

“TÉCNICA E CIÊNCIA COMO IDEOLOGIA” AOS 45 [Para os 84 anos de Jürgen Habermas e os 115 anos de Herbert Marcuse]

"Technique and Science as Ideology", 45 years later
[Dedicated to the 84 years of Jürgen Habermas and the 115 years of Herbert Marcuse]

Aldir Carvalho Filho
UFMA

Resumo: Breve reavaliação do famoso ensaio homônimo de Habermas, à luz dos deslocamentos temporais havidos após 45 anos de sua publicação e da rearrumação das perspectivas intelectuais, econômicas e políticas, desde então.

Palavras-chave: Técnica, ciência, ideologia, Habermas, Marcuse.

Abstract: A brief reassessment of Habermas' famous homonymous essay published 45 years ago, considering the rearrangements of intellectual, economical and political perspectives, since then.

Key-words: Technique, science, ideology, Habermas, Marcuse.

Introdução

O crescimento das forças produtivas não coincide com a intenção do “bem viver”, mas pode, em todo caso, ser *útil* a essa intenção. (HABERMAS, 1980, p. 341. Grifo meu.)

Em 1968, Jürgen Habermas publicou vários dos textos que produziu em meados daquela década em um volume único, intitulado *Técnica e ciência como ideologia*¹. A análise que proponho aqui não abrange diretamente o todo da coletânea. Dessa obra, em que comparecem escritos antológicos como “Conhecimento e interesse” (a aula inaugural da Universidade de Frankfurt, proferida em 1965, e cujas ideias chave foram expandidas e deram margem a uma obra homônima), enfocarei apenas o ensaio

¹ HABERMAS, Jürgen. *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968.

"Técnica e ciência *como* ideologia"², que deu nome ao livro, doravante referido apenas como TCI.

O ensaio, que é provavelmente o mais longo e bem elaborado da coletânea, foi dedicado a Herbert Marcuse por ocasião de seu septuagésimo aniversário, celebrado em 19 de julho de 1968. Se não tivesse falecido em 29 de julho de 1979, apenas dez dias depois de completar seu octogésimo primeiro aniversário, Marcuse poderia ter completado 115 anos em julho deste ano³. Defensor de uma ciência "reencantada", mas nem por isso menos "científica", Marcuse não chegou a viver o suficiente para se beneficiar dos mais recentes progressos da medicina e das novidades tecnológicas que prolongam para além dos 100 anos a vida de um número crescente de indivíduos.

Todavia, se lamentavelmente não contamos mais com Marcuse "em carne e osso", ainda temos Habermas bem vivo entre nós, ao menos por enquanto. Então, o pretexto de reavaliar as pressuposições habermasianas sustentadas no ensaio de '68, à luz dos deslocamentos temporais e da rearrumação das perspectivas intelectuais, econômicas e políticas ocorridos desde então, é, na verdade, uma oportunidade para homenagear Habermas, em seus 84 anos, completados em 19 de junho deste ano (2013) e, ao mesmo tempo, reeditar, postumamente, a homenagem feita por este a Marcuse.

É preciso esclarecer melhor o sentido da homenagem: num colóquio dedicado à reflexão sobre a questão da "técnica", homenagear os vivos e os mortos significa destacar a *preeminência que a questão da vida e da morte deve ter para o pensamento filosófico*. E apesar de ser verdade que há avanços técnicos no prolongamento da vida, não há contexto melhor para a reflexão filosófica sobre a técnica do que aquele que nos situa diante da dimensão que reduz toda técnica à mais completa inutilidade e desvalor: a dimensão da morte e do fluxo inexorável que a ela nos conduz. Talvez este devesse ser o *páthos thaumázein* que a acionar o filosofar "de agora".

