

# A Tecnologia Pode Incorporar Valores?[1]

## A Resposta de Marcuse para a Questão da Época.

**Andrew Feenberg**

### **Prólogo**

Por que voltar a pesquisar o passado filosófico e reanimar a teoria da tecnologia de Marcuse? Não é ele um velho tecnofóbico, um ideólogo marxista obscuro, um elitista pré-pós-moderno? O que nós ainda podemos aprender com ele que não foi refutado pela nova geração de tecno-críticos do computador ou que não foi melhor formulado por Baudrillard?

Eu faço estas questões impertinentes para motivar este artigo, que não tem um propósito meramente comemorativo. Pelo contrário, acredito que Marcuse é, hoje especialmente, importante para nós como um dos primeiros pensadores que não apenas encarou as implicações técnicas da tecnologia moderna, mas também formulou uma resposta tecnológica. Se aquela resposta é inteiramente bem-sucedida é menos importante do que a nova relação que a tecnologia envolve. Essa é relação que eu quero ressaltar nas reflexões que se seguem.

### **A Questão da Época**

O problema da relação da técnica com os valores aparece pela primeira vez no *Gorgias* de Platão. Nesse diálogo, Sócrates debate a natureza da *techne*, ou a “arte” da retórica. Ele faz a distinção entre as artes verdadeiras, que são baseadas em um *logos*, e o que ele chama de mera habilidade, *emprirae* em grego, isto é, a norma prática baseada na experiência, mas sem uma razão fundamental subjacente.

Para Platão, tal razão fundamental ou *logos* inclui necessariamente uma referência ao bem (mercadoria) que se serve da arte. Se a arte está na construção naval, seu *logos* instruirá não apenas o construtor a colocar as tábuas de uma determinada forma, mas mais especificamente o guiará de modo a fazer um navio que seja forte e seguro. A arte do médico inclui não apenas várias noções sobre ervas, mas também a incumbência curativa de administrar seus usos.

Essas artes são diferentes da mera habilidade de combinar pedaços de madeira ou ervas sem um propósito subjacente. A lógica técnica e os valores são combinados nas artes verdadeiras enquanto as habilidades servem para propósitos meramente subjetivos. Mas porque nós estamos propensos a aceitar a aparência pela realidade, e perseguir o prazer ao invés das mercadorias, para cada arte existe alguma habilidade que imite seus efeitos e iluda suas vítimas. A medicina correlacionada com os cosméticos dá aparência de saúde sem ser real. A retórica, o poder de substituir a aparência pela realidade na linguagem, é a habilidade suprema e mais perigosa. Em um debate sobre construção naval ou medicina, o orador silenciará o técnico o tempo todo. Significa o triunfo sobre os fins.

O mais articulado advogado das habilidades da retórica em *Gorgias* é Callicles, que tem um apetite ilimitado por poder e prazer e pretende obtê-los através de seu domínio dos truques da linguagem. Está claro na numa leitura de Aristophanes, Thucydides e outros autores contemporâneos que aquela ambição não era meramente uma idiossincrasia pessoal, todos eles denunciam a degeneração moral e o egoísmo da Atenas imperialista do final do século V. Os atenienses agiram como se o efetivo militar justificasse a posse e o exercício do poder sobre seus vizinhos. A versão de Platão da questão de sua época era então, muito simples, poderia estar certa? Sua resposta para essa questão é a base do pensamento ético racional do oeste.

De certa maneira a idéia de Platão de *techne* parece óbvia. As tecnologias são, de fato, subordinadas aos propósitos que aparecem nos métodos técnicos como um guia para os recursos e procedimentos. Um programador trabalhando para a Rolls-Royce Aircraft me explicou que passava 10% do tempo fazendo programas que controlam os motores e 90% do tempo testando os programas para assegurar a segurança daqueles que voam nos aviões que ele projeta. Platão, sem dúvida, aprovaria: o *logos* está presente na Rolls-Royce.

Porém, nós modernos não podemos mais generalizar tais exemplos como Platão fez. Para cada projetista de aeronaves, existe um construtor de bombas em algum lugar. Nós ainda podemos nos referir a ênfase de Platão da necessidade de um princípio fundamental, um *logos*, mas nós não temos certeza de que isso inclui uma idéia de mercadoria. Na verdade nós tendemos a pensar nas tecnologias como sem leis, como serventes de propósitos subjetivos, pensamento bastante parecido com a maneira que Platão pensou as habilidades. O que tem acontecido para que se desconecte *techne* e valor nos tempos modernos?

