marginalizadas mais baixas, por outro. Mas eles incluiriam a preservação de direitos civis básicos (inclusive o direito “de ser diferente sem medo”, como Adorno disse uma vez), mas também criam novos direitos sociais, tais como o direito à habitação adequada, saúde e educação.

¹⁰⁰ Cf., por exemplo, William Scheuermann, 1999, p.153-77; John P. McCormick, 2007, p.1-15, 176-230; Moishe Postone, 1996, p.175-176.

⁹³ Cf., por exemplo, Heidegger and Marcuse, 2004, p.143; Abromeit e Cobb, 2004, p.18-19.

⁹⁴ Cf., por exemplo, seu ensaio, “O destino histórico da democracia burguesa”, que só foi publicado postumamente em Herbert Marcuse; Douglas Kellner (Ed.) 2001, p.163-86.

⁹⁵ Cf., por exemplo, *Essay on Liberation*, 1969, p.9,87. É surpreendente que Marcuse, que era um crítico consistente e ferrenho do anti-intelectualismo tanto da direita como da esquerda, tenha se identificado com um movimento que se tornou notório pelo envio de “intelectuais” ao campo para finalidades de “reeducação”. Mas a compreensão acrítica da Revolução Cultural chinesa foi bastante comum entre os intelectuais de esquerda naquele momento. Cf. Richard Wolin, 2010.

⁹⁶ Cf. Marcuse 1968, p.110.

mais críticas e mais matizadas da história, da sociedade, da cultura, da ideologia e das estruturas de caráter psicológico encontradas na obra de Marx e na “primeira geração” da Escola de Frankfurt, enquanto, ao mesmo tempo, levam a sério os esforços de Habermas e seus seguidores para preservar o que há de melhor na tradição liberal-democrática.

(Recebido para publicação em 28 de maio de 2011)

(Aceito em 19 de julho de 2011)

REFERÊNCIAS

ABROMEIT, J. Herbert Marcuse's Critical Encounter with Martin Heidegger, 1927-1933. In: _____; COBB W. Mark (Ed.) *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York; London: Routledge, 2004.

_____. COBB W. Mark (Ed.) Introduction. In: _____; (Ed.) *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York; London: Routledge, 2004.

_____. WOLIN, Richard (Ed.) *Marcuse: Heideggerian marxism*. Lincoln and London: University of Nebraska Press, 2005.

_____. The limits of praxis: the social-psychological foundations of Theodor Adorno and Herbert Marcuse's interpretation of the 1960s. Protest Movements. In: Davis, B. et al (Ed.) *Changing the world, changing oneself: political protest and collective identities in the 1960s/70s West Germany and U.S.*, I. Oxford; New York: Berghahn Books, 2010.

ALFORD, Fred C. *Science and the revenge of nature: Marcuse & Habermas*. Gainesville, FL: University Presses of Florida, 1985.

ARATO, Andrew; GEPHARDT, Eike. (Ed.) *The essential Frankfurt School Reader*. New York: Continuum, 2000.

CRITICAL theory in the work of Max Horkheimer, Erich Fromm and Herbert Marcuse. In: INGRAM, David (Ed.) *Politics and the human sciences*. Chicago: Loyola University, 2010. v.8.

DAVIS, Mike. *Planet of slums*. London: Verso, 2006.

FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse: the catastrophe and redemption of history*. New York; London: Routledge, 2005.

FOSTER, John Bellamy. *Marx's ecology: materialism and nature*. New York: Monthly Review Press, 2000.

FRITSCH, Johannes. *Historical destiny and national socialism in Heidegger's: being and time*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1999.

FROMM, Erich. Sozialpsychologischer teil. In: HORKHEIMER, Max. (Ed.) *Studien über autorität und familie*. Paris: Felix Alcan, 1936.

GANDESHA, Samir. Marcuse, Habermas, and the critique of technology. In: ABROMEIT, John; COBB, W. Mark (Ed.) *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York; London: Routledge, 2004.

GOLDMANN, Lucien. *Lukács and Heidegger: towards a new philosophy*. Trad. William Q. Boelhower. London: Routledge, 1977.

HABERMAS, Jürgen; MARCUSE, Herbert; LUBASZ, Heinz; SPENGLER, Tilman. *Theory and politics: a discussion*. Telos, New York, University in California, n.38, winter, p.125, 1978-1979.

_____. *Critical Debates* (with David Held) London: Macmillan; Boston: M.I.T. Press, 1982.

_____. *The Philosophical Discourse of Modernity*, trad. Frederick G. Lawrence. Cambridge, MA: MIT Press, 1987.

_____. *Wahrheit und Rechtfertigung Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 1999.

_____. *Die Zukunft der menschlichen Natur: Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt: Suhrkamp, 2001.

_____. *Zwischen Naturalismus und Religion - Philosophische Aufsätze*. Frankfurt: Suhrkamp, 2005.

HARVEY, David. *The limits to capital*. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.

