

Da Psicologia à Ontologia¹

Andrew Feenberg

Este artigo apresenta a ambiguidade da concepção marcuseana de natureza, que parece oscilar entre psicologia e ontologia. Uma adesão à psicologia freudiana minaria o argumento de Marcuse, uma vez que as pulsões na concepção freudiana possuem um sentido meramente subjetivo e não ontológico. Contudo, Marcuse defende ser admissível dar à concepção de Freud um significado ontológico geral. A filosofia da práxis marcuseana continua a tradição hegeliano-marxista desreificando a natureza, revelando sua implicação essencial na vida humana, obscurecida pela racionalidade tecnológica. Esses temas são desenvolvidos em seus escritos de juventude, sem a referência a Freud, fornecendo, contudo, a ponte entre a psicologia e a ontologia em suas obras tardias mais ousadas. Nos escritos posteriores, esses temas são retomados através da reinterpretação de Freud. A teoria freudiana do erótico fornece a base para uma reinterpretação radical da estética, pois a pulsão erótica não é meramente psicológica, mas tem um correlato ontológico na beleza da natureza vivida. Esta correlação é necessária para que a experiência desempenhe um papel na crítica marcuseana da racionalidade tecnológica e de sua ontologia “unidimensional”.

A concepção marcuseana madura da natureza é ambígua. Ele parece oscilar desconfortavelmente entre psicologia e ontologia. Em *Eros e Civilização*, ele considera a natureza da experiência vivida como uma “pulsão” no sentido freudiano. Contudo, uma adesão, em sentido estrito, à psicologia freudiana minaria o argumento filosófico marcuseano com empirismo e naturalismo. A experiência não tem um significado ontológico do ponto de vista psicológico. As pulsões, de acordo com Freud, são objetos de estudo subjetivos e não “afirmações ontológicas do ser (natureza)”, como afirma Marx². Como uma ciência natural, a psicologia implica uma natureza transcendente, indiferente à projeção de nossos sentimentos e fantasias. No entanto, Marcuse destaca

¹Esse ensaio foi retirado do meu livro *Realizing Philosophy: Marx, Lukács, and the Frankfurt School*, Verso Press, 2012.

²Karl Marx, *Karl Marx: Early Writings*. T. Bottomore (Ed.). London: C.A. Watts, 1963; p.189.

que “parece admissível dar à concepção [de Freud] um significado ontológico geral”³. Essa interpretação não usual de Freud implica temas fenomenológicos, aos quais Marcuse faz somente alusão, mas que são essenciais para o seu argumento.

A filosofia da natureza marcuseana fundamenta-se decerto em Hegel e Marx, assim como na fenomenologia. Como ele escreveu em um texto de juventude, Hegel “preocupa-se ... com o processo de reificação e sua transcendência como o acontecimento básico da vida humana, enquanto Marx o representou, então, como a lei básica do acontecimento histórico”⁴. A filosofia da práxis marcuseana continua essa tradição desreificando a natureza, revelando sua implicação essencial na vida humana, obscurecida pela racionalidade tecnológica. Esses temas são desenvolvidos nos escritos de juventude de Marcuse, especialmente, em seu primeiro livro sobre Hegel, contudo sem a referência a Freud; eles fornecem a ponte entre a psicologia e a ontologia em suas obras tardias mais ousadas.

Para o *eros* adquirir valor ontológico, a “vida” deve ser considerada como uma forma de ser “desvelando” a natureza em um sentido semelhante àquele do termo heideggeriano, ao invés de [considerá-la] apenas como mais um objeto natural. Em sua tese sobre Hegel, Marcuse interpreta o conceito hegeliano de vida em termos que evocam o conceito heideggeriano de ser-no-mundo. Seu argumento pode ser lido sem referência a Heidegger, contudo, em uma tese dedicada a Heidegger, escrita por seu assistente à época, é difícil não ver uma tentativa de reconstruir o conceito de vida hegeliano em termos quase fenomenológicos. Aqui Marcuse retorna, implicitamente, para o termo inicial do próprio Heidegger, aquele que mais tarde será chamado de “*Dasein*”, isto é, “vida fática”. A vida, nesse sentido fenomenológico, não é independente do ambiente no qual ela se engaja, mas estabelece sua identidade através desse envolvimento. O “Ser-no-mundo” refere-se a uma estrutura de sentido que fundamenta a oposição reificada de sujeito e objeto em uma unidade prévia⁵.