O primeiro teórico da nossa visão moderna é Max Weber. Weber fez a distinção entre a racionalidade substantiva e formal de maneira correspondente à distinção de Platão entre *techne* e habilidade. A racionalidade substantiva postula um bem e adapta os recursos para a obtenção dele. Muitas instituições públicas trabalham com essa base: educação universal é um bem que determina os meios apropriados, isto é, salas de aula e professores. A racionalidade formal está preocupada unicamente com a eficiência dos meios e não faz referência a um bem. Sua finalidade vem de fora, dos seus usuários. Assim a racionalidade formal é um valor neutro, como a *empiria* de Platão. A modernização consiste no triunfo da racionalidade formal sobre a ordem mais ou menos racional herdada do passado. O mercado é o instrumento principal dessa transformação, substituindo a lógica do dinheiro pela busca planejada de valores. A burocracia e a administração são outros domínios em que a racionalidade formal eventualmente prevalece.

A habilidade em Platão é subserviente à caminhada ao poder do sujeito particular. Callicles, por exemplo. Nenhum significado maior prevalece dentro dessa subjetividade puramente individual. O triunfo de Callicles conduziria apenas à tirania e à reação anárquica que se segue. A neutralidade do valor em Weber encerra um propósito similarmente subjetivo, todavia o mercado e os processos políticos o provêm com um amplo significado de algum tipo. A questão é: qual é este significado? O próprio **Weber** era especialmente pessimista. Ele previu uma cela de ferro da burocracia aprisionando a civilização ocidental. A lógica dos recursos técnicos empregados na sociedade ocidental prevaleceu sobre os valores iluministas de liberdade e individualidade. Uma ordem que

estava emergindo necessitava de algum propósito ou importância maior, mas aquela, pelo menos, era uma ordem. Isto é o que Weber quis dizer com “diferenciação” de esferas. A *empíria* tem sua própria lógica como um sistema de meios institucionalizado nos mercados e nas burocracias, e aquela lógica irá se impor independente da vontade humana e de qualquer concepção de bem (mercadoria). Esta é a diferença entre a tirania individual que Platão temia, e a tirania dos meios racionais que assombravam Weber.

A marca de Weber peculiarmente moderna de pessimismo encontra o seu paradoxo em **Heidegger**. Escrevendo uma geração depois de Weber, Heidegger muda a ênfase do mercado e da burocracia para a tecnologia. Sua cela de ferro é um sistema de pesquisa e desenvolvimento, uma tecnociência. Heidegger argumenta que a realidade é fundamentalmente reestruturada pela tecnociência de um modo que esta tira da sociedade todas as suas potencialidades intrínsecas e a expõe a dominação a serviço dos fins subjetivos. O efeito geral desse processo é a destruição do homem e da natureza. Um mundo “estruturado” pela tecnologia é radicalmente alienado e hostil. Mesmo o moderno Calicles é capturado no sistema que ele acha que domina. A tecnociência é mais perigosa do que a retórica ou o mercado. O perigo não está meramente nas armas nucleares ou em alguma ameaça similar à sobrevivência, mas na obliteração do status particular e da dignidade da humanidade como o ser através do qual o mundo toma inteligibilidade e significado; visto que os humanos têm se tornado meras matérias-primas, exatamente como a natureza que eles fingem dominar.

Platão não estaria inteiramente surpreso com mudança de ênfase, do abuso da *empíria* pelos seus usuários para a destrutividade inerente à própria tecnologia, embora seja peculiarmente moderna. Essa mudança resulta do fato que a tecnologia não apenas manipula as aparências na linguagem, mas se impõe à realidade como um sistema. Em Heidegger, a questão da época é, portanto, reformulada. Agora nós estamos menos preocupados com a justificação do poder político do que com o desafio da sua presença sublime como tecnologia. Nossa questão é: nós podemos viver com tecnologia; isto é, com o poder em sua forma moderna? O problema ético dos direitos e do poder cedeu ao problema da transformação destrutiva da tecnologia que opera tanto nos usuários quanto nos seus objetivos. Nós estamos menos preocupados se os descendentes de Calicles são legítimos do que se o mundo que eles dominam pode sobreviver aos meios movimentados pela sua ambição ostentosa.

Nesse ponto, nós parecemos ter chegado no círculo perfeito. No fim, o valor neutro da tecnologia contém, apesar de tudo, um valor nele mesmo, e esse valor é a dominação pura. Este é o paradoxo da posição de Heidegger. Como ele escreveu, “a característica saliente da tecnologia moderna consiste no fato de que realmente não é mais meramente um “meio” e não permanece mais a “serviço” dos outros, mas em vez disso revela um caráter específico de dominação” (Citado em Zimmerman, 1990:214).

