

# A libertação da natureza?<sup>1</sup>

Andrew Feenberg<sup>2</sup>

Tradução: Cláudia Dalla Rosa Soares<sup>3</sup>

**Resumo.** Este artigo apresenta a concepção marcuseana de “libertação da natureza”. Isto porque na maior parte da teoria marxista, a noção de libertação limita-se aos seres humanos, mas no pensamento de Marcuse não há separação entre humano e o natural. Dessa maneira, Marcuse prevê uma reconciliação com a natureza por meio de uma nova prática técnica baseada em uma forma estética de objetividade. Ele busca legitimar a natureza experimentada, incorporando-a no processo histórico, em oposição à construção a-histórica da natureza na ciência. Ao mesmo tempo, ele não invalida o conhecimento científico e tecnológico, que ele admite ser essencial para qualquer sociedade moderna, incluindo uma sociedade socialista. Assim, a experiência é revalorizada, não em oposição à ciência, mas como um campo ontológico alternativo que interpenetra e coexiste com a ciência e reivindica seus próprios direitos e importância.

**Palavras-chave.** “libertação da natureza”, natureza experimentada, tecnologia, capitalismo.

**Abstract.** This article presents Marcuse’s notion of a “liberation of nature”. Liberation is confined to humanity in most of the Marxist theory, but to Marcuse there is no separation of the human and the natural. Hence Marcuse foresees a reconciliation with nature through a new technical practice based on an aesthetic form of objectivity. He must validate experienced nature by incorporating it into the historical process, in opposition to the ahistorical construction of external nature in the scientific worldview. At the same time, he does not invalidate scientific and technological knowledge which he concedes to be essential for any modern society, including a socialist society. Therefore experience is revalorized not in opposition to science but as an alternative and interpenetrating ontological field which co-exists with science and claims its own rights and significance.

**Keywords.** “liberation of nature”, experienced nature, technology, capitalism.

Walter Benjamin introduziu a noção de uma “libertação da natureza” em sua décima primeira tese sobre a filosofia da história. O contraste que ele formula entre trabalho explorador e libertador é familiar, exceto por Benjamin não se referir à exploração e à libertação dos seres humanos, mas da natureza. Ele não hesita em dar a esta inesperada aplicação das categorias marxistas sua completa força utópica. Ele escreve que a

---

<sup>1</sup>Conferência apresentada na Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) em 13 de junho de 2013.

<sup>2</sup>As notas de Andrew Feenberg encontram-se ao final do texto. As notas no final da página são da tradutora.

<sup>3</sup>Graduada em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (UECE), Mestre em Estética e Filosofia da Arte pela Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutoranda em Filosofia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). E-mail: [claudia.dalla.rosa@gmail.com](mailto:claudia.dalla.rosa@gmail.com).

concepção [social democrata] de trabalho equivale à exploração da natureza, que com uma complacência ingênua é contrastada com a exploração do proletariado. Comparada a essa concepção positivista, as fantasias de Fourier, que foram tão frequentemente ridicularizadas, revelam-se surpreendentemente plausíveis. Segundo Fourier, como resultado do eficiente trabalho cooperativo, quatro luas iluminariam a noite terrestre, o gelo recuaria dos polos, a água do mar deixaria de ter gosto salgado e os animais predadores obedeceriam às ordens do homem. Tudo isso ilustra um tipo de trabalho que, longe de explorar a natureza, é capaz de libertar as criações que estão adormecidas em seu ventre, como potencialidades<sup>i</sup>.

A Escola de Frankfurt colocou, cada vez mais, a natureza no centro de suas reflexões à medida que perdia a esperança em uma transformação socialista. A publicação da *Dialética do Esclarecimento* determinou um ponto de viragem. Como consequência, a questão da natureza desempenhou um papel fundamental no trabalho de Adorno, Horkheimer e Marcuse, para desaparecer somente quando Habermas e seus seguidores enfatizaram, mais uma vez, as possibilidades de mudança social progressiva.

Parece ser uma questão de prioridade das relações humanas *versus* a relação entre os seres humanos e as coisas. Adorno diz algo assim em “Sobre Sujeito e Objeto”. Ele critica como “vergonhoso” o conceito de comunicação como “transmissão de informações entre os indivíduos” “porque isso trai aquilo que há de melhor - o potencial para entendimento entre os seres humanos e as coisas”. Essa é uma frase curiosa: em que sentido os seres humanos e as coisas podem se entender? Adorno continua para explicar que “a paz é o estado de diferenciação sem dominação, com os diferentes participando uns com os outros”. Assim, a busca por entendimento deve ser entendida como uma espécie de “participação” mútua<sup>ii</sup>.