³ Herbert MARCUSE. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon Press, 1966; p. 125. Edição brasileira: MARCUSE. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

⁴ Herbert MARCUSE. “Zum Problem der Dialektik I and II,” in *Herbert Marcuse Schriften*, Band I. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1978; p. 440.

⁵ O conceito ontológico da vida em Hegel, Heidegger e Marcuse é desenvolvido mais plenamente em FEENBERG. *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*. New York: Routledge, 2005; capítulo 3.

Interpretando Hegel, Marcuse escreve: “O mundo em que a Vida se desenvolve só *existe* como *seu* mundo”⁶. “Conseqüentemente, o mundo é, de uma só vez e ao mesmo tempo, a ‘pressuposição’ ontológica da Vida, assim como da exterioridade e da negatividade em que a Vida se ‘perdeu’”⁷. Em Hegel, a atividade do ser vivo é uma transformação e uma apropriação da natureza. A natureza não é um obstáculo indiferente nessa concepção, mas constitui o ambiente essencial do sujeito. Através de sua atividade livre, nesse ambiente, o sujeito se torna real. Na notável frase de Hegel, que vem a ser “estar junto a si mesmo em sua alteridade”^{8,9}. A oposição entre sujeito e objeto é, portanto, fundamentada em “uma relação ontológica, que vincula os próprios seres.... Esse vínculo precede todo o conhecimento e, na verdade, torna o conhecimento factual possível”¹⁰. Em suma, um mundo é revelado na unidade do sujeito e do objeto, [unidade] que transcende sua divisão em inautênticos relatos objetivistas de experiência. Esse mundo não está factualmente presente, mas fundamenta a cognição. Portanto, a epistemologia é subordinada à ontologia. A verdade não é primariamente produzida por um método, mas reside na própria experiência anterior a qualquer trabalho cognitivo.

Pouco depois de terminar sua tese sobre Hegel, Marcuse teve a oportunidade de ler os recém-publicados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx, de 1844. Lá Marcuse confirmou e radicalizou sua interpretação de Hegel.

O homem não tem objetos meramente como ambiente de sua atividade vital imediata e não os trata meramente como objetos de suas necessidades imediatas. Ele pode ‘confrontar’ qualquer objeto, exaurir e realizar suas possibilidades internas no seu trabalho. Ele pode produzir ‘em conformidade com as leis da beleza’ e não apenas em conformidade com os padrões de suas próprias necessidades. Nessa liberdade, o homem reproduz ‘a totalidade da natureza’, e através da transformação e da apropriação a favorece, juntamente com a sua

⁶ Herbert MARCUSE. *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*. Tradução S. Benhabib. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987; p. 156.

⁷ *Ibid.*, p.158.

⁸ Original em inglês “*at home with itself in its other*”. Na tradução para o português omitiu-se a expressão “em casa [*at home*]”, por se tratar de um equívoco de tradução do alemão [*in seinem Anderen bei sich selbst zu sein*] para o inglês. Por isso, com base no original em alemão, optou-se pela tradução “estar junto a si mesmo em sua alteridade” [Nota da tradutora].

⁹ G.F.W. HEGEL. *The Logic of Hegel*. Tradução de W. Wallace. Oxford: Oxford University Press, 1968; p.175. A concepção hegeliana da relação do mundo da vida é confirmada no âmbito objetivo pela biologia moderna. Os organismos biológicos não se relacionam externamente a uma natureza generalizada, mas, internamente, ao nicho específico em que eles atuam e se desenvolvem, que é, por sua vez, moldado por sua atividade. Os organismos não são, portanto, coisas independentes; a correlação de poderes e necessidades das espécies com as características do ambiente natural refuta a ontologia individualista. A relação técnica do homem com a natureza completa a integração de organismo e ambiente por meio da modificação de ambos.

¹⁰ MARCUSE, *Hegel's Ontology, op. cit.*, p.162.

própria vida, até mesmo quando essa produção não satisfaz uma necessidade imediata. Assim, a história da vida humana é, ao mesmo tempo, essencialmente, a história do mundo objetivo do homem e da ‘totalidade da natureza’...”¹¹

Nos escritos posteriores, esses temas são retomados através da reinterpretação de Freud. A teoria freudiana do erótico fornece a base para uma reinterpretação radical da estética. A pulsão erótica não é meramente psicológica, mas tem um correlato ontológico na beleza da natureza vivida. Esta correlação é necessária para que a experiência desempenhe um papel na crítica marcuseana da racionalidade tecnológica e de sua ontologia “unidimensional”. A experiência erótica, nesse sentido, não é meramente subjetiva, ela tem o escopo de uma “tonalidade afetiva” heideggeriana, um modo em que a realidade como um todo é dada¹².

