

ARTEFILOSOFIA

Revista do Programa de Pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte da UFOP

ISSN: 2526-7892

TRADUÇÃO

MARCUSE, SOBRE ARTE E TECNOLOGIA^{1,2}

Autor: Andrew Feenberg³

Traduzido por: Debora Pazetto Ferreira⁴

Neste artigo, argumentarei que a estética de Marcuse está profundamente implicada em seu conceito de tecnologia, e que a mudança tecnológica é, com efeito, uma “práxis” fundamental correspondente à sua teoria estética. Argumentarei também que a “estética da tecnologia” de Marcuse baseia-se em sua teoria da sensação, que ele desenvolveu a partir de uma síntese peculiar dos primeiros escritos de Marx e Freud.

Em um importante ensaio inédito, reunido pela edição de Doug Kellner dos artigos de Marcuse, o autor explica sua posição do seguinte modo:

Apenas se as vastas capacidades da ciência e da tecnologia, da imaginação científica e artística direcionarem a construção de um ambiente sensorial, apenas se o mundo do trabalho perder suas características alienantes e se tornar um mundo de relações humanas, apenas se a produtividade se tornar criatividade, então as raízes da dominação estarão aniquiladas nos indivíduos. Não se trata de um retorno ao pré-capitalismo, ao artesanato pré-industrial, mas, ao contrário, da perfeição da ciência e da tecnologia, recém mutiladas e distorcidas, na formação do mundo objetivo em concordância com “as leis da beleza”. E “beleza” aqui define uma condição ontológica – não uma *oeuvre d'art* isolada da existência real... mas aquela harmonia entre o ser humano e seu mundo que moldaria a forma da sociedade (MARCUSE, 2001, pp. 138,139).

Este é um parágrafo surpreendente. Surpreendente por sua utopia selvagem e por sua total indiferença à opinião acadêmica tradicional, especialmente às ortodoxias filosóficas anglo-americanas. É também um conjunto de proposições profundamente atraente para aqueles que procuram uma alternativa civilizatória radical à sociedade existente. Atraente, no entanto, não significa necessariamente convincente. Marcuse

¹ Artigo proferido na conferência da *Radical Philosophy Association*, em 2008.

² Tradução recebida em: 12/01/2017 e aceita em: 04/03/2017

³ Texto original: FEENBERG, Andrew. “Marcuse on Art and Technology”. *University of Edinburgh Postgraduate Journal of Culture and the Arts*. Issue 08 (Spring 2009).

⁴ Professora do CEFET-MG, endereço de email: deborapazetto@gmail.com

podia contar com um público solidário a essas ideias em 1970, quando ele escreveu esse texto e outros similares. Estamos lendo esta passagem com 38 anos de atraso, muito tempo após a morte da excitação da Nova Esquerda. Atualmente, especulações como esta dialogam bem mais com nossa nostalgia do que com nossas teorias. Habermas nos adverte, contudo, para não sermos presunçosos, situados como estamos em um futuro sempre superior. Ele exige que se faça “justiça ao conteúdo de verdade das análises de Marcuse” (HABERMAS, 2001, p. 237). Habermas refere-se à crítica marcusiana da sociedade industrial avançada, mas acredito que essa mesma abordagem é pertinente em relação à sua ideia positiva de ciência e tecnologia redimidas.

Marcuse é talvez o mais importante pensador que elaborou uma filosofia radical da tecnologia. Pode-se dispensar seus escritos por estarem ligados a um contexto histórico que não existe mais, ou pode-se tentar compreender suas ideias no contexto contemporâneo. Embora esta última escolha exija algumas revisões bastante drásticas, parece-me valer o esforço. No entanto, não é uma tarefa fácil interpretar as ideias de Marcuse de modo que elas se comuniquem de forma direta com as pessoas atualmente. Como observa Habermas, Marcuse apresenta o “conteúdo de verdade” de suas análises em “conceitos que se tornaram estrangeiros para nós” (HABERMAS, 2001, p. 237). Nesse sentido, procuro reformular aqui algumas das suas ideias em uma linguagem mais acessível. Começo simplesmente elucidando o significado do texto que citei acima em seus próprios termos.

O conceito de “estética” é ambíguo, como Marcuse assinala, “referente aos sentidos e referente à arte” (MARCUSE, 2001, p. 132). Essa ambiguidade não é meramente semântica, mas decorre de uma estrutura comum. Os dois significados estão unidos na imposição do que Marcuse chama de “forma” em algum tipo de material. Os sentidos estão envolvidos em uma prática, assim como a arte, e com resultados potencialmente semelhantes. Para mostrar isso, Marcuse apresenta uma teoria da sensação incomum, com base em sua interpretação quase fenomenológica dos Manuscritos de Marx de 1844.

