MARCUSE:
TECNOLOGIA E LIBERDADE
NO MUNDO ADMINISTRADO

João Carlos Lino Gomes
PUC-MG, CES, ISTA

Resumo: Este artigo analisa a tecnologia como um fato político na modernidade. Isto significa que houve um tempo no ocidente em que a técnica, depois de ter se transformado num instrumento fundamental para o domínio da realidade, passou, com o surgimento das sociedades industriais, a se constituir no próprio fim da vida humana. Desta forma, o ser humano vive hoje num mundo produzido pela tecnologia e, neste sentido, perdeu a verdadeira experiência da liberdade tanto individual quanto política.

Palavras-chave: Tecnologia, Política, Liberdade, Modernidade.

Abstract: This article analyses technology as a political fact in our modern society. There was a time in the western hemisphere when the technology was used as a fundamental method to control reality. However, with the forthcoming industrial societies, it has become the self-objective of human being lives. Therefore, living in this technological world, human beings have lost the full significance of individual as well as political freedom.

Key words: Technology, Politics, Freedom, Modernity.

Introdução

Neste texto analisaremos a questão da liberdade na sociedade movida pela racionalidade instrumental. Para tanto, mostraremos como a liberdade era concebida pela filosofia grega, e como as concepções gregas sobre o tema perderam a força com o colapso da sociedade que as sustentava. Veremos que a liberdade – que para os gregos significava algo que só se realizava no espaço público – torna-se, com o fim do Império Romano, uma experiência interior ao sujeito. Em seguida mostraremos que a burguesia, na medida em que ascende no ocidente, terá necessidade de exteriorizar essa liberdade em função do fato de se colocar como uma classe empreendedora e produtora do seu próprio mundo. A partir deste momento do nosso texto, apoiando-nos nas análises de Herbert Marcuse, mostraremos que, ao se tornar a classe dominante e criar um sistema que reduz tudo ao instrumental, a burguesia estabelece uma sociedade onde ser livre significa adequar-se ao sistema vigente. Concluiremos mostrando que tanto o conceito grego de liberdade política quanto o moderno de liberdade individual ficam comprometidos na sociedade contemporânea.

I

No século XVIII os ideais liberais constituíram uma espécie de farol para orientar o homem ocidental, pois na Idade Média os homens acreditavam que viviam em um mundo hierarquizado, e esta visão era transposta para a organização social na conhecida divisão da sociedade em três ordens (o clero, a nobreza e os servos da terra). A modernidade, que se anunciou na Renascença, começou a quebrar com muitas destas convicções e a abrir espaço para um novo horizonte de valores mais afeitos à visão burguesa de mundo que então estava se formando. A Renascença, como período de transição, teve um papel fundamental neste processo. Para ficarmos em apenas algumas conquistas, nesta época podemos observar os seguintes eventos:

1) Copérnico desenvolveu o sistema heliocêntrico, mostrando que a terra não é o centro do universo. Isto tem conseqüências antropológicas, pois, se a morada do homem não está no centro de tudo, não se tem mais a garantia de que o ser humano seja o eixo em torno do qual a realidade gira. Se o homem quer ser um centro, tem de se constituir como tal a partir de sua ação e liberdade.

2) As grandes navegações também tiveram um grande impacto sobre a cultura européia. Elas possibilitaram a ampliação do mundo conhe-

cido, exigiram a produção de novos instrumentos para a navegação e deram aos europeus, ao encontrarem povos que não tinham o seu modelo de civilização, o sentimento de que o mundo lhes pertencia, e a dominação de outros povos era sua tarefa histórica.

3) Já a reforma protestante operou uma cisão no seio da cristandade ocidental, ao defender uma religiosidade onde o indivíduo não tem de se submeter simplesmente à autoridade humana de um superior religioso, mas, ao contrário, a relação do crente com Deus passa primeiro por sua consciência, e esta ilumina a própria interpretação das Escrituras. Sendo assim, cada crente pode interpretá-las livremente a partir de uma relação pessoal com Deus.