O conceito marcuseano de natureza vivida e sua beleza devem superar a transcendência da natureza da ciência natural, se é que ela deve ter esse significado ontológico. Ele deve legitimar a natureza experimentada, incorporando-a ao processo histórico, em oposição à construção a-histórica da natureza externa na cosmovisão científica. Ao mesmo tempo, ele não deve invalidar o conhecimento científico e tecnológico, que ele admite serem essenciais para qualquer sociedade moderna, incluindo uma sociedade socialista. Embora os comentários de Marcuse sejam muito breves, ele possui tal teoria. Em *One-Dimensional Man*, ele distingue a estrutura física da matéria da forma histórica que ela adquire como objeto para um sujeito, mas ele conclui que “As duas camadas ou aspectos da objetividade (física e histórica) estão inter-relacionadas de tal forma que elas não podem ser isoladas uma da outra; o aspecto histórico jamais pode ser eliminado tão radicalmente [de modo] a restar a camada ‘puramente’ física”¹³.

Essa passagem mantém a distinção entre ciência natural e história dentro dos limites de uma ontologia fundamentalmente histórica. Concordando com Hegel e com o jovem Marx, Marcuse argumenta que todas as formas de conhecimento e experiência

¹¹ MARCUSE, *Heideggerian Marxism*. R. WOLIN and J. ABROMEIT (Eds.) Lincoln and London: University Nebraska Press, 2005; p. 97.

¹² “Wer in den Kategorien der Freudschen Trieblehre, aus denen Marcuse eine marxistische Geschichtskonstruktion entwickelt hat, wer in seiner neuerdings wieder hevorkehrten Anthropologie die überlagerten Kategorien von Sein und Zeit nicht einmal mehr ahnt, ist vor handfesten Mißverständnissen nicht sicher.” Jürgen HABERMAS, *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968; p. 10-11.

¹³ MARCUSE. *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1991; p. 218.

são essencialmente sociais, enraizadas no “nós” da sociedade, ao invés de no “eu” de um sujeito epistemológico puro. Não há, portanto, uma coisa-em-si pura ou uma natureza totalmente sem conexão com a humanidade. Essa perspectiva, de uma forma ou de outra, amplamente compartilhada no ambiente do jovem Marcuse, foi denominada por Gramsci de “historicismo absoluto”. Ela situa todo conhecimento em um contexto cultural. Nenhum domínio do conhecimento e nenhum domínio correspondente da existência é independente da sociedade. Isso garante um conhecimento experiencial contra a redução naturalista à psicologia¹⁴. O ponto de vista histórico é ontologicamente fundamental. Nenhum “ponto de vista [a partir] de lugar nenhum” ameaça reduzi-lo a um acidente biológico.

O jovem Marx antecipa a ontologia histórica de Marcuse com o seu conceito do caráter irredutivelmente significativo da experiência. Mas, em contraste com a fenomenologia, (e neste ponto Marcuse segue Marx, não Heidegger), ele também reconhece que o acesso ao significado depende da evolução das necessidades. O avanço técnico não atende apenas às necessidades pré-existentes, mas produz novas necessidades correspondentes ao desenvolvimento das faculdades e habilidades humanas. Essas novas necessidades introduzem uma dimensão mais elevada de realização, relacionando os seres humanos com o significado de sua experiência, [isto é,] com a música ao invés do som, com um lar ao invés de um abrigo, com uma refeição ao invés do alimento.

A limitação do desenvolvimento humano pelo capitalismo motiva a revolução. No âmbito do cotidiano da vida humana, isso se reporta à pobreza e aos danos que ele causa. Mas uma vez que sujeito e objeto são redefinidos como vida e mundo, a revolução é uma questão da razão: o mundo ainda não corresponde, mas um dia deverá [corresponder] adequadamente ao seu sujeito vivente. A unidade de sujeito e objeto não é, portanto, um conceito meramente especulativo, torna-se, porém, uma demanda histórica. Marcuse comenta: “É somente a concepção Marxiana que, enquanto preserva o elemento crítico e transcendente do idealismo, revela o fundamento histórico e material da reconciliação entre liberdade humana e necessidade natural; entre liberdade subjetiva e objetiva”¹⁵.

¹⁴ Herbert MARCUSE. “Nature and Revolution,” in *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon, 1969; p.72-74. Edição brasileira: MARCUSE. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar. 1973.