Essas passagens ocorrem em uma omissão teórica que Adorno, excepcionalmente, “permite” a si mesmo. Ele avança, rapidamente, para outros assuntos sem explicar devidamente o que ele quer dizer. Quando passagens dispersas ao longo de sua obra são reunidas, surgem algumas ideias que ajudam a interpretar seu objetivo. Natureza e história não são independentes uma da outra, mas devem ser compreendidas em sua conexão inseparável. Os seres humanos não são meros espectadores da natureza, mas como seres naturais eles próprios pertencem à natureza. Nas sociedades modernas, uma “segunda natureza”, historicamente sedimentada de convenções e instituições mortas, ocupa o lugar do destino mítico que a natureza indomada uma vez representou para os povos primitivos. A beleza natural, especialmente onde os artefatos humanos foram harmoniosamente integrados a ela, prefigura um futuro redentor no qual as “feridas” da natureza serão curadas e a vida florescerá em paz. Dessa maneira, a natureza, em uma das interpretações de Adorno, contém uma promessa utópica.

A natureza é uma espécie de imagem inversa ou negativa da sociedade nos primórdios da Escola de Frankfurt. Ela surge como uma utopia necessariamente perdida. Essa visão pessimista não é contraditória à ironia implícita da água do mar purificada e das luas extras de Benjamin. Contudo, o ambientalismo deu um conteúdo mais substancial às noções de exploração e de libertação da natureza. Adorno e Horkheimer não relacionam a promessa utópica da natureza à questões ambientais concretas, que entram na discussão pública apenas nos anos 70. No entanto, Marcuse, de fato, se reporta explicitamente à ecologia em termos que parecem resultar diretamente das observações elípticas de Adorno sobre a natureza. Como de costume,

Marcuse entusiasticamente transgride os limites autoimpostos de Adorno, e isso conduz a uma apresentação mais explícita e decisiva.

Em um discurso de 1972, ele escreveu que a natureza “tem uma dimensão para além do trabalho, um símbolo de beleza, de tranquilidade, de uma ordem não-repressiva”<sup>iii</sup>. No entanto, essa natureza está sendo destruída pelo capitalismo. O ensaio de Marcuse sobre “Natureza e Revolução” representa o maior avanço da Escola de Frankfurt em direção ao ambientalismo. Ele argumenta que “matéria desprovida de valor, material [lá apenas] por uma questão de dominação é um a priori histórico, pertencente a uma forma específica da sociedade. Uma sociedade livre poderia muito bem ter um a priori muito diferente e um objeto muito diferente, o desenvolvimento dos conceitos científicos poderia ser fundamentado em uma experiência da natureza como uma totalidade de vida a ser protegida e ‘cultivada’ e a tecnologia aplicaria essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital”<sup>iv</sup>. Ele prossegue para sugerir a possibilidade de uma “libertação da natureza”, que seria “a recuperação das forças que intensificam a vida na natureza, as qualidades estéticas sensíveis que são estranhas a uma vida desperdiçada em performances competitivas intermináveis”<sup>v</sup>.

Essas potencialidades da natureza remetem ao essencialismo aristotélico, contudo refratadas através do historicismo de Hegel. A potencialidade é um princípio dinâmico orientado para o futuro, ao invés de uma “essência” no sentido aristotélico, isto é, aquela em que a coisa [é o que] já fora sempre. Ela não é construída especulativamente como um fato independente da humanidade, mas aparece no curso das lutas reais e reflete o envolvimento essencial dos seres humanos com a natureza vivida. Essas lutas são baseadas na capacidade imaginativa de projetar um futuro melhor. Uma tecnologia transformada por essas lutas seria respeitosa em relação a seus objetos, tanto os humanos quanto os naturais. Nesse contexto, “a ciência e a tecnologia seriam os grandes meios de libertação”<sup>vi</sup>.

Marcuse prevê uma reconciliação com a natureza por meio de uma nova prática técnica baseada em uma forma estética de objetividade. Mas ele acrescenta uma condição importante à sua teoria da libertação da natureza. “A noção de Marx de uma apropriação humana da natureza conserva algo da *hubris* da dominação. ‘Apropriação’, não importa quão humana, continua sendo apropriação de um objeto (vivo) por um sujeito. Ela ofende aquilo que é essencialmente diferente do sujeito da apropriação, e o que existe precisamente como objeto de acordo com seu próprio direito - isto é, como sujeito!”<sup>vii</sup>. Marcuse reafirma aqui a tese fundamental da Escola de Frankfurt sobre a não identidade entre homem e natureza, entre sujeito e objeto. Mas há também um sentido em que sua teoria é uma afirmação da harmonia por meio da participação em uma “relação não-exploradora: renúncia, ‘deixar-ser’, aceitação”<sup>viii</sup>. A insistência da Escola de Frankfurt na não-identidade é substituída por um tipo diferente de identidade, a identidade da natureza no sujeito e no objeto, que é reconhecida na reflexão e na apreciação estética.

