

Fenomenologia de Marcuse: lendo o capítulo seis de *O Homem unidimensional**

Andrew Feenberg
feenberg@sfu.ca

* Traduzido por Vanessa di Lego, integrante do Núcleo de Estudos do Pensamento Contemporâneo (NEPC/UFMG) e mestranda em Demografia pelo CEDEPLAR/UFMG. Apoio técnico de termos em alemão e conceitos filosóficos de Vitor Sommavilla de Souza Barros, mestrando em Filosofia/UFMG.

O capítulo 6 de *O Homem Unidimensional* apresenta uma memorável síntese de conceitos fenomenológicos e marxistas. O problema que Marcuse coloca é como explicar a conexão entre ciência, tecnologia e capitalismo enquanto um sistema de dominação. A problemática originariamente foi articulada a partir do marxismo, através de Lukács em seu *História e Consciência de Classes* (History and Class Consciousness). Lukács sinalizou a congruência entre os modos de pensamento científico moderno e da experiência cotidiana no capitalismo.

O que é importante é reconhecer claramente que todas as relações humanas (vistas como objetos de atividade social) assumem de modo crescente a forma da objetividade dos elementos abstratos dos sistemas conceituais da ciência natural e dos substratos abstratos das leis da natureza. E, também, o sujeito dessa “ação” assume igualmente de modo crescente a atitude de observador puro desses- artificialmente abstratos- processos, a atitude daquele de experimenta.

Lukács está descrevendo a reificação da experiência através da qual ela perde seus atributos humanos e se torna semelhante aos “fatos” da ciência natural.

Esse é o pano de fundo geral para a análise de Horkheimer e Adorno em a *Dialética do Esclarecimento* (Dialectic of Enlightenment). Eles focam na crítica a quantificação e apresentam a idéia de um *telos* originário da tecnologia. Em cada caso os argumentos de Marcuse esclarecem a revisão do marxismo feita pela Escola de Frankfurt, mas não resolve plenamente as suas dificuldades.

De acordo com a *Dialética do Esclarecimento*, a quantificação universal trai o real poder do pensamento. “A redução do pensamento a um aparato matemático condena o mundo a ser a sua próprio medida”. A expulsão das essências através da redução das coisas a seus aspectos mensuráveis impossibilita o pensamento de criticar ou de “medir” o mundo. A ciência figura portanto como cúmplice do sistema de dominação que prevalece no capitalismo. Essa cumplicidade vai além de simplesmente fornecer ao capital a máquina que este precisa; ela também corrompe a experiência ela mesma através da mediação das práticas quantificadoras do capitalismo no cotidiano. O trabalho abstrato e o fetichismo da mercadoria se tornam as pedras de toque da experiência, despiando-a de todas as qualidades normativas. A eliminação de uma medida apropriada da sociedade priva os indivíduos de fundamento para resistir à conformidade de suas demandas. Isto é o que Marcuse descreve como a “unidimensionalidade”. A sua análise é antecipada em linhas gerais na *Dialética do Esclarecimento*.

Essa análise de quantificação é difícil de conciliar com a noção que esses pensadores compartilham de que a razão é essencialmente um instrumento da vida. O seu *telos* imanente é portanto fixo desde o princípio como afirmação da vida, não destrutivo. No entanto, mediante o capitalismo a maestria técnica foi transformada em um meio de dominação. Essa transformação afeta não somente o *design* das máquinas, mas também a estrutura da razão moderna ela mesma.

Na *Dialética do Esclarecimento* tudo isso é condensado em uma passagem na qual os autores descrevem a ambivalência da máquina como algo que representa a humanidade como um todo, ao mesmo tempo que se apresenta como um instrumento de dominação.