Nesse sentido, é válido juntar-se à hipótese de que a "destinação técnica do Ocidente" talvez já seja a manifestação mais clara da tentativa (impossível) de negar a morte e o fluxo, no afã de superá-los a todo custo. Uma tentativa certamente equivocada em sua pretensão de, como diria Marcuse, "unidimensionalizar" todas as possibilidades humanas, sob a sua chancela exclusiva. Todavia, nosso problema talvez não seja a técnica, propriamente, e sim nossa autocompreensão cultural, consolidada em modo produtivo, que considera a técnica e a ciência como a única possibilidade de afirmar a vida contra a morte. Pois, *no homem, a vida é muito mais do que apenas o contrário da morte*. E nem todo "instrumento" humano pode ser chamado de "técnica".

² Cf. Habermas, 1980. Por questões estilísticas e lógicas, prefiro usar "como" a "enquanto", que é uma expressão de concomitância, e, portanto, é um indicativo temporal, e não um indicativo de funcionalidade, tal qual a expressão alemã "als" (a técnica e a ciência "funcionando" ao modo da ideologia, ou "sendo" ideologia, e não a técnica e a ciência "durante" ou "no momento de" a ideologia).

³ O que esclarece o sentido da "homenagem" anunciada no subtítulo.

A estratégia da (despretensiosa) homenagem consiste em executar, em relação às teses de Habermas em TCI, um “movimento pendular” semelhante ao que ele mesmo aí utilizou para discutir as posições de Marcuse – ora aproximando-se, ora distanciando-se delas. Esse trabalho fica facilitado pelo fato de que, no fim das contas, o fluxo (ou a contingência) não permite a sustentação de pressupostos fortes demais por muito tempo. Quarenta e cinco anos depois da primeira publicação de “Técnica e ciência como ideologia”, pode-se até ficar surpreso ao concluir que as intuições de Marcuse criticadas naquele ensaio, afinal, talvez não fossem assim tão equivocadas. E ainda que seja possível aproveitar elementos de ambos os autores, pode simplesmente acontecer que, redescritas, as imagens de Marcuse acabem se revelando até mais *úteis* para o nosso tempo do que as metáforas de Habermas.

1. Recapitulando TCI.

Em “Técnica e ciência como ideologia”, Habermas tentou examinar criticamente a principal tese desenvolvida por Marcuse na obra *Homem unidimensional*, subtitulada “Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada”⁴. Marcuse sustentou aí a ideia de que se a sociedade capitalista avançada continha partes hiper-rationais, havia, no entanto, se tornado irracional, como um todo⁵. O pressuposto de sua análise é o de que “teoria social é teoria histórica”, e que uma teoria social crítica teria como objetivo analisar *as aptidões sociais* “utilizadas e não utilizadas ou malbaratadas”, a fim de aprimorar a organização social.

Ao examinar a sociedade capitalista contemporânea, Marcuse (1979, p. 14) diagnosticou que, nela, “a dominação da sociedade sobre o indivíduo é agora incomensuravelmente maior do que jamais foi (...)”, uma dominação que se exerce “mais pela Tecnologia do que pelo Terror, com dúplice base numa eficiência esmagadora e num padrão de vida afluyente”. Nesse sentido, a “promessa” da aptidão social tecnológica estaria a trair toda esperança humana de emancipação das dominações “objetivamente supérfluas”.

Marcuse utilizou as análises empreendidas por Max Weber sobre o processo de “racionalização”, que é a “ampliação dos setores sociais submetidos a padrões de decisão racional” (TCI, p. 313). A locomotiva desse processo foi a industrialização do trabalho social, na segunda fase da revolução industrial, com a regulação estatal do mercado, a partir da qual a tecnologia passou a penetrar crescentemente todos os outros setores da vida humana. As consequências da racionalização, sintetizadas na

⁴ No Brasil, o título da obra escrita e publicada originalmente em inglês foi “traduzido” (a partir da 2ª. edição, 1966, Beacon Press) como *A ideologia da sociedade industrial. O homem unidimensional*. Cf. Marcuse, 1979.