Marcuse sabe que a concepção utópica da natureza que ele compartilha com Adorno parece não científica, e até mesmo retrógrada. Mas esses são pensadores decididamente modernos, que resistem ao retrocesso teórico. Eles não estão procurando reencantar a natureza ou fundir-se a ela em uma unidade romântica. No entanto, Marcuse relaciona diretamente seu argumento a vários comentários surpreendentes da *Teoria Estética* de Adorno que parecem inquestionavelmente pré-modernos. Lá Adorno afirma que os seres humanos são chamados “para ajudar a natureza ‘a abrir seus olhos’, para ajudá-la ‘na pobre terra a tornar-se aquilo que ela talvez gostaria de ser’”<sup>ix</sup>. Marcuse busca uma interpretação não-metafísica de tais noções, um terceiro termo para além do essencialismo pré-moderno e do *kitsch* idealista de uma “nova era”.

Ele encontra sua resposta na estética de Kant, que define a beleza natural como “finalidade sem fim”. A natureza apresenta características de um objeto construído com um propósito, sem ter sido realmente construída de tal forma. Marcuse interpretou a finalidade, neste sentido, como uma propriedade puramente formal de objetos auto-organizantes. Ela surge da liberdade, a autoprodução do objeto de acordo com sua própria natureza intrínseca, seu potencial de crescimento. Podemos distinguir a coisa viva livremente desenvolvida do produto mutilado por um processo de crescimento limitado. A distinção se manifesta em propriedades formais que nós associamos à saúde e à beleza. Essa concepção fundamenta uma compreensão normativa da natureza e de suas tendências.

Como isso deveria funcionar exatamente? Adorno reflete sobre essa ideia e tira dela conclusões utópicas, mas não chega a aceitar sua verdade literal. Ele escreve que a beleza natural “traz à memória um mundo sem dominação, que provavelmente nunca existiu”<sup>x</sup>. A beleza natural sugere a ideia de liberdade que corresponde a tal mundo. Mas Adorno conclui que a natureza é, na realidade, um reino de não-liberdade e assim a apreciação estética da natureza é ilusória, um equívoco sugestivo.

Marcuse segue um rumo completamente diferente. A beleza natural e sua finalidade sem fim expressam o florescimento da vida. Uma concreta ligação “libidinal” com o mundo subjacente à dimensão estética. Essa ligação é historicamente variável, limitada pela escassez no passado, sofrendo, no presente, uma singular redução à sexualidade.

Contudo, Marcuse também argumenta que a tecnologia avançada tende a generalizar a percepção estética, embora no contexto específico do mercado. Aqui as observações de Marcuse são prescientes. Ele ressalta o surgimento de uma nova relação entre trabalhador e máquina, uma relação mais distanciada e esclarecida devida ao avanço da automação. Este 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.)<sup>xi</sup>.

Esta estetização do mundo construído serve principalmente ao capitalismo, mas ela é ambivalente, abrindo a possibilidade de uma nova forma 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 emancipada<sup>xii</sup>. O prazer na beleza expressaria, então, uma sensibilidade que afirma a vida. 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.

Conceitos como beleza, saúde, potencialidades têm um apelo intuitivo. É óbvio que a mineração a céu aberto “fere” a natureza no sentido de Adorno; a arquitetura de Frank Lloyd Wright, ao contrário, é muito mais compatível com os desdobramentos das potencialidades de seu ambiente de vida. Em um de seus últimos discursos, em 1979, Marcuse desenvolveu esse contraste em suas implicações para a luta ambiental. Ele

argumentou que a devastação ecológica é um efeito da produtividade capitalista contra a qual os “instintos de vida” se rebelam. Essa rebelião inspira a Nova Esquerda.

O que nós temos é uma politização da energia erótica. Essa, eu sugiro, é a marca distintiva dos movimentos mais radicais da atualidade. Esses movimentos não... constituem um esforço para substituir uma estrutura de poder por outra. Ao contrário, esses movimentos radicais são revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto. Eles são uma revolta conduzida, pela mente e do corpo dos próprios indivíduos... Uma revolta em que todo o organismo, a própria alma do ser humano, torna-se política. Uma revolta dos instintos de vida contra a destruição organizada e socializada<sup>xiii</sup>.

Repugnância e revolta contra o abuso de seres humanos são uma expressão “estética” de nossa sensibilidade em relação às potencialidades reprimidas. Ela articula o seu valor no âmbito existencial. Nesse âmbito, o sujeito faz mais do que observar o estado de coisas dado, participa dele vicariamente. Este é o outro lado da moeda da participação mútua, no qual Adorno encontrou o significado da paz com a natureza. De acordo com Marcuse, a participação é experienciada como solidariedade. Repugnância e revolta aos danos contra o meio ambiente inspirariam sua apropriação menos destrutiva no mundo humano.

Mas, afinal, o *parti pris* marcuseano acerca da “vida” é mais do que uma preferência sentimental? Exceto matar, o que não é uma afirmação da vida em algum sentido? E, de fato, até mesmo matar em autodefesa pode se classificar [como tal]. A natureza prossegue de uma forma ou de outra, independentemente do que os seres humanos sentem e fazem. Por que destacar seu florescimento em torno de um palácio renascentista meticulosamente acomodado na paisagem, ou na *Falling Water* de Wright? A natureza também “floresce” em uma lata de lixo, especialmente em uma [lata de lixo] que não foi coletada por uma semana, mas essa não é a afirmação da vida que reconhecemos como normativamente válida. Isso significa que nossa compreensão intuitiva da afirmação da vida é uma opinião arbitrária e subjetiva, sem força normativa? Não necessariamente.