O atributo de coisa dos meios, o qual torna os meios universalmente disponíveis- a sua “validade objetiva”- para todos, em si mesmo implica em uma crítica da dominação da qual o pensamento surge como seu meio. No caminho da mitologia para a logística, o pensamento não só perdeu o seu elemento de reflexão sobre si próprio, como também o maquinário mutila as pessoas, apesar de as alimentar. Na forma de máquinas, no entanto, a razão alienada está se movendo em direção à uma sociedade que concilia

pensamento - em sua solidificação como um aparato tanto material como intelectual- e um elemento de liberação vivo, relacionando-o a sociedade ela mesma enquanto seu sujeito verdadeiro.

Em suma, a máquina surgiu como um produto do pensamento dedicado à sobrevivência, isto é, a razão. O elemento de dominação implícita naquela origem assumiu o poder de reflexão que também pertence essencialmente ao pensamento. Mas a sobra alienada da razão corporificada nas máquinas é uma realidade objetiva e como tal refere-se a um sujeito universal, a humanidade como um todo, e não simplesmente a seus proprietários. A sua objetividade significa que ela deveria ser controlada por todos em interesse de todos. Isso seria a “realização universal, social do pensamento”, a qual é obstruída pela sociedade capitalista existente.

Adorno, Horkheimer e Marcuse concordam a respeito da origem da razão e lamentam a sua forma truncada na sociedade moderna. De acordo com Horkheimer e Adorno, a racionalidade técnico-científica moderna é igualmente comprometida com a dominação por sua redução quantificadora do real, bem como destinada à apropriação pela humanidade como um todo através da sua forma objetiva como maquinário. A capacidade de reflexão mutilada deve ser recuperada para realizar esse destino. Somente na reflexão é que os seres humanos reconhecem as suas limitações naturais e assim moderam a sua luta de dominar a natureza. Uma humanidade reflexiva pode orientar a luta com a natureza em rumo a seu verdadeiro objetivo: a preservação e a proteção da vida. De acordo com Marcuse, a racionalidade técnico-científica está envolvida na dominação, mas ela pode ser reapropriada através da emergência de uma nova forma de experiência que restauraria o seu propósito original, a saber, a preservação da vida. Isto seria um modo de experiência em resposta as potencialidades das pessoas e coisas.

Marcuse chega a conclusões muito mais radicais a partir de sua crítica da ciência e tecnologia do que simplesmente uma ênfase na reflexão em *a Dialética do Esclarecimento*. Horkheimer e Adorno não explicam que motivo poderia mover as pessoas a refletir, tampouco qual reflexão seria revelada a elas para além de seus limites. Para salvar o Esclarecimento de si mesmo aquelas pessoas deveriam superar o dano causado por sua experiência e pela razão nas mãos do sistema.

Talvez a implausibilidade de tal desenvolvimento explica o crescente hiato entre a teoria de Horkheimer e Adorno e a real prática política. Tal hiato finalmente culmina na rejeição por parte deles da Nova Esquerda.

A Nova Esquerda foi recebida de forma bem diferente por Marcuse.

Com base em sua análise de movimento, ele imaginou uma nova estrutura de experiência. A partir de tal estrutura nova, uma orientação rumo a potencialidade liberária o poder crítico da reflexão. Ele então desenvolveu um substituto para a teoria original de Marx acerca da consciência de classe e com base nisso concebeu uma unidade da teoria e prática novamente. Isto é o que há de mais significativo na apropriação da fenomenologia por Marcuse para o marxismo.

O ponto de partida de Marcuse é o mesmo que a crítica de Lukács à cientificação da cultura que influencia Adorno e Horkheimer. A “forma de objetividade” científica à qual Lukács se refere na passagem que eu citei no início desse artigo é a versão neo-kantiana das condições de experiência “a priori” kantianas. Lukács modifica essa noção kantiana em seu relato marxista de reificação. Reificação vem da estrutura de fetichismo da mercadoria capitalista ao invés da estrutura de consciência.

Kant introduziu a noção de pré-condições da experiência para explicar o poder formador da mente na construção do mundo objetivo. As formas puras da mente são anteriores a experiência, por isso o termo “a priori”. Kant chama as explicações da experiência por suas pré-condições de “transcendentais”.