Marx afirma que os sentidos têm uma história determinada pelo desenvolvimento econômico e social. O conteúdo real da experiência é revelado gradualmente, na medida em que a civilização avança. Há uma hierarquia de sensação, que vai de um encontro mínimo e bruto com o objeto até a realização completa de sua complexidade e beleza. Um cão pode ouvir uma sinfonia, mas ele não ouvirá o mesmo que seu dono. O ser humano ambientado em um mundo socialista encontrará muito mais na natureza do que o trabalhador empobrecido e alienado sob o capitalismo.

A estética, em ambos os sentidos do termo, é invocada aqui. Assim como a prática de fazer arte, a “prática” da sensação envolve, por um lado, objetos ricos em significado e, por outro lado, sujeitos capazes de receber esse significado. Essa recepção não é passiva, mas envolve atribuir forma aos dados. Desse modo, Marx corrige a ênfase excessiva sobre o objeto no empirismo, bem como sobre o sujeito no idealismo kantiano. Sua teoria corresponde ao que Adorno chama de teoria da “mediação” da sensação, na qual tanto o objeto quanto o sujeito contribuem para a formação da experiência.

A característica incomum da interpretação marcusiana de Marx é a ênfase que ele coloca na surpreendente noção marxiana de que, enquanto os animais se apropriam da natureza apenas para satisfazer suas necessidades, “o ser humano constrói também de acordo com as leis da beleza” (MARX, 1963, p. 128). Marcuse desenvolve a breve menção de Marx à beleza como uma característica objetiva do real – ela tem “leis” – em termos de uma teoria quase freudiana do erotismo. Ele argumenta que o impulso erótico direciona-se para a preservação e elevação da vida. Não é meramente um instinto ou impulso, mas opera no encontro sensorial com o mundo que o revela em sua beleza, o correlato objetivo do erótico. Mas esse impulso é reprimido pela sociedade, parcialmente sublimado, parcialmente confinado à sexualidade. A perda de acesso sensorial imediato à beleza dá origem à arte como um domínio especializado no qual percebemos o traço da afirmação erótica da vida.

De acordo com Marcuse, a forma estética é um tipo de simplificação e idealização que revela sensorialmente as essências verdadeiras das coisas, das coisas tais como elas seriam, se redimidas em um mundo melhor. A forma é ativa também na sensação. Na experiência dos sentidos, não apenas dá origem à apreciação da beleza no mundo, mas também a uma repulsa crítica em relação a tudo que é destruidor da vida e feio. Marcuse argumentou que a Nova Esquerda e a contracultura deram uma pista de como seria tal transformação sensorial.

Essas reflexões acerca dos sentidos fornecem o elo entre as teorias de Marcuse sobre a arte e a tecnologia. A tecnologia é um produto da razão, sendo assim, é distinta da arte e sua inspiração erótica. Entretanto, Marcuse afirma que a racionalidade tecnológica moderna e neutra de valores é uma distorção da razão original, afirmadora da vida. A razão surgiu para proteger e prolongar a vida, mas perdeu essa função na modernidade, sendo reduzida a um mero resquício de si mesma. Essa é a posição de Marcuse sobre o que ele chama de “ciência e tecnologia recém mutiladas e distorcidas” na passagem que citei anteriormente.

A noção de afirmação racional da vida requer algum tipo de estímulo imaginativo. No passado, a razão visava à compreensão discursiva da forma ideal de seus objetos, sua essência, ou seja, as potencialidades plenas e reveladas dos objetos. A imaginação está envolvida na transcendência em direção ao essencial daquilo que é dado empiricamente. Assim, a arte e a razão não são inteiramente estranhas uma à outra, já que ambas envolvem a imaginação e ambas revelam essências, cada uma à sua maneira. Contudo, elas foram separadas pelas pressões da vida na sociedade de classes. Ao passo que a arte foi confinada a um reino marginal de “cultura afirmativa”, a razão foi reduzida a um instrumento na luta contra a escassez.

Assim, estão posicionados os elementos necessários para uma revisão radical do conceito de tecnologia. Marcuse projeta um futuro possível no qual os *telos* afirmativos da arte e da razão se reuniriam sob a égide de uma sensorialidade erotizada. O resultado seria uma transformação da tecnologia e, portanto, do ambiente da vida, o qual é cada vez mais mediado pela tecnologia. Diferentes seres humanos habitariam esse mundo com diferentes percepções e interesses. Seria um socialismo que transforma não apenas algumas formações políticas e econômicas superficiais, mas também as estruturas da razão, da arte, da tecnologia e da própria experiência.