Há uma diferença entre nossas intuições e o contraexemplo na medida em que as primeiras parecem estar enraizadas em nossa natureza psicológica e são geralmente compartilhadas, enquanto o último é uma mera construção intelectual criada em favor de um argumento. Chamar a multiplicação de bactérias, em uma lata de lixo, de um exemplo de florescimento [da vida] é ignorar o significado enfático que normalmente damos ao termo. O que “floresce” não é simplesmente uma massa de células, mas a realização de valores tais como vitalidade e graça, através do livre desenvolvimento de seres vivos em que reconhecemos certa semelhança de família ou afinidade. O conceito é necessariamente antropocêntrico, se é que, de qualquer forma, ele deve ter alguma força. Um jardim ou uma criança “florescem”; besouros simplesmente se multiplicam. Além disso, a introdução da vida como um valor no discurso público não é arbitrária. Ela faz sentido em um contexto de permanente estado de guerra agressiva, de conflito racial, de prisão em massa e de extrema pobreza. Esse foi o contexto em que Marcuse escreveu e ainda é nosso contexto.

Mas, considerada em termos estritamente filosóficos, a concepção marcuseana da libertação da natureza é ambígua. Sua posição oscila desconfortavelmente entre psicologia e ontologia. Em *Eros e Civilização*, ele apresenta o erótico como uma “pulsão” no sentido freudiano. A experiência não tem sentido ontológico, [quando] concebida psicologicamente. Como uma ciência natural, a psicologia implica uma

natureza transcendente, indiferente à projeção de nossos sentimentos e fantasias. Mas Marcuse observa que “parece admissível dar à concepção [de Freud] um significado ontológico geral”<sup>xiv</sup>. Esse [é] um conceito fenomenológico de experiência, ao qual Marcuse faz apenas alusão, mas que é essencial para o seu argumento. Temas relacionados são desenvolvidos nos escritos de juventude de Marcuse, especialmente em seu primeiro livro sobre Hegel, embora sem a referência a Freud; eles fornecem a ponte entre a psicologia e a ontologia em suas obras tardias mais ousadas.

As limitações do conceito de experiência nos primórdios da Escola de Frankfurt são menos evidentes em Adorno e Horkheimer que em Marcuse. Eles reprovam o declínio da experiência nas sociedades modernas, sem oferecer uma alternativa. É, portanto, fácil desconsiderar as declarações sobre a natureza, tais como as de Adorno, [por serem] semelhantes a metáforas ou exageros aforísticos.

Mas, em Marcuse, o conteúdo utópico da ideia de natureza entra na consciência e molda uma experiência progressista do mundo. Isso o leva à noção de uma sensação estetizada. Contudo, Marcuse nos deixou apenas fragmentos de uma teoria e alguns desses fragmentos - os freudianos - são menos plausíveis hoje do que eram quando ele os propôs pela primeira vez. Permanece a suspeita de que as ideias de uma “nova sensibilidade” e de uma “libertação da natureza” apenas descrevessem visões políticas comuns e atitudes sentimentais em metáforas exageradas. Do ponto de vista dessa crítica, a ideia de natureza da Escola de Frankfurt não é uma alternativa significativa, historicamente e filosoficamente.

Para se contrapor a essa conclusão seria preciso distinguir a natureza experimentada da natureza como um objeto da ciência natural. A natureza experimentada ou vivida teria de ter algum tipo de *status* ontológico, mas exatamente de que tipo permanece a ser determinado. Marcuse foi impedido de se reportar a esse problema pela rejeição da Escola de Frankfurt à herança da ontologia fenomenológica. Esse impedimento teve motivos históricos, que resultaram na ruptura abrupta de Marcuse com sua própria tentativa inicial de uma síntese da ontologia fundamental de Heidegger e do jovem Marx. O conceito de experiência, que Adorno tomou emprestado de Benjamin e modificou, não pode fazer esse trabalho fora do domínio da arte, e Marcuse, que transgrediu a limitação à arte, desenvolveu apenas fragmentos de uma alternativa viável.

O conceito freudiano de Marcuse de ligação libidinal com a realidade deveria realizar o salto além da arte para a política. Mas esse parece ser um conceito psicológico ocupando o lugar de uma justificativa filosófica da ideia utópica de participação nas coisas, que Adorno se permitiu evocar brevemente na passagem citada no início desta discussão. Se o reconhecimento da vida pela vida não é nada mais do que uma “atitude positiva” em relação à natureza, ele não é uma “verdade existencial” e não [tem] nenhum interesse especial para a filosofia, contudo ele poderia ser significativo para incentivar uma política ambiental eficaz.