### **A Tirania da Razão**

Este pano de fundo apronta o palco para a discussão da teoria de Marcuse da tecnologia. Marcuse, obviamente, era um discípulo de Heidegger e também profundamente influenciado pela filosofia clássica. Sua abordagem da questão da época não era muito diferente da abordagem de Platão e de Heidegger. Ele também se preocupava com o triunfo dos meios aparentemente sem normas sobre os fins, da dominação sobre qualquer outro valor. Ele também se perguntava como nós

poderíamos sobreviver a nossa própria caminhada à dominação sobre a natureza, agora que ela estava materializada em um sistema e não estava mais restringida por um *logo*.

Tanto na crítica de Heidegger quanto na de Marcuse, a dificuldade teórica principal consiste na afirmação simultânea da neutralidade da tecnologia e de sua tendência à dominação. Como os meios meramente neutros podem favorecer a dominação sobre a libertação? A neutralidade dos meios não é uma garantia de sua indiferença no que diz respeito aos fins?

Marcuse dedica-se a essas questões mais explicitamente em *Ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional* (1964). Neste livro ele volta ao entendimento da razão e da verdade na ontologia clássica para obter uma resposta. Para o entendimento dos gregos antigos é a capacidade que distingue entre a verdade e a mentira, não apenas no reino das proposições, mas também no reino do próprio ser. Todos os seres aspiram aos seus fins, em uma forma perfeita que cumpra sua finalidade, seu propósito. Os seres reais são imperfeitos, portanto, falsos. O julgamento racional de tal ser, portanto, implica em um imperativo: ele é, também, alguma coisa.

Essa concepção ontológica da razão explica a noção platônica de *techne*. O papel das artes é trazer o ser para sua forma essencial. Está implícita em toda arte uma finalidade que corresponde à perfeição de seus objetivos. A arte do governo visa tornar o homem justo; a arte da educação procura desenvolver a capacidade racional que é a essência humana.

Nenhuma finalidade está implícita na tecnologia moderna. A razão técnica moderna visa a classificação, a quantificação e o controle. Ela reconhece apenas a experiência empírica como real. A tensão entre a verdade e a mentira levada para além do empírico não tem significado algum para ela. O que a antiga ontologia toma por uma finalidade intrínseca – a forma perfeita das coisas – é tratada como uma preferência pessoal pela razão moderna. Essa razão torna insignificante a diferença entre as potencialidades inerentes das coisas e os desejos meramente subjetivos. Esta é a razão que está na base da ciência e tecnologia modernas.

A razão moderna é dita ser um valor-neutro no sentido de que todo e qualquer objetivo pode ser alcançado através dos meios racionais. Porém, essa neutralidade também se mostra na recusa de fazer a distinção entre preferências e potencialidades. Por exemplo, uma análise do estado conduzida nos termos clássicos relataria isto imediatamente para os fins éticos, e.g., a justiça. A abordagem moderna, desde Maquiavel, foca exclusivamente o maquinismo da coerção e do consentimento sem se preocupar com os propósitos do todo. Mas como os fins do governo, da justiça, podem ser colocados no mesmo plano do desejo de poder de um Calicles? Uma tendência se revela nessa equivalência, uma tendência que está toda em benefício de Calicles, cuja ambição agora é tomada não menos seriamente do que um propósito público verdadeiro, visto que ambos são considerados como meramente subjetivos. É essa abstenção de qualquer julgamento do que é accidental e do que é essencial que é a origem da violência da razão moderna, que se coloca a serviço do status quo.

O sistema de classe se beneficia dessa recusa de identificar potencialidades no que é empiricamente dado. Sua existência depende da supressão do potencial de uma ordem social pacífica e igualitária tornada possível pelo avanço tecnológico. Marcuse argumenta que a racionalidade formal contribui para manter e reproduzir tal dominação, que até agora está estabelecida dentro da estrutura inerente da sociedade.

O mundo do trabalho é o domínio principal do qual o sistema de classes depende para a continuidade da dominação. Se a autonomia e a auto-realização dos trabalhadores são tratadas como preferências subjetivas ao invés de uma potencialidade humana, elas perdem a força normativa para conter rumo do capital para o lucro e a eficiência. Esse rumo, incorporado à tecnologia que exige um governo ineficiente e podado, aparentemente refuta esses fins humanitários supostamente subjetivos. A autonomia e auto-realização em uma linha de montagem permanecem o mais puro sonho enquanto os produtos reais saem da linha e provam o seu valor. Isto é o que Marcuse quis dizer quando escreveu: “A razão teórica, que permanece pura e neutra, introduziu-se no ramo de atividades da razão prática... Hoje, a dominação se perpetua e se estende não apenas através da tecnologia que *como* tecnologia provê a ampla legitimação da expansão do poder político e absorve todas as esferas da cultura.”(1964:158)

Enquanto as linhas gerais da crítica de Marcuse do valor da neutralidade têm uma certa similaridade com as de Heidegger, Marcuse se coloca muito mais próximo da demanda ontológica clássica por finalidade. Como resultado disso, o seu pensamento é muito mais positivo e acessível do que o dos seus professores. Partindo do sofrimento e das lutas atuais sob a dominação tecnológica, Marcuse, diferentemente de Heidegger, respondeu à demanda por uma solução concreta, uma alternativa. De alguma maneira os potenciais suprimidos devem ser libertados para o desenvolvimento livre.