⁵ Cf. Marcuse, 1979, p. 14.

metáfora já famosa da "colonização do mundo da vida" ⁶, foram descritas por Habermas de forma mais detalhada na *Teoria da ação comunicativa*. O curioso é que nessa obra posterior a expressão "tecnologia" simplesmente sumiu ⁷, o que poderia ser indicativo de que Habermas já julgava ter superado completamente a controvérsia havida com Marcuse em '68 e, em geral, com a primeira geração dos frankfurtianos, considerando a (suposta) limitação da análise deles ao modelo da ação instrumental. Naturalmente, não é possível refazer aqui, em detalhes, todo o conhecido debate proposto no ensaio, mas cabe recapitulá-lo brevemente.

Usando Weber contra Weber, Marcuse se contrapôs à concepção weberiana de racionalidade, no que acabou sendo criticado por Habermas. De qualquer modo, o que está em questão, ao fundo, é que imagem se deveria formar acerca do papel social da técnica, da ciência e da ideologia, e que inter-relações afinal estabelecem entre si e com a vida social. Tratar-se-ia de dizer, nos termos que importam a Habermas (e, também a Marcuse), afinal, "qual é o conceito de Razão" e "em que medida a Modernidade representa um avanço racional"?

A principal tese marcuseana criticada no ensaio é a de que, nas sociedades industriais avançadas, a ciência e a tecnologia assumiram um papel claramente ideológico: mascarar a dominação da classe minoritária dominante sobre a classe majoritária, economicamente subjugada. Habermas reproduziu essa tese do seguinte modo:

Marcuse está convencido de que no processo que Max Weber chamou de 'racionalização' dissemina-se não a racionalidade como tal, mas, em seu nome, uma determinada forma inconfessada de dominação política. (TCI, p. 313).

De resto, caberia reiterar que esse tipo de posição marcuseana já se encontrava no Horkheimer de "Teoria tradicional e teoria crítica", o qual afirmava que:

Na medida em que o conceito da teoria é independentizado, como que saindo da essência interna do conhecimento, ou possuindo uma fundamentação anistórica, ele se transforma em uma categoria coisificada e, por isso, ideológica. (HORKHEIMER, p. 121)

Isso se tornou possível porque, no nível em que se encontram atualmente a ciência e a técnica, o *desenvolvimento crescente das forças produtivas deixou de funcionar como elemento de crítica*, como ocorria antes, quando as antigas legitimações se tornavam supérfluas diante de novos avanços tecnológicos,

⁶ Cf. Habermas, 1984.

⁷ Cf. Feenberg, p. 9.

acarretando novas relações de produção. Com a economia industrial avançada, as forças produtivas hiperespecializadas se tornaram o próprio fundamento da legitimação da dominação *de classe*, à base dos critérios e estratégias a serem escolhidos – ideologicamente – para fazer funcionar a produção *em geral*.

Portanto, para Marcuse, sendo a técnica das sociedades avançadas um *a priori* material *de classe*, de forma alguma poderia ser identificado simplesmente com “a racionalidade como tal”, mas como uma “racionalidade de classe”. E é por esse motivo que a dominação ideológica se perpetua e se estende não apenas *por meio* da tecnologia, mas *como* tecnologia. Ou seja, *a tecnologia é a ideologia*.

Para Marcuse, se a tecnologia – a técnica aliada à ciência para fazer funcionar a produção industrial das sociedades avançadas – é uma construção histórica e ideológica capitalista, de classe, seria possível concluir que a emancipação humana da ideologia, isto é, da dominação de classe, poderia acontecer de modo igualmente histórico, na medida em que a tecnologia capitalista fosse substituída graças a “uma revolução na ciência e na técnica” (TCI, p. 316).

Tendo talvez se aliado à metáfora weberiana da “possibilidade objetiva”, Habermas apresentou a seguinte objeção: se a ciência e a técnica são projetos “históricos”, isto só pode significar que são construções “da espécie humana em seu conjunto”, espécie que se constrói historicamente. Para ele, seria difícil, senão impossível, Marcuse sustentar a tese de que, para contrapor-se à tecnologia – a técnica e a ciência acoplada aos interesses da classe dominante capitalista – os “portadores da revolução” deveriam construir “uma nova ciência e uma nova técnica”, associadas aos interesses da classe dominada, caso em que tanto a tecnologia quanto a ciência novas seriam, igualmente, *a priori*s de classe, e não da espécie.