O principal problema é, então, o estatuto ontológico da experiência vivida. A natureza da ciência natural é totalmente desencantada. Nela não há espaço para a teleologia, para o erótico, para qualquer preferência à vida em relação à morte. Como a baleia branca de Melville, ela tem valores artificiais e, assim, convida a projeções subjetivas de todos os tipos, sob a forma de tecnologias cada vez mais poderosas que servem a fins cada vez mais violentos. Nesse contexto, a experiência vivida é cada vez mais desvalorizada nos tempos modernos. Ela parece ser desprovida credenciais epistêmicas ou significado ontológico.

Marcuse rejeitou o privilégio da natureza nesse sentido científico em benefício da experiência vivida. A experiência não é um revestimento subjetivo da natureza da ciência natural. Ela revela dimensões da realidade que a ciência não pode apreender em

sua forma atual. Essas dimensões, beleza, potencialidades, essências, a vida como um valor são tão reais quanto elétrons e placas tectônicas. A imaginação que projeta essas dimensões não é, portanto, uma faculdade meramente subjetiva, mas revela aspectos da realidade. Para o *eros* adquirir valor ontológico, a “vida” tem de ser considerada como uma forma de ser “desvelando” a natureza em um sentido semelhante àquele do termo heideggeriano, ao invés de [ser] apenas mais um objeto natural<sup>xv</sup>.

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 com o qual ela se envolve, mas estabelece sua identidade através desse envolvimento. O “Ser-no-mundo” refere-se a uma estrutura de sentido que unifica a oposição reificada de sujeito e objeto em uma unidade prévia<sup>xvi</sup>.

Interpretando Hegel, Marcuse escreve: “O mundo em que a vida se desenvolve só existe como seu mundo”<sup>xvii</sup>. Consequentemente, o mundo é, de uma só vez e ao mesmo tempo, a “pressuposição” ontológica da Vida, bem como da externalidade e da negatividade em que a Vida se “perdeu”<sup>xviii</sup>. Em Hegel a atividade do ser vivo é uma transformação e 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 realiza. Na notável frase de Hegel, que vem a ser “estar junto a si mesmo em sua alteridade”<sup>xix</sup>. A oposição entre sujeito e objeto é, portanto, fundamentada em “uma relação ontológica, uma relação que se mantém entre os próprios seres.... Esse vínculo precede todo o conhecimento e, na verdade, torna o conhecimento factual possível”<sup>xx</sup>. Em suma, um mundo é revelado na unidade do sujeito e do objeto, que transcende sua divisão em inautênticos relatos objetivistas de experiência. Esse mundo não está factualmente presente, mas fundamenta a cognição. Portanto, a epistemologia está subordinada à ontologia. A verdade não é primeiramente produzida por um método, mas reside na própria experiência antes de 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. Aqui Marcuse teve confirmada e radicalizada 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 própria vida, até mesmo quando essa produção não satisfaz uma necessidade imediata. Assim, a história da vida humana é, ao mesmo

<sup>4</sup>Original em inglês “*at home with itself in its other*”. Na tradução para o português omitiu-se a expressão em “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”. Agradecemos esse esclarecimento a Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Márcia Gonçalves.

tempo, essencialmente, a história do mundo objetivo do homem e da ‘totalidade da natureza’ ...”<sup>xxi</sup>.

Em [seu] último trabalho, 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 dada<sup>xxii</sup>.

O conceito marcuseano de natureza vivida e sua beleza devem superar a transcendência da natureza da ciência natural, se ele tiver de ter esse significado ontológico. Ele deve legitimar a natureza experimentada, incorporando-a no 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 ser essencial para qualquer sociedade moderna, incluindo uma sociedade socialista. Embora os comentários de Marcuse sejam muito breves, ele possui tal teoria.

Mas há uma ambiguidade na abordagem marcuseana, que se mostra, de modo particular, em sua exigência bastante vaga de uma nova ciência que descobriria valor na própria estrutura de seus objetos. Desejaria ele reencantar a natureza, atribuir a ela qualidades objetivas que não são reconhecidas pela ciência hoje? Concebia ele a transformação da ciência como um projeto político? Esta é a interpretação mais controversa do pensamento de Marcuse, aquela que a maioria de nós acha difícil de aceitar.

Mas há uma interpretação mais plausível dos escritos de Marcuse. De acordo com esta alternativa, a experiência é revalorizada, não em oposição à ciência, mas como um campo ontológico alternativo que interpenetra e coexiste com a ciência e reivindica seus próprios direitos e importância. Esta parece ser a implicação da rejeição marcuseana de qualquer retorno a uma “física qualitativa”. Por conta disso, a ciência tal como a conhecemos evoluiria sob a influência de um novo ambiente socialista bem como a experiência em seu âmbito: quantidade e qualidade em paralelo e em interação.