O marxismo parece pronto para explicar como, mas a história tem deixado ultrapassada a sua ênfase nas relações de propriedade e seu otimismo tecnológico. A tecnologia moderna não pode simplesmente ser organizada num movimento para realizar fins radicais. A lógica de suas operações normais os contradizem. De que maneira ela poderia fazer a linha de produção retornar à cena da representação própria, ou disseminar propaganda por cultura e livre pensamento? O caráter sistêmico da tecnologia moderna bloqueia os recursos para esses propósitos. Marcuse concluiu que a ciência e a tecnologia precisam ser reformadas nos seus níveis mais fundamentais, no próprio nível da racionalidade tecnológica. Ele escreveu: “A liberdade, de fato, depende muito do progresso técnico, dos avanços da ciência. Mas esse fato facilmente obscurece a pré-condição essencial: a fim de se tornar veículos de libertação, a ciência e a tecnologia teriam que mudar sua direção e seus objetivos atuais; elas teriam que ser reconstruídas de acordo com uma nova sensibilidade de demandas dos instintos de vida. Então alguém poderia falar de uma tecnologia de libertação, produto de uma imaginação específica livre para projetar e esboçar as formas de um universo humano sem exploração e labuta” (Marcuse, 1969:19).

Não apenas os *fins* da produção, mas os *meios* devem ser transformados já que eles incorporaram a dominação na sua estrutura. Uma alternativa verdadeira teria que mudar tanto a base material quanto as estruturas institucionais. Este é um afastamento radical do marxismo tradicional. Marx, Engels, e Lênin condenaram a sociedade existente pela sua falta de habilidade para desenvolver a base tecnológica existente ao máximo. Marcuse argumenta que o problema hoje não é tanto desenvolver aquela base quanto usá-la para criar uma base nova e diferente.

Essa ênfase na transformação também distingue a crítica da tecnologia de Marcuse da crítica de Heidegger e ainda mais da Escola de Frankfurt. É verdade que a tecnologia tem o poder e as conseqüências que Heidegger e Adorno denunciaram, mas ela também

continua a carregar consigo uma promessa. Em Heidegger pode-se esperar por uma “relação livre da tecnologia”, uma mudança salutar em atitude; Adorno oferece um pouco mais com o seu conceito de iluminismo adaptado à “obediência da natureza”. Marcuse, muito mais radical, convoca uma mudança na própria natureza da instrumentalidade, que seria fundamentalmente modificada pela abolição da sociedade de classes e seus princípios associados. Assim Marcuse dá a questão da época uma volta adicional. Esta não é apenas uma questão ontológica de o que a tecnologia está fazendo de nós; essa questão, sem dúvida, precisa ser feita, mas nós devemos também nos perguntar a questão política do que nós podemos fazer da tecnologia.

### **O retorno à *techne***

Marcuse argumentou que a saúde e o bem-estar do mundo objetivo está em nossas mãos, e nossa própria existência e felicidade dependem de reconhecer as potencialidades antes dominá-las de maneira destrutiva. Uma sociedade pós-revolucionária poderia criar uma ciência e uma tecnologia novas que alcançassem seus objetivos e nos colocassem em harmonia com a natureza. A tecnologia e a ciência novas tratariam a natureza como outro sujeito ao invés de tratá-la como uma mera matéria-prima. Os seres humanos poderiam aprender a alcançar seus objetivos através da realização de suas potencialidades naturais inerentes ao invés de devastá-las para os fins do poder e do lucro.

Está implícita nessa abordagem uma restauração moderna de uma concepção clássica de *techne*. A tecnologia precisa ser reconstruída ao redor da concepção de bem, na terminologia de Marcuse, ao redor do *Eros*. O novo *logos* deve incluir um punhado de essências, e a tecnologia deve ser orientada para a realização das potencialidades inerentes. Como Marcuse escreveu, “O que está em jogo é a redefinição dos valores em *termos técnicos*, como elementos nos processos tecnológicos. Os novos fins, como fins técnicos, operariam então no projeto e na construção da maquinaria, e não apenas em sua utilização” (1964:232). Marcuse exigia dessa forma a reversão do processo de neutralização pelo qual a racionalidade formal tem sido separada da racionalidade substantiva e tem sido subserviente à dominação.