_____. *The condition of post-modernity*. Cambridge MA and Oxford UK: Blackwell, 1989.

HEIDEGGER, Martin. A auto-affirmação da universidade alemã: discurso do reitorado. Carta ao reitor Freiburg 27 maio 1933.

HORKHEIMER, Max. Egoism and freedom movements: on the anthropology of the Bourgeois epoch. In: _____. *Between philosophy and social science*. Trad. G.F. Hunter, M.S. Kramer and J. Torpey. Cambridge MA: MIT Press, 1993.

_____. Materialism and morality. In: _____. *Between philosophy and social science*. Trad. G.F. Hunter, M.S. Kramer and J. Torpey. Cambridge MA: MIT Press, 1993.

_____. Materialism and metaphysics. In: _____. *Critical theory*. New York: Continuum, 1992.

JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the institute for social research, 1923-1950*. Boston; Toronto; London: Little, Brown and Company, 1973.

JAMESON, Fredric. Utopianism and anti-utopianism. In: _____. *The Jameson Reader*. Malden, MA and Oxford UK: Blackwell, 2000.

JOHN, E. et al (Ed.) *Die Freiburger Universität in der Zeit des Nationalsozialismus*. Freiburg: Ploetz, 1991.

KELLNER, Douglas (Ed.) *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.

_____. (Ed.) *Herbert Marcuse: towards a critical theory of society*. New York; London: Routledge, 2001.

LICHTHEIM, George. *Marxism: an historical and critical study*. New York: 1964.

MARCUSE, Herbert. *Gesellschaft. Studies in philosophy and social science (Zeitschrift für Sozialforschung)*, New York: Institute for Social Research, 1941. v.9.

_____. *Eros and civilization*. Boston: Beacon, 1955.

_____. NEUMANN, Franz (Ed.) *The democratic and the authoritarian state: essays in political and legal theory*. New York: The Free Press, 1957.

_____. *Soviet marxism*. New York: Vintage, 1961.

_____. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. Boston: Beacon, 1964.

_____. The struggle against liberalism in the totalitarian view of the state. In: _____. *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1968.

- _____. The affirmative character of culture. In: _____. *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1968.
- _____. Industrialism and Capitalism in the Work of Max Weber. In: _____. *Negations: essays in critical theory*. Trad. Jeremy J. Shapiro. Boston: Beacon Press, 1968.
- _____. Repressive tolerance. In: _____. WOLFF, Robert P. *A critique of pure Tolerance*. Boston: Beacon, 1968.
- _____. *Essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969.
- _____. Nature and revolution. In: _____. *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon, 1972.
- _____. *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon, 1972.
- _____. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. 4.ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- MARCUSE, Herbert. On the Philosophical Foundations of the Concept of Labor in Economics, *Telos*, New York, n.16, 1973.
- _____. *et al.* Theory and politics: a discussion. *Telos*, New York, n.38, winter, 1978.
- _____. The new German mentality. In: _____. *Technology, war and fascism*. London and New York: Routledge, 1998. v.1 (Collected papers of Herbert Marcuse)
- _____. *Technology, war and fascism*. London and New York: Routledge, 1998. v.1 (Collected papers of Herbert Marcuse)
- _____. *Technology, war and fascism. Constellations: an International Journal of Critical and Democratic Theor.* [S.l.], v.8, n.1, mar., 2001.
- _____. KELLNER, Douglas (Ed.). *Towards a critical theory of society*. New York and London: Routledge, 2001
- _____. Critical encounter with Martin Heidegger, 1927-1933. In: ABROMEIT, John; COBB, W. Mark (Ed.) *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York and London: Routledge, 2004.
- _____. On the philosophical foundations of the concept of labor in economics. In: ABROMEIT, John; WOLIN, Richard. *Herbert Marcuse: Heideggerian marxism*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2005.
- _____. *Herbert Marcuse: Heideggerian marxism*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2005.
- _____. Heideggerian marxism. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 2005.
- MARCUSE, Peter. Marcuse on real-existing socialism: a hindsight look at soviet marxism. In: BOKINA, John; LUKES, Timothy J. (Ed.) *Marcuse: from the new left to the next left*. Lawrence KS: University of Kansas Press, 1994
- MARX, Karl. *Capital*. Trad. Ben Fowkes. New York: Vintage, 1977. v.1.
- _____. *The Marx-Engels reader*. New York: Norton, 1978.
- McCORMICK, John P. *Habermas, Weber and the transformation of the European State*. Cambridge UK: Cambridge University Press, 2007.
- MÜLLER, Tim B. Bearing itness to the liquidation of Western Dasein: Herbert Marcuse and the holocaust, 1941-1948. *New German Critique*, [S.l.], n.85, p.133-164, 2002.
- NEUMANN, Franz. *Behemoth: the structure and practice of national socialism, 1933-1944*. New York: Oxford University Press, 1942.
- PIPPIN, Robert. Marcuse on Hegel and historicity. In: _____. FEENBERG, A.; WEBEL, C.P. (Ed.) *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. London: Macmillan Education, 1988.
- _____. FEENBERG, A.; WEBEL, C.P. (Ed.) *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. London: Macmillan Education, 1988.
- POSTONE, Moishe. Political theory and historical analysis. In: CALHOUN, Craig (Ed.) *Habermas and the public sphere*. Cambridge, MA: MIT Press, 1996.
- _____. History and helplessness: mass mobilization and contemporary forms of anti-capitalism. *Public Culture*, [S.l.], n.18, 2006.
- _____. Capital in light of the *Grundrisse*. In: MUSTO, Marcello (Ed.) *Karl Marx's Grundrisse: foundations of the critique of political economy one hundred and fifty years later*. London; New York: Routledge, 2008.
- SARTRE, Jean Paul. Existentialism: Remarks Sartre's *l'etre et le Néant*. *Journal of Philosophy and Phenomenological Research*. Buffalo, v.8, mar., 1948.
- SCHEUERMANN, William. Between radicalism and resignation: democratic theory in Habermas's *between facts and norms*. In: DEWS, Peter (Ed.) *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell, 1999.
- SCHMIDT, Alfred. *The concept of nature in Marx*. Trad. Ben Fowkes. London: New Left Books, 1971.
- SCHRIFT, Alan (Ed.) *History of continental philosophy*. London: Acumen Publishing, 2010. 8 v.
- SHIPLER, David K. *The working poor: invisible in America*. New York: Vintage, 2005.
- TIEDEMANN, Rolf (Ed.) *Soziologische Schriften 1*. Frankfurt;M: Suhrkamp, 1972.
- WOLIN, Richard. *Heidegger's children: Hannah Arendt, Karl Löwith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2001.
- _____. *The wind from the East: french intellectuals and the chinese cultural revolution*. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2010
- ZIMMERMAN, Michael E. *Heidegger's confrontation with modernity: technology, politics and Art*. Bloomington: Indiana University Press, 1990.