A ontologia de Marcuse supera a transcendência da natureza da ciência natural. Ele valida a experiência incorporando a natureza no processo histórico, sem invalidar o conhecimento científico e tecnológico. Isso requer uma teoria social da natureza. Embora os comentários de Marcuse sejam muito breves, ele tem tal teoria. Em *A ideologia da Sociedade Industrial*<sup>5</sup>, 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 não podem ser isoladas uma da outra; o aspecto histórico jamais pode ser eliminado tão radicalmente [de modo] a restar apenas a camada física”<sup>xxiii</sup>.

Essa passagem mantém a distinção entre as ciências naturais e a 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 são essencialmente sociais, enraizadas no “nós” da sociedade, ao invés de no “eu” de

<sup>5</sup>O título original da obra de Marcuse é *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. A tradução brasileira modificou e inverteu o título original da obra, traduzindo-a por *A ideologia da Sociedade Industrial. O homem unidimensional*, uma vez que essa tradução é amplamente difundida no Brasil, optou-se por utilizá-la aqui.

um sujeito epistemológico puro. Assim, não há uma coisa-em-si pura ou uma natureza totalmente sem conexão com a humanidade. O horizonte finito do historicismo absoluto garante um conhecimento experiencial contra a redução naturalista à psicologia<sup>xxiv</sup>. O ponto de vista histórico é ontologicamente fundamental.

O jovem Marx antecipa a ontologia quase fenomenológica de Marcuse com o seu conceito do caráter irredutivelmente significativo da experiência. Ele escreve que as necessidades humanas são “afirmações ontológicas do ser (natureza)”<sup>xxv</sup>. Mas, em contraste com a fenomenologia, (e neste ponto Marcuse segue Marx, não Husserl), ele também reconhece que o acesso ao significado é dependente da evolução das necessidades. O avanço técnico não serve simplesmente às necessidades pré-existentes, mas produz novas necessidades correspondentes ao desenvolvimento das faculdades e capacidades humanas. Estas novas necessidades introduzem uma dimensão mais elevada de realização, relacionando os seres humanos com o significado de sua experiência, [isto é,] com música ao invés de som, com uma casa ao invés de abrigo, com uma refeição ao invés de subsistência.

A limitação do desenvolvimento humano pelo capitalismo motiva a revolução: ainda não há correlação adequada entre o mundo e seu sujeito, mas um dia haverá. Marcuse comenta: “É somente a concepção Marxista 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”<sup>xxvi</sup>.

Esse “fundamento histórico e material” é a desreificação da sociedade capitalista reificada. Isso não é meramente um evento local. A desreificação segue a reificação ao transcender qualquer cultura particular para atingir certa universalidade. Assim como a reificação consegue abranger todo o globo em estruturas racionais, a desreificação a segue e revela o conteúdo que ela suprime. Portanto, ela proporciona *insights* de validade geral, não menos do que a ciência, a tecnologia e a 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”<sup>xxvii</sup>.

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 coextensiva ao mundo objetivado do espaço, do tempo e da causalidade, no qual a ciência e a tecnologia são fundamentadas, 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 a 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, livre para as exigências libertadoras da imaginação. A transformação racional do mundo poderia então conduzir a uma realidade formada pela sensibilidade estética do homem. Esse mundo poderia (em um sentido literal!) encarnar, incorporar, as faculdades e desejos humanos, de tal forma que eles surgiriam como parte do determinismo objetivo da natureza<sup>xxviii</sup>.

Isto é o que permite Marcuse reivindicar em *An Essay on Liberation [Ensaio sobre a libertação]* que há uma “verdade existencial... nas coisas, na natureza”<sup>xxix</sup>. Essa

“verdade” é existencial no sentido de que ela é empírica ao invés [de ser] científica. O fato de que a experiência é sempre a nossa experiência e não [a experiência] de uma racionalidade imaginária pura significa que seu caráter antropocêntrico é insuperável. Mas ela não é um mero construto psicológico. Ao contrário, é a condição de um outro tipo de conhecimento, diferente do conhecimento científico.

Esse conhecimento surge como uma “síntese, reunindo os pedaços e fragmentos que podem ser encontrados na natureza e humanidade distorcidas. Este material recordado tornou-se o domínio da imaginação e foi sancionado pelas sociedades repressivas na arte”<sup>xxx</sup>. 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 aparecem como ‘negativas’, como negação de suas possibilidades inerentes, de sua verdade”<sup>xxxii</sup>.

Desse modo, a experiência tem um caráter normativo. Nós não percebemos o mundo como a razão científica o apreende, [isto é] como uma ordem sem sentido de qualidades primárias, no espaço e tempo abstratos. As “qualidades secundárias” pertencem essencialmente ao mundo sentido, e essas incluem objetos de “julgamentos” vividos, do bem e do mal, da beleza e da feiura, experimentadas diretamente no ato da sensação. Essas qualidades revelam as potencialidades da natureza, “o que talvez ela gostaria de ser”.

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<sup>xxxii</sup>.

Na maior parte da teoria marxista, a libertação 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”<sup>xxxiii</sup>. Marcuse depende da breve menção de Marx à beleza como uma característica objetiva do real – que tem até mesmo “leis” – para estabelecer o estatuto ontológico da estética dentro do marxismo.