De qualquer maneira, saber se a técnica *é ou não ideologia*, depende muito do referencial escolhido para circunscrever “o que é ideologia”. Para Horkheimer, Adorno, Marcuse e Habermas, ideologia é o que releva do modo “tecnológico” com que a burguesia ascendeu e que com ele se identifica. A diferença é que, para Habermas, essa ideologia pode ser removida pelos mesmos meios que a criaram. Nesse caso, o erro dos outros autores estaria em ver a criação da ideologia no plano “instrumental”, o plano categorial demarcado pelo “trabalho”, enquanto essa criação – e sua crítica – deveriam ser tematizadas na esfera da “interação”.

Por isso é que, além de criticar o caráter “classista” da concepção de tecnologia de Marcuse, Habermas aduziu um argumento de outra ordem: não seria possível construir uma nova ciência e uma nova técnica apenas à base de uma reformulação completa da inter-relação entre o homem e a natureza (a dimensão do trabalho), como queria Marcuse. Seria necessário, antes disso, reformular completamente as práticas comunicativas entre os homens (a dimensão da interação). É nessa esfera que, primeiro, se localiza a distorção da repressão ideológica.

2. Um breve balanço de ganhos e perdas.

Como disse Andrew Feenberg, por volta da década de 1970, aparentemente a discussão se encaminhava para dar razão a Habermas:

Com certeza, havia algo certo com a crítica de Habermas, mas (esta) também contava com um contexto histórico favorável. Este contexto foi a retirada das esperanças utópicas nas décadas de '70 e '80, uma espécie de *neue Sachlichkeit*, ou "nova sobriedade". As visões de Habermas adaptavam-se a uma época em que domesticávamos nossas aspirações. (FEENBERG, p. 9)

Mas pelo menos a partir dos anos '80, autores como L. Hirschhorn, discutindo a dimensão social dos projetos técnicos, e M. Foucault, fazendo a genealogia dos poderes e saberes lançaram sérias dúvidas acerca da possibilidade de tematizar a tecnologia como um *a priori* "da espécie como um todo" e, em vez disso, enfatizaram a variabilidade espacial e temporal das *episthèmes*.

Sem pretender adentrar a controvérsia acerca da "correta interpretação" sobre a recepção dada por Habermas às teses de Marcuse, basta indicar que, por um lado, seria precipitado um alinhamento automático à concepção de Feenberg, que sustenta que Habermas teria sucumbido *ingenuamente* à tentação de defender a neutralidade e a anistoricidade da ciência e da técnica.

Por outro lado, também não é possível uma identificação acrítica com a leitura de Thomas McCarthy (1979), de que Habermas estaria apenas a tentar defender *a mesma tese* de Marcuse, mas numa versão menos radical, uma que não desejaria recusar o "fundamento lógico e cognitivo" da técnica e da ciência, porquanto tal fundamento estaria inserido na (mesma e única) racionalidade da espécie como tal, tendo em vista sua capacidade para agir com respeito a fins (ação instrumental). O que também significa dizer que não é mais possível um alinhamento puro e simples à própria autocompreensão de Habermas, que, nesse caso, McCarthy parece representar muito bem.

Assim, a proposta habermasiana de "indicar uma insegurança que surge na obra de Marcuse" (TCI, p. 316) equivale à pretensão de revelar que a dimensão ideológica assumida (recentemente) pela técnica decorre "apenas" de seu "desbordamento" para além de sua esfera própria, quando "invade" a esfera das relações vitais e organiza as relações de produção de modo a não mais necessitar das legitimações normativas tradicionais, baseadas em visões de mundo pré-modernas. Nesse caso, para Habermas, é possível criticar apenas as aplicações concretas e historicamente situadas, e não o fundamento antropológico e epistemológico da tecnologia, o qual pertence às condições de reprodução da espécie como um todo.