4) Também a invenção da imprensa é outro elemento que não pode ser esquecido ao falarmos sobre as conquistas da Renascença. Ela permitiu que as idéias (muitas delas geradas a partir dos fatos descritos acima) pudessem circular com mais rapidez e mais livremente, permitindo um maior acesso a elas por parte de um número maior de pessoas. É bom lembrar que o saber medieval era em grande medida protegido pelos muros dos mosteiros ou, a partir do século XIII, das universidades.

Mas estes quatro eventos guardam alguma coisa de comum entre si. A partir deles os homens se sentem livres para se deslocar no espaço e no tempo, para orientar por si mesmos sua fé e buscar novos conhecimentos. Esta liberdade individual, que se tornou uma das características mais marcantes do homem moderno, passa a ser sua mola propulsora no mundo. Isto não significa que a experiência da liberdade já não tinha sido vivida como algo importante no horizonte do homem ocidental. Segundo Hannah Arendt, os gregos também atribuíam um grande valor à liberdade. Só que para eles a liberdade era eminentemente liberdade política, ou seja, os homens só eram livres na medida em que podiam deixar o espaço privado da casa, onde ficavam presos à satisfação de suas necessidades imediatas, e alcançar o espaço público da política, onde, através da palavra e da ação, eram plenamente humanos¹. Conforme a pensadora, a idéia de dominação nos gregos só podia ser pensada no interior da casa, que representava a vida privada, onde o senhor(*despotés*) dominava os outros membros da família. Esta era um centro de produção, e os que viviam presos a ela (como os escravos e as mulheres) não eram considerados livres. Sendo assim, segundo Hannah Arendt, a liberdade não era um problema filosófico para os gregos. Esta problematização só vai acontecer quando, com a decadência do ideal de liberdade nos momentos finais do Império

¹ Ver H. ARENDT, *Entre o passado e o futuro*, (trad. de Mauro W. Barbosa de Almeida), São Paulo, Perspectiva, 1979, p. 194.

Romano, os homens não mais irão se sentir seguros neste mundo. A única liberdade que vai lhes restar é a fundada na vontade, no querer, na interioridade do homem². Neste momento, a liberdade tornou-se um problema filosófico porque tornou-se problemática. Criou-se um espaço de tensão entre o querer livre do homem e um mundo que o oprime e condiciona seus atos.

Nesse sentido, quando o mundo burguês começa sua ascensão (séculos depois do fim do mundo grego), a burguesia vai se encontrar em uma situação complexa. Quando esta classe torna o comércio o eixo da vida do ocidente, ela tira a satisfação das necessidades do espaço privado da casa e faz o mercado passar a exercer esta função. No ocidente a casa vai se tornar cada vez mais um espaço íntimo, escondido, feito à nossa imagem e semelhança. O espaço público, desta forma, é invadido pela produção e pelo consumo, e o trabalho, como fonte produtora de riquezas (na Grécia e na Idade Média o trabalho não era tido como uma atividade nobre) passa a ser visto como a própria essência do homem³. A política, que na Grécia ocupava o espaço público, é expulsa cada vez mais deste em função do crescimento do mercado e do interesse das pessoas em cuidar mais da vida privada. Desta forma, se a política não se realiza mais no espaço público, se refugia no espaço estatal que, encarnado nos Estados Nacionais, também se torna uma das marcas da modernidade.

Surge, então, uma inovação levada a efeito pela burguesia no que diz respeito à relação dos ocidentais com a liberdade: é o burguês quem trabalha, é ele quem produz (diferentemente dos nobres). Sob este ponto de vista, para um grego antigo, os modernos estavam criando uma organização humana onde as pessoas não seriam livres, pois deixaram o espaço público ser invadido pela satisfação das necessidades imediatas. Já a sociedade moderna, com sua visão de mundo burguesa, vê exatamente neste ponto sua vantagem com relação aos gregos. O homem moderno mostra sua força com relação aos antigos na medida em que constrói uma sociedade que consegue fazer com mais eficácia coisas que já eram importantes tanto para os gregos quanto para os medievais, tais como a produção de alimentos, a administração das cidades, a política de guerras etc. Em função disto, este homem não tem tempo de se dedicar aos negócios políticos, que nos tempos modernos, como vimos, se tornam negócios de Estado. Neste contexto, fez-se necessário o abandono do modelo grego de democracia (democracia direta) e a constituição da idéia de democracia repre-

² Ibidem, pp. 192-193.