¹⁵ *Ibid.*, p.73-74.

Esse “fundamento histórico e material” é a desreificação da sociedade capitalista reificada. Reificação como Marcuse utiliza o termo — e aqui ele segue Lukács— não é apenas uma atitude mental, mas igualmente um padrão cultural que afeta as instituições e as tecnologias. Em sua obra madura, Marcuse a denomina “unidimensionalidade” mas, já em sua tese sobre Hegel, ele distingue uma segunda “dimensão” para se reportar ao nível da potencialidade essencial em contraste com os fatos empíricos¹⁶. Desreificação é o estabelecimento dessa segunda dimensão na consciência e como uma força ativa na vida social.

Isso não é meramente um evento local. Reificação é a forma de uma cultura racional, uma cultura que prova a sua superioridade em relação às culturas anteriores, baseadas no mito, por descobrir a verdade da natureza e por revelar as bases humanas da história. Essa é a concepção progressista do marxismo, que vê no capitalismo uma conquista universal, ainda que limitada. A desreificação segue a reificação ao transcender qualquer cultura específica para atingir certo grau de universalidade. Assim como a reificação consegue abranger todo o globo em estruturas racionais, do mesmo modo, a desreificação segue-a e revela as potencialidades humanas que ela suprime. A revolta proporciona, portanto, insights de ampla validade geral, não menos [válidos] que [os insights] da ciência, tecnologia e economia. Essa dialética está implícita no conceito marcuseano de “Forma” estética “como uma das necessidades do ser, [necessidade] universal para além de todas as variedades subjetivas de gosto, afinidade etc.”¹⁷.

Em reconhecimento a sua universalidade, Marcuse propõe que a imaginação estética deveria ser incluída entre as formas transcendentais de experiência kantiana. Dessa maneira, ela seria igualmente válida no mundo objetivado do espaço, do tempo e da causalidade, no qual a ciência e a tecnologia se fundamentam, e não um mero fenômeno psicológico ou sociológico.

O grande conceito que anima a filosofia crítica de Kant destrói a estrutura filosófica em que ele o manteve. A imaginação, unificando sensibilidade e razão, torna-se “produtiva” à medida que se torna prática: uma força orientadora na reconstrução da realidade - reconstrução com a ajuda de uma *gaya scienza*, uma ciência e tecnologia libertas de seu serviço de destruição e exploração, e, portanto, livres para as exigências libertadoras da imaginação. A transformação racional do mundo poderia, então, conduzir a uma realidade formada pela sensibilidade estética do homem. Tal mundo poderia (em um sentido literal!)

¹⁶ MARCUSE, *Hegel's Ontology*, op. cit., p. 75.

¹⁷ MARCUSE, *An Essay on Liberation*, op. cit., p. 32.

abranger, incorporar, as faculdades e desejos humanos, a tal ponto que eles pareçam [ser] parte do determinismo objetivo da natureza.¹⁸

Isto é o que permite Marcuse asseverar em *An Essay on Liberation [Um Ensaio sobre a Libertação]* que há uma “verdade existencial... nas coisas, na natureza”¹⁹. Essa “verdade” é existencial no sentido de que ela é empírica ao invés de científica. O fato de a experiência ser sempre *nossa* experiência e não aquela de uma racionalidade pura imaginária significa que seu caráter antropocêntrico é insuperável. Mas ela não é um mero construto psicológico. Ao contrário, é a condição de outro tipo de conhecimento, diferente do conhecimento científico.

Esse conhecimento surge como uma “síntese, reunindo os pequenos pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na natureza e humanidade distorcidas. Esse material reordenado tornou-se o domínio da imaginação e foi sancionado pelas sociedades repressivas na arte”²⁰. A verdade existencial assim entendida não é apenas proposicional, mas também constitui o “*horizonte* de experiência sob o qual as formas imediatamente dadas das coisas parecem [ser] ‘negativas’, como negação de suas possibilidades intrínsecas, de sua verdade”²¹.

A experiência tem, portanto, um caráter normativo. Nós não percebemos o mundo como a razão científica o apreende, como uma ordem sem sentido de qualidades primárias, no espaço e tempo abstratos. As “qualidades secundárias” pertencem essencialmente ao mundo sentido, e incluem os objetos de “julgamentos” vividos, do bem e do mal, do belo e do feio, experimentadas diretamente no ato da sensação. Essas qualidades revelam as potencialidades da natureza, “o que ela talvez gostaria de ser”²².