Bem, isto até pode ser verdadeiro para Habermas, mas talvez não valha para Marcuse. E nem talvez para o Horkheimer da primeira fase da teoria crítica (e para Adorno), que já anunciava, em 1937, que “Os progressos técnicos da idade burguesa são inseparáveis deste tipo de funcionamento da ciência” (HORKHEIMER, p. 121). E com “tipo de funcionamento”, ele queria se referir à manipulação da natureza ao modo matemático cartesiano, por meio de uma conformação de dados que são escolhidos segundo uma hierarquia, segundo critérios que auxiliam o funcionamento geral da sociedade burguesa.

De fato, se alguma coisa se deve honrar em Habermas é a disposição para usar toda a sua inteligência para “tornar aceitáveis” as intuições dos frankfurtianos no cotejo com a autocompreensão científica “burguesa”, isto é, torná-las mais “razoáveis” do ponto de vista burguês. Na identificação das “aptidões” sociais portadoras da emancipação, Habermas elegeu a “Razão” como a mais destacada – em sua forma linguística e em seu caráter de ação. Escolhendo aptidões “não idealistas”, ele tem dedicado sua vida intelectual a fundamentar os aspectos dos frankfurtianos, inclusive os de Marcuse, que ele julga merecedores de defesa, de modo a “salvar” a intenção emancipadora da teoria crítica.

Portanto, é verdade, sim, que, além de questões de método, a identificação das “aptidões” e dos “potenciais” humanos para a emancipação é diferente em cada frankfurtiano. Mas isso quer dizer apenas que, no fim das contas, a diferença principal entre Habermas e Marcuse é que, principalmente, em Marcuse, esse potencial emancipatório vinha menos da razão do que da sensibilidade (ou melhor, da própria libido). Além disso, é possível que Marcuse fosse um essencialista menos “a sério” do que Habermas.

Por isso é que não nos interessa aqui destacar o Marcuse que tentou “biologizar” Eros⁸, nem vale a pena hipervalorizar a compreensível autoimagem, datada e “profissional”, do filósofo que tentava jogar o “valor filosófico dos universais”⁹ contra um pensamento tão instigante quanto, por exemplo, o pragmatismo.

O Marcuse que vale a pena recuperar é o que conduz nossa atenção à urgência da reflexão sobre as próprias necessidades humanas. Seria a sua aposta no erótico, na vida, o que talvez o deixasse em melhores condições do que Habermas para nos apontar uma via de saída. Sua valorização da imaginação e da utopia nos oferece uma alternativa mais rica, e que exige maior atenção aos detalhes contingentes das coisas, do que a rigidez “procedimental” com que Habermas insiste no uso da “razão” europeia do século XVIII – ainda que “modernizada” com o paradigma da linguagem – razão que, para ele, seria a nossa melhor aptidão e a única esperança com que podemos contar para a emancipação.

⁸ Cf. Marcuse, 1975.

⁹ Cf. Marcuse, 1979, p. 191.

É sabido que Habermas considera ilusório o caráter "puro" da ciência, tendo defendido a tese de que cada conhecimento carrega um "interesse" – uma espécie de *a priori* lógico e material – que articula, segundo sua tipologia, o pensamento científico e o contexto social em práticas históricas determinadas (HABERMAS, 1982). Mas mesmo que na *Teoria da ação comunicativa* tenha reformulado a tipologia inicialmente apresentada no livro *Conhecimento e interesse*, o fato é que, Habermas não entende, como Marcuse, o projeto científico e tecnológico ocidental como "apenas uma materialização possível" das aptidões humanas. Ele entende esse projeto como um processo que obedece a uma "lógica evolutiva" *da espécie* que se desenvolve superando problemas sistêmicos da reprodução social ¹⁰. A lógica desse desenvolvimento não permite o retrocesso às fases anteriores e denota a crescente e irreversível complexificação social, rumo a estágios sempre mais "avançados" (mesmo que tal avanço só possa ser percebido "em retrospecto", sob a forma de uma teoria social "reconstrutiva"). Ora, o argumento de que "tudo é feito para preservar a Justiça" só pode advir de quem carrega uma pesada cultura de culpa, que fala a partir de um "espírito de gravidade", e não de quem está consciente da efemeridade da própria cultura e da impossibilidade de não sermos etnocêntricos, quando erguemos uma pretensão de justiça...