³ Sobre a ascensão da economia nos tempos modernos, ver: H. ARENDT, *A condição humana*, (trad. de Roberto Raposo), Rio de Janeiro, Forense Universitária/Salamandra; São Paulo: EDUSP, pp. 31-88.

sentativa (se não se tem tempo para lidar com os negócios do Estado, elegem-se pessoas para exercerem esta função).

Assim, vemos que, se a modernidade abre mão da liberdade política dos gregos, não podemos dizer que ela faz uma opção pela liberdade puramente interior. A liberdade do burguês, com certeza, está fundada em sua vontade, mas em uma vontade que se exterioriza no mundo através de sua ação, que é medida por uma forma de racionalidade pautada tão somente por critérios de eficácia. Lembrando Erich Fromm (embora discordemos de algumas conclusões do autor quando analisa o problema da liberdade moderna), o burguês não lutou somente para conseguir a liberdade de... (das correntes que o prendiam à natureza e à própria sociedade) mas também para conquistar a liberdade para... (para construir um mundo à sua imagem e semelhança)⁴. Acreditamos que, para esta segunda forma de liberdade, foi fundamental a constituição da tecnologia moderna, que permitiu ao homem não só a satisfação de suas necessidades, mas até mesmo a criação do supérfluo como produção necessária.

Desta forma, a burguesia se viu diante de um mundo que cada vez menos iria dominá-la sendo que esta amplia cada vez mais o seu poder sobre ele. Galileu, quando funda a ciência moderna, reflete de certa forma esta experiência do homem burguês, no plano do pensamento, quando afirma que o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos e que, desta forma, de posse da matemática, o homem saberia fazer as perguntas corretas e obrigaria o mundo natural a se encaixar no modelo teórico estabelecido por ele próprio. Embora os técnicos, os artesãos, que produziram muito da maquinaria moderna, não fossem efetivamente cientistas, sua função foi a de fazer a natureza trabalhar a favor do homem. Onde o arado à tração animal tem suas limitações ligadas exatamente aos aspectos naturais dos animais, o arado mecânico busca superar esta deficiência. Se o tear manual é limitado pela capacidade humana natural, o tear mecânico supera esta limitação. Assim, o papel da tecnologia na modernidade não está restrito a fazer somente uma leitura diferente da realidade mas, mais radicalmente, os aparatos tecnológicos modernos permitem, em uma escala nunca vista, a própria produção da realidade na qual o homem vive. O chão que pisamos nas grandes cidades é produzido pela moderna tecnologia, a realidade à qual temos acesso pela televisão é produzida pelo aparato televisivo (a cena de um crime, a passarela do desfile de modas etc, são construções levadas a efeito pela linguagem dos meios de comunicação). Nunca antes o homem teve tanto poder,

⁴ Ver E. FROMM, *O medo à liberdade*, (trad. de Octávio Alves Velho), Rio de Janeiro, Guanabara, 1986, pp. 90-113.

tanta capacidade para construir um mundo onde ele se exteriorizasse com tanta radicalidade.

Este poder para construir a realidade foi traduzido, com a ascensão da burguesia, na idéia de progresso, na qual está inscrita a concepção de que o mundo (leia-se: o mundo burguês) caminha sempre para frente e para melhor. A sociedade que se produz a partir de tal convicção não precisa de justificativas externas para sua existência, pois ela mesma estabeleceu o padrão supostamente definitivo para julgar as sociedades humanas, e este é o da eficácia das ações. Construir a realidade de forma competente passa a ser o objetivo fundamental deste homem burguês que não depende de um nobre para trabalhar, que não precisa de um superior para orientar sua apreensão das escrituras, que não crê na finitude do mundo e procura espalhar suas idéias, pois tem certeza da pertinência delas. A sociedade fundada nestas concepções, passa a reger sua vida pelos cânones de uma racionalidade que se preocupa tão somente com a necessidade de ligar meios a fins, ou seja, a racionalidade instrumental.