A noção de estruturação da experiência *a priori* é finalmente materializada no conceito de cultura. As condições da experiência não estão mais na mente, mas na sociedade. Em aplicações marxistas essas condições surgem de práticas associadas com o modo de produção. Em uma forma vagamente naturalizada, o conceito kantiano agora pertence ao senso comum, apesar do termo *a priori* ainda ser próprio da linguagem técnica dos filósofos. Mas todos nós estamos cientes de que tendemos a ver o que esperamos ver, e que essas expectativas são devido a condições psicológicas ou sociais. Dessa maneira, a idéia de pré-condições da experiência *a priori* é trivializada, mas também completamente familiar.

Marcuse tenta recuperar a força total da idéia em relação a ciência e a tecnologia. A história da racionalidade culmina na ciência moderna. Essa forma de racionalidade supera e substitui todas as versões anteriores. Nas versões anteriores a razão encontrou um mundo de coisas substanciais, cada qual com um sentido e propósito perpassando e ordenando as partes das quais é composta. Não acreditamos mais hoje em tais substâncias teleológicas, mas sim somos apresentados pela razão científica com explicações matemáticas de uma natureza aleatorizada. As coisas da experiência são divididas em componentes mensuráveis e as relações entre esses componentes explicadas causalmente, como uma espécie de maquinário natural.

Essa nova concepção de razão é a ciência *a priori*, a pré-condição do seu modo de experimentar e entender o mundo. O que é a estrutura desse novo *a priori*? Ele possui duas características essenciais, a saber, a quantificação e a instrumentalização. A ciência não trata a experiência em sua imediatividade, mas transforma tudo que encontrar em quantidades. Essa instância elimina o propósito do mundo; quantidades são alheias à valores. Essa é a base da neutralidade axiológica da ciência, a sua indiferença aos bons e belos interesses da verdade. Mas os valores existem de fato e requerem algum espaço no universo. Logo, correlato a realidade quantificada da ciência há um mundo interno no qual tudo associado a valores se refugia nele. Esse mundo interno de sentimentos subjetivos é excluído do mundo objetivo que a ciência explica.

Tal mundo, agora despido de qualquer atributo valorativo e desagregado, é exposto a controle instrumental irrestrito. Dentro do esquema de pesquisa científica esse instrumentalismo é inocente o suficiente. A ciência aprende através da manipulação de seus objetos em experimentos. A quantificação anterior desse objetos torna possível chegar a conclusões precisas através dessas manipulações. Mas a inocência da ciência é perdida quando as possibilidades de controle instrumental disponibilizadas pela ciência *a priori* são exploradas em uma escala muito maior pela tecnologia. Esta é a conexão interna entre ciência e tecnologia. Ela revela a natureza inerentemente tecnológica da ciência escondida no laboratório. Logo, Marcuse escreve, “A ciência da natureza se desenvolve através do *a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, controle e organização”.

Em apoio a essa visão Marcuse cita várias passagens de escritos de Heidegger sobre ciência e tecnologia. Heidegger explica que o que ele denomina de “essência da técnica”- o *a priori* de Marcuse- é a base da mecanização.

“O homem moderno toma a totalidade do ser como matéria prima para a produção e submete a totalidade do mundo objetivo ao movimento e à ordem da produção.” “... o uso de maquinário e a produção de máquinas não é a técnica ela mesma, mas meramente um instrumento adequado para a realização da essência da técnica, em sua matéria prima objetiva”.

Assim, a unidade entre ciência e tecnologia jaz no fato de que a realidade quantificável da ciência é uma realidade instrumentalizável para a sociedade. Aquilo que para a ciência é um objeto mensurável para experimentação é matéria prima para a produção em sociedade. Em ambos os casos, o conceito *a priori* de objeto precede e torna possível sua apropriação pela teoria e pela prática racionais. A conexão entre ciência, tecnologia e sociedade é a forma *a priori* da experiência por elas compartilhada.