3. A contingência e o fim do essencialismo.

Em conclusão, *deveríamos nos livrar de todo essencialismo*, especialmente o tipo que está presente nas pressuposições que assumiu um autor sofisticado como Habermas. Para quem está interessado na imagem de que "a Verdade não está diante de nós" ¹¹, não fará mais sentido ter esperança "a partir da Verdade que emerge de uma teoria social". Pois não é essa teoria, ao modo de uma *tecnologia social*, que irá nos livrar da influência crescente e danosa da racionalidade técnica, que tenta se infiltrar inclusive na própria imaginação. Nenhuma ciência, nenhuma técnica poderá nos dizer o que fazer para ampliar nossa "liberdade interior" e como faremos para diminuir os sofrimentos inúteis que costumamos causar aos outros. Somente uma retomada da mais pura reflexão, no âmbito do pensamento mais livre, poderá nos encaminhar a um estado de coisas mais satisfatório.

Habermas está certo quando diz que a libertação da comunicação é prioritária a qualquer outra. Mas é possível que só consigamos começar a fazer isto por meio de uma retomada das intuições de Marcuse, isto é, se atendermos ao seu convite de revermos nossa estrutura libidinal e nossos esquemas de satisfação pulsional no capitalismo, cidadãos que somos de uma cultura em que a arte se tornou mero

¹⁰ Cf. Habermas, 1983.

¹¹ Cf. Rorty.

entretenimento e mercadoria vulgar, e de uma época em que Eros foi trocado pela acumulação material e subjugado pelo caráter repressivo da estimulação programada pela propaganda e pela descarga mecânica e passiva propiciada pela indústria do entretenimento.

Nesse sentido, considerar a filosofia “racionalista” como apenas mais uma tradição literária, em vez da “voz da Verdade”, tomar a literatura “tradicional” como fonte de ampliação da solidariedade, em vez de somente aceitar os tratados de ética analítica, recusar qualquer tentação de imaginar que a sociedade viva em processo de “evolução”, em vez de padecer de um fluxo contingente (e que, só por acaso, assistiu à onda iluminista de menos de trezentos anos), são intuições que, conjugadas às de Marcuse, hoje teriam mais chances de levar as relações sociais a um nível melhor.

A tecnologia é algo social, histórico e contingente como tudo o mais que inventamos: a linguagem, a lei, a educação ou a medicina, por exemplo. O que significa dizer que a tecnologia é um *acaso* histórico, e não uma manifestação antropológica *essencial*. Somos “experiências e tentativas” que tentam conduzir-se a si próprias. Mas nisso, somos influenciados por motivações e processos dos mais diversos, desde os públicos e políticos até os privados e inconscientes. E embora possamos nos servir das nossas criações “racionais”, não vejo porque motivo nossa identidade atual não poderia transitar do individualismo, da cultura como indústria e do consumismo, para valores utópicos mais carregados de sensibilidade, esperança e solidariedade. Tais valores deveriam incluir o amor à criação e, de maneira associada, o respeito à finitude e à fragilidade, a nossa e a do outro.

Entretanto, apesar de hoje ser mais simpático às intuições marcuseanas do que às de Habermas, em síntese, também não creio mais que nosso ponto de fuga seja apenas “a grande recusa” marcuseana. Claro, tampouco e muito menos “a situação ideal de fala” de Habermas (apesar de já ter acreditado nisso por um bom tempo). De meu ponto de vista, *a respeitosa consciência do fluxo, a aprendizagem do amor e, dentro do possível, a incorporação da beleza ao cotidiano*, seriam três pilares valorativos mais importantes e necessários para a nossa cultura. Nenhuma tecnologia social, nenhuma decisão política coordenada e vinda do alto irão alterar substancialmente nossos sofrimentos, nem servirão para nos conduzir a uma situação política mais distendida, em termos globais, se é a isto que se quer chamar de “emancipação”.