**LEFTIST HEIDEGGERIANISM OR
PHENOMENOLOGICAL MARXISM? Reconsidering
Herbert Marcuse's Critical Theory of Technology**

John Abromeit

Unlike recent interpretations of Marcuse's theory of technology, be it in praise or criticism, which identify in it a strong and continuing influence of Heidegger, I intend to show in this article, that Marcuse borrows important elements of Heidegger's phenomenology, and even more so, Husserl's, but also that these elements are appropriate within a general Marxist theoretical approach. Thus, the social and historical factors are emphasized as ultimate determinants of technology and technological rationality. Therefore, this paper seeks to clarify the relationship between Marxism and phenomenology in Marcuse's later work.

KEYWORDS: Marcuse, Heidegger, critical theory, technology, Marxism.

**HEIDEGGERIANISME DE GAUCHE OU MARXISME
PHÉNOMÉNOLOGIQUE? Reconsidérant la Théorie
Critique de la Technologie de Herbert Marcuse**

John Abromeit

Contrairement aux interprétations récentes de la théorie marcusienne de la technologie, remplies d'éloges ou de critiques, qui identifient en elle une influence forte et continue de Heidegger, j'ai l'intention de montrer dans cet article que Marcuse emprunte des éléments importants à la phénoménologie de Heidegger et, plus encore, de Husserl, mais que ces éléments sont appropriés dans une approche théorique générale marxiste. Ainsi les facteurs sociaux et historiques sont mis en évidence en tant que déterminants de la technologie et de la rationalité technologique. De cette manière, cet article essaie d'expliquer la relation entre le marxisme et la phénoménologie dans l'œuvre tardive de Marcuse.

MOTS-CLÉS: Marcuse, Heidegger, théorie critique, technologie, marxisme.

John Abromeit - Doutor em Filosofia pela Universidade da Califórnia, Berkeley. Professor do Departamento de História Universidade SUNY, Buffalo State. Suas mais recentes publicações, são: *Max Horkheimer and the Foundations of the Frankfurt School*. Cambridge University Press, 2011; *The limits of praxis: the social psychological foundations of Herbert Marcuse and Theodor Adorno's Interpretations of the 1960s Protest Movements*. Changing the World. Changing Oneself: Political Protest and Collective Identities in the 1960s/70s West Germany and U.S., eds. B. Davis; W. Mausbach; M. Klimke; C. MacDougall. Berghahn Books, 2010; *The origins and development of the model of early critical theory in the work of Max Horkheimer, Erich Fromm and Herbert Marcuse*. Politics and the Human Sciences, ed. David Ingram. This will be the fifth of an eight volume *History of Continental Philosophy*, ed. Alan Schrift. London: Acumen Publishing, 2010.