Em suma, a sociedade existente, sua arte, tecnologia, razão e até mesmo a experiência de mundo que possibilita, são desvios de formas originais mais ricas e unificadas. A arte e a tecnologia já foram mescladas em práticas voltadas para a realização das formas mais elevadas de seus objetos, suas essências, sua beleza. A experiência e a razão já foram informadas pela imaginação e já foram sensíveis ao impulso erótico que as unia na apreciação do essencial nas coisas. Essas formas originais podem ser revividas, sob as novas condições da modernidade, através de uma revolução socialista.

Esse resumo deve esclarecer o que Habermas tinha em mente quando afirmou que “os conceitos de Marcuse... tornaram-se estranhos para nós”. Consideramos difícil aceitar um argumento como esse, baseado em uma noção de origem. A referência freudiana também se tornou menos convincente do que costumava ser. Além disso, em Freud, o erótico é um impulso subjetivo enraizado na fisiologia humana, enquanto, em Marcuse, o erótico revela estruturas objetivas do ser. Sua noção teleológica de razão também pressupõe essa transformação de categorias antropológicas em categorias ontológicas. A afirmação da vida é ontologicamente significativa e não simplesmente um impulso instintivo. Assim, uma razão que incorpora a afirmação da vida em sua estrutura está em harmonia com a natureza das coisas, de uma maneira que a razão neutra de valores não está.

Para que qualquer uma dessas ideias faça sentido, o conceito de essência deve ser reconstruído e revivido. A forma empírica dos seres humanos e das coisas não pode ser a última palavra a respeito de sua natureza. Eles são assombrados por uma negatividade que nos remete a suas potencialidades. O erótico, a imaginação, a afirmação da vida estão todos implicados naquilo que é essencial, que transcende os dados empíricos. Chegamos a um estágio da história no qual o hiato entre a existência e a essência pode ser preenchido por uma nova tecnologia suscetível a valores.

Ainda que tudo isso soe um pouco estranho, seus elementos, tomados separadamente, não são totalmente alheios a tendências fenomenológicas que continuam representando uma alternativa influente ao naturalismo e ao kantianismo. O elemento chave que falta na apresentação marcusiana dessas ideias é a noção fenomenológica de “mundo da vida”. Embora o autor mencione, em várias ocasiões, algo que ele chama de “*Lebenswelt* estético”, ele nunca elabora seu background fenomenológico (MARCUSE, 1969, p. 31). Tentei explicar o motivo disso em meu livro *Heidegger e Marcuse: a catástrofe e redenção da história*. Por enquanto, todavia, focarei em como a introdução de uma perspectiva fenomenológica ajuda a reconstruir a visão redentora de Marcuse.

O problema chave é o estatuto ontológico da experiência vivida. A natureza das ciências naturais é totalmente desencantada – não tem espaço para a teleologia, para o erótico ou para qualquer preferência pela vida em vez da morte. Como a baleia branca de Melville, ela é desbotada de valores e, portanto, abre-se a todos os tipos de projeções subjetivas na forma de tecnologias cada vez mais poderosas servindo a fins cada vez mais violentos. Contra esse pano de fundo, a experiência vivida é cada vez mais desvalorizada na modernidade. Ela parece ser completamente “refutada”, útil para a atividade cotidiana, mas sem credibilidade epistêmica ou significado ontológico.

Marcuse rejeita o privilégio da natureza nesse sentido científico em favor da experiência vivida. A experiência não é uma camada subjetiva sobreposta à natureza da ciência natural. Mais do que isso, 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, pois revela aspectos do real.

Há, no entanto, uma ambiguidade na abordagem marcusiana que aparece, particularmente, nessa demanda vaga por uma nova ciência que descobriria valores na própria estrutura de seus objetos. Será que ele almeja reencantar a natureza, atribuir-lhe qualidades objetivas que não são reconhecidas pela ciência? Essa interpretação do pensamento de Marcuse seria a mais controversa e mais difícil de aceitar.