Ainda que nós fôssemos gostar muito de reavivar o antigo conceito de *techne*, ele se apóia numa ontologia fora do contexto com implicações socialmente conformistas. Os critérios em termos dos quais as potencialidades eram atribuídas às coisas antigas eram critérios da comunidade, aceitos sem críticas pelos filósofos. Por exemplo, pareceu óbvio que “o homem é um animal racional” aos filósofos cuja sociedade valorizou a reflexão sobre o trabalho. A filosofia grega traiu uma fidelidade inconsciente às limitações que excedem historicamente a essa sociedade. A filosofia moderna não pode proceder desse modo ingênuo, mas deve exigir razões, terrenos definitivos. Como Marcuse pode justificar uma concepção normativa de potencialidade? Quais são, por exemplo, os terrenos para a liberdade preferentemente realçada no local de atuação da dominação de classe?

A resposta de Marcuse a essa questão era historicizar a noção de essência. Isto não é tão implausível quanto parece. A concepção grega da coisa, substância, não era estática. Ela inclui um movimento inerente para formas superiores. Na verdade o mundo grego “dinâmico”, traduzido como “potencial”, já implica um tipo de energia e empenho. Essas formas superiores poderiam ser identificadas por um tipo especial de

inteligência abstrativa que se despidisse das características contingentes (125-126). O esforço de passar pela formas é negativamente evidente na própria experiência, no mundo sofrido e rivalizado de tensões internas de que razão analisa.

A filosofia antiga juntou o *Logos* ao *Eros* na sua combinação de abstração teórica e de empenho voltado para a busca pelo bem. Mas ela carecia de uma auto-consciência histórica. A dinâmica temporal se funda em coisas que eram específicas para um indivíduo ou uma espécie. Cada tipo de coisa tinha a sua própria essência, e, não obstante essas essências fossem objetos de rivalidade, elas mesmas não existiam pontualmente. Conseqüentemente os filósofos antigos chegaram a uma concepção estática de essência que poderia até tomar a forma de idéias eternas.

Hoje tal concepção ahistórica de essência é inaceitável. Não apenas as coisas individuais são superadas pelo tempo, mas as essências também. Isso é especialmente óbvio em nosso entendimento moderno das coisas do homem. Nós sabemos o que os seres humanos fizeram deles mesmos e do seu mundo no curso da história. Se nós revivêssemos a linguagem da essência hoje, sua conceitualização deve compreender, antes do que conduzir, a observação dessa história. A ambição de Marcuse era, portanto, reconstruir tanto o *Logos* quanto o *Eros* como categorias históricas, isto é, reinterpretar as tensões observáveis na realidade como parte de um amplo processo histórico.

Esse historicismo marcusiano evita uma concepção exclusivamente racionalista dos terrenos onde se identificam as potencialidades, e as ligações do seu pensamento com o materialismo e o anti-utopismo da tradição marxista. A dialética, como uma lógica das interconecções e dos contextos revelada no conflito histórico, oferece uma alternativa moderna ao dogmatismo antigo. Dessa maneira, apesar das referências de Marcuse às essências, a biologia, aos instintos e coisas semelhantes, ele nunca entreteve uma concepção estática da natureza humana. Os critérios do avanço social, tais como o fim do sofrimento desnecessário, não estão assentados na biologia ou são derivados de um ideal de homem, mas são antes reflexões das exigências e lutas reais.

Marcuse chama os conceitos dialéticos mais gerais de universais críticos ou “substantivos”. Esses universais não são tão ideais no sentido usual, mas funcionam como uma articulação conceitual das tensões sociais que revelam a repressão e a coação. Por exemplo, o “ideal” de liberdade, entendido como o livre desenvolvimento de um propósito autônomo, valida simplesmente o esforço para realizar as potencialidades. O conteúdo de um universal tal como esse deriva das tensões da realidade e não da noção especulativa pré-concebida ou de um consenso social aceito sem críticas.

Entretanto, essa dimensão histórica de dialética é ela própria insuficiente para o terreno da teoria. As lutas atuais podem nos mostrar a existência das potencialidades reprimidas que poderiam ser concretizadas numa sociedade mais livre. Mas a articulação do conteúdo da existência daquelas potencialidades e a colocação de algumas sobre as outras, os conceitos pressupostos, a linguagem, a tradição não são inteiramente reduzíveis àquelas lutas. Permanece uma lacuna entre a realidade empírica com todas as suas tensões internas e a visão de uma sociedade melhor. Marcuse preenche essa lacuna com três mediações dialéticas: uma análise das melhoras possibilitadas tecnicamente na situação humana sob as condições dadas; a herança da tradição filosófica ocidental em que os universais substantivos primeiro se desenvolveram e adquiriram seus contornos básicos; e as projeções de uma razão imaginativa, livre para combater a realidade esteticamente. A herança teórica, voltando

aos gregos, está traduzida nos termos práticos por uma *techne* moderna que responde às tensões internas da realidade com soluções técnicas guiadas pela experiência estética.