Isto nos conduz ao ponto de virada no capítulo seis de Marcuse. Deste ponto em diante, ele desenvolve a ideia de que a racionalidade tecnológica é derivada das práticas do capitalismo. Ele primeiramente cita Horkheimer e Adorno, que fazem essa conexão em termos de uma transformação capitalista do trabalho: “Por conta da racionalização dos modos de trabalho, a eliminação de qualidades é transferida do universo da ciência para aquele da experiência cotidiana”. Marcuse busca, então, demonstrar a base para esse paralelismo.

Ele argumenta que a estrutura da razão científica moderna está ajustada aos requisitos de um “universo de controle produtivo que se impulsiona a si mesmo”. Não são os objetivos da ciência ou de suas teorias particulares que são de tal forma determinados pela racionalidade científica. “A projeção da natureza como matéria quantificável [...] seria o horizonte para uma prática societária concreta, que seria *preservada* no desenvolvimento do projeto científico”. Como esta situação se produziu? Marcuse rejeita uma explicação causal e volta-se para a análise fenomenológica husserliana da relação da ciência com o mundo da vida da experiência cotidiana.

Segundo Husserl, o *a priori* básico do empreendimento científico, seus conceitos e seus métodos derivam do mundo da vida e não são criações autônomas da razão pura como parecem ser. O conceito de ‘mundo da vida’ se refere à experiência cotidiana. Husserl entende essa experiência como um sistema de significados imediatamente disponíveis à consciência e postos em ação na prática ordinária. Em Heidegger, um conceito similar é chamado simplesmente de ‘mundo’. Para esses dois fenomenólogos, a teoria emerge em última instância de uma realidade correspondente no mundo da vida.

Marcuse escreve que o mundo da vida é um “modo específico de ‘ver’ [...] em meio a um contexto prático com propósitos”. Sob o capitalismo, tal contexto é o projeto de dominação da natureza. “Qualidades individuais e não quantificáveis põem-se no caminho de uma organização dos homens e coisas em conformidade com o poder mensurável a ser extraído deles. Este é, contudo, um projeto específico, sócio-histórico, e a consciência que leva a cabo este projeto é o sujeito oculto da ciência galileana.” Este sujeito é a burguesia ou, em outra leitura de Marx, o capital ele mesmo.

O conceito de ‘projeto’ introduzido por Marcuse nessa passagem deriva de Sartre. Sartre empregou o termo para enfatizar a liberdade do sujeito para escolher seu caminho na vida. Um projeto não é um plano de ação particular. Ele se baseia no que Heidegger chamou de ‘projeção’ de um mundo, isto é, um ordenamento da experiência em torno de um determinado modo de ser no mundo. Planos particulares somente se tornam

possíveis no interior de uma projeção desse tipo. Em Sartre e em Heidegger, esses termos são categorias metafísicas de existência individual, mas Marcuse as historiciza como categorias civilizacionais. Como tais, elas se referem à liberdade de sociedades inteiras para mudarem seu mundo.

Marcuse conclui que a congruência entre ciência, tecnologia e sociedade, no nível da forma de experiência, está em última instância enraizado nas exigências sociais do capitalismo e do mundo por ele projetado. Como tais, ciência e tecnologia não são capazes de transcender aquele mundo. Antes, elas estão destinadas a reproduzi-lo, por meio de sua estrutura mesma. Elas são, portanto, inerentemente conservadoras, mas não porque são ideológicas, no sentido usual do termo, ou porque seu entendimento da natureza é falso. Com efeito, Marcuse jamais questiona o valor cognitivo da ciência e da tecnologia. Contrariamente, elas são conservadoras porque são intrinsecamente ajustadas para servir uma ordem social que vê o ser como matéria para dominação. Em suas palavras, “a tecnologia tornou-se o grande veículo da *reificação*”.

Nesse sentido, o capitalismo é mais do que um sistema econômico. Ele é um *mundo*, no sentido fenomenológico do termo. Este mundo é um projeto histórico, isto é, ele é somente um mundo possível entre aqueles que surgiram no decurso do tempo. Seus elementos tornam-se claros em sua especificidade no contraste com outro mundo, o mundo grego antigo. Marcuse fornece, no capítulo 5, uma explicação para essa alternativa como pano de fundo para sua discussão sobre a ciência, no capítulo 6. Esta seção pode ser pensada como a resposta de Marcuse à discussão heideggeriana do pensamento de Aristóteles e da ‘revelação’ grega, na ‘Questão da Técnica’.