Mas a ascensão desta racionalidade tem sua história no ocidente e esta se inicia quando, na idade moderna, a matemática passa a ser considerada por muitos pensadores (como já vimos no exemplo de Galileu) o método por excelência para abordar a realidade. Esta matemática de origem árabe estava despida de elementos mágico-religiosos, conhecia o número zero e trabalhava com os algarismos arábicos que facilitavam enormemente o cálculo. Galileu utiliza esta matemática em sua Física e Descartes a toma como modelo para o seu pensamento.

Enfim, a partir do século XVII, a matemática torna-se o modelo de conhecimento rigoroso, pois possibilita a simplificação da realidade a partir de sua tradução em fórmulas e números. Esta realidade simplificada é também mais fácil de ser operacionalizada e dominada. Assim, temos, de um lado, um mundo burguês que amplia seus limites, que rompe com antigos valores exigindo uma nova postura do homem diante de si e das coisas e, de outro, uma ciência que vai cada vez mais colocando o homem como um sujeito que conhece para dominar. Sem entrar na discussão sobre se são certos momentos históricos que geram certas mudanças científicas ou se é a ciência que produz mudanças históricas, cremos que é esta conjunção de fatores que permitiu que a racionalidade instrumental deixasse de ser um mero instrumento para a sobrevivência do ser humano e passasse a se constituir no próprio modo de ser do homem moderno.

Até este ponto não há maiores problemas. Com efeito, se a cultura burguesa moderna elegeu a eficácia da racionalidade instrumental como padrão para medir o desenvolvimento de uma sociedade, pelo menos quando se aplica este padrão ao desenvolvimento da Europa nos úl-

timos séculos, a melhoria da qualidade de vida, o conjunto de invenções que facilitaram a sobrevivência das pessoas, os avanços da medicina etc., são bastante eloqüentes para demonstrar a força desta racionalidade. Os problemas começam quando percebemos que a experiência do ser humano no mundo não está restrita à satisfação de suas necessidades materiais. O ser humano também coloca questões acerca do seu destino no mundo, interroga-se sobre o sentido de sua existência e sobre seus reais objetivos na vida. Além de viver num mundo de fatos, o ser humano produz valores e estes, por sua vez, permitem infinitas leituras dos próprios fatos (além, é claro, da própria construção de outros). Estes valores produzidos pela humanidade são traduzidos não apenas na trajetória do saber científico mas também na Arte, na Religião e na Filosofia. Faz tão pouco sentido se perguntar pela utilidade de um pensamento filosófico quanto pela utilidade da fruição estética diante de um quadro de Picasso ou da oração feita por um indivíduo religioso. Estas experiências não podem ser reduzidas ao aqui e agora que marca a nossa luta pela sobrevivência, pois representam exatamente esta capacidade de transcender este aqui e agora tornando-o problemático⁵.

Mas e quando este aqui e agora é colocado como não problematizável? E quando um certo modelo de sociedade busca sua legitimação a partir dos próprios fatos postos por ela? Nesse momento, toda transcendência passa a ser um mero universo vazio, e a única justificativa para a nossa existência se encontra na necessidade de se reproduzir este modelo de sociedade que reduz toda a vida do ser humano à eficaz ligação de meios a fins. Desta forma, se algumas pessoas sofrem, é porque não estão integradas corretamente ao sistema, se a economia falha, é necessário fazer ajustes, e se existem países onde a fome, a violência e a miséria se fazem presentes, isto significa necessariamente que eles não estão sendo competentes no uso da racionalidade instrumental, que em si mesma é válida e, do ponto de vista moral, é neutra.