### **Tecnologia e Estética**

Por que estética? Com certeza este é um lugar estranho para se procurar por uma solução para os problemas da tecnologia moderna. Todavia considere as dificuldades da posição de Marcuse. Ele argumentou que a tecnologia é um sistema poderoso com uma lógica própria, independente dos objetivos a que ela serve e que domina todas as coisas com as quais entra em contato. Esta lógica está baseada na recusa de reconhecer os potenciais inerentes; todos os objetivos são atribuídos à subjetividade humana. Sendo isto verdade, se mudássemos meramente os objetivos, esta lógica não mudaria, o que é a fonte da ameaça definitiva. Para fazer alguma diferença neste nível, a tecnologia deve ser transformada para reconhecer as potencialidades inerentes.

Mas Marcuse também aceita a visão moderna de que as essências não podem ser baseadas nas tradições existentes e nos padrões da comunidade, nem derivadas especulativamente de uma metafísica de algum tipo. O que ele chama de “pensamento unidimensional” representa aquele ceticismo moderno por rejeitar inteiramente a idéia de essência e permanecer no nível da observação empírica. Este pensamento, deste modo, evita o conformismo limitado pela tradição e a metafísica fora de época, mas apenas por evitar as premissas do pensamento tecnológico. Este pensamento não reconhece as potencialidades inerentes mais do que a tecnologia reconhece, e não oferece, portanto, orientação para a reforma tecnológica. Como, então, a tecnologia pode reconhecer estes valores essenciais? Para quais critérios Marcuse pode apelar?

Enquanto estes problemas teóricos dificultam o progresso, são as influências da Escola de Frankfurt e da fenomenologia no seu pensamento que sugerem uma solução estética. Da Escola de Frankfurt, Marcuse deduziu a noção de experiência, de um modo mais fértil e original, que foi frustrada por um foco superficial da luta pela sobrevivência na sociedade de classes. O reino da arte estava diferenciado como imaginação, e a razão se separava deste contexto. A razão se tornou técnica enquanto a imaginação conservou imagens de uma existência perfeita, uma negatividade persistente que era confinada em segurança a um reino artístico marginal. Da fenomenologia, Marcuse deduziu a noção de uma “*Lebenswelt* estética” como o local de uma ordem diferente de experiência que revela as qualidades estéticas dos objetos. A experiência estética é um domínio hoje marginalizado, colocado fora de ação quando vem à tona um assunto como o domínio técnico do meio-ambiente, mas ela pode se tornar central numa sociedade libertada.

A influência fenomenológica primária de Marcuse parece ser Heidegger, não obstante ele raramente admita isso, talvez por causa de suas profundas discordâncias políticas. Como Heidegger ele vê a tecnologia com mais do que técnica, como mais ainda do que política; ela é a forma da própria experiência moderna, o principal modo em que o mundo é revelado. Para ambos filósofos a “tecnologia” estende o seu alcance para além dos limites do equipamento presente. Isto significa uma maneira de pensar e um estilo de prática que envolve uma reestruturação quase transcendental da realidade como um objeto de controle técnico. A libertação desse tipo de forma de experiência apenas pode vir através de outra forma de experiência. Em termos heideggerianos, como Dreyfus os explica, Marcuse busca uma nova revelação do ser através de uma transformação das práticas básicas (Dreyfus, 1995).



Essas considerações fenomenológicas explicam porque a razão instrumental existente não pode servir aos fins radicais. Esses “fins” não são meramente objetivos a ser buscados com meios técnicos apropriados, mas as formas de um novo tipo de experiência pertencente a uma nova ordem social. Para esses fins operarem na estrutura da maquinaria, como Marcuse requer, eles devem primeiro aparecer na estrutura dos próprios objetos, como essências, e não como desejos ou vontades subjetivas.

Como essas essências são apreendidas na experiência estética? Essa é a questão do modo de abstração apropriado a uma reconstrução moderna do conceito de essência. Uma vez que a metafísica e a tradição foram excluídas da ordem, é apenas através da compreensão imaginativa da realidade que a razão pode passar de uma mera catalogação e quantificação dos objetos na busca do controle para uma apreciação da sua verdadeira verdade. A reflexão sobre a experiência estética dá suporte a um tipo de julgamento racional que pode identificar a “Forma” significativa da realidade, que pode distinguir essência de incidente, potencialidades superiores de existência empírica truncada. Seguindo Hegel, Marcuse chama este ato abstrativo associado com a percepção estética de uma “redução estética” (1964:239). Ela consiste em acabar com os aspectos contingentes dos objetos, que os restringem e os atrofiam, a fim de alcançar ao que eles poderiam ser se fossem libertados para o seu livre desenvolvimento.