Para o *a priori* grego, as coisas não são unidades funcionais à espera de transformação e recombinação, mas antes elas são ‘substâncias’. Como tais, elas são mais do que a soma de suas partes relatadas mecanicamente. Elas têm um núcleo que resiste às mudanças. Este núcleo que as mantém sendo, combina logos e eros. Elas possuem tanto uma estrutura racional quanto uma orientação em direção a um fim ‘desejado’, seu *telos*. A palavra introduzida por Aristóteles para falar desse núcleo é ‘essência’. Ela é o centro dinâmico do ser da coisa, que a move em direção à perfeição. Quando ele diz que o ‘homem é um ser racional’, ele sabe perfeitamente que muitos homens são irracionais na maior parte do tempo. O ponto é que a essência do homem, a mais elevada potencialidade da espécie, é a racionalidade. Aqui, ‘é’ e ‘deve’, valor e fato, estão harmonizados. Como potencialidade, o valor pertence ao mundo objetivo das coisas, em vez de ser reduzido a uma fantasia interna, como na projeção moderna do ser.

Marcuse não vislumbra um retorno ao mundo grego. Isto não é nem possível, nem desejável. Ele tenta, contudo, reconstruir nos tempos modernos a ideia grega de potencialidade como a unidade entre valor e fato. A catástrofe do Esclarecimento, tal como Marcuse a compreende, somente pode ser superada através da emergência de uma racionalidade alternativa, fundada sobre um modo diferente de ‘ver’ no mundo da vida. Tanto o capitalismo quanto esta alternativa partilham da destruição da forma naturalizada de teleologia, exemplificada pelo mundo grego. Em lugar disso, eles projetam o ser em uma forma histórica, no capitalismo, como o objeto de dominação, ou na alternativa, em termos da realização de potencialidades reveladas historicamente.

O desenvolvimento desse argumento é antecipado pelo prefácio a *Homem Unidimensional*, escrito por Marcuse enquanto ele lecionava na França, no fim dos anos 1950. Uma vez mais, está contida nesse prefácio uma significativa referência a Heidegger, mas não ao Heidegger crítico da técnica. Contrariamente, Marcuse recorre a *Ser e Tempo*, em busca de uma concepção existencial da técnica. Ele escreve: “A máquina, o instrumento, não existe fora de um conjunto, de uma totalidade técnica; ela somente existe como um elemento da tecnicidade. Esta forma de tecnicidade é uma ‘estado do mundo’, uma maneira de existir entre o homem e a natureza”. Segundo Heidegger, esse estado do mundo depende de um ‘projeto’ transcendental, o qual por sua vez depende das necessidades da sociedade. Marcuse conclui: “De início, o projeto técnico contém os requisitos dessas necessidades... Caso se considere o caráter existencial da tecnicidade, pode-se falar de uma *causa final técnica* e da repressão dessa causa através do desenvolvimento social da técnica”.

Essa é uma passagem peculiar. Ela transpõe a análise transcendental heideggeriana da mundanidade como um sistema de instrumentalidades fundado sobre um conceito generalizado de ‘cuidado’ para o conceito historicamente específico de tecnicidade. Marcuse identifica a tecnicidade com o sistema da técnica moderna. O ‘cuidado’ heideggeriano transformou-se na orientação para as necessidades humanas, que é intrínseca à ação instrumental enquanto tal, incluída a técnica moderna. Mas ele foi bloqueado pelo capitalismo, que está acima de tudo a serviço da dominação. Assim, o que Heidegger concebeu como uma ontologia da ação instrumental, que unificaria ser humano e mundo sob os termos de um fim possível não especificado, transformou-se em uma explicação normativa da falência da técnica para realizar um fim definido e apropriado! Marcuse contrasta um *a priori* técnico truncado, voltado exclusivamente para a dominação, com

um *a priori* alternativo, que cumprisse o *telos* da técnica. Buscando este *telos*, o *a priori* alternativo criaria uma sociedade harmônica e reconciliada com a natureza. Dessa forma, a técnica não é neutra, mas ambivalente, isto é, disponível para dois caminhos distintos de desenvolvimento.