Estas 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*” em *An Essay on Liberation* [Ensaio sobre a libertação]. 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”<sup>xxxiv</sup>. Esta concepção dualista da libertação mantém a unidade na diferença entre natureza e sociedade... Ela põe o problema da relação entre a racionalidade reificada, na forma da ciência e da tecnologia, e o conteúdo concreto da experiência vivida.

A atmosfera que envolvia a crítica da tecnologia em Adorno, Horkheimer e Marcuse estava carregada de angústia distópica. Mas eles não eram tecnóforos. Ao contrário, eles culpavam o capitalismo pelo desenvolvimento destrutivo da tecnologia. Há até mesmo passagens ocasionais nas obras de Adorno e Horkheimer em que eles sugerem a possibilidade de uma tecnologia não-dominante: Por exemplo, Adorno escreveu:

Não é a tecnologia que é destrutiva, mas seu emaranhamento nas condições sociais em que está presa... As considerações sobre os interesses de lucro e de dominação conduziram o desenvolvimento técnico: até agora ele coincide fatalmente com as necessidades de controle. Não por acaso a invenção de meios de destruição tornou-se o protótipo do novo tipo de tecnologia. Ao contrário, aqueles potenciais [dessas tecnologias] que divergem da dominância, do centralismo e da violência contra a natureza, e que poderiam permitir que grande parte do dano feito, literalmente e figurativamente, pela tecnologia fosse sanado, perderam vigor<sup>xxxv</sup>.

Ideias semelhantes foram plenamente desenvolvidas por Marcuse, particularmente, em *A ideologia da Sociedade Industrial*. Lá Marcuse exigiu uma nova ciência e uma tecnologia da libertação, baseadas em um novo modo de experiência da natureza em uma sociedade livre. Ele ofereceu sugestões interessantes sobre o papel da imaginação na reconstrução da racionalidade tecnológica e do fundamento técnico. Mas nenhuma dessas sugestões positivas foi elaborada até ser convincente. A implausibilidade do positivo na avaliação da tecnologia da Escola de Frankfurt reforça, de maneira simples, a impressão de que só sua crítica negativa foi levada realmente a sério.

Marcuse afirmou que o problema com a tecnologia moderna resultava de sua neutralidade de valor. Apesar de ele não ter desenvolvido uma explicação histórica adequada, ele parece ter acreditado que a tecnologia pré-moderna era guiada por valores incorporados nas normas e práticas de ofício, valores que refletiam uma ampla gama de necessidades humanas. O despojamento destas restrições na tecnologia moderna a transforma de um instrumento à serviço da vida em um instrumento de dominação dos poderosos. A tarefa é, então, recuperar uma relação entre a tecnologia e os valores.

Esta crítica foi explicitamente derivada das considerações fenomenológicas de Husserl e Heidegger. Eles argumentaram que a razão técnico-científica é abstraída do mundo da vida e, portanto, das qualidades secundárias presentes na experiência imediata. Marcuse aceitou esse argumento e o estendeu através de uma análise de suas implicações para a tecnologia no capitalismo. Assim, ele chega perigosamente próximo a Heidegger, cuja crítica da tecnologia também se infere consequências práticas a partir da estrutura da razão científico-técnica. Ambos tiram conclusões distópicas do triunfo da racionalidade totalitária.

Reformulado nesses termos, o argumento de Marcuse sugere um futuro bem definido para a tecnologia sob o socialismo. As disciplinas técnicas e as tecnologias seriam limitadas por valores relacionados não apenas à rentabilidade, mas, de forma mais ampla, às necessidades humanas e naturais reconhecidas no debate político. O surgimento dessas novas limitações não deveria ser concebido como um obstáculo, mas como uma oportunidade. A capacidade de inovação seria desafiada por essas demandas políticas tanto quanto é desafiada hoje pelas demandas do mercado. A situação que Marcuse previu foi antecipada pela regulamentação da tecnologia onde ela impõe padrões que estimulam vida, independente do mercado. Isso já é verdade em relação aos padrões ambientais e médicos em um grau cada vez maior. O socialismo representaria uma mudança no equilíbrio rumo a uma regulamentação mais extensa com base em procedimentos muito mais democráticos.

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. Essa interseção assume a forma do que eu chamei de “código técnico”<sup>xxxvi</sup>. Tais códigos realizam a tradução entre os dois mundos, da razão e 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<sup>xxxvii</sup>.

Algo similar a esse conceito de código técnico está implícito na discussão marcuseana da tecnologia capitalista, projetada para a dominação. *A ideologia da Sociedade Industrial* faz uma observação semelhante, de forma explícita, 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. Consequentemente, 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”<sup>xxxviii</sup>.

*An Essay on Liberation [Ensaio sobre a libertação]* extrai as implicações ontológicas dessa concepção: “A técnica, assumindo as características distintivas da arte, traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, [isto é] em realidade”<sup>xxxix</sup>. Assim, não apenas os significados são incorporados à 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 produção da paisagem no curso da história<sup>xl</sup>. 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 interpretação da filosofia da práxis. 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, estabelecida tanto pelo naturalismo e quanto idealismo. Os contrários são reconciliados através da transformação da tecnologia que os reúne em uma unidade.