A redução estética carrega a teoria dialética da essência além da teoria; ela demonstra no nível teórico a reivindicação da experiência estética e transforma esta experiência em imagens positivas. Aqui a beleza é o símbolo de bem, a revelação do ser em sua plenitude. A imaginação passa pelas fronteiras da sociedade de classes e, ao se tornar “produtiva”, guia a prática técnica para trabalhar pela a “existência pacífica”. Uma razão transformada em “livre por liberar as exigências da imaginação”, chega a vários caminhos diferentes de governar o mundo.

A prática artística oferece a Marcuse um modelo de uma instrumentalidade transformada, diferente da instrumentalidade para a conquista na natureza, característica da sociedade de classes. Semelhantemente às vanguardas artísticas do começo do século vinte, Marcuse acredita que a idade de ouro dividida entre a experiência estética e a vida diária poderia ser transcendida através da razão e da imaginação agitadas. A ciência e a arte se uniriam na criação de uma nova base técnica. Essa noção relembra o slogan dos Eventos Franceses de Maio, Todo o Poder à Imaginação, e na verdade *Sobre a Libertação* (1969) é dedicado aos jovens militantes de maio de 68.

### **Compreendendo Marcuse**

Considerando tudo isso reunido no nível da teoria pura, mas de forma concreta, como seria uma *techne* moderna? Marcuse argumenta que ela incorporaria valores na sua própria estrutura, que seria essencialmente orientada para o bem. Mas o que isso significaria na prática? A maior parte da crítica a Marcuse oscilou entre duas possibilidades óbvias.

1) Se uma nova racionalidade tecnológica esteticizada tivesse que ser baseada em princípios técnicos completamente novos, então toda a teoria é amplamente inacreditável. Quem inventaria esses princípios, e como eles seriam? Mas ainda que às vezes pareça que Marcuse pretenda uma ruptura total com o passado, a transformação da racionalidade tecnológica que o interessa não deveria supostamente refutar a

aritmética elementar, mudar uma casa decimal do *pi*, ou encontrar substitutos esteticamente agradáveis para a manivela e a roda. Nem iria, como Habermas sugeriu, requerer uma comunicação individual com a natureza ao invés de seu controle técnico. Marcuse não acreditava que era possível substituir a tecnologia por algum tipo de união mística do homem com a natureza. Aquele era o ponto de vista que ele atribui a seu velho amigo Norman Brown e que distingue rigorosamente de sua própria posição materialista.

2) Talvez Marcuse tivesse ambições mais modestas e apenas esperasse que a tecnologia, como nós a conhecemos, fosse usada para melhorar ao invés de destruir a vida. Mas se ele pretendia não inovar nada mais do que isso, é difícil descobrir como, *praticamente*, a sua posição diferiria de uma simples mudança de objetivos. Claro que nós poderíamos nos livrar das linhas de montagem e do mercantilismo, mas isso exigiria uma mudança tecnológica verdadeiramente *fundamental*? Se a nova tecnologia é simplesmente uma coleção de novas aplicações baseadas nos princípios técnicos existentes, então é difícil enxergar o porque de tudo isso. Mas o próprio Marcuse rejeita esta posição modesta e, conseqüentemente, fala da necessidade de uma mudança na racionalidade instrumental e não meramente nas utilizações da tecnologia.

Nenhuma dessas interpretações está de acordo com os seus textos, que rejeitam explicitamente ambas. Este é o enigma de Marcuse que tem atormentado todos os seus intérpretes. Eu consigo ver apenas uma solução para isso. Não é uma solução formulada pelo próprio Marcuse, mas eu acredito que ele poderia ter aceitado-a, que ela é compatível com o seu pensamento.

A dificuldade de interpretar Marcuse é causada pela confusão de termos e níveis que suas próprias formulações proporcionam. O termo chave “racionalidade tecnológica” é às vezes igualado à *razão* tecnológica em geral, ou apenas a tecnologia existente, ou às vezes empregado de formas modificadas tais como “racionalidade pós-moderna” para se referir a uma *techne* futura libertada. Ademais, porque Marcuse não analisa exemplos concretos, não é fácil desenredar seu conceito de racionalidade tecnológica de outras duas dimensões mais familiares de tecnologia, a saber, os princípios técnicos básicos e sua utilização concreta. Contudo a racionalidade tecnológica deve ser diferente de ambas, ou Marcuse teria usado uma linguagem ordinária para se referir a ela? O que, então, ela deve ser?