Resumido nessas poucas linhas está o movimento descrito por Marcuse, no início da década de 1930, de Heidegger para o marxismo, através de Hegel e do *Manuscrito Econômico-Filosófico* de 1844, de Marx. Nos *Manuscritos*, Marx descreve a unidade ontológica entre homem e natureza em termos de necessidade e trabalho. Traduzido para termos heideggerianos, isso equivaleria ao ser-no-mundo, entendido como a condição ontológica realizada na ação instrumental cotidiana. Mas a noção marxiana tem um caráter normativo que a heideggeriana não tem. A satisfação das necessidades humanas complexas por meio da aplicação das capacidades e poderes humanos ao trabalho contrasta com o empobrecimento e a alienação do capitalismo. Existe certamente, no caso de Heidegger, o que Marcuse chama de uma ‘causa final técnica’, mas ela permanece completamente vaga, em relação ao mundo contingente do ser-aí. Por que, dadas essas diferenças, Marcuse manteve essa curiosa referência a Heidegger? Sem dúvida porque ele precisava do conceito de projeto transcendental para fundamentar a oposição entre capitalismo e socialismo em uma teoria historicizada das precondições da experiência.

A alternativa progressiva, imaginada por Marcuse, teria um modo de experiência diferente do vigente. “O salto a partir da racionalidade da dominação para o reino da liberdade exige a transcendência concreta para além dessa racionalidade, ele exige novos modos de ver, ouvir, sentir, tocar coisas: um novo modo de experiência correspondente às necessidades de homens e mulheres que podem e devem lutar por uma sociedade livre.” Marcuse desenvolve esta ideia em *Um Ensaio sobre a Liberação*, com sua teoria da ‘nova sensibilidade’. A nova sensibilidade projeta um mundo da vida estético, orientado para as necessidades em vez de para a dominação. Ela seria técnica, mas de um modo diferente. Ela respeitaria as potencialidades de seus objetos, tanto humanos quanto naturais.

Potencialidade, nesse sentido, remete ao essencialismo aristotélico, embora refratado por meio da concepção histórica do ser de Hegel. Assim, o que Marcuse chama de potencialidade não é um atributo metafísico, mas emerge de lutas efetivas dos seres humanos. Estas lutas estão fundadas na capacidade imaginativa de projetar um futuro melhor e de compreender e apreciar as qualidades da natureza que aperfeiçoam a vida. A ideia de potencialidade de Marcuse é um princípio dinâmico orientado para o futuro,

em vez de uma ‘essência’ em sentido aristotélico. Permanece obscuro, porém, através da obra de Marcuse, como essa alternativa escapa à crítica de quantificação e instrumentalização, tão poderosamente desenvolvida no sexto capítulo de *Homem Unidimensional*.

Nem Adorno e Horkheimer, nem Marcuse oferecem uma explicação clara acerca de como uma ciência quantificadora seria apropriada, no contexto da reforma socialista da razão projetada por eles. Esta é uma inconsistência fatal na crítica marxista da racionalidade moderna. Ela já é visível na teoria lukacsiana da reificação, que é a fonte de todas essas críticas. Lukács também critica a quantificação do ser no capitalismo. Todos os fenômenos do progresso científico e técnico, dos mercados econômicos, do processo de transformação do trabalho, da burocratização da economia e do estado, reúnem-se sob uma lógica reificante, derivada, em última instância, do fetichismo da mercadoria. Lukács é forçado a admitir, contudo, que a quantificação da natureza contribui para o progresso científico, ao passo que o mesmo método aplicado à sociedade é uma ferramenta reacionária do capitalismo. Entendida adequadamente, a sociedade é objeto para uma explicação histórica qualitativa. Ele nunca explica como os dois lados contraditórios *dessa* equação devem confluir em uma técnica socialista, tanto científica quanto social, tanto quantitativa quanto qualitativa. A lacuna é crítica, para a Escola de Frankfurt. Se a dominação técnica é compreendida como a simples realização dos procedimentos quantificadores da ciência, então o argumento quase transcendental excluiria, ao que parece, o socialismo.