Todavia, há uma interpretação alternativa, que também pode ser fundamentada a partir dos escritos de Marcuse. De acordo com esta, a experiência é revalorizada não em oposição à ciência, mas enquanto campo ontológico alternativo que coexiste com a ciência e reivindica seus próprios direitos e significância. Isso parece implicado na rejeição de Marcuse a qualquer retorno a uma “física qualitativa” (MARCUSE, 1964, p. 166). Nessa perspectiva, a ciência, tal como a conhecemos, evoluiria sob a influência de um novo ambiente socialista, assim como a experiência, em sua própria esfera: quantidade e qualidade paralelamente. A tarefa filosófica que Marcuse, infelizmente, não empreendeu seria delimitar as esferas de modo a evitar conflitos, uma vez que nem a ciência nem a experiência possuem toda a verdade.

Esta alternativa corresponde à abordagem fenomenológica, tal como é explicada por pensadores como Gadamer e Merleau-Ponty. Eles não endossam um reencantamento regressivo da natureza, mas defendem a multiplicidade de pontos de vista sobre a realidade. Essa operação requer uma crítica da “visão a partir de lugar nenhum”, a fim de validar as percepções especificamente engajadas de um ser finito no mundo, um ser encarnado e que pertence a uma comunidade.

Nessa interpretação, faz sentido afirmar que as potencialidades percebidas nos objetos têm um tipo de realidade. Há importantes domínios da experiência para os quais trazemos uma consciência normativa, independentemente de opiniões e construções intelectuais. Quando encontramos uma bela paisagem, percebemos sua beleza em contraste com aquilo que é banal ou feio em nosso meio ambiente. Uma pessoa doente é percebida como estando aquém das normas de saúde às quais esperamos conformidade. Os exemplos poderiam ser multiplicados indefinidamente. Eles mostram que a experiência vivida do real não se limita aos dados empíricos, mas se remete frequentemente para além deles, isto é, para as potencialidades essenciais que eles realizam em alguma medida. Esse aspecto “bidimensional” da experiência poderia ser ampliado para constituir a base do discernimento político que, em Marcuse, substitui a noção marxista tradicional de consciência de classe.

Fenomenologicamente considerado, o erótico, que é a base para a percepção bidimensional do mundo, pode ser entendido em termos de conceitos heideggerianos como “afinação” ou “disposição”. Esses conceitos referem-se ao fato de que a experiência sensorial é sempre colorida por alguma qualidade geral da percepção, como medo ou ansiedade, alegria ou esperança. Essas qualidades revelam o mundo em seus

vários aspectos. O erótico freudiano parece desempenhar a mesma função no argumento ontológico de Marcuse. Todavia, ao contrário dos equivalentes heideggerianos, ele revela a negatividade do mundo contra um pano de fundo normativo.

Esta interpretação fenomenológica de Marcuse também faz sentido em relação à sua tentativa de unir arte e tecnologia em um novo conceito de racionalidade tecnológica que seria intrinsecamente orientado por valores. Essa contribuição poderia ser desenvolvida independentemente da esperança em uma nova ciência, a qual parece comprometer Marcuse com um reencantamento da natureza que não é necessário para fundamentar seu argumento político. Nessa versão restrita, a tese de Marcuse estaria alegando que disciplinas técnicas podem ser reestruturadas sob a égide de valores revelados na experiência como, por exemplo, a beleza. As artes não apareceriam como antagônicas à tecnologia, mas como capazes de informá-la, sensibilizando as pessoas para as potencialidades de seus objetos. Algo como a “educação estética” schilleriana estaria em jogo aqui, mas não, como em Schiller, de modo restrito ao caráter – ela se estenderia ao ambiente tecnológico no qual e através do qual os indivíduos vivem.

Podemos, contemporaneamente, encontrar sentido para essa visão de uma tecnologia estetizada? Surpreendentemente, a resposta a essa questão é “sim”, conforme as drásticas revisões que mencionei acima. De fato, hoje estamos mais capazes de entender e desenvolver essa ideia do que no tempo de Marcuse, uma vez que a noção tradicional de tecnologia como um “meio” puramente racional para “fins” subjetivos foi decisivamente refutada pela filosofia e pela sociologia da tecnologia nos últimos anos. Não acreditamos mais que a tecnologia seja neutra em relação a valores. Em vez disso, estudos contemporâneos sobre a tecnologia argumentam que o design tecnológico sempre incorpora valores por meio das escolhas feitas, entre muitas alternativas possíveis, pelos designers. As tecnologias não são apenas meios, pois modelam um ambiente de acordo com uma concepção implícita sobre a vida humana. Elas são inerentemente políticas e, desse modo, o argumento de Marcuse torna-se mais plausível.