II

É na tentativa de compreender e criticar esta sociedade que Herbert Marcuse escreve seu livro *A ideologia da sociedade industrial*, que seguiremos de perto a partir de agora. Nossa questão básica, ao nos voltarmos para livro, remete-nos à problemática que colocamos no

⁵ Ver H. MARCUSE, *A ideologia da sociedade industrial – o homem unidimensional*, (trad. de Giasone Rebuá), Rio de Janeiro, Zahar, 1982, pp. 13-20.

início do nosso texto, qual seja, a da tentativa da burguesia de, ao negar o conceito de liberdade política dos gregos e o de uma liberdade puramente interior do período helenístico da Filosofia, por exemplo, construir um modelo de liberdade individual que se manifeste concretamente no mundo. Marcuse, cujas análises no livro em questão centram seu foco na sociedade moderna, nos mostra que a chamada liberdade burguesa acaba se mostrando uma falácia para o próprio universo burguês.

Para fazer suas reflexões, Marcuse trabalha com o conceito de unidimensional. Este, aplicado à civilização industrial, define uma sociedade, um homem e uma forma de pensamento nos quais toda transcendência foi absorvida pelo aparato técnico-industrial movido pela racionalidade instrumental. Marcuse faz suas análises a partir da teoria crítica da sociedade que, diferentemente da teoria tradicional, não se define apenas pelo irrestrito respeito às leis da lógica ou à redução do mundo à pura formalidade dos conceitos. Em Marcuse a teoria crítica tem de ser negativa, ou seja, tem de negar o *status quo* dominante e compreender que a experiência do homem no mundo implica em uma constante abertura para novas realidades.

Herbert Marcuse afirma que a teoria crítica deve se perguntar sobre a dignidade da vida humana e sobre como viabilizar a satisfação das necessidades humanas com o mínimo de sofrimento⁶. Desta forma, a teoria crítica não toma o mundo que nos é dado como se ele, mesmo nas sociedades com alto grau de desenvolvimento, garantisse a plena realização do homem. Mas o pensador sabe que esta luta é difícil, e isto se deve ao fato da racionalidade instrumental ter suplantado seu caráter de mero instrumento e ter ganho uma conformação radicalmente política, vindo a controlar não só o sistema de produção, mas o próprio cotidiano das pessoas na sociedade industrial. Marcuse escreve:

*“Nessa sociedade, o aparato produtivo tende a tornar-se totalitário no quanto determina não apenas as oscilações, habilidades e atitudes socialmente necessárias, mas também as necessidades e aspirações individuais. Oblitera, assim, a oposição entre existência privada e pública, entre necessidades individuais e sociais. A tecnologia serve para instituir formas novas, mais eficazes e mais agradáveis de controle e coesão social”*⁷.

A sociedade tecnológica (que, como mostramos, foi se formando ao longo da Idade Moderna) e a racionalidade, que lhe é inerente, tendem a reduzir o universo de possíveis, que é próprio do mundo hu-

⁶ Ibidem, p. 14.

⁷ Ibidem, p. 18.

mano, às possibilidades estabelecidas no interior do próprio sistema constituído por elas. A racionalidade instrumental torna-se política, na medida em que se coloca como o modo de vida por excelência.

Mas aqui reside o maior dos problemas apresentados pela sociedade industrial. Quando a analisamos, a pergunta que mais nos perturba é a que diz respeito ao lugar que a liberdade humana tem num mundo regido em todas as suas esferas pela racionalidade instrumental. Nossa questão se justifica porque a aposta num mundo livre, nos direitos do indivíduo, na igualdade e na fraternidade foram bandeiras que a burguesia levantou e que foram fundamentais em sua luta contra a nobreza e na constituição de sua visão de mundo. Como, então, a sociedade tecnológica relaciona os grilhões existentes em um mundo administrado com a promessa burguesa de liberdade, sendo que, como já dissemos neste texto, a própria burguesia acaba sendo vítima desta administração?