Eu propus uma solução para esse imbróglio, tal como ele aparece em Lukács, que posso formular aqui em termos marcusianos. Todas essas teorias confundem a condição *a priori* partilhada da ciência e da técnica com a unidade de propósito que suas realizações precisam partilhar. Por essa razão Habermas, entre outros, sugeriu que o termo ‘dominação’ é inadequado como uma descrição do *a priori* técnico-científico; ‘controle’ seria uma descrição melhor da base da racionalidade técnica, sendo a palavra ‘dominação’ reservada para relações humanas.

Sem ir tão longe quanto o foi Habermas na restrição do uso do conceito de dominação, continua sendo importante notar que a conexão entre capitalismo e ciência é fundamentalmente metodológica. O sistema econômico e a pesquisa científica partilham uma ênfase na quantificação, tal como exemplificado pelo fetichismo da mercadoria e da mensuração. O conceito de dominação parece inadequado como uma descrição dessa conexão. Para passar do método cognitivo para o fato social da dominação, uma

mediação essencial é necessária. Esta mediação é o processo de *design*. No *design*, quantificação e instrumentalização podem ser realizadas concretamente na técnica, conforme os interesses de um poder dominante.

Entretanto, Marcuse não distinguiu claramente entre a emergência sob o socialismo de novos conceitos e métodos científicos e outro processo social que leve a novos *designs* tecnológicos. Isto deixa a impressão de que o socialismo está à espera de um avanço cognitivo inimaginável – uma nova ciência – em vez de mudanças técnicas bem mais simples e já hoje ao nosso alcance.

Apesar da possibilidade de confusão apontada por muitos críticos, Marcuse estava certamente ciente da diferença entre avanço tecnológico e avanço científico. Ele rejeita a regressão à uma física qualitativa, mas argumenta que a ciência e a tecnologia podem novamente incorporar uma causa final objetiva. A teleologia racional retorna, mas como um atributo de artifatos e do mundo da vida ao invés de a natureza da ciência natural. Ele escreve, “a maestria técnica das causas finais é construção, desenvolvimento e utilização de recursos (material e intelectual) libertos de todos os interesses particulares que impedem a satisfação de necessidades humanas e a evolução de faculdades humanas. Em outras palavras, é a empresa racional do homem como homem, da humanidade”. Aqui o telos originário da racionalidade é recuperado. A leitura marxista de Heidegger feita por Marcuse anteriormente aparece sobremodo nessa passagem.

Não é fácil resolver todas as implicações dessa conclusão no contexto do conceito de experiência de Marcuse. Lembrando da estrutura de sua análise: as práticas sociais do capitalismo moldam um mundo da vida ao qual corresponde práticas básicas quantificadoras e instrumentalizadoras da ciência moderna. Desenvolvido em instituições sociais e tecnologia, aquelas práticas capitalistas também determinam o mundo da vida de todos os membros da sociedade. O círculo da teoria e da prática está fechado. O mesmo *a priori* reina sobre a experiência e racionalidade técnico-científica. A esperança da Escola de Frankfurt é que um *a priori* diferente de experiência, compatível com a ciência e tecnologia modernas, pode emergir, mas não uma que fecha os seres humanos à outras dimensões da realidade. Essa alternativa *a priori* teria que estimular a pesquisa sem identificar o ser si mesmo com a coisa cambiável, mensurável que ela projeta.