Marcuse defendia que o problema da tecnologia moderna vinha de sua neutralidade em relação a valores. Embora não tenha desenvolvido uma abordagem histórica apropriada, ele parece ter acreditado que a tecnologia pré-moderna era guiada por valores incorporados nos padrões e práticas dos artesanatos, valores que refletiam uma ampla variedade de necessidades humanas. A eliminação dessas restrições na tecnologia moderna faz com que ela deixe de ser um instrumento a serviço da vida, para tornar-se um instrumento de dominação a serviço dos poderosos. A tarefa, portanto, é recuperar a relação entre os valores e a tecnologia.

Tal como se apresenta, essa crítica da neutralidade de valores não é inteiramente compatível com as concepções contemporâneas, no entanto, ela pode ser reformulada de modo a preservar o argumento essencial em Marcuse. É preciso considerar que a neutralidade de valores não é um estado de pureza que foi alcançado, mas uma tendência, que tem uma história por trás. Com efeito, o desenvolvimento da tecnologia moderna foi acompanhado pela eliminação gradual das restrições tradicionais à prática técnica. Os imperativos do mercado capitalista sustentam essa tendência a libertar a

tecnologia dos valores artesanais, tendo em vista um desenvolvimento voltado exclusivamente para o lucro. Naturalmente, a busca pelo lucro é a mediadora das demandas reais que continuam a influenciar os projetos técnicos. Ou seja, a neutralidade de valores nunca é completamente alcançada, embora exista uma tendência a simplificar as restrições valorativas aos projetos. Quanto menos a tecnologia carrega valores pré-estabelecidos, mais facilmente ela pode ser adaptada às condições dinâmicas do mercado. Surge daí a aparência de neutralidade da produção moderna, com suas disciplinas técnicas purificadas, às quais correspondem partes estandardizadas, disponíveis para serem combinadas em diferentes padrões, com diferentes implicações valorativas.

Assim reformulado, o argumento de Marcuse sugere um futuro bem definido para a tecnologia no socialismo. As disciplinas técnicas e as tecnologias seriam limitadas por valores relacionados não apenas à rentabilidade, mas às necessidades humanas e naturais de modo mais amplo, reconhecidas em debates políticos. Essas novas restrições não deveriam ser concebidas como obstáculos, mas como oportunidades. A capacidade de inovação seria desafiada por essas demandas políticas, assim como atualmente é desafiada por demandas do mercado. Essa situação que Marcuse prevê é antecipada pela regulação da tecnologia quando modelos de afirmação da vida são impostos independentemente do mercado, como já acontece, em um grau crescente, em relação a modelos ambientais e médicos. O socialismo representaria uma guinada em direção a uma regulamentação muito mais ampla, baseada em procedimentos muito mais democráticos.

Concluo argumentando que a teoria de Marcuse oferece uma base potente para uma filosofia radical da tecnologia, que não foi alcançada pelos estudos fenomenológicos nem sociológicos da tecnologia, na medida em que a filosofia política e social continua a abstrair-se da tecnologia como um todo. As críticas heideggerianas contemporâneas à tecnologia não abordam a tecnologia em si mesma, mas apenas as atitudes modernas em relação a ela. A filosofia da tecnologia fenomenológica de Don Ihde vai muito além, no entanto, ele simplesmente ignora os elementos normativos da experiência vivida e, portanto, oferece uma perspectiva apolítica da questão altamente política que concerne à tecnologia. Estudos em ciência e tecnologia, em sua maioria, têm evitado questões políticas, adotando o que Wiebe Bijker chama de “desvio acadêmico”. Contudo, na era da proliferação nuclear, do aquecimento global e da globalização das doenças, é difícil ver como esta atitude pode ser mantida. Marcuse abre a porta, fechada pela maioria das abordagens contemporâneas, para uma filosofia política da tecnologia. Está na hora de atravessarmos essa porta, cada um a seu próprio modo, obviamente, para desenvolvermos um debate com a nossa época.

BIBLIOGRAFIA

FEENBERG, Andrew. Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History. London: Routledge, 2005.

HABERMAS, Jürgen. “Afterword: The Different Rhythms of Philosophy and Politics for Herbert Marcuse on his 100th Birthday”. In: Marcuse, Herbert. Towards a Critical Theory of Society, D. Kellner, ed. New York: Routledge, 2001.

MARCUSE, Herbert. One-Dimensional Man. Boston: Beacon Press, 1964.

MARCUSE, Herbert. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon, 1969.

MARCUSE, Herbert. *Towards a Critical Theory of Society*, D. Kellner, ed. New York: Routledge, 2001.

MARX, Karl. *Karl Marx: Early Writings*, T. Bottomore, ed. London: C.A. Watts, 1963