---

<sup>i</sup> Walter Benjamin, *Illuminations*, H. Zohn, trans. (New York: Schocken, 1969), 259. (Edição brasileira: BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994- Obras escolhidas; v.1).

<sup>ii</sup> Adorno, 1997, 247

<sup>iii</sup> Herbert Marcuse, "Ecology and Revolution," *Herbert Marcuse: The New Left and the 1960s*, D. Kellner, ed. (London and New York: Routledge 2005), 174.

<sup>iv</sup> Herbert Marcuse, "Nature and Revolution," in *Counterrevolution and Revolt* (Boston: Beacon, 1972), 61. (Edição brasileira: MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973).

<sup>v</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>vi</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 12.

<sup>vii</sup> Marcuse, "Nature and Revolution," *op. cit.*, 68-69.

<sup>viii</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>ix</sup> *Ibid.*, 66; Adorno, 1970: 100, 107

<sup>x</sup> Theodor Adorno, *Aesthetic Theory*, R. Hullot-Kentor, trans. (London and New York: Continuum Books, 1997), 66. (Edição portuguesa: ADORNO, T. *Teoria estética*. Lisboa: Edições 70, 2008).

<sup>xi</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 50. Note-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.

<sup>xii</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, 73. ver também Herbert Marcuse, *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud* (Boston: Beacon Press, 1966), capítulo 8. (Edição brasileira: MARCUSE, H. *A ideologia da sociedade industrial: o homem unidimensional*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1968; MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972).

<sup>xiii</sup> Herbert Marcuse, "Ecology and the Critique of Modern Society," in *Capitalism, Nature, Socialism*, (1992) 3: 9.

<sup>xiv</sup> Marcuse, *Eros and Civilization*, *op. cit.*, 125.

<sup>xv</sup> Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, S. Benhabib, trans. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 158.

<sup>xvi</sup> 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), chap. 3.

<sup>xvii</sup> Herbert Marcuse, *Hegel's Ontology and the Theory of Historicity*, S. Benhabib, trans. (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987), 156.

<sup>xviii</sup> *Ibid.*, 158.

<sup>xix</sup> G.F.W. Hegel, *The Logic of Hegel*, W. Wallace., trans. (Oxford: Oxford University Press, 1968), 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, modificando ambos.

<sup>xx</sup> Marcuse, *Hegel's Ontology*, *op. cit.*, 162.

<sup>xxi</sup> Herbert Marcuse, *Heideggerian Marxism*. R. Wolin and J. Abromeit, eds. (Lincoln and London: University Nebraska Press, 2005), 97.

<sup>xxii</sup> "Wer in den Kategorien der Freudschen Trieblehre, aus denen Marcuse eine marxistische Geschichtskonstruktion entwickelt hat, wer in seiner neuerdings wieder hervorgekehrten 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), 10-11.

<sup>xxiii</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, 218.

<sup>xxiv</sup> Herbert Marcuse, *An Essay on Liberation* (Boston: Beacon, 1969), 72-74.

<sup>xxv</sup> Early writings, 189

<sup>xxvi</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 74.

<sup>xxvii</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 32.

<sup>xxviii</sup> *Ibid.*, 31.

<sup>xxix</sup> *Ibid.*, 69.

<sup>xxx</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>xxxi</sup> *Ibid.*, 70.

<sup>xxxii</sup> "O pensamento negativo extrai qualquer força que ele possa a partir de sua base empírica: a condição humana real na sociedade dada, e as possibilidades 'dadas' de transcender essa condição, para ampliar o reino da liberdade. Neste sentido, o pensamento negativo é 'positivo' em virtude de seus próprios conceitos internos: orientado para, e compreendendo, um futuro que é 'contido' no presente". Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 98.

<sup>xxxiii</sup> Citado em Herbert Marcuse, *Counter-Revolution and Revolt*, *op. cit.*, 67.

<sup>xxxiv</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 31.

<sup>xxxv</sup> Theodor Adorno, *Introduction to Sociology*, trans. E. Jephcott (Cambridge: Polity, 2000), 161-215. (Edição brasileira: ADORNO, T. *Introdução à sociologia*. São Paulo: editora UNESP, 2008).

---

<sup>xxxvi</sup> Andrew Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity* (Cambridge: 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.

<sup>xxxvii</sup> Para [saber] mais sobre este assunto, ver Feenberg, *Between Reason and Experience: Essays in Technology and Modernity*, *op. cit.*, capítulo 8.

<sup>xxxviii</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, *op. cit.*, 231-232.

<sup>xxxix</sup> Marcuse, *An Essay on Liberation*, *op. cit.*, 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.)

<sup>xl</sup> Augustin Berque, *Médiance: de milieux en paysages* (Paris: Reclus. 1990).