Uma leitura cuidadosa da versão de Lukács desse argumento em a História e Consciência de Classes (*History and Class Consciousness*) mostra como ele alterna entre duas versões de tal *a priori*. Em uma versão, parece que a revolução iria “des-reificar” a sociedade ao abolir o capitalismo. Mas,

em outra versão o socialismo é descrito como um processo de longo prazo. No curso de tal processo a forma reificada da objetividade das instituições sociais se torna a ocasião para atos particulares de “des-reificação” em uma esfera após a outra. Nesta versão alternativa, a “des-reificação” responderia a motivos específicos em cada caso surgindo do novo contexto social de sociedade socialista, ao invés de aparecendo do nada como uma nova suspensão. A primeira versão é a que geralmente é identificada com a teoria de Lukács e posta de lado como utópica; no entanto, muitas passagens apoiam a segunda versão.

Traduzindo nos termos de Marcuse, o equivalente da primeira versão seria a substituição da racionalidade tecnológica capitalista e seu modo correspondente de experiência por uma nova racionalidade socialista e seu próprio modo de experiência. Marcuse parece estar dizendo algo assim em várias passagens citadas acima. Mas, quando se examina cuidadosamente o que ele espera dessa nova tecnologia, o argumento parece ser bem menos radical. Ele também parece ter uma segunda versão mais realista na qual o reconhecimento de potencialidade orienta e limita os *designs* técnicos baseados na conhecimento adquirido da natureza. Ele escreve, “A crítica da tecnologia não objetiva nem uma regressão romântica, nem uma restauração espiritual dos ‘valores’. As características opressivas da sociedade tecnológica não são devido ao materialismo e ao tecnicismo excessivos. Ao contrário, parece que as causas do problema estão na prisão do materialismo e da racionalidade tecnológica, ou seja, nas restrições impostas pela materialização dos valores”.

Eu acredito que uma posição coerente está implicada na oscilação sobremodo confusa de Marcuse entre um programa ambicioso e sugestões mais modestas. Ele está tentando dizer que a relação técnica com a realidade contém um potencial inerente de dominação. Porque a ligação entre o capitalismo e a ciência é primordialmente ciência metodológica e pode ser dita neutra em respeito a ideologias e valores circulando na sociedade. No entanto, a sua própria neutralidade cancela a consideração devido à potencialidades dos seres humanos e coisas. É conservador em suas implicações sociais na medida que *designs* tecnológicos ignoram essa potencialidades também. Mas o processo de *design* tecnológico não é predestinado a dominação. A tecnologia é essencialmente composta por poderes que de certo modo a ciência não é. O design é controlado pelos interesses predominantes e responde diretamente àqueles interesses. A ligação importante entre tecnologia e capitalismo não é o puro método, mas um tipo particular de aplicação do método.

Opor-se à tendência em direção a dominação implícita na ação técnica requer o que Marcuse chama de “materialização dos valores”. Os designs que respondem a tais valores materializados são rotineiramente encontrados em sociedades pré-capitalistas. Mas que mediante tradições capitalistas são abandonados e a população não tem acesso ao processo de design. O capitalismo revoluciona a produção e subordina toda a sociedade ao poder técnico que se torna a nova fonte de legitimidade. Logo, a tecnologia capitalista plenamente desdobra seu potencial por dominação não apenas no nível dos seus objetos particulares, mas também no nível geral, social. Essa situação pode ser revertida através de um processo de mudança de design que leva em consideração as potencialidades humanas projetadas por um socialista *a priori*.

O design é a mediação através da qual o potencial por dominação contido na racionalidade técnico-científica entra no mundo social enquanto um projeto civilizacional. O capitalismo realiza tal potencial ao estendê-lo sem limites a todos os aspectos da natureza e dos seres humanos: “ Quando a técnica se torna a forma universal de produção material, ela circunscreve toda a cultura; ela projeta a totalidade histórica- um mundo”. O rompimento com esse mundo não transforma imediatamente a ciência, apesar de a longo prazo poder ter consequências para a concepção científica de realidade. No entanto, o rompimento requer um engajamento imediato com a tecnologia em interesse dos seres humanos e da natureza.