Com essas observações, Marcuse evoca os conceitos adornianos de constelação e não-identidade. Mas diferentemente de Adorno, Marcuse enfrenta dificuldades para compreender as “possibilidades inerentes”, a “verdade” das coisas. A experiência oferece um conhecimento não-científico que é também uma força, impelindo a história em direção a níveis mais elevados de liberdade. O negativo torna-se positivo nessa luta. “O pensamento negativo extrai qualquer força que ele possa ter a partir de sua base

¹⁸ *Ibid.*, p.31.

¹⁹ *Ibid.*, p.69.

²⁰ *Ibid.*, p.70.

²¹ *Ibid.*, p.70.

²² Theodor ADORNO, *Aesthetic Theory*. Tradução de R. Hullot-Kentor. London and New York: Continuum Books, 1997; p. 107. Citado por Marcuse em “Nature and Revolution,” *op. cit.*, p.66.

empírica: a condição humana real na sociedade dada, e as possibilidades ‘dadas’ de transcender essa condição para ampliar o domínio da liberdade. Neste sentido, o pensamento negativo é ‘positivo’ em virtude de seus próprios conceitos internos: orientado para, e compreendendo, um futuro que está ‘contido’ no presente”.²³

Em Lukács, a desreificação limita-se à humanidade reprimida, mas a ontologia implícita de Marcuse não permite uma separação do humano e do natural: o “*Lebenswelt* estético” é um “ser-no-mundo”. Suas verdades existenciais são atribuídas a uma faculdade estética que transforma não somente a vida humana, mas a própria natureza. Os seres humanos podem, na frase surpreendente de Marx, “formar as coisas de acordo com as leis da beleza”²⁴.

Esse processo de formação depende do propósito e do uso da tecnologia. A maior parte das observações de Marcuse acerca da transformação da tecnologia são bastante abstratas, geralmente, expressas em termos negativos; contudo, em uma passagem presciente, ele faz uma alusão ao que ele concretamente quer dizer. Em *An Essay on Liberation*, ele argumenta que a tecnologia avançada tende a generalizar a percepção estética, embora no contexto específico do mercado. Ele observa o surgimento de uma nova relação entre trabalhador e máquina, uma relação mais distanciada e esclarecida devida ao avanço da automação. Esse é “o surgimento de um sujeito livre dentro do reino da necessidade”, que Marx tinha previsto para a sociedade socialista. Ele conduz a uma relação estética com os produtos da nova tecnologia.

Já hoje, as conquistas da ciência e da tecnologia permitem o jogo da imaginação produtiva: experimentação com as possibilidades de forma e matéria, até então inseridas na densidade da natureza indomada; a transformação técnica da natureza tende a tornar as coisas mais leves, mais fáceis, mais bonitas... enfraquecendo a reificação. O material torna-se cada vez mais sensível e sujeito às formas estéticas, o que aumenta seu valor de troca (os bancos, edifícios de escritórios, cozinhas, salas de venda e vendedores artísticos e modernos etc.).²⁵

Esta estetização do mundo construído serve em primeira instância ao capitalismo, mas ela é ambivalente, contribuindo para o surgimento de uma nova forma

²³ MARCUSE, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, p.98.

²⁴ Citado por Marcuse em “Nature and Revolution,” *op. cit.*, p. 67.

²⁵ MARCUSE, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, p.50. Nota-se que o sucesso de Steve Jobs em estetizar aparelhos eletrônicos não refuta a tese de Marcuse, mas, ao contrário, a confirma, como pode ser visto a partir desta passagem.

de consciência de oposição. A Nova Esquerda começa a perceber essa possibilidade como um modo erótico de presença. Sua realização plena está reservada a uma sociedade emancipada²⁶. O prazer na beleza expressaria, então, uma vida que afirma a sensibilidade através do jogo entre natureza e tecnologia. A beleza relacionaria o dado [prazer] a suas potencialidades na sensação, ao invés de vender um produto ou serviço como uma fuga temporária da disputa competitiva.

Essas reflexões ajudam a compreender as reivindicações exageradas de Marcuse por mudança tecnológica. Talvez a mais surpreendente dessas reivindicações seja o restabelecimento da noção surrealista de “*hasard objectif*” [“acaso objetivo”] em *An Essay on Liberation*. Essa é a noção de um mundo transformado, no qual “as faculdades e os desejos humanos... aparecem como parte do determinismo objetivo da natureza-coincidência entre causalidade da natureza e causalidade da liberdade”²⁷. Essa concepção dualista da libertação mantém a unidade na diferença entre natureza e sociedade. Ela complica o problema da relação entre a racionalidade reificada, na forma da ciência e da tecnologia, e o conteúdo concreto da experiência vivida.