Não se trata de mero romantismo, obscurantismo ou outra coisa qualquer. Trata-se, isto sim, de um “aprofundamento da sobriedade”, que o nosso tempo exige. Esse aprofundamento, aliás, já havia sido demandado pelo Adorno e Horkheimer da *Dialética do esclarecimento*. Cito a passagem:

Quando a divisão do trabalho é tão diferenciada como hoje em dia, é possível que em dado lugar se manifeste um horror responsável pela culpabilidade de todos. Se esse horror se difundir, se pelo menos uma pequena parte da humanidade se tornar consciente dele, talvez os manicômios e as penitenciárias se tornem mais humanos e os tribunais acabem se tornando supérfluos (...). Eu só queria ver com maior clareza a situação terrível em que tudo se encontra hoje em dia. (ADORNO, HORKHEIMER, p.222-223).

Mas se apenas uma pequena parte da humanidade se tornar consciente disto não iremos longe, em nosso esforço de afastar o horror. É por isso que nosso tempo também requer, concomitantemente, a circulação e a disseminação em grande escala de boas energias utópicas e criativas.

De fato, já faz muito tempo que *nossa fragilidade real deveria ter sido incorporada de forma decisiva ao nosso pensamento e às nossas instituições*. Infelizmente, ainda não o foi. Nós temos nos espezinhado demais: agora basta! Temos que continuar nos esforçando para identificar as "repressões objetivamente inúteis", inclusive as que decorrem de compreensões filosóficas que já não têm tanta serventia. Acho que este é ainda um bom papel para a filosofia. Mas cada um também precisa inventar alternativas positivas para a própria vida, alternativas das quais possa se orgulhar. E para a filosofia, este papel cabe ainda melhor.

Referências

- ADORNO, Theodor L. Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- FEENBERG, Andrew. Marcuse ou Habermas: duas críticas da tecnologia. In: **Inquiry**, An interdisciplinary journal of philosophy, v. 39, 1996. Tradução disponível em: <<http://www.sfu.ca/~andrewf/marhabportu.htm>>. Acesso em: 25 de julho de 2013.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e ciência enquanto "ideologia". In: BENJAMIN, W. et al. **Textos escolhidos**. Traduções de José Lino Grünnewald [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). pp. 313-343. [TCI]
- _____. **Conhecimento e interesse**. Tradução de José Heck. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- _____. **Para a reconstrução do materialismo histórico**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Brasiliense, 1983.
- _____. **The Theory of Communicative Action**. 2 vol. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon, 1984.
- HIRSCHHORN, Larry. **Beyond Mechanization: Work and Technology in a Postindustrial Age**. Cambridge, Massachusetts: MIT, 1984.

HORKHEIMER, M. Teoria tradicional e teoria crítica. In: BENJAMIN, W. et al. Textos escolhidos. Traduções de José Lino Grünnewald [et al.]. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores). pp. 117-154.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir**. Nascimento da prisão. 24ª. Ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

McCARTHY, Thomas. **The Critical Theory of Jürgen Habermas**. Cambridge: MIT, 1979.

MARCURSE, Herbert. **Eros e civilização**. 6ª. Ed. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1975.

_____. **A Ideologia da Sociedade Industrial**. O homem unidimensional. 5ª. Ed. Trad. de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

RORTY, Richard. **Contingência, ironia e solidariedade**. Lisboa: Presença, 1992.

Doutor em Filosofia (UFRJ)
Professor do Programa de Pós-Graduação em Ética e Epistemologia (UFPI)
e do Departamento de Filosofia da UFMA
E-mail: aldir@ufma.br