Uma leitura comum vindo de Habermas identifica a “racionalidade tecnológica” em Marcuse com o interesse genérico em controle tecnológico, eficiência abstrata. Mas isto nos leva direto às duas interpretações inaceitáveis esboçadas acima: ou Marcuse quis que nós inventássemos um novo tipo de tecnologia que não envolveria controle e eficiência, ou ele meramente escreveu de uma maneira confusa sobre a necessidade de utilizar o controle tecnológico e a eficiência para novos propósitos, uma idéia trivial.

Eu sugiro uma interpretação diferente, que no fim não toma Marcuse como um sonhador ou para um obscurantista, e que está de acordo com a sua própria ênfase na importância de situar conceitos abstratos como “eficiência” em um contexto social concreto. Deste ponto de partida, seu conceito de racionalidade tecnológica não pode ser idêntico aos conceitos formais de eficiência e controle, mas deve ter tanto um conteúdo social como um padrão socialmente específico de orientação objetiva.

Não há, de fato, uma necessidade por tal conceito, intermediário entre os princípios formais de economia e engenharia e as utilizações desses princípios nos

instrumentos e sistemas presentes. Os princípios técnicos apenas se tornam historicamente ativos através de uma cultura de tecnologia. As utilizações não são designadas em função de princípios técnicos abstratos sozinhos, mas absorvem esses princípios apenas se eles são incorporados às disciplinas técnicas concretas. Como instituições sociais, essas disciplinas operam sob vários tipos de coação, incluindo os imperativos sociais que influenciam na sua formulação dos problemas e soluções técnicos e que aparecem nas utilizações que eles projetam.

Eu suspeito que o que Marcuse quis dizer com o seu termo “racionalidade técnica” eram os imperativos sociais mais fundamentais *na forma em que eles eram internalizados por uma cultura técnica*. Tais imperativos fundamentais amarram a tecnologia não só à experiência particular local, mas também às características compatíveis com as formulações sociais básicas, como sociedade de classes, capitalismo, socialismo. Eles são incorporados nos instrumentos e sistemas técnicos que emergem daquela cultura e reforçam seus valores básicos. Nesse sentido, a tecnologia pode ser dita ser “política” sem mistificação ou risco de confusão.

Eu poderia fazer a teoria de Marcuse fazer sentido se ela fosse concebida nestes termos. No nível das formas históricas concretas da cultura técnica, há espaço para uma variedade de racionalidades diferentes, e cabe a nós julgá-las e escolhermos a melhor. Nenhuma é verdadeiramente “neutra”, nem mesmo a tecnologia moderna que não é mais orientada para o bem no sentido platônico. Cada qual incorpora um projeto histórico, um modo particular de resolver os aspectos tecnologicamente indeterminados de modelos de instrumentos e sistemas.

É verdade que a racionalidade tecnológica capitalista emergiu através da destruição da *technai* herdada, baseada nos valores tradicionais incompatíveis com o novo sistema de produção. Isto mostra sua “neutralidade” junto às essências para as quais estes valores anteriormente orientaram a *technai*. É essa abstenção de ter essência que dá à moderna tecnologia sua auto-compreensão peculiar positivista e faz ela parecer ser “pura” em relação às influências sociais. De qualquer maneira, como Marcuse argumentou, a rejeição dos objetivos com uma essência favorecem outros valores ligados a problemas de controle do trabalho e dos recursos, enfrentados pelo capitalismo no curso do seu desenvolvimento. Longe de ser um valor neutro, a tecnologia moderna é enraizada em uma estrutura estimativa específica do mesmo modo que todas as outras tecnologias. Ela difere apenas na sua mais básica ligação a valores, que não está explicitamente formulada nem como um fim, nem como numa *techne*, mas implícita no seu sistema de controle.

Marcuse apela à experiência estética, porque um novo lugar de valores tecnológicos se esforçava para apresentar as reivindicações dos seres humanos por um amplo grau de paz, liberdade, e pela realização da construção da racionalidade tecnológica. O retorno da *techne* em uma base moderna não desfaria os princípios técnicos fundamentais da racionalidade tecnológica existente, mas os reordenaria ao redor de outros imperativos sociais e, sem dúvida, eventualmente levaria a descoberta de novos.

Como nós vimos, Marcuse foi levado a um critério estético pelo *logos* técnico em uma tentativa de reconstruir o conceito de essência em um contexto teórico moderno. É tranquilamente possível discordar do seu critério, mas se alguém rejeita a abordagem de Marcuse, me parece que este alguém deveria estar preparado para oferecer outra. Pois, a

questão de época permanece aquela que ele escreveu. Deixe-me reformular isto em minha conclusão: como nós nos encontramos para conduzir a tecnologia sob o controle consciente dos princípios normativos que não seja nos movendo cegamente para frente, sob o ímpeto de um sistema herdado, moldado por carências e lutas que podem agora estar sujeitas à rica e poderosa tecnologia da sociedade que ela própria criou?

[1] Tradução Carlos Alberto Jahn