A tecnologia socialista encontra-se na interseção de duas fontes distintas, a compreensão científica da natureza em termos de causalidade e o respeito pelas potencialidades humanas e naturais, formuladas como significados. Essa interseção assume a forma do que eu chamei de “código técnico”²⁸. Tais códigos traduzem [esses significados] entre dois mundos, o da razão e o da experiência. Eles representam demandas sociais, na forma de especificações técnicas. Significados encontrados na experiência ganham relevância técnica por meio de tais traduções. A tecnologia não é autônoma, mas [está] essencialmente imbricada com a sociedade através deste processo.

A rampa da calçada é um bom exemplo. Até ela ser introduzida, a deficiência era um problema privado. O interesse dos deficientes não era representado no projeto das calçadas que obstruíam seus movimentos a cada travessia. A racionalidade “universal” das calçadas era “particular” na exclusão dos deficientes. Mas uma vez que a sociedade aceitou a responsabilidade em relação ao livre movimento dos deficientes, o

²⁶ MARCUSE. *One-Dimensional Man*, op. cit., p.73.

²⁷ MARCUSE. *An Essay on Liberation*, op. cit., p.31.

²⁸ Andrew FEENBERG. *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2010; capítulo. 4. Eu desenvolvi esse argumento em uma “teoria da instrumentalização”, que explica a correlação entre as dimensões causais da tecnologia e as dimensões de significado e identidade.

projeto das calçadas traduziu o novo direito. Esse reconhecimento toma a forma de uma especificação em um projeto que representa os deficientes. A calçada torna-se mais “universal” ao responder a uma extensão ampliada de interesses, uma extensão que corresponde de forma mais aproximada à humanidade como um todo²⁹.

Algo similar a esse conceito de código técnico está implícito na discussão marcuseana da tecnologia capitalista, que ele argumenta ser projetada para a dominação. *One-Dimensional Man* faz uma observação semelhante explicitamente em relação ao socialismo. “A realização histórica da ciência e da tecnologia tornou possível a tradução de valores em tarefas técnicas – a materialização dos valores. Conseqüentemente, o que está em jogo é a redefinição dos valores em termos técnicos, como elementos do progresso tecnológico. Os novos fins, como fins técnicos, operariam, por isso, no projeto e na construção da maquinaria e não somente em sua utilização”³⁰.

An Essay on Liberation extrai as implicações ontológicas dessa concepção: “A técnica, assumindo as características distintivas da arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade”³¹. Assim, não apenas os significados são incorporados pela tecnologia, mas a própria natureza vivida é remodelada em resposta à sua mediação técnica. Como mostrou Augustin Berque, não há melhor exemplo disso do que a formação da paisagem no curso da história³². O trabalho técnico da agricultura tradicional, não produz apenas alimentos, mas também uma organização significativa de espaço. O socialismo tem de fazer o mesmo em relação à indústria no que diz respeito a toda a base material da civilização moderna.

O conceito marcuseano de natureza está no cerne de sua filosofia. A revolução acontece não apenas na sociedade, mas também nas coisas. As categorias historicamente carregadas da teoria crítica operam para resolver a antinomia filosófica entre ser humano e natureza, fixada tanto pelo naturalismo quanto pelo idealismo. Os

²⁹ Para [saber] mais sobre este assunto, ver FEENBERG, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, op. cit., capítulo 8.

³⁰ MARCUSE. *One-Dimensional Man*, op. cit., p. 231-232.

³¹ MARCUSE. *An Essay on Liberation*, op. cit., p. 24. É interessante encontrar o conceito de tradução em um sentido muito próximo àquele que tem na ciência e nos estudos de tecnologia da atualidade nesses textos antigos de Marcuse. O tipo mais semelhante de tradução, Latour chama de “delegação”, ver Bruno LATOUR, “Where Are the Missing Masses? The Sociology of a Few Mundane Artifacts,” in W. BIJKER and J. LAW (Eds.). *Shaping Technology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge, Mass: MIT Press, 1992.

³² Augustin BERQUE. *Médiance: de milieux en paysages*. Paris: Reclus. 1990.

contrários são reconciliados através da transformação da tecnologia que os reúne em uma unidade.

Tradução de Cláudia Dalla Rosa Soares