Na verdade, a estratégia é simples. Para Marcuse o momento fundamental da ascensão da racionalidade instrumental está no nascimento da ciência moderna e da racionalidade a ela ligada. Esta racionalidade, utilizando-se da matemática como método privilegiado de conhecimento, como já mostramos neste texto, estabelece que só é real aquilo que pode ser mensurado. O mundo, desta forma, pode ser reduzido a um conjunto de fórmulas, números e medidas. A água que bebemos, que atinge nossos sentidos, não tem o verdadeiro estatuto de realidade, pois este se encontra na fórmula H_2O , que traduz a estrutura químico-matemática da água. Marcuse escreve:

*“A quantificação da natureza, que levou à sua explicação em termos de estruturas matemáticas, separou a realidade de todos os fins inerentes e, conseqüentemente, separou o verdadeiro do bem, a ciência da ética. Independentemente de como a ciência possa agora definir a objetividade da natureza e as inter-relações entre as suas partes, ela não pode concebê-la cientificamente em termos de ‘causas finais’. E independentemente do quão constitutivo possa ser o papel do objeto como ponto de observação, medição e cálculo, esse objeto não pode desempenhar o seu papel científico como agente ético, estético ou político”*⁸.

A eficácia deste modelo de racionalidade na operacionalização da natureza é por demais conhecida. Todo o desenvolvimento da ciência moderna está baseado nele. O problema é que, segundo Marcuse, quando o aplicamos aos valores humanos, percebemos que estes não são mensuráveis. Ora se se definiu como real somente aquilo que pode ser medido, e os valores não se encaixam neste parâmetro, o que eles

⁸ Ibidem, p. 144.

são? Marcuse nos diz que, diante da racionalidade instrumental, são meros ideais que se constituem no plano da nossa subjetividade. Podem servir para garantir o convívio social, mas não têm nenhuma função prática⁹. A contradição que possa existir entre estes valores e a vida cotidiana dos homens não é algo que venha a perturbar a ordem da sociedade tecnológica.

Ora, neste quadro, a liberdade como um valor vai deixar de ter um impacto na experiência cotidiana dos seres humanos. A liberdade defendida pela civilização tecnológica implica, na verdade, na perda da autonomia do homem. Isto porque aquilo que esta civilização promete, tal como a liberdade de empreendimento, liberdade para o consumo etc., são elementos que, quanto mais perseguimos, mais contribuimos para a reprodução do sistema¹⁰. Este não só promete satisfazer as nossas necessidades como tem a capacidade de produzir necessidades de segunda mão, que nós tomamos por necessidades primárias¹¹. Quando isto acontece, ficamos tão presos ao sistema que pensamos serem nossos os ideais que nos foram impostos. Por exemplo: queremos possuir um carro, ter um bom emprego, adquirir moradia própria. Acreditamos que, na medida em que possuímos estas coisas, teremos mais liberdade diante do mundo. Mas aí reside o nosso engano. O carro tem de ser pago dentro dos parâmetros estabelecidos pelo sistema, o emprego exige de nós um comportamento consonante com certas regras socialmente estabelecidas, e o apartamento nos registra no sistema como proprietários devedores de impostos (sem contar com o cartão de crédito, que nos garante o nosso sagrado direito de nos endividarmos). A posse destes elementos, longe de nos dar mais autonomia diante da sociedade, nos obriga a ter posturas e a responder a expectativas que na verdade nos impedem de agir livremente e nos situam como reprodutores do próprio sistema (isto se entendemos liberdade como autonomia da ação fundada numa razão crítica).

Mas o pior é que as pessoas buscam isto. Deseja-se o carro, a casa e o emprego, pois as pessoas se julgam derrotadas se não possuírem estas coisas. Isto porque aceita-se que a verdadeira realização da vida está no possuir e toma-se isto como um absoluto. É por este motivo que Marcuse afirma que a tecnologia garante a racionalização da não-liberdade do homem¹². Isto significa que a perda da liberdade do escravo, por exemplo, era vista por este como algo que não devia ter aconte-

⁹ Ibidem, p. 145.

¹⁰ Ver as interessantes análises de MARCUSE sobre como o Estado do Bem-Estar Social impede a liberdade na medida em que estabelece um modelo de administração total. Ibidem, pp. 62-68.

¹¹ Ibidem, p. 26.

¹² Ibidem, p. 154.

tecido, como algo contra o qual ele devia lutar, na medida do possível. Ele não via na escravidão (tal como a conhecemos no ocidente) nenhuma possibilidade de realização pessoal ou de felicidade. Já na civilização tecnológica, como mostramos, a perda da liberdade, longe de ser algo do qual tentamos nos afastar, tornou-se nosso projeto de vida, e nós tomamos este fato como alguma coisa absolutamente racional. Não vemos a irracionalidade de uma sociedade que promete uma liberdade que nos é negada no momento mesmo em que aderimos ao seu sistema. Podemos exemplificar o que estamos analisando não só ao pensar o plano das nossas vidas pessoais. Também em instituições que supostamente poderiam se constituir como lugares de contestação da racionalidade instrumental observamos este fenômeno. Por exemplo: qualquer religião que pretenda se impor ou sobreviver no mundo administrado tem de se constituir acima de tudo como uma grande empresa, sendo capaz de captar recursos e administrá-los com os critérios de competência ditados pelo sistema, ou seja, sua base de sustentação não está mais na pura fé de seus membros, mas na eficácia da administração de seus comandantes.

Pode-se tentar questionar o exemplo acima mostrando que na Idade Média o poderio da Igreja católica não se estendia apenas à fé, mas era também econômico e político. Isto para nós não é algo a ser contestado. O que queremos mostrar, seguindo o raciocínio de Jacques le Goff, é que o que sustentava o poder político e econômico da igreja medieval estava fortemente ligado à ordem do simbólico. Le Goff nos mostra isto com o exemplo da crítica feita pela igreja à pessoa que emprestava a juros, o usurário. Este era considerado um ladrão de Deus, porque seu lucro advinha do tempo entre o momento do empréstimo de uma certa quantia de dinheiro e o dia em que esta foi paga com juros. Esta condenação à usura levou a Igreja a prometer toda sorte de penas infernais aos que viviam dela. Mas era prometido também que se um usurário, na hora da morte, devolvesse parte do que ganhou ilícitamente aos legítimos representantes de Deus na terra, ele seria perdoado. Le Goff acredita que um grande número de usurários devolviam o dinheiro, mostrando a enorme força simbólica que a religião tinha nos tempos medievais¹³.

Ora, na sociedade moderna assistimos a uma inversão: a esfera simbólica da sociedade foi reduzida à esfera do fatural, ao universo da produção (unidimensionalidade). Cada vez mais as religiões usam a mídia e outros elementos do mundo administrado para sobreviverem e cres-

¹³ Ver J. LE GOFF, *A bolsa e a vida – a usura na Idade Média*, (trad. de Rogério Silveira Muio), São Paulo, Brasiliense, 1989, pp. 33-45. No momento em que escreveu este livro, Le goff afirma não ter muitas informações sobre o número real de devoluções de dinheiro por parte dos usurários na hora da morte.

cerem enquanto instituições. A conhecida dessacralização da cultura, operada na modernidade, não significou a instauração de uma cultura anti-religiosa, mas sim de um universo cultural onde a religião deixou de ser o eixo da vida das pessoas e se tornou mais uma das várias esferas da sociedade. Antes, por mais que o espaço sagrado se contrapesasse ao profano e pudesse levar o homem a alienação do mundo, ele estava em oposição ao mundo do aqui e agora porque trazia a esperança do fim das injustiças, da desigualdade e da infelicidade do mundo dos fatos (pelo menos quando pensamos na religião católica medieval). Apesar do afastamento do mundo ao qual esta convicção podia levar os homens, havia nela um elemento que apontava o caráter perverso do mundo fatual. Quando este mundo consegue submeter a religião a si, produz o que Marcuse chama de dessublimação repressiva¹⁴. O indivíduo religioso deve se inserir no mundo do aqui e agora porque este, como tal, é um ideal a ser buscado. Isto porque a sociedade tecnológica pretende ter uma função terapêutica, ou seja, ela parte do princípio de que o indivíduo que não se adapta a ela está necessariamente com problemas, e a cura para estes vem da aplicação de uma série de procedimentos que visam a adaptação das pessoas ao *status quo* dominante.

Mas outras esferas do mundo social também servem para demonstrar esta adaptação do homem ao universo do mundo administrado. Os sindicatos, por exemplo, em muitos países acabaram se tornando meros órgãos de assistência aos trabalhadores, e exercem este papel com mais eficiência na medida em que se tornam grandes empresas. Em nossos dias podemos perceber este fenômeno nas chamadas organizações não-governamentais, que se tornam mais eficazes na medida em que funcionam com eficácia na arrecimação e administração de recursos que são condição de possibilidade de suas intervenções na sociedade (isto, é claro, não nos faz deixar de lado a importância de muitas destas organizações).

Conclusão

Este contexto que analisamos justifica nossas preocupações com o problema da liberdade numa sociedade movida pela racionalidade instrumental. Se aceitamos as reflexões de Hannah Arendt no que diz respeito à liberdade para os gregos (liberdade entendida como liber-

¹⁴ Marcuse não trabalha especificamente a problemática da religião. Nós fizemos esta opção. Sobre o conceito de dessublimação repressiva, ver H. MARCUSE, *op. cit.*, pp. 69-91.

dade política a ser efetivada no espaço público da palavra e da ação), e se percebemos que este modelo é negado pelos modernos (onde liberdade é liberdade individual, privada), percebemos que a sociedade tecnológica nega as duas formas de liberdade. Ou seja, ela se afasta tanto da liberdade política dos gregos quanto da liberdade da política¹⁵ dos liberais dos séculos XVII e XVIII. Quando a tecnologia se tornou um modo de vida, passou a não precisar mais fazer um apelo a estas duas formas de liberdade, porque ela mesma se tornou política. Assim, ter liberdade política significa a inserção dos indivíduos num sistema que promete satisfazer todas as suas necessidades na esfera pública do mercado, e ter liberdade da política significa novamente a inserção num mundo que não nos permite um afastamento dos fatos para que possamos problematizá-los, pois o mundo como deveria ser é tomado pelo mundo tal como ele é¹⁶.

¹⁵ Sobre o projeto burguês de liberdade, Benjamin Constant escreve (algum tempo depois da revolução francesa): “O objetivo dos antigos era a partilha do poder social entre todos os cidadãos de uma mesma pátria. Era isso que eles denominavam liberdade. O objetivo dos modernos é **a segurança dos privilégios privados** [grifo nosso]; e eles chamam liberdade as garantias concedidas pelas instituições a esses privilégios” Ver B. CONSTANT, Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, *Filosofia política* 2 (1985) 9-25.

¹⁶ H. MARCUSE, *op. cit.*, p. 134.

Bibliografia:

ANDERSON, Perry. *Linhagens do estado absolutista*. Trad. Telma Costa. Porto, Afrontamento, 1984.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro, Forense Universitária/Salamandra; São Paulo, EDUSP, 1981.

_____, *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barbosa de Almeida. São Paulo, Perspectiva, 1979.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos, *Filosofia Política* 2 (1985) 9-25.

FREITAG, Bárbara. *A teoria crítica: ontem e hoje*. São Paulo, Brasiliense, 1986.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Trad. Donaldson M. Garschagen. Rio de Janeiro, Forense Universitária; São Paulo, EDUSP, 1979.

LE GOFF, Jacques. *A bolsa e a vida – a usura na Idade Média*. Trad. Rogério Silveira Muoio. São Paulo, Brasiliense, 1989.

MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial – o homem unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro, Zahar, 1982.

Endereço do Autor:

Rua Doadora Eliane Stancioli, 77 / 201

30.575.790 Belo Horizonte — MG